

2002

01094

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Seminario de Estudios Mesoamericanos



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

El Pensamiento de los *Binnigula'sa'*:
Cosmovisión y Calendario

Tesis para optar por el grado de
Doctor en Estudios Mesoamericanos

Que presenta:
V́ctor de la Cruz Ṕrez

Tutor: Dr. Miguel León-Portilla
Asesores: Dr. Thomas C. Smith Stark
Dr. Marcus Winter



México, D.F., 2002.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CRUZ PEREZ, VICTOR, de la



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Ndi' nga ti guna nuzaabe ca xiiñe':
Guiexuba, Daniel ne Muduvina,
ti qué ñuaanua' laacabe stale dxi
runi ca dxiiña' biné' laga cuyube
güené' xquendabiaani' ca binnigula'sa',
bixhozegola ca binnizá.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sumario

Introducción.....	1
Capítulo I:Cosmovisión.....	62
Capítulo II:La Cosmogonía.....	147
Capítulo III:La religión del Clásico y sus antecedentes....	261
Capítulo IV:Creencias y rituales religiosos de los binnigula'sa' en el Postclásico.....	349
Capítulo V:El tiempo y el calendario	441
Conclusiones.....	630
Bibliografía.....	642

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

1. El objeto de este estudio

El objeto de estudio que sustenta esta disertación doctoral es el pensamiento de los antiguos zapotecos o *binnigula'sa'* en cuanto a su visión del cosmos, la creación del mundo; los mitos de origen de aquéllos y de los hombres; sus dioses, las creencias y prácticas religiosas; y el sistema calendárico con el cual medían el transcurrir del tiempo en su espacio, antes de que fueran despojados de su territorio y les fuera impuesto otra forma de medir del tiempo.

El resultado de la investigación se ha organizado en cinco capítulos: I. Cosmovisión, que se ocupa de exponer la estructura del cosmos y la forma del mundo en los diferentes momentos del desarrollo cultural de los *binnigula'sa'*; es decir la cosmovisión, entendida como "una manera determinada de percibir el mundo o la realidad".¹ II. Cosmogonía, en el cual se trata de los mitos de creación del mundo y los mitos de origen de los seres humanos y de su sustento. III. El tercer capítulo expone las creencias, los dioses y los rituales de la religión *Za* durante el Periodo Clásico, con sus antecedentes en el periodo anterior, llamado Preclásico. IV. El cuarto capítulo hace referencia a las creencias, dioses y rituales durante el Postclásico. Finalmente, el capítulo V expone la forma de medir el tiempo y su representación en el sistema calendárico de los *binnigula'sa'*. Al final de los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

~~sistema calendárico de los binnigula'sa'~~. Al final de los cinco capítulos aparecen las conclusiones respectivas reunidas en un solo apartado.

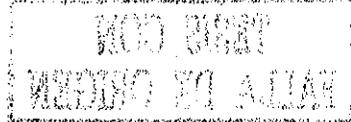
2. ¿Quiénes son los *binnizá* y los *binnigula'sa'*?

Siguiendo lo escrito a propósito de los mayas, diremos que los *binnizá* viven, no son fósiles que sólo podemos admirar en los museos. Son contemporáneos nuestros y tienen una historia milenaria con muchos cambios a lo largo de los siglos y los milenios.² ¿Entonces, quiénes son?

A pesar del papel destacado y trascendental que han tenido en la historia del país y en su cultura, a los constructores de Monte Albán sólo se les conoce y "distingue universalmente con un nombre extranjero en lengua náhuatl castellanizado que es zapoteco" -afirmó Enrique Liekens Cerqueda en una conferencia dicha en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística el 17 de febrero de 1948. Pero el caso es que estos llamados "zapotecos" tenían, y tienen todavía, su nombre original y propio; y el nombre, su propia significación. Antes de exponer la raíz del nombre propio y su significación, Liekens primero cuestionó a los sabios de su tiempo en los siguientes términos:

¿Qué será entonces de esas especulaciones científicas cuando se percatan [errata por percaten] que han tomado un árbol o una fruta [se refiere a la raíz *tzap*], por una raza o una lengua? O lo que en lenguaje vulgar se dice:

² Lenkersdorf, *idem*, "Introducción", p. 5.



¿gato por liebre?³

En su conferencia, Liekens expuso la espuria raíz del gentilicio "zapoteco" aplicado a los hombres que llegaron a la cima de la civilización en los valles centrales de Oaxaca, basado en consultas que hizo al sabio aztequista José Ignacio Dávila Garibi: "en la lengua original de los nahuatlacas, ese nombre adjetivo es *zapotécatl* cuya raíz es *tzapo*, que quiere decir *zapote*";⁴ y reivindica "la auténtica, original y verdadera raíz del nombre de la raza y de la lengua, que es simplemente *zâ*, primer elemento del mismo vocablo zapoteco, y cuya significación es bien distinta".⁵

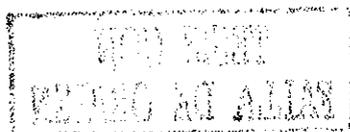
Si bien Liekens no acertó en el significado de la raíz *za*, sí dio un buen paso hacia ese fin; siguiendo los que habían dado otros contemporáneos suyos *binnizá*, como Wilfrido C. Cruz, quien vislumbró la posibilidad de que dicha término fuera "una de las posibles raíces de la voz *Zaachila*".⁶ ¿De dónde viene, entonces, el nombre *binnizá*, compuesta de *binni* y *za*? La palabra contemporánea *binni*, como se dice en el sur del Istmo, viene de *pèni*, *bèni*, que en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova significa 'persona' y actualmente también 'gente', ser humano en general.

El término o raíz *za* o *zaa* aparece en las equivalencias que da Córdova en su *Vocabulario* para "Interprete zapoteca": *conñijzàa*, *cóñijquelazáa*. Dividiendo la primera palabra dada en

³ Enrique Liekens, *Los zapotecas no son zapotecas sino zâes*, p. 9.

⁴ Liekens, *idem*, p. 8.

⁵ Liekens, *idem*, p. 10.



sus componentes, *conñijzàa*, encontramos que la sílaba *co* en *conñij* es un agentivo; *nij* o *ñij* es la raíz del verbo 'hablar', entonces *zàa* es el nombre de la lengua que traduce el intérprete; luego *conñijzàa* quiere decir, literalmente, "quien habla o traduce la lengua *zàa*". En la segunda equivalencia, *cónijquelazáa*, encontramos agregada la palabra *quela*, o *guenda* actualmente en el Istmo, que según el mismo Córdova significa "Ser, el ser de cualquier cosa"; es decir, aquí "intérprete zapoteca" significa literalmente: 'quien habla o traduce el ser de la lengua *zàa*'. Entonces, en Córdova el término *zàa* aparece como equivalente del nahuatlismo 'zapoteca'.

Pero, ¿cuál es el significado de *za* o *zàa*? En su *Arte en lengva zapoteca*, Córdova dice que "Tenian tambien otros nombres, conforme a el orden como nacia", a saber: primero, segundo, tercero, etcétera; de esta manera: "Al primero varon llamauan. *Yôbi.vel.piyôbi.vel.yôpi.*" A las hijas llamaban de esta manera: a la primera *Zaa*; lo cual quiere decir que esta palabra significa primogénita.⁷ Este término lo encontramos formando parte del nombre de Zaachila, donde no está usado en el sentido recto mencionado por Córdova, sino en un sentido figurado o mítico: significa en principio también 'primogénita'; pero no de una pareja humana, sino de *pichijlla*, el nombre del primer día del calendario y raíz del nombre del lagarto sagrado; para

⁶ Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita*, p. 112.

⁷ Fray Iuan de Cordoua, *Arte en lengva zapoteca*, 1578, f. 122v; y Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, 1886, pp. 212-213. En la edición original la tilde sobre la letra [o] está invertida, pero por no disponer de ésta he usado la disponible; además, el impresor de Córdova también usó esta [ô] algunas veces en lugar de la invertida.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

distinguirlo del lagarto común que se llamaba *penne*,⁸ actualmente *be'ñe'* en el Istmo. Entonces el nombre de Zaachila quiere decir, en el contexto mítico, la primera hija del lagarto sagrado, que a veces es un símbolo terrestre y a veces celeste; por lo tanto, el nombre de toda la etnia debería ser *binnizá* y la lengua *diidxazá*, de *diidxa'*: 'palabra', 'lengua' *Za*.⁹

En la inversión que hicieron los Whitecotton del *Vocabulario castellano-zapoteco*, publicado por la Junta Colombina de México en 1893, encontramos: 'nube' y 'nube blanca' como equivalentes de *zaa*.¹⁰ La traducción de este término como nube también tiene implicaciones míticas, ya que *pichijlla* no era solamente un símbolo de la tierra sino igualmente del cielo, como *Itzam Na* entre los mayas yucatecos; y el calificativo 'blanca' implica la idea de pureza del Ser Primordial que origina y del cual todo tiene su origen.

Ahora bien, si *pèni*, *bèni* o *binni* significa 'persona', 'gente', 'ser humano', ¿qué quieren decir las sílabas *gula'sa'*, que forman parte del nombre de los antepasados, *binnigula'sa'*? *Gula'sa'* viene de *coláça*, antiguamente, y *quelacochijcolàça*, antigüedad, según el *Vocabulario* de Córdova. En las lenguas contemporáneas de la familia zapoteca, también encontramos referencias a esos antepasados ilustres: en Mitla el equivalente de antepasado es *bengaloo*; en Yalálag, las "piezas arqueológicas

⁸ Véa la entrada "Lagarto grande de agua o cocodrilo", en Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca*.

⁹ A partir de aquí usaré *Za* con mayúscula como se usan los nombres propios en español y los nombres propios de identidades étnicas en inglés.

¹⁰ Joseph W. Whitecotton y Judith Bradley Whitecotton, *Vocabulario zapoteco-casellano*, pp. 402.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

antropomorfas, de barro o piedra (yíg gwláse, piedra de gentil)⁶ son los gentiles mismos, (gwláse), o son 'de los gentiles'", dice Julio de la Fuente en su clásica obra.¹¹ En Yatzachi El Bajo y el Alto las cognadas correspondientes tienen el mismo significado: *bene gwlas*, 'antepasado'; en Zoogocho es *bene gwlas*;¹² los tres lugares en la región de los Cajonos de la Sierra Norte de Oaxaca.

A este significado también se refiere Wilfrido C. Cruz, cuando escribe: "*Binigulaza* significa gente zapoteca anciana o antigua; grande en su connotación de senil y venerable: *Binigula-zaa*".¹³ No obstante escribir *gula'sa* con {z}, porque el alfabeto práctico del *diidxazá* istmeño se estableció con posterioridad;¹⁴ la primera palabra, *binnigula*, en este análisis de Cruz, se usa actualmente en el Istmo para referirse al 'anciano' o 'viejo'; también es de notarse que este autor haya separado como nombre de la etnia el término *zaa* [za] y lo haya escrito de la misma manera que Córdova en la entrada "Interprete zapoteca": *conñijzàa*, *cóñijquelazáa*; dejándonos en la ambigüedad de los significados del nombre como *binni-gula-zaa* (gente-antigua-Za) y *binni-gula'sa*, 'gente-antigua' simplemente.

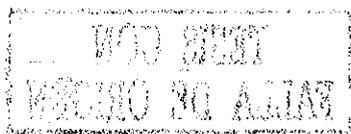
Otra acepción no mítica del término sirve para referirse a figuras o ídolos de barro hechos por esos antepasados

¹¹ J. de la Fuente, *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, pp. 266-267.

¹² La escritura de estos nombres es de acuerdo con los diccionarios correspondientes publicados por el ILV.

¹³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 144.

¹⁴ Aprobado en las sesiones de la Mesa Redonda celebrada en la ciudad de México del 6 al 10 de febrero de 1956, bajo el patrocinio del Consejo de Lenguas Indígenas, del ILV y de la Sociedad Pro Planeación Integral del Istmo. Véase, Velma Pickett, *Vocabulario zapoteco del Istmo*, p. 127.



venerables. A esta acepción directa del término se refieren ⁷ tanto Cruz como otros dos autores que lo siguen, cuando aquél escribe: "idolillos de piedra que todavía hoy buscan con afán los colegiales traviesos del Istmo que rehuyendo la escuela 'van al río' a tenderse sobre las arenas,..."¹⁵ Henestrosa, su inmediato seguidor en este tema, afirma: "Binigulaza, sin preocupaciones filológicas, denota solamente un grupo de hombres que existió hace muchísimo tiempo."¹⁶ Por su parte Gabriel López Chiñas, quien es el primero en sustituir la {z} por la {s} en 1940, es decir apegándose más a la fonética de la lengua, escribió:

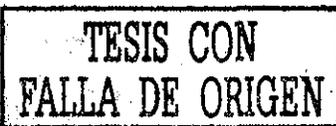
Despojado de todo análisis filológico, *vinnigulasa* es el nombre de los ídolos y de los objetos de barro o de piedra que brotan de la tierra zapoteca y que hablan de pobladores autóctonos, poseedores de una magnífica cultura.¹⁷

Sobre el aspecto mítico del nombre me extenderé más adelante en esta "Introducción" y en el segundo capítulo, relativo a la cosmogonía. Por el momento, con estos antecedentes propongo distinguir entre los *binnigula'sa'*, para referirnos a los "zapotecos" prehispánicos; y los *binnizá*, para referirnos a los "zapotecos" a partir de la invasión española hasta la actualidad, por ser la época de la lengua registrada por Córdova.

Ahora bien, para poder estudiar la cosmovisión, las creencias religiosas, los dioses, la concepción del tiempo y el calendario en el pensamiento de los *binnigula'sa'*, es

¹⁵ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 150.

¹⁶ Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, 1960, p. 25.

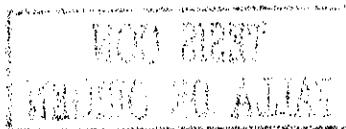


necesario encontrar fuentes de información en dónde obtener los datos que permitan alcanzar el objeto de estudio enunciado, como los ríos necesitan del agua que brota de la montaña o del seno de la tierra para poder empezar a correr sobre ella. Y es lo que vamos a discutir enseguida, las fuentes, los ojos de agua donde podamos encontrar la expresión del pensamiento objeto de estudio.

3. Fuentes

La cultura de los *binnigula'sa'*, al igual que las otras culturas que se desarrollaron en el territorio del actual estado de Oaxaca, se encuentra en situación desventajosa para su estudio debido a la escasez de fuentes; en otras palabras, nuestro campo de estudio está semidesértico. De las hoy llamadas culturas oaxaqueñas que formaron parte de la civilización mesoamericana destacaron la Za y la mixteca, esta última conocida por los pertenecientes a dicha etnia como *Ñuu savi*. La comparación entre ambas arroja resultados desfavorables para la primera en cuanto a fuentes escritas para su estudio. Mientras que de la segunda, es decir la de los *Ñuu savi*, nos quedan varios códices, algunos incluso de origen prehispánico; en el caso de la cultura Za no sucedió así, pues de sus hacedores no se conocen códices coloniales con información religiosa y calendárica, menos todavía de

¹⁷ López Chiñas, *Vinnigulasà (Cuentos de Juchitán)* p. 15.



origen prehispánico.

De la cultura Za apenas nos quedan algunos lienzos y otros materiales con registros topográficos y genealógicos que se pintaron durante la Colonia para fines agrarios, algunos de los cuales secundariamente pueden servir en la reconstrucción de su cosmovisión, calendario y religión. Las fuentes disponibles son tipo lingüístico, colonial y contemporáneo. La carencia de fuentes y el sesgo de las coloniales ya notada por un filósofo juchiteco, iniciador de los estudios sistemáticos sobre el pensamiento de los *binnigula'sa'*, en los siguientes términos:

señalaremos, antes de acometer de lleno nuestra tarea, las dificultades y escollos con que tropezamos para exponer, con toda fidelidad, el pensamiento filosófico zapoteca. Por ejemplo: la carencia de documentos o testimonios históricos (tradiciones y pinturas) que aludan directa y expresamente al asunto. La razón nos parece obvia. Por una parte, la transmisión oral o escrita de los conceptos filosófico-religiosos se interrumpió bruscamente por efecto de la Conquista. [...] Por otra parte, el afán primordial de los misioneros no estribaba en inculcar una nueva filosofía, en sentido estricto, en la mente de los zapotecas; sino, antes que nada, desterrar de su alma la religión de sus antepasados gentiles, para dar sitio al evangelio de Cristo.¹⁸

El panorama ha variado ligeramente en la actualidad. El descubrimiento de dos discursos o sermones matrimoniales, *libana*, obtenidos mediante la investigación bibliográfica y el trabajo etnográfico, cuya traducción nos ha motivado para estudiar del pensamiento de los *binnigula'sa'* a través del análisis de la lengua Za del siglo XVI, registrada en un magno

¹⁸ Gregorio López y López, "La Filosofía de los Zapotecas", en: *Filosofía y letras*, núms. 57-58-59, enero-diciembre, 1955, p. 86.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

10

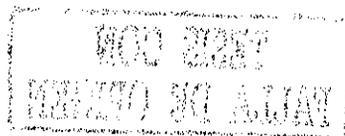
vocabulario por el fraile dominico ya mencionado, y de algunas variantes contemporáneas del *diidxazá*. Con sobrada razón se preguntarán: ¿y por qué se privilegia la información procedente de la lengua? Enseguida se tratará de dar respuesta a posible interrogante.

3.1. Las fuentes lingüísticas

En las piedras y en el barro cocido -estelas, lápidas y cerámica- quedaron registradas formas y contenidos del pensamiento prehispánico de los *binnizá*, para cuyo estudio e interpretación los arqueólogos y los epigrafistas son los más autorizados; sin embargo es la lengua, el *diidxazá* registrado en el siglo XVI y las lenguas contemporáneas de la familia zapoteca, la que constituye la fuente primaria de información sobre el pensamiento y la cultura en general de los *binnigula'sa'*. Aparte de la escasez de fuentes de otro tipo, tomamos a la lengua como fuente primaria porque no dudamos que es más cercana la relación entre lengua y pensamiento que entre éste y los registros en materiales arqueológicos; ya que, como escribió Sapir: "El lenguaje está íntimamente ligado con nuestros hábitos de pensamiento; en cierto sentido, ambas cosas no son sino una sola."¹⁹

Para desarrollar este argumento dejaremos la palabra a un distinguido académico que se ha ocupado de las lenguas

¹⁹ Edward Sapir, *El lenguaje*, p. 247.



mayanses, porque no tenemos estudios de este tipo sobre la familia zapotecana:

Primera, relaciones lógicas y modelos estructurales enraizados en la morfología, sintaxis y semántica de una lengua proveen material concreto para circunscribir los, de otra manera elusivos, conceptos de espacio y tiempo. Segunda, mientras la lengua no determina percepción, ciertamente determina la manera en que la percepción es expresada. Tales expresiones, a su vez, atraen la atención hacia aquellos aspectos del entorno físico y social que sirve para ordenar espacio y tiempo. Tercera, las peculiaridades lingüísticas son mucho más impermeables a las variaciones de la historia que otros aspectos de la cultura.²⁰

En el caso del *diidxazá*, citaremos en extenso al filósofo Gregorio López, porque es el único hasta ahora que ha hecho una crítica al *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdova, como fuente colonial, para el estudio de la filosofía *Za*, de la siguiente manera:

Toda teología es expresada bajo ciertos términos filosóficos dominantes de la época, términos que indican determinado modo de pensamiento. Así. v.gr., en la religión cristiana, la teología es declarada, en nuestros tiempos, según los términos de la filosofía aristotélicotomista principalmente. Por consiguiente, nada tiene de particular que en la relación que nos hacen los padres españoles, de la religión zapoteca, se manifiesta al mismo tiempo y leyendo entre líneas la filosofía dominante de los zapotecas. Se argüirá y con mucha razón, que ya en la misma relación castellana de la religión aborígen y en general de otras ramas de la cultura, se violenta el espíritu indígena.

Ciertamente. ¿Qué otra cosa podría esperarse cuando se enfrentan dos mentalidades radicalmente distintas, dos modos de pensamiento y, por lo tanto, dos formas de expresión y de verbo? El choque de dos espíritus con distinto ángulo de visión trae fatalmente como consecuencia puntos irreconciliables, tergiversaciones de forma y contenido; de modo que el espíritu políticamente victorioso traiciona al adversario vencido; lo traiciona a

²⁰ John M. Watanabe, "In the World of the Sun: A Cognitive Model of Mayan Cosmology", en: *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series*, vol. 18, no. 4, December 1983, p. 711. Traducción mía.

través de los moldes adecuados tan sólo a sus propias manifestaciones culturales; pero que resultan inadecuados, por estrechos, a las manifestaciones de otros espíritus; lo traiciona, además, en la interpretación errónea y prejuiciosa del pensamiento ajeno, ora desvirtuándolo, ora restándole fuerza y pristinidad.

En vista de lo anterior nosotros, evitando caer en el mismo yerro; procuraremos, hasta donde nuestras fuerzas lo permitan, situarnos en el mismo punto de vista aborígen con el fin de exponer, del modo más fiel posible, la filosofía de los zapotecas; si no en forma completa y detallada, cuando menos sus bases o los lineamientos generales para una posible sistematización en grande que se emprenda ulteriormente. El medio más idóneo que disponemos para nuestro propósito es la lengua zapoteca.²¹

Tiene razón Gregorio López cuando afirma que en el *Vocabulario* se enfrentan dos formas de pensamiento radicalmente distintos, pues ambas provienen de dos tradiciones culturales y dos cosmovisiones totalmente diferentes, expresadas en dos lenguas con sus propios sistemas fonológicos y morfosintácticos; y para poder situarnos con él "en el punto de vista aborígen", debemos aclarar estas diferencias. Empecemos por la matriz cultural europea, de la cual la ideología y la religión de fray Juan de Córdova formaban parte; porque de la matriz cultural mesoamericana de la cual forma parte la cosmovisión, la religión y el calendario de los *binnigula'sa'* nos estaremos refiriendo a lo largo de toda esta disertación.

En primer lugar, debemos tener en cuanto el objetivo de la obra de Córdova: la conversión a la religión cristiana de los *binnizá'*; y que esta conversión formaba parte del primer proyecto globalizador de la ideología judeo-cristiana, en

²¹ Gregorio López, *idem*, pp. 86-87.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

general, y del imperio español en particular. Ahora veamos los aspectos importantes de esta ideología y después la situación particular del imperio español en el siglo XVI.

Pero aun tambien entendie[n]do dificultad que auria en la conuersion de las gentes en Dios verdadero, si los lenguajes fuessen en gra[n] numero (por razon de que los ministros estra[n]jeros que à conuersion y predicacion viniessen, aurian co[n] gra[n] trabajo de deprender sus lenguas) ayudo su parte para que los hombres mas las multiplicassen y desmenuzassen, y de tal suerte salio con ello, que como lo experimentamos en todo este nueuo mundo de Indias, por marauilla hallaran dos pueblos que sea[n] conformes en la lengua.²²

Para Kirkpatrick Sale la religiosidad es la palabra clave de la actitud de los europeos ante la naturaleza y los hombres de otras culturas, pues ni las religiones centrales asiáticas ni las civilizaciones americanas permitieron una separación de o una actitud de dominio sobre los seres naturales. Las raíces de esta actitud son esencialmente bíblicas, dice este autor, y las raíces se encuentran en el mito de creación de las religiones judeo-cristianas.²³ Efectivamente, en el libro del Génesis leemos:

Crio, pues, dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le crio los crio varón y hembra. Y echóles Dios su bendición, y dijo: creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven por la tierra.²⁴

Esto en cuanto a la relación del hombre europeo con la naturaleza; pero en lo que se refiere a la relación de los hijos de Israel, el pueblo elegido, con los hombres de otras

²² "Al myv Ylvstre y reverndissimo señor, don fray Bernardo de Alburquerque", ff. 2v y 3r., en: *Vocabulario castellano-zapoteco*.

²³ Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, pp. 80-88.

²⁴ *Sagrada Biblia*, "Génesis", capítulo 1.

religiones, a quienes la Biblia llama "idólatras", el lenguaje es verdaderamente de incitación a crímenes de lesa humanidad:

Cuando el Señor Dios tuyo te introdujere en la tierra que vas a poseer, y destruyere a tu vista muchas naciones, al heteo, y al gergeceo, y al amorreo, al cananeo, y al fereceo, y al heveo, y al jebuseo, siete naciones mucho más numeross que tú, y te las entregare el Señor Dios tuyo, has de acabar con ellas sin dejar alma viviente.²⁵

Más adelante, en el capítulo 20, del mismo Deuteronomio podemos leer:

Porque en las ciudades que se te darán en la tierra prometida no dejarás alma viviente, sino que todos sin distinción los pasarás a cuchillo; [...], como el Señor tu Dios te tiene mandado, para que no os enseñen a cometer todas las abominaciones que han usado ellos con sus dioses, y ofendáis a Dios vuestro Señor.²⁶

La recuperación de Granada por los castellanos en 1492 permitió finalmente expulsar a los árabes de la Península Ibérica, pero los siete siglos de ocupación no serían fácilmente olvidados por los ibéricos, quienes veían en Mahoma la encarnación del diablo. La formación religiosa de fray Juan de Córdova era producto de toda esta ideología intolerante y agresiva y ésta se refleja en la idea que se formó de los *binnizá*, su cultura, su religión y su lengua. En su dedicatoria de su *Vocabulario* al obispo de Antequera, fray Bernardo de Alburquerque, Córdova se refiere a la religión Za en los siguientes términos:

Estando las cosas en ese punto, y començando los hombres à assentar cada vno en su assiento (aunq[ue] por la diuina disposicion fueron assi endereçadas) con todo esso el demonio enemeigo del humano linage con o quien en todo se entremete, y à todo lo bueno co[n]tradize, y à lo malo fauorece, no dexo de meter en este negocio su cuchar, y

²⁵ *Sagrada Biblia*, "Deuteronomio", capítulo 7.

²⁶ *Sagrada Biblia*, "Deterononio", capítulo 20.

sacar d[e]l su buena cucharada. Y esta fue que no solo se entremetio, en persuadir y enseñar à los hombres ta[n]tos y tan nuevos y esquisitos modos, de ritos, sacrificos è ydolatrias, como tenian y tienen muchos, vsurpa[n]do el honor diuino que à solo Dios es deuido, y aplica[n]dolo assi proprio, en Estatuas de palos, piedras y metales, adonde daua sus engañosas repuestas à los hombres.²⁷

Pondré algunos ejemplos de la distorsión que puede causar la ideología de Córdova en las entradas de su *Vocabulario*, si no se tiene el cuidado de usarlo críticamente. En su lista de dioses, Córdova tiene una entrada que dice "Dioses de los yndios de piedra y palo", para presentar a los *binnizá* como idólatras; tal si éstos no distinguieran entre los dioses y su representación material, a lo cual nos referiremos más adelante; o, como si dijéramos que los cristianos confunden la representación de Jesucrito en piedra y palo con la persona del mismo.

Después de la entrada anterior sigue una que dice "Dioses del infierno", *Pitào pezélao*; pero como veremos a lo largo de esta disertación, esta deidad no gobierna un lugar hacia donde van los seres humanos condenados por su mala conducta, sino simplemente la región inferior, el inframundo, de las tres en que se divide verticalmente el universo, sin importar el comportamiento en la vida terrena. También con relación a esta deidad que preside una de las regiones a donde van los muertos, en el *Vocabulario* encontramos la entrada "Mezquita de mahoma", cuya equivalencia da Córdova como *Líchi pezélao*.

Las palabras en *diidxazá* significan simplemente: *Líchi*,

²⁷ Córdova, *Vocabulario en lengva çapoteca*, "Dedicatoria al mvy Ylvstre y

'casa', y *pezélao*, 'dios de la región inferior del mundo'; pero, ¿pero de dónde saca Córdova "mezquita" y "mahoma"? De su odio a los musulmanes, de los siete siglos que los árabes ocuparon la península ibérica. En este sentido, Córdova estuvo más cerca de Ginés Sepúlveda que de su hermano de hábito fray Bartolomé de las Casas, para quien los seguidores de Mahoma son los conquistadores españoles que inquietan, estragan, roban, cautivan, matan y asolan a "gentes pacíficas y quietas que están y viven en sus tierras y reinos propios, sin ofensa nuestra ni de otra nación alguna".²⁸

No obstante esta actitud de Córdova frente a la religión de los *binnizá* su obra es útil para estudiar el pensamiento de los *binnigula'sa'* para disertación, por las siguientes razones: 1. El universo lingüístico del *diidxazá* todavía no está contaminado por los elementos del universo lingüístico castellano; 2. La cosmovisión, las creencias religiosas y los nombres de los dioses se pueden reconstruir mediante las relaciones y la coherencia internas entre los elementos del léxico en *diidxazá*; coherencia estructural, estilística y semántica del texto que León-Portilla llama evidencia interna.²⁹

3. Finalmente, si faltara o fallara la evidencia interna de la lengua se acudirá a una evidencia externa: "la

reverendissimo señor, don fray Bernardo de Alburquerque", f 2v.

²⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Tratados*, "...disputa o controversia entre el obispo don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa, que es, en la Indias, parte de la Nueva España, y el doctor Ginés de Sepúlveda, coronista del Emperador,..." , cuarta y duodécima réplicas, pp. 357 y 455.

²⁹ Miguel León-Portilla, "El binomio oralidad y códigos en Mesoamérica",

existencia de tradiciones paralelas en lenguas y culturas diferentes dentro del ámbito de Mesoamérica", como propone el mismo investigador.³⁰ Esto quiere decir que la información obtenida del registro lingüístico de Córdova se comparará con informaciones provenientes de fuentes arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas, primero de la cultura *Za*; y, posteriormente, de las otras culturas mesoamericanas, principalmente la mixteca, la náhuatl y la maya; pero sobre todo de esta última, que tiene más puntos en contacto con la de los *binnigula'sa'*.

El uso de fuentes mixtecas, mayas y nahuas como complementarias de las *Za*, implica la aceptación de la hipótesis de la unidad de la civilización mesoamericana, a pesar de las diferencias regionales. Hasta ahora esta hipótesis se ha mantenido, fundamentalmente, con base en los estudios de las culturas mayas y náhuatl. Este hecho no se ha debido al capricho de los investigadores, sino a la disponibilidad de fuentes escritas en alfabeto latino para el estudio del pasado prehispánico, las cuales son abundantes relativamente en las culturas antes citadas; a pesar de que estas culturas también sufrieron la labor destructiva de los colonizadores.

Por otro lado, el léxico recopilado por Córdova en *diidxazá* no sólo refleja la cultura y la cosmovisión de los *binnigula'sa'* y *binnizá*, sino también la naturaleza, la flora

en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, p. 150.

³⁰ León-Portilla, *idem*, p. 150.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

y la fauna del ambiente geográfico en que se originaron y desarrollaron los elementos constitutivos de la cultura Za, de acuerdo a la hipótesis de Sapir:

El vocabulario de un idioma es el que más claramente refleja el medio físico y social de sus hablantes. El vocabulario completo de un idioma puede ciertamente considerarse como un inventario completo de todas las ideas, intereses y ocupaciones que embargan la atención de la comunidad.³¹

Pero al estudiar el origen y el desarrollo de una cultura, en relación con el medio ambiente ecológico de los hablantes, se debe tomar en cuenta una advertencia de Sapir: "Sin embargo, explicar cualquier rasgo de la cultura humana haciéndolo provenir solamente de la fuerza del ambiente físico es un error".³² Para evitar atribuir muchos elementos de la cultura humana únicamente a la influencia del medio en el cual viven los que comparten tal cultura; es decir, se debe evitar caer en el determinismo físico: "El punto importante está en que en la sociedad incluso la influencia ambiental más simple es apoyada o transformada por las fuerzas sociales."³³

Siguiendo a Edward Sapir, Mauricio Swadesh desarrolló una metodología y técnica para estudiar la historia de las lenguas y la prehistoria de la cultura, a partir de las tesis establecidas por su maestro:

La lingüística puede iluminar a la prehistoria sobre todo en tres formas: [la tercera de las cuales es](c)

³¹ Sapir, "El lenguaje y el medio ambiente" en Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, p. 21.

³² Edward Sapir, "El lenguaje y el medio ambiente" en: Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, p. 19. Publicado originalmente en *American Anthropologist*, 14.

³³ Sapir, *idem*, en: Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, p. 19.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reconstruyendo el vocabulario de las etapas antiguas de las lenguas, para descubrir indicios del ambiente físico y el contenido de las culturas prehistóricas.³⁴

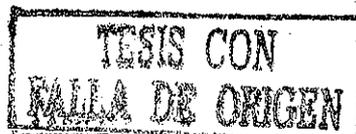
Por su parte, Norman McQuown, aplicando la teoría genética para estudiar los orígenes y diferenciación de las lenguas mayas, ha destacado el papel de la lengua para el estudio de la historia de la cultura; cuando, debido a la escasez de fuentes escritas, los elementos de aquélla se deben buscar en el lenguaje; pues éste también expresa las características del ambiente físico, la flora y la fauna, incluyendo la forma de aprovechamiento de la naturaleza por los seres humanos hablantes de tal lengua:

Si uno intenta ordenar el léxico reconstruido de una familia de idiomas [...], en tantos dominios semánticos como probablemente correspondan a áreas significantes de la actividad cultural extralingüística, puede uno hacer extender, desde tal juego de dominios ordenados, sugerencias en cuanto a la naturaleza de la actividad cultural en la que participan los hablantes de cada uno de los protoidiomas que se hablaba en un periodo inmediatamente anterior a una bifurcación en el árbol genealógico. [...] La correlación de tales sugerencias con datos arqueológicos, etnohistóricos o con los que tengan mayor contemporaneidad sociocultural, puede hacer posible el escoger entre ellas las que tengan mayor probabilidad y puede posibilitar con cierto grado de seguridad la reconstrucción de las líneas generales de la génesis y el desarrollo subsecuente de las comunidades socioculturales...³⁵

En el caso de la lengua náhuatl Alfredo López Austin, siguiendo a su vez a Swadesh, ha intentado aplicar la misma técnica de análisis al estudio de los procesos semánticos de esta lengua, porque según sus palabras:

³⁴ Mauricio Swadesh, "La lingüística como instrumento de la prehistoria", en: Swadesh, *Estudios sobre lengua y cultura*, p. 94.

³⁵ Norman McQuown, "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en: Vogt y Ruz I, editores, *Desarrollo cultural de los mayas*, pp. 52-53. Traducción mía.



Toda lengua conserva restos de muy diversos estadios anteriores que, con una adecuada técnica, pueden irse delimitando en lo que es propiamente una reconstrucción diacrónica.³⁶

En caso de los *binnizá*, en el último párrafo de un ensayo sobre etnociencia entre los zapotecos del Valle en el siglo XVI, Marcus y Flannery parecen confirmar la hipótesis de Sapir sobre la relación de la lengua y el medio ambiente en los casos de los esquimales y de los *binnigula'sa'*: "De hecho, los zapotecos probablemente tenían tantos términos para lluvia como los esquimales tienen para nieve."³⁷ Si esta observación hecha para la lluvia se hace extensiva también a los siete nombres que tenía el *diidxazá* para el género *Felis* o *pèche*, que los mismos autores examinaron en dicho ensayo, se puede vislumbrar una relación entre la lengua de los *binnigula'sa'* con un entorno ecológico de selva tropical; aun cuando la fuente en que se basaron Marcus y Flannery sea el *Vocabulario*, del siglo XVI, de fray Juan de Córdova. Pero si nos remitimos a términos reconstruidos del protozapoteco para algunas especies de la flora y la fauna, la relación con ese *hábitad* se fortalece.³⁸

³⁶ Alfredo López Austin, "Intento de reconstrucción de proceso semánticos del náhuatl" en: *Anales de Antropología*, vol. XV, p. 167.

³⁷ Joyce Marcus and Kent V. Flannery, "Ethnoscience of the sixteenth-century valley zapotec", en: Richard I. Ford, edit., *The nature and status of ethnohistory*, p. 76.

³⁸ Para hacer la selección de los nombres reconstruidos de las especies de las selvas tropicales húmeda y seca, me basé en Pennington y Sarukhán, *Árboles tropicales de México*, para árboles; y en Starker Leopold, *Fauna silvestre de México*, para la fauna, principalmente.

Protozapoteco	Nombres	Protozapoteco	Nombres
kella7	anona, plátano chirimoya, mamey, zapote	p+ettzu7	cangrejo o langosta (F)
kella7 xono	mamey	p+e7nak	lagarto
(pe+) la7we(F)	zapote negro	p+e:7tzi	tigre, león
xi+ nawo	anona	p+e7wa	guacamaya
pitzu7	chirimoya	(ko+) wattzi7	iguana
(pe+) si7ya	cacao		
s-ina (F)	palma		
xila7	algodón		
ya:7la7	copal		

Los términos reconstruidos los he tomado de un trabajo inédito de Kaufman;³⁹ pero algunos, marcados con la letra (F), también se encuentran en el trabajo pionero de María Teresa Fernández de Miranda.⁴⁰

Como en el caso del origen y diferenciación de las lenguas mayas, estudiado por McQuown, la existencia en el vocabulario del protozapoteco de términos relativos a la flora y la fauna de las selvas tropicales húmeda y seca, sugiere la posibilidad de que los *binnigula'sa'* tuvieran su origen, o hubieran habitado en tiempos remotos, en algún lugar de las costas, ya sea del Pacífico o Atlántico. Sin embargo la balanza podría inclinarse hacia esta última, porque de las especies vegetales, el mamey, según Pennington y Sarukhán, tuvo probablemente como zonas originales de distribución el sur de Veracruz, Tabasco y el norte de Chiapas; parecida a la

³⁹ Terrence Kaufman, *Proto-Zapotec Reconstructions*, Keyboarded 3-8 September 1993, edited 27 February 1994. En una carta que dirigí por fax al Dr. Kaufman, desde Oaxaca a Catemaco el 12 de julio de 2001, me actualizó en los cambios que ha hecho al nombre en protozapoteco del cacao y del lagarto.

⁴⁰ María Teresa Fernández de Miranda, *El protozapoteco*, Edición a cargo de Michael J. Piper y Doris A. Bartholomew.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de la anona, que se encuentra en la vertiente del Golfo, desde Orizaba hasta las estribaciones de la Sierra Juárez.⁴¹

No obstante, al estudiar la relación entre lengua y medio ambiente físico hay que recordar las prevenciones de Sapir contra el radicalismo ecológico:

Es necesario que el animal sea conocido por los miembros del grupo en común y que tengan algún interés, aunque sea ligero, en dicho animal, antes de que al lenguaje de la comunidad se le exija hacer referencias a este elemento particular del medio físico. En otras palabras, en lo que se refiere al lenguaje, toda la influencia ambiental se reduce en último análisis a la influencia del ambiente social.⁴²

Toda la discusión y el análisis científico que respalda la lingüística diacrónica que aquí hemos citado son sintetizadas magistralmente por un artista, Georges Braque, en un solo aforismo: "El vocabulario es testigo seguro de una época".⁴³ Entonces, si estos argumentos son válidos, encontraremos en la lengua de los *binnigula'sa'* un registro histórico del entorno ecológico en que se originó la cultura, a través del análisis de la lengua misma y los mitos que en ella se conservan sobre el origen de esta cultura.

Desde luego es necesario tener presente que la fuente de información es la lengua misma y que las reconstrucciones de la protolengua son interpretaciones que sólo permiten hacer "sugerencias en cuanto a la naturaleza de la actividad cultural" -como escribiera McQuown-, en la cual participaban los hablantes de cada uno de los protoidiomas antes de la

⁴¹ Pennington y Sarukhán, *Árboles tropicales de México*, pp. 170 y 442.

⁴² Sapir, "El lenguaje y el medio ambiente", en *op. cit.*, p. 20.

⁴³ Tomado del Cuaderno de G. Braque, 1947, y publicado en *El Alcaraván*, revista trimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, julio-septiembre de 1993, vol. IV., núm. 14, pp. 5-6.

bifurcación en el árbol genealógico; dichas sugerencias, además, tienen que ser correlacionadas con datos arqueológicos, etnohistóricos o de otro tipo para ser validados.

Esta distinción entre fuente e interpretación es muy importante para no tratar de sustituir a la primera por la segunda, porque los resultados de la lingüística histórica reconstructiva son hipotéticos, como diría Carnap a propósito de los enunciados lógicos:

Lo que da un significado teórico a un enunciado no son las imágenes y pensamientos a que pueda dar lugar, sino la posibilidad de deducir de ella enunciados perceptivos, en otras palabras, la posibilidad de su verificación.⁴⁴

En otras palabras, si en investigaciones posteriores para verificar un enunciado todos los casos son positivos, su certidumbre crecerá gradualmente; pero jamás podremos obtener una certidumbre absoluta.⁴⁵ Aceptar, por ejemplo, como verdades absolutas los resultados de la reconstrucción de una protolengua sería tanto como aceptar que los *binnigula'sa'* conocieron al buey hace aproximadamente 2500 años; pero cuando llegaron los españoles ya se había extinguido, ya que Fernández de Miranda⁴⁶ reconstruye el nombre de este animal en la protolengua de aquéllos. Otro ejemplo tomado del libro *El protozapoteco* de la misma autora es 'sacerdote', donde la reconstrucción arrojó *'šuzV,⁴⁷ porque se partió de una sinonimia establecida por los conquistadores entre 'sacerdote'

⁴⁴ Rudolf Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*, p. 10.

⁴⁵ Carnap, *idem*, p. 9.

⁴⁶ Véase *goNa en Ma. Teresa Fernández de Miranda, *El protozapoteco*, pp. 37, 157 y 202.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

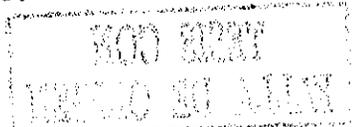
y 'padre', confundiéndose ambos en la lengua indígena en algunos lugares, lo que dio como resultado que el término para padre biológico se aplicara al sacerdote.

Los dos ejemplos anteriores ilustran reconstrucciones espurias cuando no se toma en cuenta lo dicho por McQuown de correlacionar las sugerencias con datos arqueológicos y etnohistóricos. Pero también hay casos extremos en los cuales se va en contra del registro de la lengua misma, como en una lista de palabras-préstamos hecha por Campbell y Kaufman, donde encontramos que el *diidxazá* supuestamente tomó prestado de las lenguas mixe-zoqueanas el término *tou'* para 'guajolote'.⁴⁸ Efectivamente encontramos este préstamo en el *diidxazá* del sur del Istmo, pero probablemente como resultado de la convivencia que los *binnizá* tuvieron con los nahuas en la costa del Golfo de México desde el Postclásico hasta la época contemporánea; pues según "Relación de la Provincia de Coatzacoalco", había diferentes lenguas en esta provincia; y si en general se hablaba el "mexicano corrupto"; también se hablaban "popolucas, y mixtecos y zapotecas".⁴⁹ Además, el nombre del guajolote en *diidxazá* está registrado por Córdova en las entradas para gallina o gallo de esta tierra como "pètehualàche", *père zàa*, porque es zapoteca; *pèrequèhi*, porque come estiercol; *pète nigòla*.

⁴⁷ Fernández de Miranda, *idem*, p. 182.

⁴⁸ Lyle Campbell and Terrence Kaufman, "A Linguistic Look at the Olmecs", en: *American Antiquity*, vol. 4, 1976, p. 86.

⁴⁹ "Relación de la Provincia de Coatzacoalco, Villa del Espíritu Santo", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero. Edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1984, p. 119.



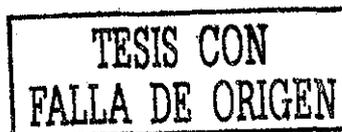
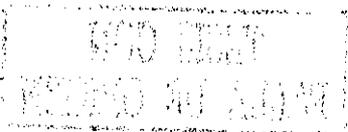
Considerado el problema en esta forma, nuestras fuentes lingüísticas primarias para el estudio del pensamiento Za serán las obras de fray Juan de Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca* -para cuya consulta algunas veces me apoyé en la versión computarizada hecha por Thomas C. Smith Stark y sus colaboradores del proyecto *El Vocabulario de Juan de Córdova (1578)*, del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México- y el *Arte en lengua zapoteca*; además del registro que se ha hecho en los diccionarios de las lenguas de la familia zapotecana, salvo el caso del *diidxazá* del Istmo que personalmente conozco. De la primera obra tenemos una edición facsimilar confiable hecha por Wigberto Jiménez Moreno; sobre cuyo valor lexicográfico es aplicable lo dicho por Smith Stark a propósito de los lexicógrafos españoles del siglo XVI que trabajaron sobre lenguas indígenas americanas:

Aunque los autores no resolvieron todos los problemas que ellos enfrentaron, fueron innovadores y competentes en muchos aspectos. Sus trabajos deben ser tomados seriamente en cuenta, tanto por la información que contienen sobre lenguas indígenas como por el lugar que estos trabajos ocupan en el desarrollo del pensamiento lingüístico.⁵⁰

Otra cuestión es la que existe respecto al *Arte*. El único ejemplar conocido de esta obra la encontró el Dr. Nicolás León en el Museo Michoacano, del cual era director; y había pertenecido al ilustre michoacano don Melchor Ocampo, según escribió en el mismo León en la "Introducción" a la reedición que hizo en 1886.⁵¹ Sin embargo, en opinión de Seler, fue

⁵⁰ Thomas C. Smith Stark, "Juan de Córdova como lexicógrafo", en: *Guchachi' Reza* (Iguana Rajada), Sexta época, núm. 58, primavera de 1998, p. 13.

⁵¹ Carta a don Joaquín García Icazbalceta, 19 de mayo de 1884, en: Ignacio



republicado incorrecta e inexactamente.⁵² En defensa de la edición de 1886 salió Radin en 1943, quien aceptando que León no había incluido los acentos que aparecen en la primera edición, después de compararlas, concluyó que los comentarios despectivos de Eduard Seler sobre el trabajo de León son totalmente injustificados.⁵³ Más tarde Whitecotton, quien consultó la edición original del Arte que se encuentra en la John Carter Brown Library, también salió en defensa de la edición de León, a propósito de las críticas de Seler y Wilfrido C. Cruz a la lista de nombres de los días del calendario ritual o *piyé'*:

Ambos estudiosos argumentaron que el Arte de León contiene numerosos errores de imprenta que dan cuenta de las aparentes inconsistencias lógicas en la lista. En este sentido, ambos estudiosos estaban equivocados. Una comparación de la edición de León y la edición original revelan uno que otro error de imprenta menor, la mayor diferencia entre las dos ediciones es que la versión de León no contiene diacríticos.⁵⁴

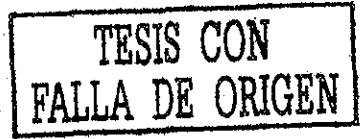
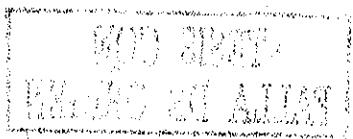
Por mi parte, habiendo tenido la oportunidad de cotejar la edición de 1886 con una copia impresa del microfilm hecho del original que se conserva en la John Carter Brown, estoy de acuerdo en que Seler exageró en sus críticas; pues Nicolás

Bernal, *Correspondencia entre Nicolás León con Joaquín García Icazbalçeta*, p. 35; Nicolás León, "Introducción" al *Arte del idioma zapoteco*, p. XIII. Este ejemplar está actualmente en poder de la John Carter Library, en Providence, Rhode Island, USA, del cual obtuvimos una copia microfilmada, gracias al apoyo y gestiones del CIESAS.

⁵² Eduard Seler, "The Mexican Chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28, p. 36

⁵³ Paul Radin, "The Zapotec Grammar and Dictionary of Juan de Cordoba", introducción a "Cuentos y Leyendas de los Zapotecos", en: *Tlalocan*, vol. I, num. I, 1943, p. 5. Una traducción de este ensayo de Radin se puede encontrar bajo el título "La Gramática y el Diccionario Zapoteco de Juan de Córdoba", en: *Guchachi' Reza (iguana rajada)*, segunda época, núm. 13, diciembre 1982.

⁵⁴ Joseph W. Whitecotton, "Zapotec Pictorials and Zapotec Naming: Towards and Ethnohistory of Ancient Oaxaca", en: Whitecotton y Bradley Whitecotton, editors, *Papers in Anthropology. Native American Ethnohistory*, vol. 23, num.



León trató de ser lo más fiel posible a la edición original, creo que hasta donde la capacidad tipográfica del gobierno del Estado de Michoacán se lo permitió. En cuanto al texto en español, respetó la falta de acentos en la edición original, agregando solamente algunas letras que fueron como la n, la m o las letras del pronombre q[ue]; además corrigió en su edición una errata que estaba en la original, **nuestre** por **nuestro**, en la sexta línea de la licencia del obispo de Antequera.

En cuanto a la lista de los nombres del *piyé'*, aunque su tipógrafo cometió algunos errores, fue fiel hasta en las erratas de la edición original. Las erratas conservadas son las siguientes: En el "tercero cocii" del *Cocijo quiagoloo*, donde debía aparecer *Nalāche xōno* el tipógrafo puso *Nalache xōpa* (f. 120v y p. 209); y en el "cuarto cocii" del último de los cuatro *Cocijo*, *quiaguillōo*, donde debía aparecer *Pêcechijna. Chijño*, faltó la *c* para complementar el nombre *chijna* (f. 122r y p. 212).

Las erratas en la lista de nombres del *piyé'* de la edición de León están en las páginas 206, donde el cajista empezó la lista con el número 6 en vez de uno y termina la página con el número 5, continuándolo correctamente en la siguiente página; también aparece un punto de más en esta página en el nombre de *petel.la*, al empezar la lista de nombres del segundo *Cocijo quiālāna*. En la página 209, al

final de los trece nombres del "tercero cocii", aparece una **p** en lugar de una **q** en el nombre de *piniqueça*; en la página 211, donde dice *Pillalo* debe decir *Pillaláo*; y, finalmente, en la página 212, en el último de los "cocii", en el tercer nombre en vez de *Calatel la. Caya* debe decir *Calatel la. Cayo*. En total cuatro erratas en dicha lista de nombres, con lo cuales la edición de León está lejos de ser un desastre, pues un conocedor de la lengua o un investigador acucioso puede notarlas y corregirlas.

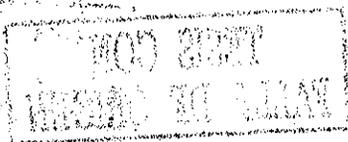
En cuanto los acentos en ambas ediciones, hay una certeza y dos misterios. La certeza se basa en los siguientes hechos descubiertos por la investigación filológica de Thomas Smith:

- 1) una palabra puede llevar cualquier tipo de acento ortográfico sin afectar su significado;
- 2) Córdova en su fe de erratas nunca corrige el tipo de acento que lleva una palabra, pero sí su posición, su ausencia indebida y los que sobran; y
- 3) el acento ortográfico generalmente recae en la sílaba que lleva el acento de intensidad en las formas correspondientes de la lengua de Juchitán; hechos por los cuales, Smith concluye respecto al acento en el *Vocabulario*: "me parece claro que los varios acentos son equivalentes y que simplemente señalan el acento de intensidad".⁵⁵

Después de revisar la copia impresa del microfilm de la edición original del *Arte*, se puede concluir que también aquí el acento ortográfico sólo tiene la función de señalar la

⁵⁵ Thomas C. Smith Stark, "La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova", en: Romero Frizzi, editora, *Escritura del zapoteco*,

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



sílaba tónica cuando aparece, lo cual no siempre sucede. Lo curioso del caso es que el acento ortográfico mayoritariamente está representado por su forma circunfleja, ya sea boca arriba o boca abajo; en menor proporción por el acento breve y en unos pocos casos aparentemente por el acento agudo, sin que haya seguridad en esto último, pues podría tratarse del acento circunflejo maltratado y cuya mitad izquierda se hubiera perdido.

La rara aparición del acento circunflejo en el *Vocabulario* y su predominio en el *Arte* lleva a reconsiderar un hecho: ambas obras se terminaron de imprimir con una diferencia de 49 días, pues en el colofón del primero aparece el 21 de junio de 1578, mientras que el segundo lleva la fecha 8 de agosto del mismo año. Y aquí aparece el primer misterio, ¿la casa de Pedro Balli, impresora del *Arte*, no tenía acentos agudos ni graves? o cuál fue la razón para no usar estas tildes en la composición de la obra.

Smith, en su detallado análisis del *Vocabulario*, ha propuesto la posibilidad que de los dos formadores que intervinieron en la composición de esta obra, el cajista 1 pudiera haber pertenecido a la casa de Pedro Balli; porque éste, que abrió su imprenta en 1574, había adquirido una buena parte del material de la imprenta de Antonio de Espinosa, donde tienen sus antecedentes parte de los capitulares usados en el *Vocabulario*.⁵⁶ Además, Stols afirma que es casi seguro que a la muerte de Antonio de Espinosa "Pedro Balli alquilara

de sus orígenes a nuestros días, en prensa, pp. 14-15 del manuscrito.



durante veinticinco años" su equipo y tipos.⁵⁷

Estos antecedentes y el hecho de que, a partir de 1574, Balli sólo tuviera un pequeño taller y "aunque presentaba sus primera ediciones con mucho cuidado, esta imprenta no debía ser gran cosa";⁵⁸ hacen pensar que Pedro Balli prestó cajista y tipos con acentos graves y agudos para la impresión de la magna obra de Córdoba, quedándose sólo con los tipos con acentos circunflejos y breves que usó para imprimir el Arte.

Pasemos ahora al segundo misterio que aparece alrededor del Arte, ¿por qué Nicolás León, que respetó hasta las erratas de la edición original, no puso los acentos correspondientes? En cuanto a las erratas, León fue explícito: "Hemos cuidado, en grado sumo, de la exactitud y fidelidad sin alterar ni omitir nada; aun erratas que no constan en la fé de ellas, pero que tenía el texto, se han conservado".⁵⁹

¿Pero respecto a los acentos, acaso la imprenta del gobierno michoacano no los tenía o por qué no los sustituyó con los que representan los graves y agudos? No es posible que el editor no haya notado la ausencia de los acentos originales en *diidkazá*, cuando escribió: "Ya que no fué posible hacer como lo deseábamos, una edición facsimilar del Arte, seámos permitido describir minuciosamente el precioso ejemplar que para esta nos sirve."⁶⁰ A este respecto quiero aventurar una hipótesis, seguramente dicha imprenta no tenía los acentos

⁵⁶ Smith, *idem*, p. 14 del compuescrito.

⁵⁷ Stols, Antonio de Espinosa. *El segundo impresor mexicano*, p. 21.

⁵⁸ Stols, *idem*, p. 21.

⁵⁹ Nicolás León, "Introducción" al Arte del idioma zapoteco, p. XIII.

⁶⁰ León, *idem*, p. XI.

circunflejos, pero sí de los otros; pero como el Dr. León supuso que los circunflejos tenían una función específica, más allá de marcar la sílaba tónica, no quiso usar acentos de otro tipo para evitar cambiar el sentido de la acentuación original e inducir a error.

De esta manera, con la duda de por qué Nicolás León no incluyó los acentos de la edición original en la suya y por qué no avisó de este hecho a los lectores, finalizamos la evaluación crítica de nuestras fuentes lingüísticas en esta investigación y pasamos a referirnos a las demás fuentes.

3.2. Las fuentes arqueológicas

Al escribir sobre la relación entre la arqueología y la investigación histórica en la reconstrucción del proceso de comportamiento cultural, "esto es, la posible respuesta de una civilización a las leyes que probablemente rigen su desenvolvimiento y su declinación", Eric Thompson dijo lo siguiente:

es evidente que el proceso del comportamiento cultural debe reconstruirse, en primer lugar, con base en las historias de aquellos pueblos que nos han dejado una información escrita. La arqueología, en este sentido, no es sino la mano derecha de la investigación histórica, y puede considerarse como una "asistente" más bien veleidosa.⁶¹

Pero en el caso de los *binnigula'sa'* tenemos pocas fuentes escritas, aun considerando la escritura jeroglífica. Necesitamos, entonces, ampliar nuestra investigación al área

⁶¹ J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, pp. 28-29.

mesoamericana y profundizar en el tiempo hasta la llamada cultura olmeca, considerada la cultura madre de la civilización mesoamericana. No obstante que Flannery y Marcus niegan prioridad a la cultura olmeca en el desarrollo civilizatorio mesoamericano, y la consideran sólo una de las muchas sociedades similares del Periodo Formativo en Mesoamérica, no pueden negar la estrecha relación entre el simbolismo y la iconografía "olmeca" y los del Valle de Oaxaca:

Los olmecas y el Valle de Oaxaca actuaron recíprocamente más fuerte en un nivel de conceptos compartidos sobre religión, simbolismo y adornos del *status*. Motivos olmecas están normal y diestramente ejecutados en la cerámica oaxaqueña, y el principal dios olmeca está representado por figurillas oaxaqueñas y alfarería incisa. Importantes edificios oaxaqueños están orientados de la misma manera como las estructuras del Complejo A en La Venta.⁶²

Sin embargo la cultura olmeca de la Costa del Golfo, por una parte, y la de la Fase San José en el Valle de Oaxaca, por otra, no son estrictamente contemporáneas; pues mientras los olmecas ya habían alcanzado su apogeo en San Lorenzo-Tenochtitlan en el Preclásico Inferior o Formativo Temprano (1500-900 a. C.)⁶³, los habitantes del Valle de Oaxaca en la Fase San José -al final del Formativo Temprano- apenas estaban en el inicio de su desarrollo cultural. La cultura Za en los valles centrales de Oaxaca sólo alcanzó su apogeo hasta el Periodo Clásico (500-750 d. C.) en Monte Albán.

Por otra parte, creo que la explicación propuesta por

⁶² Kent V. Flannery, "The Olmec and the Valley of Oaxaca: A model for inter-regional interaction in Formative Times", en: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, op. cit., p. 81. La traducción de las citas de Flannery es mía.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

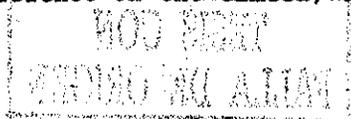
Flannery para esta relación olmeca-Za es insuficiente: "Uno tentativamente podría sugerir, por consiguiente, que uno de los mecanismos principales de comunicación entre las dos regiones fue a través del intercambio de materiales exóticos crudos."⁶⁴ No es suficiente, porque la presencia de los símbolos "olmecas" en la cultura de los *binnigula'sa'* trasciende la representación iconográfica encontrada en la cerámica de la Fase San José, pues los encontramos enraizados en la lengua misma; lo cual no puede ser producto sólo del intercambio comercial, sino de un origen común compartido o de una herencia lingüística.

Jiménez Moreno -precursor en varios campos y descubridor de caminos en la investigación histórica y lingüística mexicana- en una ponencia presentada durante la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en torno a la llamada "Cultura de los olmecas", celebrada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, del 17 de abril al 1º de mayo de 1942, presentó tres mapas para ilustrar su teoría sobre la estratigrafía de las lenguas en la región del Istmo de Tehuantepec, con las siguientes palabras:

Como se ve, en esta zona olmeca vivían -unos al lado de otros- pueblos de distinta filiación lingüística: unos pertenecientes al grupo Yuto-azteca, otros al Macro-Otomangue, y otros más al Macro-Mayance. De entre éstos, los nahuas fueron, aparentemente, los pobladores más recientes, mientras un miembro del último grupo -los mijepopolocas- debieron haber ocupado por varios siglos ese territorio. Dada la gran variedad de pueblos que vivían en esta región, no parece que podamos apartar una denominación de carácter geográfico, *olmeca*, para uno sólo

⁶³ Ann Cyphers, *Descifrando los misterios de la cultura olmeca*, p. 9.

⁶⁴ Flannery, "The Olmec and the Valley of Oaxaca", en: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmeca*, op. cit., p. 101.



de ellos, aunque grupos como los mije-popolocas y chinantecos exhiban mejores títulos para ser considerados como los *meros olmecas* en virtud de que un estudio etnográfico de ellos sugiere una larga adaptación al medio ambiente de la región del hule.⁶⁵

Después de sus deliberaciones, los participantes de la Mesa Redonda, investigadores mexicanos y "eminentes personalidades científicas de Norte y Centroamérica", llegaron a la siguiente conclusión, entre otras:

El término *olmeca* significa "habitante de la región del hule" que es, por excelencia, la zona del Sur de Veracruz y norte de Tabasco, y pudo, ser aplicado a una sucesión de pueblos de diferente filiación étnica y lingüística que, sucesiva o simultáneamente, ocuparon la zona mencionada.⁶⁶

La dificultad de identificar grupos lingüísticos con estilos artísticos, como el olmeca o el maya, fue discutida en los años sesenta por Tatiana Proskouriakoff, a propósito de los mayas; pero cuyos términos son también aplicables a la llamada cultura olmeca: "Tales tradiciones, sin embargo, pueden sobreponerse a diversas poblaciones sin que se desintegren, por requerir solamente una participación mínima del pueblo."

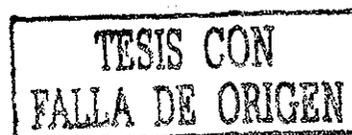
Aunque a veces sea lícito identificar dichas tradiciones con grupos étnicos determinados, ya que el idioma y las costumbres comunes facilitan sin duda su aceptación, las circunstancias históricas bien pueden colocar ciertas secciones de una familia lingüística bajo el dominio de una tradición foránea.⁶⁷

Tomando como antecedente la teoría de Jiménez Moreno, entre otras y con base en argumentos lingüísticos, Campbell y

⁶⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "El Enigma de los Olmecas", en *Cuadernos Americanos*, No. 5, México, 1942, p. 121.

⁶⁶ Citado por Wigberto Jiménez Moreno, "El Enigma de los Olmecas", en *Cuadernos Americanos*, No. 5, México, 1942, p. 121.

⁶⁷ Tatiana Proskouriakoff, "El arte maya y el modelo genético de cultura", en: *Desarrollo cultural de los mayas*, editado por Evon Z. Vogt y Alberto



Kaufman han propuesto la hipótesis de que los olmecas se pueden identificar, por lo menos en parte, con hablantes de lenguajes mixe-zoqueanas.⁶⁸ En otras palabras, sigue abierta la discusión sobre las otras lenguas habladas por los "olmecas" y no pueden excluirse las lenguas del tronco Macro-Otomangue, de acuerdo con Jiménez Moreno, Campbell y Kaufman.

Finalmente, desde la perspectiva de dos estudiosos de la literatura maya, la cuestión olmeca como cultura madre o antecesora de las otras grandes culturas mesoamericanas y la lengua que hablaron sus creadores, se presenta en estos términos. Las continuidades en los sistemas calendárico y de escritura sugieren que la respuesta a esta cuestión podría ser una lengua maya, tal vez el ancestro del yucatecano; sin embargo:

Evidencias de lingüística histórica sugieren que pudo haber sido el proto-mixe-zoque (Campbell and Kaufman 1976). La prioridad temporal del yucateco queda así sin prueba, especialmente desde que poner al yucateco más tarde que este horizonte puede también hacer al zapoteco un contendiente para el primer lugar.⁶⁹

4. Las fuentes etnohistóricas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Entre las fuentes etnohistóricas referentes específicamente a la cultura de los *binnigula'sa'* tenemos: a) las relaciones

Ruz, p. 189.

⁶⁸ Campbell y Kaufman, "A Linguistic look at the Olmecs", en: *American Antiquity*, 41, pp. 80-88.

⁶⁹ Edmonson and Bricker, "Yucatecan Mayan Literature", en: *Supplement of the Handbook of Middle American Indians. Literatures*, Munro S. Edmonson,

geográficas del siglo XVI, b) la crónica que de la labor misionera de su orden hizo el dominico fray Francisco de Burgoa, y c) la documentación colonial que se halla en los archivos. La información procedente de estas fuentes se apoya, por ser escasa, en la que proviene de otras fuentes coloniales referentes a la cultura maya, náhuatl y mixteca, principalmente.

5. *Las fuentes etnográficas*

En la tradición oral, vaciada al alfabeto latino, recopilada y recreada por investigadores y literatos *binnizá* durante la primera mitad del siglo XX, destacan los trabajos de escritores como Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas. Sin embargo, debido al tratamiento literario que dieron dichos autores a los mitos de los *binnigula'sa'*, sus obras no son fáciles de usar, sobre todo en el caso de los dos últimos; pues, al ser sus objetivos confesamente literarios y en busca de la "verdad poética", se hace necesario separar lo proveniente de la tradición oral de sus antepasados de lo agregado por sus imaginaciones creadoras. Reconocer los hechos anteriores no es descalificar definitivamente la obra de los autores mencionados como fuentes para la mitología y la religión de *Za* en la época prehispánica, como lo han hecho quienes han escrito sobre los "zapotecos" y los han ignorado.

Recorriendo los caminos de la mitología mesoamericana, López Austin ha escrito respecto a la posibilidad de usar la



tradición oral contemporánea como fuente para el estudio del pensamiento prehispánico:

Hoy existen creencias, mitos y ritos derivados de los antiguos, y no pueden pasar inadvertidos en el estudio del pensamiento mesoamericano. Sin duda han sido transformados por una historia en la que han pesado condiciones de opresión, penetración ideológica, explotación y expolio; pero pertenecen a una tradición vigorosa convertida en instrumento de resistencia. Creencias, mitos y ritos ni pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto, ni es prudente estudiar la ideología de las sociedades anteriores a la conquista sin tomar en cuenta su legado.⁷⁰

A partir de dos hechos verdaderos: el origen remoto del pensamiento indígena contemporáneo y su transformación a partir de la colonización, dicho autor plantea una pregunta definitoria: ¿Qué hacer frente a ambas verdades? Su respuesta es que el debate sobre el tema debe intensificarse y profundizarse:

De mucho tiempo atrás historiadores y etnólogos hemos aprovechado para nuestros estudios la cadena tradicional en toda su extensión, y esto ha producido grandes avances tanto en la comprensión de las antiguas sociedades como en la de las actuales. Hay que reconocer sin embargo, que nuestras proyecciones no han estado exentas de excesos, y que el método no ha sido suficientemente discutido. Debemos continuar en el debate sobre este recurso: es necesario que encontremos caminos más sólidos, más científicos, para el manejo de esta información con la que recíprocamente se enriquecen historia y etnología.⁷¹

Estamos de acuerdo en lo que dice este autor respecto al aprovechamiento de la tradición oral producida desde la colonización hasta nuestros días, pero pienso que se queda corto en su evaluación del método; porque éste no sólo ha pecado por exceso, algunas veces también ha pecado por

⁷⁰ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 14-5.

⁷¹ López Austin, *op. cit.*, p. 15.

insuficiencia, por lo cual aquí continuamos la discusión.

En el capítulo 2 de *Los mitos del tlacuache*, llamado "La casa de los dioses", López Austin plantea la siguiente pregunta a propósito de las fuentes de la tradición oral indígena contemporánea: "¿Es justificable hablar de una tradición mesoamericana que llega hasta nuestros días?" Su respuesta es "Sí" y agrega: "En efecto hay una importante e indiscutible tradición religiosa cuyas raíces son mesoamericanas. Es necesario afirmarlo a pesar de la evidencia, porque se negó, al menos en lo que al mito correspondía,..."⁷²

Después este autor se refiere a la discusión que surgió en la primera mitad de este siglo entre dos corrientes antropológicas encabezadas por Franz Boas y Paul Radin, respectivamente. Boas, en su trabajo "Notes on Mexican folklore", llegó "a la conclusión de que la mayor parte de la narrativa mesoamericana y mucha de la de los norteamericanos derivaba de las fuentes españolas". Por su parte, Radin "sostuvo, en contra, la presencia de la antigua tradición indígena al lado de la europea, aun reconociendo que era difícil establecer el grado de la primera".⁷³

Con el fin de participar en la intensificación del debate propuesto, sobre el aprovechamiento de la narrativa indígena contemporánea en el estudio del pensamiento mesoamericano, dejo a un lado la prosa poética de Henestrosa y López Chiñas para centrarme en lo heredado de la tradición oral de los

⁷² López Austin, *idem*, p. 32.



binnigula'sa' y separarlo de lo que procede de la mitología judeo-cristiana, que injertó la colonización española en el viejo tronco mítico del *diidkazá* y actualmente forma parte de la tradición religiosa mesoamericana.

Si bien fue Henestrosa el primero que desde la perspectiva de la creación literaria dio forma y difundió en forma escrita la tradición oral de los *binnigula'sa'*, en su libro *Los hombres que dispersó la danza*;⁷⁴ no fue el primero en iniciar la investigación y tarea de rescate de dicha tradición. Lo antecedió en dichas trabajos Wilfrido C. Cruz; pero no sólo eso, también lo inspiró para iniciar el rescate del material oral que lo llevaría a escribir su libro; sin embargo Cruz no logró publicar el libro, en el cual dio a conocer sus investigaciones filológicas, sino hasta 1935.⁷⁵ Estos hechos originaron un conflicto entre el investigador social y el literato; pues Henestrosa, en la primera edición de su obra, no dio los créditos correspondientes que merecía el primero. Lo que obligó a Wilfrido C. Cruz agregar una nota, al pie de la primera página de su ensayo llamado "Los Binigulaza", cuando finalmente pudo publicar su libro, en los siguientes términos:

Esta tradición fue leída por su autor en sesión solemne celebrada en 16 de octubre de 1926 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, durante la administración del Lic. Genaro V. Vásquez, por haber obtenido el primer premio en el concurso de leyendas a que convocó dicho Gobierno. Años después el señor Andrés Henestroza, en su libro "Los

⁷³ López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, pp. 32-33.

⁷⁴ Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*. Tres ilustraciones de Rodríguez Lozano, 1929.

⁷⁵ Wilfrido C. Cruz, *El tonalámatl zapoteco*. Un ensayo sobre interpretación Lingüística, 1935.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Hombres que dispersó la danza" bordó sobre ella su trabajo literario, transcribiéndola casi toda literalmente sin hacer referencia al autor.⁷⁶

Acorralado por el debate periodístico que se suscitó después de la publicación de dicho reclamo en *El tonálamatl zapoteco*, Henestrosa contestó a partir de la segunda edición de su libro, hecha por la Imprenta Universitaria en 1945,⁷⁷ agregando una nota aclaratoria donde reconocía el error y de paso hizo una confesión -que sólo he conocido a partir de la edición de la obra que hizo la UNAM en 1960-, la cual es clave para el aprovechamiento de su obra en el estudio de la cosmogonía de los *binnigula'sa'*:

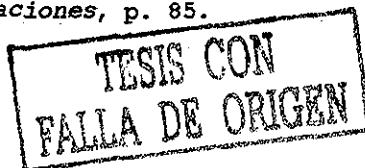
La mitad del material con que están compuestas estas leyendas fue inventado [sic] por los primeros zapotecas. La otra mitad las inventé yo. Inventé, también, una manera de narrarlas. Hice algo más: di unidad a ese material antes disperso. Pero quizá lo único personal que haya aquí sea eso: la manera de contar estas mitologías.

Debo una explicación a Wilfrido C. Cruz, quien junto con Esteban Maqueo Castellanos, es mi antecesor en este afán de dar categoría literaria a la tradición oral zapoteca. Mi versión de los *Binnigulaza* debe a Cruz la inspiración. A él oí, cinco años antes de que escribiera este libro, un trabajo en torno al mismo tema. Por eso, y porque de todos los mitos zapotecas éste es el que mayor unidad conserva y el más extendido, mi versión tiene una gran semejanza con la que le oí. Pero tal semejanza ocurre sólo en los datos, nunca en la intención, jamás en los resultados finales; su trabajo tiene un alcance científico, arqueológico, se preocupa por la verdad histórica: el mío busca la verdad poética, que es otra cosa.⁷⁸

El reclamo de Wilfrido C. Cruz tuvo la virtud de hacer confesar a Henestrosa dos hechos importantes para dilucidar el

⁷⁶Cruz, op. cit., p. 141.

⁷⁷Tomo este dato de la "Presentación" de Ernesto Mejía Sánchez al "Retrato de mi madre y otras narraciones", en donde menciona una edición universitaria de 1945 de la obra, la cual suponga como la segunda. Véase en: *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*, p. 85.



41

origen de su obra y para valorarlo como fuente para la reconstrucción de la mitología Za: 1. Que en su libro se reúnen relatos de la tradición oral de los *binnigula'sa'*; y 2. Que el mito sobre el origen de los *binnigula'sa'* se lo oyó a Wilfrido C. Cruz "cinco años antes de que escribiera este libro [1928 o 29], un trabajo en torno al mismo tema"; en otras palabras, no se trata de una meritoria creación literaria personal, por lo cual tiene un valor como fuente etnográfica.

No se trata, pues, de sobrevalorar la obra de Wilfrido C. Cruz en perjuicio del libro de Henestrosa; el objetivo es hacer una evaluación crítica de la obra del segundo para beneficio de las investigaciones de la cultura Za; es decir, aparte de su innegable valor literario, darle un valor como fuente para el estudio de esta cultura. Una manera de demostrar la presencia de la oralidad en la escritura en *Los hombres que dispersó la danza* es la que propone Ong, a partir de la investigación hecha por otro autor: "...las huellas de la tradición oral de una cultura caligráfica dada pueden calcularse hasta cierto punto basándose en la carga mnemotécnica que le deja a la mente,..."⁷⁹ Dada la rapidez con que Henestrosa terminó la redacción de su obra, que la fue única además que escribió con esa extensión, no hay duda de que el proceso no fue de escritura y construcción de los contenidos de los relatos a partir la imaginación; sino el de vaciar de la memoria a otra lengua relatos que se habían

⁷⁸Henestrosa, *idem*, 1992, p. 79.

⁷⁹Walter J. Ong, *Oralidad y escritura*, p. 48.

memorizado en *diidxazá*.

Otra manera de demostrar la presencia de la oralidad en los textos escritos es mediante la aplicación del método comparativo, usado por la sociología en general y la etnología en particular.⁸⁰ Mi propuesta es aplicar este método en la búsqueda y reconstrucción de la raíz indígena de la tradición oral contemporánea entre todos los pueblos de lo que fue el área civilizatoria mesoamericana. La aplicación del método consiste, teóricamente, en reunir relatos de tradición oral en las comunidades indígenas de dicha área; posteriormente los relatos serían cribados para eliminar, mediante el método comparativo, los elementos culturales de origen trasatlántico; y, finalmente, para el caso de los *binnigula'sa'* compararlos con los relatos de Henestrosa y López Chiñas, para evitar que resulten sospechosos a la vista de algún investigador.

La recopilación de tradiciones orales indígenas de indudable origen prehispánico se ha hecho por muchos investigadores;⁸¹ pero, hacer la revisión y crítica del trabajo realizado con los diferentes grupos mesoamericanos, rebasa mi capacidad y los límites de esta "Introducción", por lo que aquí me concreto a lo que me compete: la tradición oral de los *binnizá*.

⁸⁰Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 49-50.

⁸¹Para una bibliografía sobre la narrativa indígena mesoamericana, véase: Munro Edmonson, "Narrative folklore" en: Robert Wauchope, General Editor, & Manning Nash, Volume Editor, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6: *Social Anthropology*, pp. 367-368.



6. El concepto de mito y la mitología Za

Una pregunta que se han hecho insistentemente investigadores de distintas disciplinas, al abordar el problema del mito ya sea desde la literatura o las ciencias sociales, es qué tipo de objeto es el mito. El investigador de la mitología podrá ser etnólogo o filólogo, historiador, psicólogo o estudioso de la filosofía de la cultura -dice León-Portilla: "Decir esto equivale ya a afirmar la riqueza y complejidad del pensamiento mítico que no puede ser aprehendido desde puntos de vista unilaterales."⁸²

Para Cassirer el mito es ficción, pero se trata de una ficción inconsciente: "La mente primitiva no se daba cuenta del sentido de sus propias creaciones."⁸³. A pesar de esta afirmación inicial y de que las ficciones se expresan en relatos, más adelante Cassirer sostiene que "El mito combina un elemento teórico y un elemento de creación artística. Lo primero que nos llama la atención es su estrecho parentesco con la poesía".⁸⁴ Pero dado que ambos géneros literarios son construcciones verbales, objetos hechos de palabras, entonces podemos pensar que el mito está hecho de la misma materia que la poesía y el relato.

No obstante la relación genética entre mito y poesía, Cassirer considera necesario reconocer la diferencia entre

⁸² León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 139.

⁸³ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 116.

mito y arte, porque en el primero hay acto de creencia. "Sin la creencia en la realidad de su objeto el mito perdería su base". Esta otra condición, dice Cassirer, nos conduce al polo opuesto, al de la ciencia; porque tanto el pensamiento mítico como el científico, aunque por distintas vías, "parecen preocuparse por la misma cosa: la realidad".⁸⁵

Este asentamiento en la realidad establece una triple relación entre la ciencia, el arte y el mito; pero la diferencia entre las tres está en su forma de estructurar su información sobre aquélla y los medios de los cuales se valen para expresarla, como dice Lévi-Strauss: "el arte se inserta, a mitad de camino entre el conocimiento científico y el pensamiento mítico o mágico; pues todo el mundo sabe que el artista, a la vez, tiene algo del sabio y del *bricoleur*: con medios artesanales, confecciona un objeto material que es al mismo tiempo objeto de conocimiento".⁸⁶

Si la veracidad de los enunciados científicos se verifica en su confrontación con la realidad, según Mircea Eliade:

El valor apodíctico del mito se reconfirma periódicamente por los rituales. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan al hombre "primitivo" a distinguir y a retener lo real. Gracias a la continua repetición de un gesto paradigmático, algo se revela como *fijo* y *duradero* en el flujo universal. Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo existe de una manera absoluta.⁸⁷

Sobre la relación entre mito y poesía y sus diferencias como formas de expresión lingüística, Lévi-Strauss afirma que el

⁸⁴ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 117.

⁸⁵ Cassirer, *idem*, pp. 117-118.

⁸⁶ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 43.

⁸⁷ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 136.



mito es lenguaje; "pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra *despegar* [...] del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse". Por su parte:

La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción.⁸⁸

López Austin afirma que hablamos del mito dando por sentada su naturaleza y luego se pregunta, "¿qué tipo de objeto es el mito?"

La primera contestación que viene a la mente es que el mito es un relato; pero también se le concibe como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico y como un discurso.⁸⁹

Si bien como creación artística el mito está emparentado con la poesía, como relato o historia relatada su parentesco es más cercano con el cuento, del cual es necesario también deslindarlo y establecer su grado de parentesco. Mircea Eliade descubrió que la oposición entre mito y cuentos está en la relación de ambos con la realidad: "en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos -'historias verdaderas'- de las fábulas o cuentos que llaman 'historias falsas'".⁹⁰

Abundando sobre este aspecto del mito, en una introducción a la serie de relatos sobre el origen del sol y la luna en las culturas oaxaqueñas, Bartolomé reafirma lo descubierto por Eliade:

⁸⁸ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 233.

⁸⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 48.

El cuento tiene como único propósito divertir al oyente o darle a conocer una moraleja más o menos ilustrativa o edificante. Por lo contrario, el mito en su origen es un relato considerado cierto; se supone que constituye una narración verdadera referida al origen de las cosas que integran el mundo o una explicación verídica respecto a la naturaleza de la realidad.⁹¹

Desde luego que podemos encontrar la representación de un mito en objetos de piedra, barro o madera; pero -aunque parece ocioso aclararlo hay que hacerlo- el mito no es de piedra, de barro o de madera; es decir, no es un objeto material, sino una forma de pensamiento expresado originalmente mediante el lenguaje; aun cuando, como forma de expresión del pensamiento, se pueda registrar y expresar en otro tipo de materiales distinto del lingüístico. Pero para que el escultor o el ceramista lo representaran tuvieron primero que recibirlo como una cadena de sonidos del habla, es decir tuvieron que captarlo primero como un objeto verbal, hecho de palabras, mediante el sentido del oído, antes de representarlo en otro tipo de material. Sobre la doble calidad del mito como narración y como creencia, López Austin precisa:

La expresión mítica, en efecto, aparece en dos formas muy diferentes. Una es la realización en la narración, acto estructurado, completo. Es el rostro del mito. La otra es una expresión dispersa, omnipresente, frecuentemente difusa, que se da por los medios más disímiles con palabras, con gestos, con actitudes, con imágenes visuales, muchas veces apenas perceptibles; pero es esta forma de expresión mítica la que, acendrada como comunicación social, crea los sistemas de congruencia y normatividad que regulan buena parte de la conducta social.⁹²

No siendo el objetivo de esta "Introducción" una discusión

⁹⁰ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 16.

⁹¹ Miguel Alberto Bartolomé, *El ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, p. 3.

teórica exhaustiva sobre la mitología, pienso que es tiempo de superar la cuestión sobre el material del cual está formado el mito y aceptar que es algo hecho primordialmente de palabras, aunque el mito también se expresa mediante otros materiales que no son fónicos. Sin embargo, cuando hacemos el análisis de dicho objeto verbal, generalmente lo hacemos en base a un texto, al cual podemos aplicar la metodología del análisis del discurso usado en lingüística. Lévi-Strauss resume los diferentes aspectos del mito en estas palabras:

La noción de "mito" es una categoría de nuestro pensamiento, la cual utilizamos arbitrariamente para designar con un mismo vocablo intentos de explicación de fenómenos naturales, obras de literatura oral, reflexiones filosóficas y casos de emergencia de procesos lingüísticos a la conciencia del sujeto.⁹³

El hecho de que el mito persista, a pesar de las traducciones, creo que se debe a la sustancia, tema o asunto del mito; Lévi-Strauss ha dicho, desde la perspectiva del estructuralismo, que la sustancia del mito "no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada."⁹⁴ López Austin, por su parte, cuestiona sobre la naturaleza sagrada del mito:

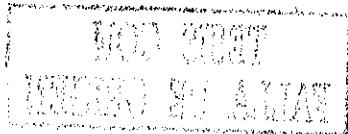
Si muchos autores estiman que la naturaleza del mito -o al menos parte del objeto-mito- se identifica con un texto, no debe extrañar que otro problema de la definición se refiera a la caracterización del asunto del relato. Es afirmación frecuente que el mito debe tratar de dioses o de héroes, sin distinción necesaria, ya que entre ambas categorías no hay un abismo infranqueable. El mito pasa a ser con esto un relato sagrado,...

En la definición provisional que adopta del mito este

⁹² López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 116.

⁹³ Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, p. 23.

⁹⁴ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 233.



estudioso de la mitología mesoamericana, acepta que el mito es un relato: "Su medio de expresión es la palabra. Su autonomía y su clausura lo hacen un texto." Sin embargo, rechaza que pueda limitarse a "temas de dioses ni a tema de héroes ni a materia sacra".⁹⁶

La cuestión es que el mito sagrado en una cultura o en una época puede dejar de serlo en otra, es decir el mito es sagrado o profano dependiendo del espacio y el tiempo en el cual se ubique, un ejemplo de esta problemática es el del mito griego, de la cual Eliade hizo esta brillante síntesis:

Tan sólo en Grecia el mito inspiró y guió tanto la poesía épica, la tragedia y la comedia como las artes plásticas; pero asimismo es la cultura griega la única en la que se sometió al mito a un largo y penetrante análisis, del cual salió radicalmente "desmitificado". El nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología "clásica", tal como se encontraba expresada en las obras de Homero y de Hesíodo. Si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo "mito" denota una "ficción", es porque los griegos lo proclamaron así hace ya veinticinco siglos.⁹⁷

Para Bartolomé, que ha estudiado la zaga de la mitología mesoamericana en Oaxaca, la Biblia constituye "un conjunto de relatos míticos considerados ciertos por una gran cantidad de personas"⁹⁸ desde el punto de vista de la antropología. Lo cual se sabe desde la perspectiva de otras disciplinas sociales o humanísticas; pero dicho antropólogo también reconoce la existencia un proceso llamado de "desacralización" del mito:

Lo anterior implica que los mitos constituyen construcciones simbólicas de pueblos específicos, para los cuales tienen sentido especial en tanto que para otros aparecen como

⁹⁵ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 49

⁹⁶ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 53.

⁹⁷ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 143-144.

⁹⁸ Bartolomé, *idem*, p. 3

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

relatos sin sentido.⁹⁹

Desde nuestro punto de vista el mito no es cualquier historia, no se trata de cualquier relato, sino de relatos sagrados para los pueblos creyentes en la religión o visión del mundo que tiene su fundamento en él; aunque con el transcurso del tiempo puedan perder su calidad sacra para quedar solamente como una creación literaria colectiva con determinado valor artístico; esto último puede deberse a su estilo, a su sintaxis o al contenido del relato mismo, es decir a la forma o al fondo.

En cuanto al tema de los mitos, no perdiendo de vista que los mitos de los *binnigula'sa'* se inscriben dentro de la tradición mítica mesoamericana, tenemos que tener a la mano la interpretación de los estudiosos especializados sobre mitología en dichas sociedades. Para León-Portilla, antes de entrar en cualquier clasificación de los mitos mesoamericanos, hay que establecer un principio metodológico:

pretender conocer esta mitología no a través de elementos aislados sino unitariamente, supone percibir y analizar su intrínseca y constante relación con los sistemas calendáricos de Mesoamérica. Y esto porque la compleja riqueza de los cómputos acerca del tiempo es algo así como espina dorsal que da estructura, y elemento que permea íntegramente la realidad cultural del México antiguo.¹⁰⁰

Después de dar las pruebas de las principales interrelaciones y formas de significación de lo calendárico en el contexto religioso mesoamericano, León-Portilla hace la siguiente clasificación de la temática de los mitos, sobre la base del análisis de los principales testimonios documentales y arqueológicos:

⁹⁹ Bartolomé, *idem*, p. 3

- 1) Mitos del tiempo-espacio primordiales o de los orígenes cósmicos.
- 2) Mitos sobre el ser y actuar de los dioses en el universo *espacio-temporal*.
- 3) Mitos y leyendas sobre los orígenes étnicos de los distintos grupos.
- 4) Los mitos actualizados a través del calendario, en las fiestas y en la vida cotidiana.
- 5) Los mitos en relación con la visión del mundo y con la especulación de los sabios.¹⁰¹

Claro que también existe el problema de la función social del mito en las sociedades indígenas contemporáneas, para mostrar la cual, citaremos a un antropólogo que en su trabajo de campo conoció la forma de operar del mito, aunque no estemos de acuerdo con todas sus palabras:

El mito, tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. [...] Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída o la Redención de Cristo en la Cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje, su mito.¹⁰²

Concluyendo esta breve disquisición sobre el mito, desde nuestro punto de vista éste es un modo de pensamiento expresado generalmente en un relato, es decir un conjunto de signos del habla, cuya finalidad es el relato de la creación del universo, del mundo y de los seres que lo habitan en un contexto sagrado o religioso.

7. El concepto de religión y lo sagrado

¹⁰⁰ León-Portilla, *Toltecáyotl*, pp. 147-148.

¹⁰¹ León-Portilla, *idem*, p. 151.

¹⁰² Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 112-113.

La vieja cuestión de la unidad o pluralidad religiosa mesoamericana, debatida por Alfonso Caso y Wigberto Jiménez Moreno en el Congreso Internacional de Americanistas celebrado en 1968,¹⁰³ se vuelve a plantear cuando tenemos que ocuparnos de la religión Za, porque abrimos una nueva cala en la vieja cuestión; pues hasta ahora la mayoría de los estudios especializados se habían hecho en los terrenos de las religiones náhuatl y maya, principalmente. ¿Hubo una religión mesoamericana de la cual la de los *binnigula'sa'* formaba parte? O, como se preguntaba León-Portilla:

¿tuvo vigencia universal en el México antiguo -al menos durante algún periodo de su desarrollo cultural- un conjunto unitario de creencias, ritos, ceremonias, etcétera, por encima, desde luego, de las distintas variantes locales? Hasta ahora no ha podido darse una respuesta definitiva a esta pregunta. La razón es que, para contestar, se requiere el apoyo de más amplias y profundas investigaciones sobre múltiples aspectos del fenómeno religioso prehispánico.¹⁰⁴

Tratando de aportar datos sobre una religión mesoamericana poco estudiada, en busca de una respuesta más firme a la pregunta vuelta a plantear por León-Portilla, nos ocupamos de la religión de los *binnigula'sa'*, como parte de su pensamiento expresado en el lenguaje. Pero antes de seguir adelante es necesario plantear otra pregunta de fondo: ¿tenían los *binnizá* prehispánicos creencias, dioses y rituales que podamos enmarcar en el concepto de 'religión'? La pregunta no

¹⁰³ Alfonso Caso, "¿Religión o Religiones Mesoamericanas?" y Wigberto Jiménez Moreno, "¿Religión o Religiones Mesoamericanas?", en: *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Band III, 1971, p. 189-206.

¹⁰⁴ Miguel León-Portilla, "Prólogo", en: Mercedes de la Garza, *El hombre en*

es ociosa, por las siguientes consideraciones hechas por Mercedes de la Garza:

1. Las religiones mesoamericanas han sido estudiadas preferentemente dentro de marcos antropológicos, estéticos, lingüísticos, literarios y otros.
2. En las historias generales de las religiones realizadas en otros países, las religiones mesoamericanas sólo son incluidas de manera colateral y superficial, si acaso de mencionan algunas deidades, creencias y ritos, bajo el encabezado "religión azteca".¹⁰⁵

El prejuicio eurocentrista de que los indígenas americanos carecían de religión parecería confirmarse porque en muchas o en todas las lenguas mesoamericanas no hay un término equivalente a aquél; por ejemplo no lo hay en náhuatl,¹⁰⁶ tampoco en *diidxazá*. Pero el hecho de que no haya un sustantivo directamente equivalente a la palabra *religión* del español no quiere decir que los mesoamericanos carecieran del concepto expresado por el término 'religión'.

En este caso, la técnica de la traducción no opera de término a término, lo cual tal vez pueda funcionar en dos lenguas emparentadas y muy poco diferenciadas, cuando los lexemas en ambas lenguas son tan parecidos y el significado el mismo, que la traducción pierde sentido. Si pretendiéramos

el pensamiento religioso náhuatl y maya, p. 7.

¹⁰⁵ Mercedes de la Garza, "Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas", en: *Coloquio Cantos de Mesoamérica*, p. 155.

¹⁰⁶ Yólotl González Torres, "Método comparativo en el estudio de las religiones", en: *Anales de Antropología*, vol. XIX, tomo II, p. 110.

seguir la lógica de traducir palabra por palabra de un idioma a otro no sería posible hacer traducciones, porque entre la mayoría de las lenguas del mundo hay relaciones multívocas; es decir, pueden coincidir los contenidos conceptuales, pero no los lexemas; y no siempre hay equivalencias de uno a uno entre los términos de una lengua a otra. En realidad las traducciones son posibles porque se traducen conceptos, aunque no haya equivalencias terminológicas.

Regresando al término 'religión', éste viene del latín *religio, onis*, en la cual significa, en primer lugar, "conciencia escrupulosa, atención escrupulosa, delicadeza de gusto", y sólo más adelante encontramos el significado "sentimiento de respeto, veneración, culto"; pero este significado no implica necesariamente que estos estados de conciencia son hacia la divinidad. Sin embargo, en castellano, el término derivado ya significa "culto que se tributa a la divinidad", sin necesidad de que esté acompañado de las palabras *deus, dei*, 'dios'; es decir el término no tiene el mismo significado en ambas lenguas, pues en español se ha restringido a un culto divino.

Partiendo del concepto denotado en el término 'religión', "culto que se tributa a la divinidad", Córdova registró en su *Vocabulario* la entrada "religión por culto", dando como equivalentes dos frases en *diidxazá*: *xiquela chijna pitào*, "oficio o trabajo al servicio de dios", y *xiquela hueyána pitóo*, cuya traducción literal es "oficio de alimentar u

oficiar alimentando a dios"; porque *xiquela* es apócope de *quelachijna*, "oficio ò operacion de qualquier cosa", *xi* es una partícula posesiva que indica quién realiza la acción; y *hueyána* consta de dos partes: la raíz verbal *yána*, del verbo *toyána*, "alimentar", y la partícula *hue* o *hua* que Córdova llama interjección, la cual antepuesta al nombre "le haze significar abu[n]dancia de lo q[ue] contiene el no[m]bre"; igualmente vale tanto como *ya*, como en "ya esta hecho, *huayācachāhui*, ya estoy comie[n]do, *huatāgoa*".¹⁰⁷ En otras palabras, las dos expresiones significan el conocimiento de actividades que implican un culto a la divinidad, lo cual indica la existencia del concepto que expresa el término castellano 'religión'.

El problema es que al analizar la etimología del término 'religión' éste nos remite al concepto de 'dios', el cual algunos antropólogos no aceptan que los indígenas mesoamericanos hubieran alcanzado, tal vez partiendo de la superioridad de su propio dios, generalmente cristiano. Según Flannery y Marcus, los *binnigula'sa* reconocieron "a un ser supremo que no tenía principio ni fin, quien creó todo pero él mismo no fue creado, sino que era infinito e incorpóreo"; sin embargo,

Quizá el concepto más crucial en la religión zapoteca era el de *pè* (escrito *pèe* en el siglo XVI, pronunciado *bè* por los zapotecos de hoy). "Indistintamente traducido como 'viento'. 'aliento' o 'espíritu', *pè* fue la fuerza vital que hizo que todas las cosas vivientes se movieran."¹⁰⁸

¹⁰⁷ Córdova, *Arte en lengva zapoteca*, f. 55v.

¹⁰⁸ Kent V. Flannery y Joyce Marcus, "Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos", en: *American Scientist*, vol. 64, no. 4, p. 376; y Marcus,

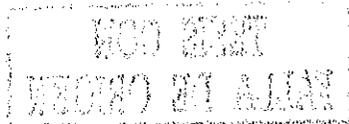
Hasta aquí tienen razón Flannery y Marcus porque, como analizaremos en el capítulo relativo a la cosmogonía, Córdova registró en una entrada a "Dios infinito y sin principio" como *coquixèe coquicilla*; y porque, efectivamente, ése es el significado de pé o pi, la primera sílaba del término *pitào*, en un análisis etimológico, usado para designar a dios. Pero ya no la tiene Marcus cuando afirma: "Cuando preguntaron un término indígena para 'dios' los españoles del siglo XVI a menudo obtuvieron una palabra con el significado de 'fuerza vital' o 'espíritu'."¹⁰⁹ No la tiene Marcus porque supone que tanto los informantes indígenas como Córdova se equivocaron o que los *binnizá* hicieron complicados análisis etimológicos y razonamientos como éstos: "Él pregunta por una palabra para dios, pero como nosotros no conocemos a ese Ser vamos a darle la que sirve para nombrar la 'fuerza vital'." Me parece que es menos complicado suponer que cuando Córdova preguntó "cómo se dice dios en el idioma *Za*"; ellos contestaron, sin ningún análisis etimológico previo: *pitào*.

Aunque el análisis etimológico de *pitào* fue hecho por un intelectual *binnizá* esto no sucedió en el siglo XVI, sino ya en el siglo XX en una ponencia que Wilfrido C. Cruz presentó en el Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas:

Etimológicamente el vocablo *Pitao* contiene dos ideas: pi (onomatopéyico) quiere decir aire, aliento; tao, es

"Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya", en: *World Archaeology*, vol. 10, no. 2, p. 174. Traducción mía.

¹⁰⁹ Joyce Marcus, "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", en: *Regional perspectives on the Olmec*, edited by Sharer and Grove, p. 151; y Joyce Marcus, "Zapotec Religion", en: Flannery y Marcus, *The cloud people*, p. 345.



desinencia significativa de grandeza, de enormidad material o moral; no es un superlativo de cantidad solamente, sino de calidad también. Yoho-tao es casa sagrada, templo; guela-tao es profundidad santa o encantada. Pitao, pues es la exacta traducción zapoteca de Gran Aliento, ...¹¹⁰

Aquí, como en el caso del término 'religión', la etimología de la palabra, aunque da origen a su significado posterior, no es necesariamente igual. López Austin, en una crítica a los trabajos de Marcus y Flannery sobre la "religión de los zapotecos antiguos", reconoce tres características que puede servir para una definición del término 'dioses':

los seres calificados como dioses se distinguen por su poder, su voluntad y su personalidad. Otro elemento, "manifestación sagrada" o "manifestación divina", prefiero sustituirlo por "ser sobrenatural"... La "sobrenaturaleza" es una entidad: a) compuesta por una sustancia que es imperceptible para los seres humanos en condiciones normales de vigilia; b) que ejerce una acción eficaz sobre el mundo perceptible, y c) cuyo origen es anterior a la creación del mundo.¹¹¹

Y enseguida establece una conclusión con la cual estamos enteramente de acuerdo:

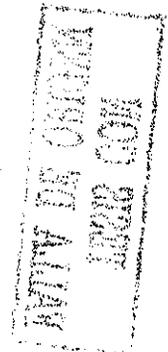
Considero a partir de todas estas notas definitorias, los seres a los cuales se refieren Marcus y Flannery sí reúnen las características de dioses. No creo que la definición de sobrenaturaleza difiera considerablemente de la que sirve de base a los razonamientos de estos autores; por otra parte, los elementos de poder, voluntad y personalidad se encuentran en sus propias descripciones.¹¹²

No obstante que Flannery y Marcus no son explícitos en su negativa para usar el término 'dios' como equivalente de pitao, el filósofo Ernst Cassirer sí lo es sobre el porqué

¹¹⁰ Wilfrido C. Cruz, "Conceptos fundamentales de la civilización zapoteca", en: Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la primera sesión, tomo II, p. 391.

¹¹¹ Alfredo López Austin, "Herencia de distancias", en: Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, *La cultura plural*, p. 66.

¹¹² López Austin, *idem*, p. 66.



cree en la superioridad de las religiones monoteístas sobre las "concepciones más primitivas":

En las grandes religiones monoteístas tropezamos con un aspecto totalmente distinto de lo divino. Estas religiones son producto de fuerzas morales; se concentran en un solo punto, en el problema del bien y del mal.¹¹³

Sin embargo, no todos los que se formaron en la cultura occidental creen en la superioridad del discurso monoteísta judeo-cristiano; entre los relativistas culturales tenemos a Paul Radin, quien refiriéndose a Lévy-Bruhl y Cassirer, afirma:

En el fondo, esos teorizadores, así como muchos etnólogos de cuyos datos se han servido, atribuían, confesándose o no, un tipo especial de mentalidad a todos los pueblos que no fueran el griego o sus descendientes culturales.¹¹⁴

Entre nosotros la crítica a la supuesta superioridad moral de la religión monoteísta vino de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien analiza la creencia en la superioridad del monoteísmo, al estilo de Cassirer, desde la perspectiva psicoanalítica:

La religión cristiana, considerada desde el marco conceptual del psicoanálisis, aparece como la proyección, en el plano sobrenatural, de una sociedad patriarcal donde la monogamia alcanza un excepcional valor. [...] Mas incapaz de proyectar en un Padre, por quien guarda el mayor respeto y la más profunda reverencia, los deseos reprimidos hostiles, el rapto, la lascivia, el adulterio, el incesto, en fin, el crimen, encuéntrase compelida a inventar un ser contraparte del primero, al que adscribe todo lo malo y le llama Demonio.¹¹⁵

Recapitulemos: El término religión nos remite a la discusión sobre los dioses y éstos a las fuerzas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹¹³ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 152.

¹¹⁴ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, pp. 26-27.

¹¹⁵ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. Obra antropológica VIII*, p. 27.

sobrenaturales, es decir a lo sagrado, que es el concepto que ahora procede aclarar. Desde la definición de Durkheim sobre la religión, lo sagrado no ha dejado de ser el concepto clave para este fenómeno humano:

...una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.¹¹⁶

Considerando que el núcleo de la definición arriba citada es el concepto de lo sagrado y no la equivalencia terminológica del término 'religión' en las lenguas europeas y las mesoamericanas, podemos sin duda alguna hablar de una religión *Za*, a pesar de que para nombrar este fenómeno en *diidxazá* se requiera de una frase y no de una sola palabra. Este núcleo conceptual lo registró fray Juan de Córdova en su *Vocabulario en lengua çapoteca*, en la entrada para "sagrada cosa", con las siguientes equivalencias: *Napána*, *naláya*, *nayóna*, *natáa*.

Con excepción de *naláya*, las otras tres equivalencias aparecen también en la entrada "intangible, cosa sancta inmaculada que no es lícito a todos tocarla, intacta"; *nayóna* aparece también en la entrada "limpia cosa sin corrupcion ni macula ni peccado"; con lo cual Córdova nos dice que lo sagrado es lo inmaculado, intacto, lo que no es lícito a todos tocar. *Naláya*, en cambio, quiere decir "pacificado después de reñir con alguien o tener un enojo"; en el contexto religioso este estado ánimo, 'pacificado', parece ser la condición que

se logra después de la confesión y el perdón del confesor a los pecados. Tres de estas palabras han sobrevivido en el *diidxazá* de Juchitán: *nabaana'* (sagrado), *nandaya'* (lo que está bendecido) y *nadá* (delicado).

¿En dónde se manifiesta lo sagrado o sobrenatural a los humanos? Según Mercedes de la Garza esto sucede en los espacios sagrados, donde se realiza el encuentro del ser humano con los dioses. Así, los espacios sagrados no son "resultado de la elección humana, sino, más bien, sitios donde se han producido manifestaciones extraordinarias de las potencias sobrenaturales".¹¹⁷ Ahora bien las imágenes plásticas que aparecen en esculturas, relieves y pinturas son representaciones de entidades sagradas y no ídolos ni las deidades mismas:

Los llamados "dioses" son representaciones plásticas e imágenes simbólicas de seres sobrenaturales formados con rasgos altamente estilizados de diversos animales y plantas, los cuales se combinan a veces con formas humanas.¹¹⁸

Ni los indígenas ni los frailes confundieron las representaciones de los dioses en diferentes materiales con los dioses mismos; y los segundos combatieron y destruyeron las representaciones concretas de las deidades mesoamericanas no porque creyeran que los primeros los confundían con los dioses, sino porque dichas imágenes eran la representación de otros dioses y otra religión. Landa lo declara explícitamente a propósito de los mayas:

¹¹⁶ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 42.

¹¹⁷ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 71.

¹¹⁸ De la Garza, *idem*, p. 87.

Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas lo tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo.¹¹⁹

Por su parte, Córdova en su *Vocabulario* primero da ocho entradas de la palabra 'dios', con sus equivalencias en *diidxazá*, y luego registra una entrada donde explica el material del cual están hechos los dioses "de piedra y palo": *pitào quie* y *pitào yàga*. Contradiendo la información registrada por Córdova y muchas representaciones de dioses llamadas "urnas", Marcus sostiene que los "zapotecos" no tenían dioses porque no tenían un panteón antropomorfizado:

De hecho, los zapotecos no tenían un panteón antropomorfizado. Reconocieron a un ser supremo que no tenía principio ni fin, 'quien creó todo pero él mismo no fue creado', sino que era infinito e incorpóreo, de quien nunca hicieron imágenes y ningún mortal entró en contacto directo con él. [...] El hombre estuvo en contacto con una variedad amplia de fenómenos naturales y sobrenaturales, y porque los zapotecos atribuyeron vida a muchas cosas que consideramos inanimadas, los antropólogos pueden describir su religión como una forma de *animatismo*.¹²⁰

Para saber qué forma de religión se atribuye a nuestros antepasados *binnigula'sa'* cuando sus creencias se clasifican como *animatismo*, suponiendo que sea igual a *animismo*, acudimos a Durkheim para que nos explique en qué consiste esta forma religiosa; pero en su definición lo llamado por Marcus *animatismo* resultó ser *naturalismo*. Sea una u otra, para este autor hay dos formas de religión "elementales" que no se dan separadas, sino coexistiendo estrechamente unidas e incluso

¹¹⁹ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 126.

¹²⁰ Joyce Marcus, "Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya", en: *World Archaeology*, vol. 10, no. 2, p. 174. Traducción mía.

encabalgadas en todos los sistemas religiosos antiguos o recientes, sin dejar de ser diferentes:

La una se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo etc., como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra: plantas, animales, rocas, etc.; por esta razón, se le da el nombre de naturalismo. La otra tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que se distingue sin embargo de éste por la naturaleza de los poderes que les son atribuidos y, de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a la vista humana. A esta religión de los espíritus se le da el nombre de *animismo*.¹²¹

Así que los *binnigula'sa'* en materia de creencias andaban entre la "idolatría" que les imputaron los colonizadores españoles y el "animismo" de los antropólogos, pero a dioses y religión nunca llegaron. El objeto de esta disertación es dar nuestra propia versión y explicación de los hechos religiosos, junto con la cosmovisión, los mitos y el sistema calendárico, dentro del contexto del pensamiento total expresado principalmente en el lenguaje; pero conscientes de que "Toda explicación es una hipótesis", como escribiera Wittgenstein.¹²²

¹²¹ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 43.

¹²² Ludwig Wittgenstein, *Comentarios sobre La Rama Dorada*, p. 13.

"El mundo es todo lo que acaece"

Ludwig Wittgenstein¹

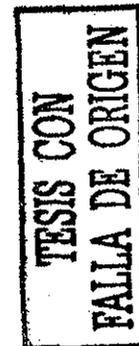
1. La ceiba-cocodrilo en el centro del mundo

Hacia el sur de la ciudad de Oaxaca, en el valle del mismo nombre, se encuentra San Bartolo Coyotepec, llamado antiguamente *Zaapeche*² en la lengua de los *binnigula'sa'*; poblado famoso por la cerámica de color negro que hacen sus habitantes desde hace muchos cientos de años. En el centro del pueblo está plantado una vieja y frondosa ceiba que cubre toda la mitad oriental del jardín central. Otra ceiba de menor tamaño y, por lo mismo, más joven se encuentra hacia el suroeste de la ceiba central. Una fotografía publicada por Paul Van de Velde a fines de los años treinta muestra a la primera casi de cuerpo entero, cuando todavía el costado oriente del parque estaba despejado para una toma de este tipo.³ (Véase ilustración I.1.)

¹ Ludwign Wittgenstein, Proposición núm. 1, en: *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 35.

² Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, t. I, p. 416; en el testamento de María de la Cruz, de 1721, aparece como *Saabeechee*, véase en: AGEPEO, Alcaldes Mayores. Demanda puesta por Juan de la Cruz Indio de Coyotepec contra María de la Cruz sobre haberse introducido en un solar y tierras, Leg. 21, exp. 12. El nombre en *diidkazá* actualmente ha caído en desuso y sólo lo conocen las personas ilustradas en la historia del pueblo.

³ Paul Van de Velde and Romeike Van de Velde, *The black pottery of*



Un ceramista originario y habitante de esta comunidad, Carlomagno Pedro Martínez, me contó que otras cuatro de menor tamaño estuvieron plantados a los lados de la ceiba central hacia los cuatro puntos cardinales; es decir, en forma de cruz. Según lo que esta persona oyó de su padre, una de ellas se secó porque un general carrancista lo usó como paredón para fusilar a unos soldados suyos que habían robado instrumentos musicales en el vecino barrio de Santa María Coyotepec. A consecuencia de los plomazos que se alojaron en su tronco en 1917, la ceiba se secó; aunque seguramente los "carranclanes" sobrevivientes no se compusieron. Las otras tres también se secaron, tal vez por falta de agua o de cuidado; pero actualmente hay plantadas otras dos jóvenes ceibas al poniente del viejo árbol, no sabemos si en el lugar donde estuvieron las secadas.

Ahora bien, a un costado del Cerro del León, que se encuentra aproximadamente a siete kilómetros al noreste de la población, y de otro llamado Cerro del Lagarto, que se encuentra más o menos a 9 kilómetros al este, nacen dos corrientes de agua que forman un arroyo; el cual, según el ceramista, bajaba hacia la comunidad y alimentaba a las ceibas (véase la ilustración I.2). La corriente del arroyo ya no se ve en el centro de la comunidad; pero todavía a su orilla, también al oriente, es donde los alfareros obtienen el barro⁴

Coyotepec, Oaxaca, Mexico, p. 11.

⁴ Según Van de Velde, *The black pottery of Coyotepec*, p. 22, la "mina" se llama *Guegundes* y se encuentra a dos kilómetros de la comunidad.

con el cual elaboran sus cántaros y otros objetos cerámicos, dándoles el color negro mediante su técnica de cocción.⁵ Debido a los robos de barro cometidos en la mina, actualmente permanece vigilada las 24 horas del día por los comuneros.

Vale la pena tomar en cuenta el papel destacado que ha tenido esta comunidad en la elaboración de la alfarería regional del Valle de Oaxaca; ya que, como dice Gordon Childe, "La nueva industria ha tenido gran importancia para el pensamiento humano y para el comienzo de la ciencia."⁶ Creo que es esa misma actividad la que alimenta en los comuneros el mantenimiento de las relaciones míticas entre los cerros del Lagarto y del León, el agua del arroyo, el barro y la ceiba; porque San Bartolo Coyotepec es la única comunidad del valle que conserva una ceiba centenaria en su centro, como dice Lévi-Strauss:

La idea de que el alfarero o la alfarera y los productos de su industria tengan en realidad un papel mediador entre los poderes celestes por una parte y los poderes terrestres, acuáticos o ctónicos por otra, responde a una cosmogonía que no es exclusiva de América.⁷

La ceiba de la especie que se encuentra en el centro de Coyotepec, cuyo nombre científico es *Ceiba aesculifolia*, alcanza una altura hasta de 15 metros y tiene su hábitat original en las selvas bajas caducifolias, desde la costa de

⁵ De acuerdo con Childe, *Los orígenes de la civilización*, p. 115. "La arcilla contiene generalmente algún óxido de hierro..., si durante el cocimiento se rodea la vasija con carbón de leña incandescente, son reducidas las sales de hierro y el producto resultará gris, debido a que el óxido férrico-ferroso es negro."

⁶ Gordon Childe, *idem*, p. 113.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*, p. 20.

Sinaloa hasta el sur de Chiapas, en la vertiente del Pacífico, incluso tierra adentro en la cuenca del Balsas y en los estados de Yucatán Quintana Roo.⁸ En el *Vocabulario en lengua zapoteca* de fray Juan de Córdova el nombre de este árbol aparece en la entrada "Arbol que da vna fruta como llena de algodón", como *Yagapiògo xilla*"; cuya traducción literal es: *yaga*, 'árbol'; *piògo*, 'mazorca'; *xilla*, 'algodón'; su nombre significa, entonces, 'árbol con mazorca de algodón'. Pero también hay una entrada específica y sin implicaciones míticas para "ceyba", cuya equivalencia en *diidxazá* es *yàgaxèni*; de *yàga*, 'árbol', y *xèni*, 'ancho' o 'atabal'; es decir, el 'árbol ancho' o 'árbol del tambor', porque seguramente de su tronco se hacían los tambores o atabales.

En el *Vocabulario castellano-zapoteco*, publicado por la Junta Colombina, la fruta se llama *biogoxilla*; en el *diidxazá* del Istmo actualmente el nombre del árbol es *Yaga bioongo*', la fruta tierna es *strompi'pi*' y la fruta madura, *tapo'mbo*', cuyo contenido es *xiaa*, 'algodón'. En Mitla árbol de algodón es *yagxiil*; en la Sierra Juárez, Atepec, algodón es *yilá'*; en los Yatzachi, el Bajo y el Alto, es *xiló'*; y en Zoogocho es *xila'*.⁹

En el sur del Istmo de Tehuantepec, parte de su hábitat natural, la *Ceiba aesculifolia* crece en los poblados; tal vez

⁸ T. D. Pennington y J. Sarukhán, *Árboles tropicales de México*, p. 370.

⁹ El *Vocabulario-castellano-zapoteco* es una versión abreviada y tardía, es decir de los valles centrales, del de Córdova; por lo que se refiere a los alfabetos, el del Istmo es el de la Mesa Redonda de 1956; y los Mitla, Sierra Juárez, Yatzachi y Zoogocho son del Instituto Lingüístico de Verano

sembrado originalmente por los *binnigula'sa'*, pero hoy temido por sus descendientes los *binnizá*; sin duda alguna debido a la campaña ideológica que en su contra llevaron a cabo los frailes colonizadores, quienes satanizaron al árbol diciendo que en su tronco habita el diablo o que bajo sus ramas en las noches "espantan", ideas que se me inculcaron cuando niño.¹⁰ La otra especie alcanza una altura hasta de 40 metros, la llamada *pentandra*, de amplia distribución geográfica y ecológica forma parte de las selvas altas perennifolias a medianas subcaducifolias, se encuentra en la vertiente del Golfo desde el sur de Tamaulipas hasta la Península de Yucatán y en la del Pacífico desde Sonora hasta Chiapas;¹¹ también habita en las partes bajas de la sierra que sube desde el Istmo al Valle de Oaxaca.

En el español de México ambas especies se confunden bajo el nombre de ceiba o los nahuatlismos *pochote* y *pochota*; aunque según Thompson, en Yucatán, es la *C. aesculifolia* o espinosa a la que se llama *pochote*.¹² Los *binnizá* distinguen las dos especies porque del fruto de la *Ceiba aesculifolia* obtienen un algodón sedoso blanco¹³, llamándola simplemente *bioongo'* en Juchitán. En tanto que al nombre de la *Ceiba*

(ILV), usados en sus diccionarios citados en la bibliografía.

¹⁰ Por ejemplo, mi tío abuelo Laureano de la Cruz me contó la historia de un personaje de Juchitán llamado *Cadu Dúri*, quien estuvo "acompañado" por el diablo llamado según le contaron a él también *binni qui izaaca'*; que ahora sé es el nombre del dios "Creador de todo", *niquizaa lahuezaa*. El relato lo publiqué como una leyenda, al inicio de mis aspiraciones literarias, en la revista *Neza Cubi* (camino nuevo), núm. 2, junio 1968.

¹¹ Pennington y Sarukhán, *idem*, 372.

¹² J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 222.

¹³ Pennington y Sarukhán, *idem*, p. 370.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pentandra, que se da en los bosques cercanos, agregan un adjetivo para llamarlo *yaga bioongo gui'xhi'*; es decir, 'árbol de ceiba del bosque' o silvestre; cuyo fruto es una cápsula obovoide que contiene "abundante vello sedoso blanco a gris plateado".¹⁴ El algodón, en ambos casos, se usa actualmente en el sur del Istmo para hacer almohadas.

Una de estas especies de ceiba es el árbol que está representado en el lado izquierdo, o sea el norte, de la primera página del Códice *Fejérváry-Mayer*¹⁵ (véase la **ilustración I.3**); identificado por Reko en estos términos:

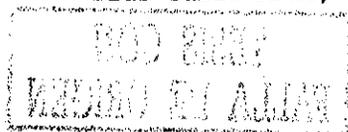
El árbol del norte, por su tronco abultado y espinoso, es la Ceiba (*Ceiba pentandra*) árbol tan sagrado entre los zapotecas que la plantaban en el centro de sus pueblos, como entre los mayas, quienes le llamaban "yax che-el cab' (el árbol verde o el primer árbol del mundo) y le dedicaban a su diosa Ix che-el, madre de los dioses..."¹⁶

Contrapuesta a la ceiba en la primera página del Códice *Fejérváry-Mayer* -es decir hacia el sur- está representado el árbol del cacao -llamado *Theobroma cacao*, de acuerdo a la identificación de Reko- cuyo fruto también es una mazorca, según el *Vocabulario* de la Junta Colombina, *biogobizòya*; abundante en el Soconusco y que uno puede ver en los alrededores de la zona arqueológica de Izapa, Chiapas. Córdova lo llama, en su *Vocabulario*, *Yágapiziáa*;¹⁷ en Juchitán actualmente es *Yagabizíaa*.

¹⁴ Pennington y Sarukán, *idem*, p. 372.

¹⁵ De procedencia desconocida, pero incluido por Seler, por su contenido religioso-calendárico, junto con otros cuatro en el Grupo Borgia; según Gutiérrez Solana, *Códices de México*, p. 52, actualmente se encuentra un museo público de Liverpool, Inglaterra.

¹⁶ Blas Pablo Reko, *Mibotánica zapoteca*, p. 31.



De acuerdo con Reko, el árbol del este, que se encuentra arriba, es un ciruelo (*Spondias purpurea*); llamado por Córdova *Yágapiáache*, actualmente *Yagabiadxi* en el sur del Istmo. Finalmente, el árbol del oeste sería un maguey¹⁸, posiblemente el "Maguey grande de que no sacan vino. *Tóbayée*" registrado por Córdova; *dubaguei'* diríamos en Juchitán, pero en Ixtaltepec, a siete kilómetros arriba de Juchitán, *dubayé'*. Las características de los cuatro árboles en el *Fejérváry-Mayer* es su estado de inflorescencia; y, de ellos, la identificación que hace Reko del árbol del este como ciruelo me parece dudosa; porque no hay datos para sostener la importancia de este último en la mitología mesoamericana, hasta donde tengo conocimiento. En cambio, en el capítulo VI de la Primera parte del *Popol Vuh*, encontramos la mención del árbol de nance o nanche (*Byrsonima crassifolia*)¹⁹, cuya fruta era el alimento de *Vucub Caquix*, 'Siete Guacamaya'.²⁰ Y este árbol podría ser el que se encuentra representado en la parte superior, es decir el oriente, en el *Fejérváry-Mayer*.

Sin embargo, hay que recordar que el *Códice Fejérváry-Mayer* es un código que representa las ideas de los pueblos hablantes del náhuatl; y como dicen quienes lo editaron y comentaron bajo el título *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo*:

Las representaciones de los árboles en Vaticano B, Borgia y *Fejérváry-Mayer* no coinciden con las especies mencionadas por el *Tudela*; tienen algunas semejanzas entre

¹⁷ Vocabulario en lengua zapoteca, f. 106r.

¹⁸ Reko, *Mitobotánica zapoteca*, p. 31.

¹⁹ Pennington y Sarukhán, *Árboles tropicales de México*, p. 304.

²⁰ *Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*, p. 35.

sí, pero también importantes diferencias, lo que hace pensar que existían tradiciones diferentes en cuanto a las especies de los árboles y los pájaros augurales.²¹

Los mayistas están de acuerdo en que la cruz esculpida en la mitad superior de la lápida del sarcófago de Pacal, en el Templo de las Inscripciones de Palenque, es un árbol de la vida; sin embargo diferencias en cuanto a su referente en el mundo natural. Sodi lo identificó como ceiba estilizada; también ceiba estilizada fue la identificación que hizo Villa Rojas de la figura que se encuentra en el cuadro central de las páginas 75-76 del *Códice Madrid* (véase la ilustración I.4), donde aparece una imagen cuatripartita del mundo.²²

Una nueva corriente de investigadores ha cambiado un poco la interpretación de la cruz que aparece en el Templo de la Cruz, el Templo de la Cruz Foliada y en el Templo de las Inscripciones; la han llamado "Árbol del Mundo enjovado y adornado con espejos", cuyo nombre jeroglífico es *wahkah-chan* que significa literalmente árbol elevado; y dicen que se trata de "una exuberante caña de maíz cargada de mazorcas maduras". No obstante agregan que

las cruces yucatecas de hoy en día también se denominan *Yax che'*, "Primer Árbol (o árbol verde)". Da la casualidad de que *yax che'* es también el nombre de la ceiba y que contamos con imágenes naturalistas de ceibas cargadas de frutos que representan al Árbol del Mundo y pertenecen al periodo Clásico.²³

²¹ Anders, Jansen y Pérez Jiménez, *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo*. Libro explicativo del llamado *códice Fejérváry-Mayer*, p. 163.

²² Rafael Girard, *Los mayas eternos*, pp. 237-238; para Sodi, véase *Los mayas el tiempo capturado*, texto de Demetrio Sodi, p. 138; Alfonso Villa Rojas, "Nociones preliminares sobre cosmología maya", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, p. 230.

²³ Freidel, Schele y Parker, *El cosmos maya*, pp. 49-51.

Sin embargo, desde mi punto de vista, dadas las relaciones culturales entre los *binnigula'sa'* y los mayas, el Árbol de la Vida o Primer Árbol del Mundo, estilizado en forma de una cruz, siempre ha sido la representación de la ceiba; pero mientras que entre los primeros se distingue por su anchura y sería la *C. aesculifolia*, por lo cual se le llama *yaga xèni*, 'árbol ancho', entre los segundos sería la *C. pentandra* que es la que se distingue por su altura. En cuanto a las mazorcas vistas en las cruces foliadas, creo que no se trata de las que dan las cañas de maíz sino de las que aparecen en el nombre de las ceibas en *diidxazá*, *piògo* en Córdoba y en el Istmo actualmente *bioongo'*, y les da el nombre literal de 'árbol de mazorca de algodón'. ¿Es posible que los *binnigula'sa'* pensaran como los mayas yucatecos y hubieran pronunciado palabras parecidas a las que siguen, cuando trasplantaron a la ceiba de su hábitat original a los valles centrales de Oaxaca y al vieron crecer en el centro de sus comunidades?

Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecho y alzó su copa, pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces llamaba a su Señor.²⁴

Como se ve, esta forma de concebir el mundo con la ceiba como centro llegó hasta el Postclásico, según el registro del

²⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Prólogo y traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, pp. 63-64; véase también en *El libro de los libros de Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, pp. 90-93.

Libro de Chilam Balam de Chumayel; y por esta misma vía de la tradición oral hasta la época colonial, cuando el texto oral fue registrado con el alfabeto latino. Y este símbolo, la Gran Ceiba Madre, llegó hasta la actualidad, plantado en el centro de San Bartolo Coyotepec; al igual que en otros pueblos de lo que se considera fue el territorio de la civilización mesoamericana. Esto es lo que escribió Barrera Vázquez a propósito de la ceiba-cocodrilo representados en la Estela 25 de Izapa (véase la ilustración I.5):

Siendo la tierra misma este monstruo que, sin duda, según las estelas de Izapa, se concretaba en un cocodrilo o caimán -como raíz de la ceiba- que vive remojado en las aguas, éstas y la tierra misma se confunden;...²⁵

Debemos recordar que en esa estela el cocodrilo tiene la trompa en un caracol que está metido en el rectángulo que representa la tierra; a su vez, el caracol es un símbolo marítimo, es decir acuático. Los nombres del cocodrilo y el lodo, un producto de la mezcla de la tierra y el agua, están emparentados fonéticamente en *diidxazá*. Según el registro de Córdova, el primer nombre del "lagarto grande de agua o cocodrillo" es *pènne*; y el de cieno o lodo es *pènne* o *pànnè*, actualmente en esta misma lengua en el sur del Istmo los nombres son: *beñe*, lodo, y *be'ñe'*, lagarto. Es posible que esta semejanza fonológica haya motivado la relación simbólica entre lagarto y tierra y haya originado la sacralidad de la tierra barrosa o lodosa, *ra nanade yu* o *nanati yu*, que se

²⁵ Barrera Vázquez, "La ceiba-cocodrilo", en INAH, *Anales*, época 7ª., tomo V, 1974-1975, SEP, México, 1976, p. 205.

menciona en los párrafos 5 y último de los sermones primero y segundo, respectivamente, de los cuales nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Por otra parte, el nombre del símbolo acuático en *diidxazá*, el caracol grande con que tañen, según Córdova es *paa-niçatàopàni*; donde la primera palabra antes del primer guión es el nombre del caracol, la segunda es 'mar'. Mar "generalmente" es *niçatàopàni*, que se puede separar a su vez en los siguientes componentes: *niça*, 'agua'; *tào*, lo podemos traducir como grande o sagrado y *pàni* es 'viva'. Entonces el nombre del mar, que forma parte del nombre del caracol, quiere decir: "agua sagrada viva"; es decir, el agua primordial de la vida, idea que fue compartida más tarde por los mexicas:

la existencia compartida de tierra y agua en el inframundo o parte subterránea del mundo, sobre el que habitan los hombres, lo que de algún modo se origina en el momento mismo de la creación de la Tierra y pertenece a eso que podemos llamar el *Agua primordial*, que es también el origen de la vida y explica, en definitiva, la incansable actividad vida-muerte que justifica la interacción del mundo en que vivimos.²⁶

Del estudio iconográfico de Alcina Franch sobre las representaciones de Tláloc-Tlaltecuhltli en ocho esculturas mexicas, concluye:

la cosmovisión prehispánica determina la relación de cielo-inframundo y tierra-agua, haciendo que el agua no sólo sea el mar que rodea a la tierra sino el medio en el que flota y que se vierte al exterior en forma de fuentes y ríos, especialmente en las cuevas, y que finalmente se precipita desde el cielo en forma de lluvia acompañada de rayos y truenos.²⁷

²⁶ Alcina Franch, "El Agua primordial entre los mexicas", en: Manrique y Castillo, coordinadores, *Homenaje al Dr. Ignacio Bernal*, p. 337.

²⁷ Alcina Franch, *idem*, en: Manrique y Castillo, coords., *idem*, p. 351.

De acuerdo con Mircea Eliade, en su obra sobre *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*: "Cosmológicamente, el Árbol del Mundo se yergue en el centro de la Tierra, el lugar de su 'ombligo'"...; además de que comunica las tres regiones cósmicas.²⁸ En otra obra afirma que el símbolo del árbol forma parte del culto a la vegetación e identifica ejemplificativamente este culto como árbol-imagen del cosmos en Mesopotamia, India y Escandinavia; como árbol-centro del mundo y *sostén* del universo, entre los altaicos y también escandinavos; y, como símbolo más generalizado, el *árbol-símbolo de la vida*, éste representa "la fecundidad inagotable de la realidad absoluta; en relación con la gran diosa o el simbolismo acuático".²⁹

En otro trabajo Eliade pone como ejemplo de las innumerables variantes del simbolismo del árbol cósmico, refiriéndose a las dificultades que tiene el historiador de las religiones para conciliar en su trabajo, por una parte, "todas las *situaciones históricas* de la conducta religiosa"; y, por la otra, "abstraer la *estructura* de la conducta en forma de que pueda reconocerle dentro de una multitud de circunstancias".³⁰

¿Cuál es el significado del símbolo? ¿Qué revela, qué muestra como símbolo religioso? Cada uno de sus tipos o variedades revela con intensidad o claridad particulares

²⁸ Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 220.

²⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 243-244.

³⁰ Mircea Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en: Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, p. 123.

determinados aspectos del simbolismo del árbol cósmico y deja en sombras otras facetas. Hay ejemplos en los que el árbol cósmico se revela principalmente como *imago mundi* y otros en los que se presenta como *axis mundi*, como un polo que sostiene el cielo, une las tres zonas cósmicas (el cielo, la tierra y el infierno) y al mismo tiempo permite la comunicación entre el cielo y la tierra.³¹

Arqueológicamente, Flannery y Marcus encontraron entre los *binnigula'sa'* el origen de la concepción del cosmos como un cuadrilátero en el Periodo Formativo, pues aquellos que "se concibieron a ellos mismos viviendo en un universo con un mundo dividido en cuatro cuarteles y un centro, cada uno asociado a un color particular."³² Veinte años después, estos mismos autores agregaron otros dos elementos a esta concepción del mundo: 1. El centro del mundo fue asociado con el azul-verde, el cual los zapotecos consideraban un solo color; 2. "La trayectoria del sol de este a oeste fue el eje principal con el cual dividieron su mundo."³³

En su descripción sobre la ceiba-cocodrilo de la estela 25 de Izapa, Chiapas, Alfredo Barrera Vázquez pensó que el rectángulo, que se encuentra delante de la cabeza del cocodrilo, parece como si "fuese una estera".³⁴ Más tarde Beatriz Barba de Piña Chan identificó la forma de rectángulo doble, que se encuentra en la parte inferior de la misma estela, con la

³¹ Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en: Eliade y Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, p. 124.

³² Kent V. Flannery and Joyce Marcus, "Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos", en: *American Scientist*, July-August 1976, vol. 64, núm. 4, p. 376.

³³ Joyce Marcus and Kent V. Flannery, *Zapotec Civilization. How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, p. 19.

³⁴ Barrera Vázquez, "La ceiba-cocodrilo", en INAH, *Anales, época 7ª.*, tomo V, 1974-1975, SEP, México, 1976, p. 201.

tierra.³⁵

A partir de lo escrito por Marcus y Flannery, la Estela 25 de Izapa y las interpretaciones de esta estela hechas por Barrera Vásquez y Barba de Piña Chan, podemos suponer que en el Periodo Formativo las culturas y las lenguas mesoamericanas compartían la idea de la tierra como una figura de cuatro lados, ya fuera un rectángulo o cuadrado. Esta hipótesis se refuerza con la relación que establece el *Vocabulario* de Córdova entre cuadrado y estera o petate: "cuadrada cosa", *quetàa, niqitàa, ni nàca quetàa*; y refiriéndose a "cuadrar poner en quadra" dice en la siguiente entrada "cuadrado ser assi", *titàaya, tetàaya, acaquitáaya*; la raíz de estas palabras, *tàa*, aparece en los nombres de estera o petate, *tàha* o *táa*, *daa* actualmente en el sur del Istmo. Así que en la entrada para cosa cuadrada se está refiriendo en realidad a un rectángulo, cuyo nombre está en la raíz de esa figura de cuatro lados, pues ésta es la forma de la estera.

Cuadrado o rectángulo, la repetición de esta figura de cuatro lados, dentro de la cual pueden trazarse las llamadas "bandas cruzadas",³⁶ da origen a un punto central y al esquema de la tierra o el universo (véase la ilustración I.7). La sobrevivencia de esta concepción entre los *binnigula'sa'* del Istmo es impresionante. Este esquema de cuatro cuartos unidos,

³⁵ Beatriz Barba de Piña Chan, "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa", en: Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, p. 27.

³⁶ Véase el "Diccionario de motivos y símbolos olmecas" en Joralemon, *Un*

con bandas cruzadas adentro de cada uno, se llama *beedxé'*, 'jaguar' o 'tigre', y sirve como marco para sostener las flores que se ofrecen a los muertos los días 30 y 31 de octubre en la fiesta llamada *biguié'* (véase la ilustración I.6). Este nombre viene del que registró Córdova para "partidas del mundo o rincones", *péchepiyèè*, 'jaguar espacio-tiempo', *péchepiyeequèchelayoo*, ¿o jaguar del espacio-tiempo de toda la superficie terrestre, como parece indicar esta segunda equivalencia?

A partir de la información etnográfica aquí citada, reforzada con la información lingüística de Córdova, sobre el valor simbólico del *péche-beedxé'* en la cultura *Za* llegué a la conclusión de que el jaguar representado en las hachas y en muchas otras esculturas olmecas simboliza la tierra, donde las bandas cruzadas indican la ruta del sol durante el año y los extremos que toca en los solsticios.

Esta identificación se confirmó con la interpretación que hizo Peter Furst de la hendidura en forma de V, que se encuentra en la cabeza de varias otros objetos rituales olmecas, como un símbolo sexual femenino abierto en la tierra de donde a veces brotan plantas de maíz o agua; paradójicamente esta interpretación se hizo en un ensayo donde Furst niega que los esculturas llamadas "cara de niño" sean seres-jaguar:

la hendidura triangular, junto con el ubicuo elemento U,

es un símbolo específico del género femenino en Mesoamérica (como en casi todas partes). Como un tipo de pasaje cósmico vaginal por el que plantas o antepasados emergen del inframundo, encontrado en muchos lugares;...³⁷

No obstante quienes sostienen diferencias diacríticas en la iconografía religiosa olmeca,³⁸ afirmar que el jaguar simbolizaba la tierra no quiere decir eliminar al cocodrilo esta función; ambos animales son la fuente iconográfica de una deidad andrógina que reúne en su ser el elemento masculino y femenino, el celeste y el terrestre, como se lee en Joralemon:

El interés primario del arte religioso olmeca es la representación de criaturas que son biológicamente imposibles. Tales seres mitológicos existen en la mente de hombre, no en el mundo natural. Criaturas naturales fueron usadas como fuentes de características que podían ser disociadas de sus contextos biológicos y re combinadas en formas no naturales, compuestas. Un estudio de las composiciones iconográficas indica que el simbolismo religioso olmeca deriva de una amplia variedad de especies animales. En el proceso de disociación y re combinación de rasgos naturales al parecer retienen sus identidades originales. La dentadura del caimán, la nariz de la jaguar, el ala del pájaro y el cuerpo de la serpiente son reconocibles incluso en los retratos más raros del dragón olmeca.³⁹

¿Qué significado tiene el esquema cuadrangular que ha sobrevivido entre los *binnizá* y los mayas chortí de Guatemala? Rafael Girard, en su magnífico estudio sobre estos últimos, explica cómo los sacerdotes chortís lo construyen (véase la ilustración I.8):

El ideograma cósmico se forma invariablemente, colocando en

³⁷ Peter T. Furst, "Jaguar Baby or Toad Mother; a New Look at an Old Problem in Olmec Iconography", en: Elizabeth P. Benson, editor, *The Olmec and their neighbors*, p. 151.

³⁸ Stocker, Meltzoff and Armsey, "Crocodylians and Olmecs: Further interpretations in Formative Period iconography", en: *American Antiquity*, October 1980, vol. 5, no. 4, pp. 740-758.

³⁹ Joralemon, "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography", en: *Origins of religious art and iconography in Preclassic Mesoamerica*, 33.

primer lugar la piedra del punto oriental que corresponde a la posición del sol, en el solsticio de verano, luego la del punto occidental, frente a aquella, después la de la otra esquina occidental, a continuación la del ángulo oriental, correspondiente a la posición del sol durante el solsticio de invierno, y por último, la del centro.⁴⁰

Pero, ¿qué representa? Girard explica que por su número, su disposición y el color distintivo que se atribuye a cada una de las piedras, "reproducen la imagen esquemática del Universo".⁴¹ Queda, sin embargo, otra duda: ¿por qué esta figura cuadrada del *taa* es la del universo? Girard responde con la información etnográfica chortí:

Al formar el ideograma cósmico en la mesa sagrada o en el altar, el sacerdote coloca en primer lugar el elemento (piedra, guacal) que corresponde al solsticio vernal, en la cabecera oriental (1), y sucesivamente el segundo, tercero y cuarto, correspondiendo este último al punto del solsticio hiemal de la cabecera oriental (4). [...] El acto de "cerrar la vuelta del cuadro del mundo" consiste en cubrir el tiempo-espacio (conceptos siempre asociados)- que media entre los citados puntos 4 y 1, ...⁴²

También este mismo esquema sirve para trazar las líneas del hilo en los huipiles de las mujeres istmeñas conocidos como de "cadenilla", técnica llamada por Covarrubias "punto de cadena" (véase la ilustración I.9).⁴³ La base de ésta es el cuadrado, en el cual las tejedoras se basan para hacer el diagrama que les sirve de base para dibujar sobre la tela donde van a trabajar; si no supiéramos que la siguiente descripción es de un ritual registrado por Girard entre los chortí de Guatemala, pensaríamos que se trata de la de un

⁴⁰ Rafael Girard, *Los mayas eternos*, p. 40.

⁴¹ Girard, *idem*, p. 39.

⁴² Girard, *idem*, p. 247.

⁴³ Miguel Covarrubias, *El sur de México*, pp. 308-310.

huipil de las *binnizá* del Istmo:

Cada cuadrángulo representa el espacio cósmico, un espacio sagrado que se extiende desde el foco, donde está el ídolo, hacia las esquinas, o sea la periferia del Universo, imagen del esquema primordial, establecido y medido por los dioses.

Existe igualmente un juego llamado *gueu' ne bere* [*hualache* o *nigòla*], 'coyote y gallina [de esta tierra o guajolote]', que se juega sobre una figura consistente en la repetición de cuatro veces del esquema de cuatro cuartos o *beedxe'* (véase la ilustración I.10); es decir una figura de cuatro cuadrados cada lado, también llamada *beedxe'*, que multiplicados dan 16 cuadrados, con bandas cruzadas en sus interiores.

El *gueu'* se pone en el centro de la figura y los *bere*, una forma abreviada de referir al *bere ngola* o guajolote, se distribuyen en los extremos de los cuatro cuadrados que se encuentran a la orilla de la figura, los otros dos *bere* flanquean al *gueu'* desde la orilla de la figura. Pierde el *gueu'* si es cercado por los *bere ngola* y lo inmovilizan; pero pierde quien lleve los *bere*, si deja solo uno o desprotegido, pues entonces el coyote puede comerse todos.

Entre los zapotecos de la Sierra Norte, en Zoogocho concretamente, la misma figura sirve para adivinar; actualmente lanzando sobre ella siete granos de maíz o de frijol y su nombre es [*wene ya?a*] "Habla como los cerros".⁴⁴ Podemos suponer y proponer, entonces, que sobre este esquema del universo se realizaba la adivinación cuando dos personas

querían casarse:

Entonces el Sortilego tomaba tantas hausas de las que para este oficio tenían como era la suma de los nombres de ambos, según la cuenta que ellos tenían como queda dicho atrás, y juntaualas y contaualas, de dos en dos, y si sobraua alguna era señal que auían de tener vn hijo varon. Y si juntandolas otra vez y tornandolas a contar de tres en tres sobraua todavia alguna, era bueno y señal de hijo, y si tornandolas a contar de quatro en quatro sobrauan algunos todos eran hijos o hijas, y assi las contaúan de diuersas maneras hasta cinco veces, y no sobrando algunas era malo y no se casauan porque dizque no auían de tener hijos...⁴⁵

Por supuesto que las implicaciones cosmológicas de la estera aparecen en el difrasismo usado para nombrar "trono", es decir le dan sustento religioso al poder político. Trono o "assentamiento en forma, como el de un rey y el de dios y los angeles su assiento y corte", dice Córdova, se llama *xitâha xicògo* dios; cuya traducción es "su estera, su silla de dios". Y también la estera es el espacio ritual donde se consuma el matrimonio como refrendo del mito cosmogónico de creación del hombre, según veremos en el análisis de dos sermones en el siguiente capítulo.

Según Girard, "En concepto del chortí, todo ciclo espacial o temporal es un ciclo cerrado";⁴⁶ creo que también entre los *binnigula'sa'*, podemos pensar lo mismo a partir de la información analizada.

2. Planteamiento del problema

⁴⁴ Clemencia Chávez Ríos, comunicación personal.

⁴⁵ Fray Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 216-217.

⁴⁶ Girard, *idem*, p. 247.

Este punto, el de la forma de la tierra en la concepción mesoamericana, no está suficientemente claro ni discutido; a pesar del prestigio de los investigadores que se han ocupado de él, por lo cual insistiremos en él. Entre los aportes iniciales de la etnografía para el esclarecimiento de la concepción mesoamericana de la forma del universo se encuentra el de Gary Gossen entre los chamulas, para quienes:

La tierra está en el medio de los tres estrados horizontales principales del universo chamula. Los otros dos son el cielo y el infierno. El cielo está constituido por tres capas, que los informantes dibujan en cúpulas concéntricas.⁴⁷

La idea difundida de que los mesoamericanos dividían verticalmente el universo en trece peldaños celestes fue puesta en duda por Sosa, en 1984, quien hizo notar que dicha interpretación "no está acorde ni con la natural forma de la bóveda del cielo" ni con el sistema chamula de planos abovedados que había descubierto Gossen; por lo cual propuso "una revisión de las fuentes primarias para determinar si existen evidencias de un sistema de bóvedas. Una de esas fuentes es la traducción del *Chilam Balam de Chumayel* hecha por Roys."⁴⁸

No obstante las anteriores informaciones y dudas, Montolú Villar, estudiando la cosmología de los mayas, rechazó en forma tajante la información del *Chilam Balam de Chumayel* sobre la forma abovedada del cielo a propósito de un eclipse del sol (véase

⁴⁷ Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 42.

⁴⁸ John R. Sosa, "Astronomía sin telescopios: conceptos mayas del orden astronómico", en *Estudios de Cultura Maya*, Publicación periódica del Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1984, vol. XV, pp. 126-127.

la ilustración I.11): "Coge para caminar una verdadera jícara alargada y entra a ella por la parte más grande, que es la orilla de la tierra."⁴⁹ Y le dio una explicación difusionista al texto:

En el *Chilam Balam de Chumayel*, precisamente se encuentra una descripción cosmográfica donde se habla de concepción tolomeica del espacio del Universo y donde también se ubican los cinco árboles míticos mayas y los dioses asociados a ellos.⁵⁰

Curiosa mentalidad difusionista ésta, que agrega árboles y dioses al sistema tolomeico; ya que ni estos elementos mesoamericanos fueron suficientes para que la autora diera el beneficio de la duda a los indígenas de haber creado también un sistema geocéntrico. Sotelo por su lado, refiriéndose también a los mayas, dice: "La imagen física del plano terrestre era la de una superficie plana y cuadrada..."; sin embargo en la nota de pie de página agrega:

Hemos encontrado algunas referencias en las que se alude a la redondez de la tierra (como en el *Popol Vuh*, p. 105 o *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 36) pero probablemente éstas sean resultado de la influencia española, pues en muchas comunidades indígenas todavía se concibe a la tierra como plana y cuadrada.⁵¹

En esta nota puesta al pie de la página muestra una duda razonable al usar la palabra "probablemente", en vez de rechazar tajantemente la idea de la redondez.

⁴⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Antonio Mediz Bolio, pp. 32-33.

⁵⁰ Montolú Villar, "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas", en: Barbro Dahlgren de Jordán (edit.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, p. 142.

⁵¹ Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas...*, p. 47.

3. Paréntesis: Breve historia de un sermón

"Tenemos que arar la totalidad del lenguaje", escribió Wittgenstein en los comentarios que hizo a *La Rama Dorada*;⁵² sin embargo yo sólo tenía en las manos un puñado de ese lenguaje y no tenía ningún instrumento para arar esas palabras cuando llegó a mis oídos un sermón matrimonial. Acababa de escuchar y grabar en cinta magnetofónica un discurso o sermón (*Ticha lípáana*, según lo registró fray Juan de Córdova; *libana*, como decimos actualmente los *binnizá* del sur del Istmo) que mi vecino Isidro Gutiérrez me había recitado de memoria. Eso fue entre mediados de 1975 y mediados de 1977; en mi ignorancia pedí que me lo tradujera. Dijo que sí, que otro día y nunca más pude grabarlo, menos la traducción, porque rehuía el tema o me rehuía a mí. Durante veinte años de cuando en cuando lo sacaba, intentando descifrarlo y traducirlo. Ahora transcribiré dos párrafos que vienen al caso, aunque más adelante lo daré a conocer completo en el estudio de la cosmogonía:

LIBANA GUIROPA

Goqui Arcángel San Gabriel, Angel del Apocalís, canayubi dios, ni gucuaa gunaaaze guie'chita naxhi gudidxi, yesaana ra nuu Xunaxidó', ni bisaana guendaxheela' guidubi gabi' guidxilayú.

⁵² Ludwig Wittgenstein, *Comentarios sobre La Rama Dorada*, p. 23.

.....

¡Ah! Laani ndi' yanna, dxana' xuaana'. Yanna dxi guleza biete bi, ni naca bixhozecanu gubidxa, bidó' ni bedaanduu biaani' guidubi gabi' guidxilayú, ra bicahui gueela', ra guca' nanati yu. Ma' gunda si bia' ora, ra bitaagua' ludoo diidxa', ra gucuua gunaaaze na' cani', ra bicahui cani' gueela', ra biuu cani' yoo.

SEGUNDO SERMÓN⁵³

Señor Arcángel San Gabriel, Ángel del Apocalipsis, anda buscando a Dios, el que recibió y sostuvo la flor blanca perfumada, la abrazó y fue a dejarla en donde se encuentra la Diosa Xunaxidó', la que estableció el matrimonio en toda la redondez de la tierra.

.....

¡Ah! Esto es, oh señor principal, el día de hoy esperé que bajara el Viento, el que es nuestro padre Sol, el Dios que vino a traer la luz en el cielo y en toda la redondez de la tierra; donde obscureció el cielo, donde la tierra se hizo barrosa. Ya había llegado la medida del tiempo cuando enlacé las palabras, cuando tomé la mano de ellos, donde los alcanzó la noche, cuando entraron a la casa.

Lo primero que llama la atención a un lector atento son las interpolaciones cristianas que se encuentran en el primer párrafo, pero estas interpolaciones y la antigüedad del sermón completo las discutiremos en el siguiente capítulo.

Durante los intentos por leer el libana ya transcrito me tropecé con una palabra en el primer párrafo, última línea según nuestra transcripción, que reaparecía en el cuarto párrafo. La palabra que durante años me detuvo fue gabi' [ga'bi?]. No podía encontrarlo en el magno Vocabulario

⁵³ El que lo llame "Segundo Sermón" obedece solamente al hecho de que lo conocí después de la versión que recopiló Vicente E. Matus del "Sermón Matrimonial", publicado por Gilberto Orozco en su libro Tradiciones y



de fray Juan de Córdova, dado que sólo tiene entradas en la primera lengua; tampoco en el *Vocabulario castellano-zapoteco* publicado por la Junta Colombina de México en 1893, porque está en las mismas condiciones. Pensando en que podía referirse a una cualidad o forma de 'la tierra', empecé a buscar varias entradas en Córdova que pudieran referirse a nuestro planeta, pensado por los *binnigula'sa'*. Y un día encontré esa entrada con sus equivalencias en *diidxazá*:

"Redondez de la tierra.s[naturalmente].toda ella. *Capylayóo, quitóbi cabíjlayóo. quitóbíquéchelayóo.*"⁵⁴

Allí empezaron realmente mis preocupaciones, dada la posición que existe en el medio académico respecto a la cosmología mesoamericana en general y la casi nula investigación sobre la cultura de los *binnigula'sa'* a partir de fuentes primarias, como es el registro de la lengua de los antiguos zapotecos. Pero, en vista de que el término en duda, por sus características fonéticas y morfológicas, no es un préstamo; tenemos que usar un argumento lingüístico para sostener que esta concepción de la tierra no es resultado de la difusión de las ideas europeas; ya que, como escribiera Edward Sapir:

El vocabulario completo de un idioma puede ciertamente considerarse como un inventario completo de todas las ideas, intereses y ocupaciones que embargan la atención de la comunidad.⁵⁵

leyendas del Istmo de Tehuantepec, pp. 99-100.

⁵⁴ Córdova, *Vocabulario castellano-zapoteco*, f. 346v.

⁵⁵ Edward Sapir, "El lenguaje y el medio ambiente", en: Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y*

4. La forma de la tierra y el universo

Retomemos el primer párrafo, según nuestra transcripción, marcando entre corchetes las interpolaciones cristianas que se hicieron durante más de cuatrocientos años de colonización y tratemos de explicarlas:

Goqui [...] canayubi [dios], ni gucuaa gunaaaze guie' chita naxhi gudiidxi, yesaana ra nuu Xunaxidó', ni bisaana guendaxheela' *guidubi gabi' guidxilayú*.

(Señor [...] anda buscando a dios, el que recibió y sostuvo la flor blanca perfumada, la abrazó y fue a dejarla en donde se encuentra la diosa Xunaxidó', la que estableció el matrimonio en toda la redondez de la tierra.)

Ni Xunaxidó', 'gran señora' que es la diosa madre, tiene nada qué ver con el pensamiento medieval europeo ni el término *gabi'* es un préstamo del español -por su morfología y fonética- que Córdova hubiera recogido en el siglo XVI. En realidad Córdova en su *Vocabulario*, foja 346 recto y verso, tiene varias entradas para redondo y redondez de varios objetos, pero tiene una específicamente para redondez de la tierra. Sin embargo dado el escepticismo en los medios académicos de que los "indios" prehispánicos pudieran concebir la redondez de la tierra en su sentido de esférico, idea que se atribuye exclusivamente al viejo mundo; tenemos que deslindar *redondez* de *curvatura* acudiendo al mismo Córdova, en las siguientes entradas: "Redondo como bola o botija. *Lòlo, nàlòlo, pellòlo, pilòlo, nacòlo,*



quiecòlo, palòlo, yàgacòlo; "Redondo en circulo o como luna llena. *Nayòbi, natòbi*; "Circulo redondo", *ninayóbi, natòbi, pehé, con lo que es*"; también: "Cerco o cosa redonda", *nayóbi, natóbi*; y "Cerco medio o circulo", *natíqui, natégo, nayòbi, catòla*". Cabe agregar que *natégo* se aplica a la joroba humana, aquí tomado como un arco o medio círculo. Pero, antes de referirse a la redondez de la tierra, encontramos la entrada "a la redonda assi adverbio": *Cocàna, capij, huàbij*.

Para reforzar la información procedente de la lengua y la cultura de los *binnigula'sa'*, en cuanto a que concebían la tierra no meramente como un plano cuadrado o circular; que a partir de cierto momento de su desarrollo cultural lo concebían como un objeto redondo o esférico (véase la ilustración I.12); y que esta idea era común en Mesoamérica, por lo menos entre las élites sacerdotales; busqué apoyos comparativos hacia el sureste y el norte de los zapotecos. Un párrafo del capítulo II, en la tercera parte, del *Popol Vuh* también hace referencia a la redondez de la tierra, cuando habla de los primeros hombres que fueron creados y formados:

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.⁵⁶

Nos referiremos ahora a la información cartográfica de dos culturas mesoamericanas, como parámetros: una, situada al este y cuyo florecimiento fue en el Clásico, la maya; y la otra situada

al norte, cuyo esplendor fue en el Postclásico, la mexicana. En el caso de la primera nos apoyamos en la autoridad de J. Eric S. Thompson. A propósito del mapa de la provincia de Maní, Thompson escribió lo siguiente:

El libro maya más antiguo de los que aún existe es una copia del mapa de la provincia de Maní preparado en ocasión del tratado de tierras de Maní de 1557. [...] Roys señala sus características no europeas: está encerrado en un doble círculo perfecto, ... Además, ese autor llama la atención hacia su parecido con el mapa de Sotuta y con el mapa de Yucatán del Chilam Balam de Chumayel. Los tres son circulares con doble perímetro y con la ciudad principal exactamente en el centro, aunque el mapa mucho más burdo de Chumayel no tenga una orientación precisa.⁵⁷

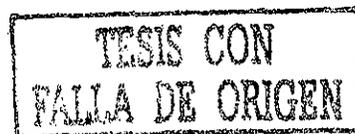
En el siguiente párrafo del mismo trabajo, Thompson sugiere comparar estos mapas con uno mixteco, el mapa de Teozacoalco que también es circular (véase la ilustración I.13),⁵⁸ para que no quepa "duda alguna de que el mapa de Maní representa un estilo indígena de cartografía".⁵⁹ Por supuesto, si los estudiosos prehispánicos hubieran seguido pensando la tierra como un cuadrilátero, como en el Periodo Formativo, hasta el Periodo Clásico -cuando ya habían descubierto el calendario solar- no lo hubieran representado en forma circular lápidas y mapas ni elaboraran una concepción cíclica del tiempo. De acuerdo al registro de Córdova, los *binnigula'sa'* llamaban al 'mapamundi' *Tòanacàaxilohuàa-quitòbilayòo* o la misma expresión antecedita por *làti* en lugar de *tòa*. Para su análisis semántico,

⁵⁶ Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, p. 105.

⁵⁷ Thompson, Un comentario al Códice de Dresde, p. 28.

⁵⁸ Véase la reproducción en: Alfonso Caso, El mapa de Teozacoalco.

⁵⁹ Thompson, Un comentario al Códice de Dresde, p. 28.



aprovechamos la división en dos partes que hizo el tipógrafo, empezando por la primera, cuyos elementos son los siguientes: *tòa o làti*, 'lugar'; *nacàa*, 'pegado', 'escrito'; *xilohuàa*, 'imagen'. De la segunda parte diremos brevemente que se compone de dos palabras, porque más adelante nos ocuparemos de ella con detenimiento: *quitòbi*, 'toda'; *layóo*, 'tierra'. Por lo tanto, la equivalencia dada por Córdova para la entrada 'mapamundi' significa: 'lugar'-'escrita'-'imagen'-'toda'-'tierra'; es decir: "Lugar en donde está representada la imagen de toda la tierra".

Finalmente haré referencia a la información del Postclásico procedente de los nahuas, la cual representa el parámetro tardío o de menor profundidad histórica en el desarrollo de la civilización mesoamericana: "La superficie de la tierra era concebida como un rectángulo o como un disco rodeado por las aguas marinas,..." -afirma Alfredo López Austin.⁶⁰

Para tomar partido en esta afirmación ambivalente establecida con la conjunción disyuntiva (o), López Austin remite al lector a una nota a pie de página, donde dice que, en una comunicación personal Nicholson "opina que es más verosímil que se haya concebido el plano terrestre en forma rectangular, si se atiende a la iconografía". Sin embargo, a pesar de la iconografía en que haya basado Nicholson su opinión, parece que con la información disponible se podría sostener que, en la

⁶⁰López Austin, *Cuerpo humano e ideología*. p. 65.

tradición mesoamericana, la concepción de la tierra desde el Clásico era redonda, lo cual pudo ser resultado del estudio del movimiento recurrente y la forma de algunos cuerpos celestes, como la luna y el sol. Siendo un binomio indisoluble el concepto de espacio-tiempo, un sólo concepto, no podía uno ser cuadrado y el otro circular con el avance de las investigaciones astronómicas.

En un recuento que hizo respecto a los "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas", Montoliú Villar sostuvo en la segunda de sus conclusiones:

Los cielos en las versiones de Villa Rojas, Vogt, Gossen Holland y Tax, se ven en forma de jícara invertida, taza, bóveda giratoria o cúpula, información que considero procede de la Colonia y de la cosmología medieval europea.⁶¹

Aparte del sermón, de la información filológica que nos dejó Córdova, de la información filológica y cartográfica mayas, tenemos algunas evidencias arqueológicas para demostrar que su concepción del mundo entre los *binnigula'sa'* no era simplemente cuadrada ni difusión del sistema ptolomeico. Una es un brasero de la época I de Monte Albán que representa un templo, según Caso y Bernal, relacionado con el dios del fuego; es decir, el Sol, *Copijcha* en *diidxazá*:

El dios está sentado en el centro y sostiene con ambas manos un disco, decorado con líneas hundidas, que terminan en pequeñas esferas adheridas por pastillaje. A ambos lados, hay dos ayudantes que tienen en el tocado un glifo en forma de estrella, y sobre la boca, el mismo glifo del

⁶¹Montoliú Villar, "Conceptos sobre la forma de los cielos entre los mayas" en: Barbro Dahlgren, edit., *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, p. 144.



que cuelga una especie de colmillo o garra.⁶²

Desde mi punto de vista hay dos posibilidades de interpretación de este disco: que sea una representación del sol o una representación de la tierra y las líneas hundidas representen, a su vez, la ruta solar y los puntos extremos que toca durante los solsticios de verano e invierno, según descubrió Villa Rojas entre los mayas contemporáneos. En su trabajo etnográfico sobre una comunidad del sureste de la Península de Yucatán, Villa Rojas encontró que los edificios se distribuían representando una figura, que él llamó cuadrilongo. De acuerdo con este autor, los extremos de esta figura podrían

atribuirse a los que señala el sol, tanto en su salida como en su puesta, en el momento de su declinación máxima en los solsticios, se tendrían así dos puntos al salir y ponerse el sol el 21 de junio (solsticio de verano) y otros dos al salir y poner el 21 de diciembre (solsticio de invierno).⁶³

Con esta interpretación del disco ya no como símbolo solar sino terrestre, encontraremos otras dos evidencias arqueológicas en la representación de la tierra con la ruta solar en las imágenes dos deidades: el Dios del moño en el tocado y otra urna que, según Caso y Bernal, es la figura de *Xipe*. En el primer caso se trata de una urna encontrada en el pueblo de Los Reyes Etlá, la imagen está de pie y tiene un gran moño en el tocado, decorado con una "roseta"; ésta es igual a la que tiene en el pecho la imagen de *Xipe* en la figura 406, curiosamente también

⁶² Alfonso Caso e Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 181, fig. 308.

⁶³ Alfonso Villa Rojas, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", Apéndice I de Miguel León-Portilla, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, pp. 134-135.

de pie (véase ilustración I.14).⁶⁴ Más reciente es la lápida matrimonial procedente de La Ciénega, Zimatlán, la cual creo representa el espacio terrestre en una piedra circular de apenas 0.43 m. de diámetro, reportado por Caso en *Las estelas zapotecas* y reproducido por Marcus (véase ilustración I.12).⁶⁵ En el capítulo sobre la religión en el Postclásico ubico estas lápidas genealógicas, a propósito de la que se encontró en la Tumba 5 del Cerro de la Campana, a fines del Clásico.

Igualmente hay testimonios literarios y etnográficos para sostener que su concepción del universo se acercaba más a una esfera que a un cuadrilátero. Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas recogieron un fragmento de poema o canción que alude a los ciclos cosmogónicos de los *binnigula'sa'* -que veremos en el siguiente capítulo-, en el cual se concebía al cielo, respectivamente, como un calabazo, *xigabá*, o *puumpu*;⁶⁶ y como una *pichancha* o coladera de barro que se usa para lavar el maíz cocido.⁶⁷ Crudo o cocido, en términos de Lévi-Strauss, los dos objetos pertenecen a la civilización mesoamericana y en el caso de la *pichancha* o *bidxadxa* pertenece específicamente a la cultura de los *binnigula'sa'*, según Thomas Smith: "Quizás la única palabra de origen zapoteco que ha

⁶⁴ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 111 y 256-257, figs. 182 y 406.

⁶⁵ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 113; Joyce Marcus, *Mesoamerican writing systems*, p. 243, fig. 8.14.

⁶⁶ Los dos nombres son sinónimos actualmente en el *diidxazá* del Istmo; sin embargo, para *xigabá* Reko da el nombre científico *Lagenaria siceraria* (Mitobotánica zapoteca, p. 101) y para "pumpo" Faustino Miranda da *Lagenaria leucantha* Rusby (*La vegetación en chiapas*, 2ª. parte, p. 169).

⁶⁷ Véase Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 149; y Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, 1a. ed. p. 14.



entrado en el léxico del español de manera neutral y con una distribución un poquito más extendida es *picha(n)cha*, que se usa en México y Guatemala".⁶⁸

Aplicando la teoría estratigráfica que Wigberto Jiménez Moreno propuso para el estudio de las religiones mesoamericanas,⁶⁹ es posible que la versión de Cruz haga referencia a una etapa más temprana de esta cultura porque en ella se concibe a la esfera celeste como un calabazo, es decir un objeto de la naturaleza aprovechado por el hombre; en tanto que las versiones de Henestrosa y López Chiñas se refieren a una etapa más tardía, por su concepción del cielo como un objeto producto de la cultura, como lo es una coladera de barro cocido. Sin embargo es posible, también, que el fragmento que recogió Cruz tenga diferencias con los de Henestrosa y López Chiñas más por razones geográficas que de tiempo; porque, como ya vimos, en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* encontramos un fragmento que se refiere a la tierra como una jícara. En todo caso, las versiones de Henestrosa y López Chiñas están más relacionadas con la cultura de los *binnizá* en el Valle y en el Istmo.

En San Bartolo Coyotepec se elaboran unas *pichanchas*, objetos esféricos o casi, usados para lavar el maíz una vez que se ha cocido, lo mismo que entre los *binnizá* en el sur del Istmo. También se hacen, con fines decorativos actualmente, unas

⁶⁸ Thomas C. Smith Stark, "Ratero y quemarle la canilla: ¿dos calcos zapotecos?", en *Varia lingüística y literaria*, p. 478.

⁶⁹ Wigberto Jiménez Moreno, "Estratigrafía y tipología religiosas", en: *Sociedad Mexicana de Antropología, Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, pp. 31-36.

ollas para almacenar agua, adornadas con un reptil llamado "chintete" -lagartija verde como veremos en el análisis de los nombres del calendario de 260 días- pegado en la "boca" del cántaro. Estos objetos están relacionados con la cosmogonía de los *binnigula'sa'*: El cántaro de agua representa el depósito divino de este líquido como se ve en el Códice de Dresde;⁷⁰ la *pichancha*, porque la gente concibe la esfera celeste como una olla, con sus agujeros por donde se ven las estrellas, en San Bartolo Coyotepec: "Los antiguos del lugar creían que el cielo diurno es una jícara azul, y la noche un gran cántaro negro, y que al aparecer las estrellas se transformaba en una gran *pichancha*".⁷¹ Esta visión del cielo es parecida a la que recogió Ichon entre totonacos de la sierra:

La tierra tiene la forma circular del comal (plancha de barro) en la cual los indios cuecen sus tortillas. Se dice en las rogativas que el Creador ha amasado la Tierra como un comal. Ésta se rodea de agua por todas partes, y la esfera celeste que la cubre se compara a la bóveda de un horno perforado por una infinidad de agujeros que son las estrellas.⁷²

Según Wilfrido C. Cruz estas lagartijas o "chintetes" (véase la ilustración I.15) representan a dos dioses: uno, encargado de las nubes, llamado *Cosijozáa*; y el otro al dios de la lluvia *Cosijoniza*.⁷³ Desgraciadamente no nos da el lugar donde recogió el relato que contiene estos nombres, pero en nuestra opinión probablemente fue recopilado en San Bartolo

⁷⁰ Códice Dresde, p. 74. Véase el comentario de Thompson a esta página en *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*, pp. 214-216.

⁷¹ González Esperón, *Crónicas diversas de artesanos oaxaqueños*, p. 42.

⁷² Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, p. 43.

⁷³ Cruz, *Oaxaca recóndita*, p. 33. Respeto la ortografía del autor

Coyotepec. Por nuestra parte recogimos un relato sobre el "chintete" en este lugar, en donde fundamos la opinión anterior, y en el cual el "chintete" surge de las nubes, se transforma o lanza los rayos.⁷⁴

Recientemente Beatriz Barba de Piña Chan hizo una síntesis del estado de la cuestión, exponiendo las dos hipótesis sobre el tema, la segunda de las cuales estará apoyada por nuestra información proveniente de Córdoba:

El hecho de manejar el concepto del universo con cuatro puntos cardinales, cada uno de ellos con un gran árbol sosteniendo el cielo, nos lleva a concluir que era concebido en forma de cuadrado, lo mismo que cuando se maneja la idea de los bacabes mayas cargando el cielo; pero el signo "ollin", con sus ejes girando, nos da una imagen circular, lo mismo que los pétalos de una flor que propone López Austin, que tendrían que resolverse en círculo, y la observación de la luna, el sol y las estrellas que obligan a conclusiones también circulares. Como se ve, a falta de fuente segura, sólo tenemos hipótesis.⁷⁵

Antes de concluir el punto sobre la forma de la tierra, traduzcamos las expresiones que recogió Córdoba en *diidxazá* sobre la "redondez de la tierra": *Capylayò*, *quitòbi cabijlayò*, *quitòbiquèchelayò*; para lo cual tenemos que referirnos al cambio lingüístico. Ahora bien, sólo me referiré al cambio en relación al registro gráfico de los vocabularios disponibles; aunque sus registros no sean fonéticamente exactos. En segundo lugar, el tema del cambio fonético en el *diidxazá* es arduo, aun viéndolo sincrónicamente -y sale del tema de esta tesis-

⁷⁴ Del relato hecho por Carlomagno Pedro Martínez, registrado el 10. de marzo de 1998 en San Bartolo Coyotepec. Véase este relato en el capítulo V, en la discusión del nombre "lagartija" del calendario ritual de 260 días.

⁷⁵ Beatriz Barba de Piña Chan, "Algunos conceptos metafísicos sobre la tierra y su creación en el México antiguo", *Antropología*, Nueva época,

como lo reconoció un prestigiado lingüista:

Por lo general, se analiza a las lenguas zapotecas pensando que contienen un contraste de consonantes *fortis* y *lenis* en casi todas sus series, pero en ausencia de datos instrumentales, se hace difícil saber si el contraste es realmente de articulación *fortis versus lenis* o si se trata sencillamente de un contraste de sonoridad en las oclusivas, sonoridad o duración en las fricativas o de duración,...

En el caso de nuestra lengua, el *diidxazá*, no tenemos muchos documentos, como el español por ejemplo, para demostrarlo; pero tenemos tres vocabularios: el de fray Juan de Córdova del siglo XVI, que ya hemos mencionado; el *Vocabulario castellano-zapoteco*, publicada por la Junta Colombina de México, del siglo XVIII; y, finalmente el *Vocabulario zapoteco del Istmo*, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, la *Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco*, de Eustaquio Jiménez Girón, y el *Vocabulario castellano-zapoteco del año 2000* publicado por el taller de lengua zapoteca de Tehuantepec. Comparando estos vocabularios vemos que representan momentos históricos distintos de la lengua, en los cuales el léxico está representado de diferente manera; por lo tanto demuestran el cambio lingüístico.

Regresando a la traducción de las frases que motivaron esta digresión, la primera equivalencia está compuesta de dos palabras: *Capy* y *layóo*, como la segunda significa tierra, la primera significará 'redonda' o 'redondez'. En la segunda

abril-junio 1997, núm. 46, p. 7.

⁷⁶ Jorge A. Suárez, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, p. 76.

equivalencia dada por Córdova separada por una coma, *quitòbi caijlayò*, tenemos que traducir *quitóbi*, la cual tiene dos posibilidades de interpretación: 1. Si consideramos que las letras <qu>, que representan una oclusiva glotal, cambiaron a <g> y la <o> se convirtió en <u>, ya desde el *Vocabulario* de la Junta Colombina, y la <t> cambió a <d> en los vocabularios contemporáneos; estos cambios nos dan la palabra contemporánea *guidubi* [gi'du:bi], que significa 'toda' o 'todo'. Dice Rendón respecto a la confusión de la <t>, <r>, <d> en el *Vocabulario* de Córdova:

El registro de t puede deberse a que, como sucede en la actualidad, la r inicial, en la mayoría de los casos, es de un solo golpe por lo que es fácil de confundir con la t simple que al realizarse se sonoriza dando la impresión de una d y Córdova, habiendo advertido parcialmente la existencia de dobles y sencillas, confundió la r con una t simple.⁷⁷

Respecto al cambio de la <o> de Córdova por la <u> en las variantes actuales, Rendón escribió lo siguiente:

Primeramente, hay que advertir que la u de las variantes actuales corresponde a la o de Córdova y que lo mismo sucede con el zapoteco de la Sierra de Juárez. En el zapoteco de Mitla, de Sta. Ana del Río y sobre todo de Teotitlán del Valle, la diferencia entre o y u es fonéticamente muy pequeña, tanto que probablemente no sean unidades fonémicas diferentes.⁷⁸

La traducción de la segunda equivalencia sería, de acuerdo a la primera posibilidad, entonces: "Toda-redondez-tierra"; 2. Otra posibilidad sería que solamente hubiera

⁷⁷ Juan José Rendón M. "Nuevos datos sobre el origen del Vocabulario en lengua zapoteca del padre Córdova", en: *Anales de Antropología*, vol. VI, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1969, p. 125.

⁷⁸ Rendón M. "Nuevos datos sobre el origen del Vocabulario en lengua zapoteca del padre Córdova", en: *idem*, pp. 125-126.

cambiado la consonante inicial y la <o> en <u>, entonces tendríamos *guitubi* [gi'tu:bi], como aparece en el *Vocabulario* de la Junta Colombina, cuyo significado actual es 'que rueda'. En esta segunda posibilidad la traducción sería: "Que rueda-redonda-tierra". Sin embargo como, después de la entrada en español y antes de las equivalencias dadas, Córdova agrega una abreviatura, <s>, de la palabra latina *scilicet*, que significa "a saber" y luego "toda ella"; entonces, la entrada completa dice "Redondez de la tierra, a saber, toda ella"; y así la traducción válida es la propuesta en primer lugar.

En la última equivalencia sólo nos resta explicar la palabra intermedia, *quéche*; la cual significa 'pueblo', tal como aparece en la entrada "Tierra por toda la tierra do biuimos", *Layòò, quèchelòò yòò*; por lo cual queda claro que la entrada se refiere a la redondez o esfericidad de toda la tierra. Aun siendo una lengua y cultura que se separó tempranamente de los *binnigula'sa'*, entre los chatinos también existen elementos que implican la idea de redondez o parte de ésta, según escribe Greenberg respecto a la cosmología chatina:

El universo, como un huevo cósmico, está compuesto por tres estratos principales: blanco arriba: el cielo; blanco abajo: el inframundo, y en medio, la tierra: una isla rodeada de mar. Como una cáscara, el circuito del Sol, a través del cielo y del inframundo, delimita el universo. El cielo y el inframundo están, a su vez, subdivididos en estratos. El cielo está concebido como tres domos en forma de tazón.⁷⁹

⁷⁹ James B. Greenberb, *Religión y economía de los chatinos*, p. 130.

Entonces, ¿cómo es que al final del desarrollo cultura de los *binnigula'sa'* por la invasión española, en nuestras fuentes encontramos informaciones que aluden a la tierra como un saurio, un rectángulo, un cuadrado o una figura esférica, si al parecer estas concepciones surgen en momentos distintos de la historia de la conciencia prehispánica y llegan a nuestros días? Hans Freyer, en el "Prólogo" a su *Teoría de la época actual* nos muestra que esto no sólo sucede entre nosotros, en el territorio que ocupó en el Nuevo Mundo la civilización mesoamericana:

En la sinuosa carretera que baja de Orvieto, nos encontramos una carreta de bueyes cargada de racimos de uva. El labrador dejó reposar los animales antes de la subida y a cada uno le dio un racimo en la palma de la mano, como se ofrece a un caballo un pedazo de pan. Los tallos crujían entre las trituradoras quijadas, el zumo chorreaba de los hocicos. Después continuó el viaje, pasando ante la necrópolis etrusca, monte arriba.

Después de este párrafo y al principio del segundo, Freyer se pregunta: "¿Qué época era ésa?" Su respuesta es:

Ahora bien, no hace falta esa mirada sobre toda la tierra para percatarse de la contemporaneidad de lo no contemporáneo. También en un solo lugar pueden coexistir varias épocas yuxtapuestas o sobrepuestas. No sólo el procedimiento comparativo de las ciencias históricas, también la simple reflexión sobre nosotros mismos nos enseña que la historia se estanca, se recarga. Ante todo, continuamente se edifica lo nuevo con materiales viejos.⁸⁰

5. Los niveles del cosmos

En la cosmovisión de los *binnigula'sa'*, expresado en su lengua, el universo se dividía en tres niveles; al parecer al

igual que en las otras culturas mesoamericanas: La tierra, que era el hábitat del hombre, el cielo y el inframundo. Para explicar su lugar de residencia usaron un par léxico o difrasismo, hoy todavía en uso por los *binnizá*, para nombrar "el mundo" o "la tierra": *quéche-layóo*, 'pueblo-tierra', cuyos elementos componentes ya analizamos líneas arriba. Actualmente en Juchitán se dice *guidxilayú*; en Mitla, *guedxliuj*; en Atepec, Sierra Juárez, *yéetsilóoyúu*; en Zoogocho, *yezlio*; en Yatzachi, *yezlyo*; ambos lugares en la región de los Cajonos.

Para el nivel celeste, fray Juan de Córdova en su *Vocabulario* registra siete entradas: "Cielo todo loque parece. *Quiepaa* o *quepaa*; *guibá'* en Juchitán, *guibaa* en Mitla, *yiabà* en Atepec, *yaba* en Zoogocho; *yoba* en Yatzachi El Bajo y *yaba* en Yatzachi El Alto. En la siguiente entrada, "Cielo generalmente", repite las formas anteriores; después divide esta región en tres lugares específicos: "Cielo del Sol", *Quiepaalichi copijcha*", que literalmente significa 'Cielo casa del Sol'; en seguida agrega "Cielo de la Luna", *Quiepaalichi péo*, que significa "Cielo casa de la Luna"; después aparece "Cielo estrellado, o de las estrellas", *Quiepaalíchi pél le*, cuyo significado literal es "Cielo casa de las estrellas". Tenemos, entonces, dos variantes del nombre genérico del cielo y tres cielos específicos; finalmente agrega dos entradas que expresan la ideología cristiana en la lengua indígena: "Cielo el mas supremo, *Quiepaalichi Dios*", que literalmente quiere decir

⁸⁰ Hans Freyer, *Teoría de la época actual*, p. 7.

"Cielo casa de Dios", introduciendo un préstamo que elimina el nombre genérico de dios en zapoteco, *pitaō*; y una segunda entrada, de las dos últimas mencionadas, con toda la carga cristiana: "Cielo la gloria donde estan los santos, el qual es ciudad Real, eternal, sempiterna, resplandeciente, bienaventurada. *Quèchequihuiquíepaa, quèchexèe, quechexij, quechenij, quèchetija, quèchechiño, quèchepáa*. Es interesante que de estas dos últimas entradas, en la primera use la palabra que expresa el concepto del dios cristiano para evitar la palabra *pitaō*; mientras que en la segunda entrada usa la palabra *queche*, 'pueblo' para 'cielo', agregando conceptos zapotecos prístinos como: *quihui*, 'palacio'; *xee* o *xij* que significan 'limpio', 'antiquísimo' o 'eterno'; *nij*, cuyo significado se verá en el siguiente capítulo; *tija*, 'ancestral'; *chiño*, 'eterno'; todos ellos pertenecientes a la cosmovisión de los *binnigula'sa'*. Pero, como ya dijimos, lo que interesa aquí es el concepto genérico de cielo y su división en tres cielos específicos, no apareciendo los pisos del cielo como se conoció entre los nahuas.

La dirección contraria al cielo es el inframundo, el mundo que está abajo de los pies de los seres humanos, que Córdova registró como 'infierno' y en una primera entrada dio como su equivalencia *Capijlla*, que en Juchitán decimos *gabiá*; agregando en seguida: *líchi pezeláo*, es decir la casa del Dios de la Muerte. En la siguiente entrada después de dar *Capijlla* agrega *quéte capijlla*, lo cual quiere decir "abajo inframundo", para

nosotros que traducimos esta última palabra eliminando la carga cristiana. Al parecer el dios *pezeláo* no era del agrado de los frailes, tampoco Mahoma; porque en la entrada "Mezquita de mahoma" vuelve a repetir *Líchi pezelao*, 'casa del Dios del Inframundo', con lo que nos hace pensar que tanto uno como el otro eran el diablo mismo para Córdoba.

Si bien no tenemos códices prehispánicos o documentos producidos inmediatamente después de la invasión europea que nos muestren gráficamente esta concepción de los niveles cósmicos, en uno de los calendarios del siglo XVII procedentes de la Sierra Norte de Oaxaca, ubicados en el Archivo General de Indias y estudiados por Alcina Franch, tenemos una ilustración de los tres niveles cósmicos con las cinco direcciones del universo representadas en cada nivel (véase la ilustración I.16).⁸¹ Respecto a la división del *capijlla* en niveles, Caso reportó que en la exploración realizada en 1936 en el Sistema de la Estaca 28, ubicado en el cementerio norte, se descubrieron "9 pisos de estuco de otros tantos templos superpuestos";⁸² los cuales pienso que reflejan los niveles del inframundo. Por su parte Miller sostiene respecto a la Tumba 5 de Suchilquitongo que aun cuando el descubridor, Enrique Méndez Martínez, informa que había ocho escalones a la tumba desde el suelo; de hecho hay nueve, incluyendo el piso de la plaza misma. "El número nueve es significativo, por supuesto,

⁸¹ Véase figura 33 en Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*.

⁸² Alfonso Caso, *Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936-*

porque el inframundo mesoamericano se construyó de nueve niveles."⁸³

Al nivel superior, el celeste, se le llama *yoo yaba*; frase que se traduce como "casa cielo". La vocal de la primera sílaba de la palabra para cielo varía entre una <a>, <e> y <o>; como vemos en la transcripción que hace Alcina de los manuscritos 10, 11, 17, 27, 29, 31, 88 y 91, expediente 882, México, del Archivo General de Indias.⁸⁴ Esto es comprensible viendo que Córdova nos da la palabra *Quiepaa* o *quépaa* para 'cielo', donde tenemos una <e>; mientras que en la región de los Cajonos actualmente, como ya se vio arriba, la palabra varía entre *yaba* o *yoba* en Zoogocho y los Yatzachi. Una posible explicación sobre la variación en el registro paleográfico de esta vocal, la encontramos en Rendón:

La falta de la vocal central que no registra Córdova y que sí existe ahora en las variantes de los valles puede tener dos explicaciones: la primera sería que siendo esa vocal un sonido totalmente desconocido para el padre Córdova, éste la haya confundido con otros y la haya interpretado como otra vocal de las que sí conocía. La vocal central no tiene aparentemente ninguna correspondencia regular en el Vocabulario; indistintamente corresponde a *i*, a *e* o a *a*. La segunda explicación sería que la vocal central actual sea el resultado de un cambio condicionado y que fuera un sonido variante de otros fonemas.⁸⁵

En la presentación del nivel de en medio, el terrestre, encontramos la glosa *yoo yechelayo*, 'casa pueblo-tierra'; es

1937, pp. 19-20.

⁸³ Miller Arthur G. *The painted tombs of Oaxaca, Mexico*, nota 19 al capítulo 6, "The House of the Dead at Cerro de la Camapana", p. 262.

⁸⁴ Véase Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, pp. 231-258, 271-325, 404-406, 423-426.

⁸⁵ Rendón, "Nuevos datos sobre el origen del Vocabulario en lengua zapoteca del padre Córdova", en: *Anales de Antropología*, vol. VI, pp. 126-127.

decir después de la palabra casa tenemos el mismo par léxico que nos dejó Córdova para el "mundo" o la "tierra". En la parte inferior de la ilustración tenemos la glosa *yoo gabila*,⁸⁶ 'casa inframundo, casa del dios *Pezelao* o el infierno como lo tradujeron y lo inculcaron los frailes cristianos a los mesoamericanos.

6. Las direcciones del universo

Las direcciones del universo tienen que ver si los *binnigula'sa'* se referían a la tierra concebido como un cuerpo celeste, es decir si se referían a todo el globo terráqueo o a una porción de él. En relación al primer concepto, *quitóbi cabijlayóo* ('toda', 'redondez' 'tierra') o *quitóbiquéchelayóo* ('todo', 'pueblo-tierra'), para ubicarse tenían que referirse a las direcciones del universo. Cuando se referían a una porción -*cuee layoo*, en la época colonial, y *tindaa layú* o simplemente *layú* actualmente en Juchitán- al parecer no era necesario ubicarse en el universo, sino ubicarla en relación a sus colindancias.

En sendos testamentos, uno hecho en San Bartolomé Zoogocho en 1582, en la región de los Caxonos de la Sierra Norte, y otro en San Bartolomé Saabeeche en 1721, encontramos la denominación *cuee layoo* para una fracción de terreno; sin embargo en el primero no encontramos ninguna referencia a los

⁸⁶ José Alcina Franch, *Calendario y Religión entre los zapotecos*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1993, figura 33.

rumbos del universo en que se encuentra el terreno, sino sólo mención de las personas con quienes se colindaba. En cambio, en testamento hecho en 1721 en el pueblo actualmente llamado San Bartolo Coyotepec, encontramos referencia al oriente y al poniente como *nese naa ruaa rij lannee goobijcha*, 'camino dice boca nace el sol', y *nese naa ruaa rijazij gobijcha*, 'camino dice boca se oculta el sol'; cuyos registros en el *Vocabulario de Córdoba* son *tòa tilláni copijcha* y *tóa tiàce copijcha*; pero sin ninguna alusión al norte y al sur.⁸⁷

Lo interesante del nombre de una fracción de terreno en la época colonial es que la palabra *cuee* se refiere al lado de un objeto semiesférico, como es una olla o cántaro, como registra la registra Córdoba en la entrada "Lado de olla, cantaro o assi por dentro": *cuée, cueláni, cuáce*; es decir, al referirse a una fracción de la tierra no se nos sitúa en un objeto plano, sino en los lados de un objeto semiesférico.

Analizando el *diidxazá* del sur del Istmo, Wilfrido Cruz descubrió, al principio de los años cuarenta, que los *binnigula'sa'* entendían los puntos cardinales en disposición y en forma de una cruz erecta, es decir:

señalando los brazos verticales, uno al zenit y el otro al nadir; por eso al Norte le llaman **nezaguía**, equivalente a camino arriba, y al Sur **nezaguete**, o camino hacia abajo. El verdadero Norte geográfico venía a ser la proyección

⁸⁷ Testamento de Don Pablo Sánchez en los Títulos originales de San Bartolomé Zoogocho, Villa Alta, 205 ff, 2 planos, Archivo del Cuerpo Consultivo Agrario en el Registro Agrario Nacional en Oaxaca, Oax., exp. 276.1/2152; y Testamento de María de la Cruz, en Demanda puesta por Juan de la Cruz Indio de Coyotepec contra María de la Cruz Hernández sobre averse introducido en un solar y tierras, 1734, en el Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca, Alcaldías Mayores, leg. 21, exp. 12.

horizontal de la línea del zenit sobre la superficie de la tierra a la izquierda del Oriente. El sur se determinó en forma opuesta. El cielo, el firmamento llamábase **guibáa** y en la primera sílaba de esta palabra puede notarse comprendido el vocablo **guié** o **gui** que significa lumbre, piedra, flor y arriba; **guiá**, parte superior de una cosa. La dirección del nadir, punto diametralmente opuesto al Norte celeste, **guéete**, da idea de abajo, de profundidad, es la voz de donde procede el término **gueto**, que quiere decir muerto.⁸⁸

La confirmación documental de lo escrito por Cruz se encuentra en el registro de varios calendarios rituales de 260 días, localizados en el Archivo General de Indias, los cuales distribuyen las trecenas de cinco en cinco de acuerdo a los brazos de la cruz; pero los nombres de direcciones señaladas por ésta fueron interpretados, equivocadamente, por Alcina Franch como nombres de trecenas. Aparte de este error de Alcina, descubrimos un error en el calendario 85 transcrito por este autor, cometido por quien claramente copió el calendario en este manuscrito de otro anterior; ya que en la séptima trecena en vez de *yoho leoyeo*, 'casa tierra', el letrado anotó consecutivamente, como en la trecena anterior, *yoho eba*, 'casa cielo'.⁸⁹ Enseguida haremos un ejercicio visual distribuyendo las 20 trecenas de acuerdo a las regiones del universo que tienen marcados en los manuscritos citados, en forma de una cruz erecta, para mayor claridad; aclarando antes que *yoho gabila* se traduce como 'Casa del Inframundo'. La

⁸⁸ Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita*, pp. 69-70.

⁸⁹ Archivo General de Indias, México, 882, ms. 7, 11, 13-14, 21 y 85; José Alcina Franch, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, p. 15, Tabla 2; y Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, pp. 389-392 y Figuras 12 y 13.

lectura se hace de derecha a izquierda, empezando por el número 1 en el lado derecho de la página:

- 2. *yoho yebaa*
- 6. *yoho yebaa*
- 10. *yoho yebaa*
- 14. *yoho yebaa*
- 18. *yoho yebaa*

- 3. *leoyo o laoyoo*
- 7. *leoyo o laoyoo*
- 11. *leoyo o laoyoo*
- 15. *leoyo o laoyoo*
- 19. *leoyo o laoyoo*

- 1. *leoyo o laoyoo*
- 5. *leoyo o laoyoo*
- 9. *leoyo o laoyoo*
- 13. *leoyo o laoyoo*
- 17. *leoyo o laoyoo*

- 4. *yoho gabila*
- 8. *yoho gabila*
- 12. *yoho gabila*
- 16. *yoho gabila*
- 20. *yoho gabila*

Con estos antecedentes revisé lo que decimos actualmente, en el *diidxazá* del Istmo, respecto los "puntos cardinales". Para el oriente decimos *neza rindani gubidxa* 'camino por donde nace el sol'; para el poniente, *neza riaazi' gubidxa* 'camino por donde se mete el sol'; para el norte, *neza guia'* 'camino hacia arriba'; para el sur, *neza guete'*, 'camino de abajo o hacia abajo'.⁹⁰ Con estos resultados entrevisté a un hablante de *ñuzabi* o mixteco, quien dio la siguiente información al respecto: El este, *nu nkiji ndika ndii*, 'donde nace el sol, donde nace la vida; lugar propiciatorio del bien'; oeste, *ñe'en ndika ndii*, 'hacia donde se oculta el sol, hacia donde se va el alma o espíritu de quienes mueren'. Para la dirección

norte usan el término *diki*, que significa 'arriba' y 'cabeza'; y para el sur usan *chiji*, 'abajo'.⁹¹

Entonces, en las dos lenguas citadas, ambas del tronco otomangué, *diidxazá* y *ñusabi*, la situación es clara: *guia'* y *diki* significan 'arriba'; y en el caso mixteco, también 'cabeza'. Sin embargo, según la persona que me proporcionó la información en *ñusabi*, ambas también tienen la connotación de "camino hacia arriba, hacia el lugar propiciatorio del bien", para el primer término; y "camino hacia abajo, por donde se pierde el viento, hacia donde se pierde la vida", para el segundo.

Esta relación 'arriba', 'norte' y 'cabeza' se clarifica más con la información etnográfica obtenida en Juchitán, Oax., en donde durante el mes de mayo se celebran festividades, llamadas "velas". Una de ellas, que se realiza en la parte norte del pueblo, se llama: "Vela *ique guidxi*", 'Fiesta de la cabeza del pueblo'; porque *ique* es cabeza, *guidxi* es pueblo. Pero después se complica, porque la palabra contemporánea para 'arriba', *guia'*, está cercana fonéticamente o tal vez descende de una forma que servía en el siglo XVI para designar 'deseo' y 'pecado'. Dice Córdova en la entrada para "Dessear con ardor una cosa": *Tiquija làchia quèta. s[cilicêt,*

⁹⁰En las transcripciones del *diidxazá* uso el alfabeto de esta lengua en el Istmo.

⁹¹La información me fue proporcionada por Juan Julián Caballero, profesor-investigador en el CIESAS-Istmo. En las transcripciones del *ñusabi* o mixteco se usa el Alfabeto Básico de la Lengua Mixteca, acordado en los Encuentros de Escritores en Lengua Mixteca y adoptado por la Academia Mixteca en el mes de marzo de 1977.

por supuesto]. *pi, quiquiya*; y "Peccado generalmente": *Tòla, tèequiya, xihui, quelatòla, quelacotòla...*⁹² La forma *quiya* todavía sobrevive en la actualidad en el *diidxazá* con el significado de 'deseo' cuando se usa la expresión: "*biree guida ique*", 'salió el deseo en (o por) su cabeza', para referirse a alguien que no satisfizo algún deseo. De paso nos anticipa la única forma para 'norte' que aparece en su vocabulario, *tola*, que también, como ya vimos, sirve para 'pecado'.

Analícemos ahora la información lingüística que proviene del *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, respecto a las "direcciones del universo" o los "puntos cardinales", trabajo de recopilación hecho cuando aún quedaban elementos de la cosmovisión indígena y palabras de origen prehispánico que los nombraban.

Tanto en la concepción particular de los *binnigula'sa'*, como en la cosmología mesoamericana en general, los conceptos de espacio y tiempo eran dos conceptos indisolubles expresados por un sólo término: *çoo*, en el caso del *diidxazá*; es decir era un solo concepto espacio-tiempo, tal como veremos enseguida: La primera entrada de "Tiempo generalmente" que registra Córdova dice: "Vide entrevalo. *Piyè, pij, chij, çoo, chij layòo, çoochij, çooguella*". Esta misma idea aparece registrada en el *Vocabulario* llamado del cuarto centenario, también como primera entrada: "Tiempo. *bii; chii; zoo;*

⁹² Córdova, *Vocabulario en lengua çapoteca, idem.*

zoochii; *zoogueta*; pero con el agregado de *guci*,⁹³ que es una forma que aparece en el *diidxazá* del sur del Istmo en las palabras para 'tiempo de lluvias' y 'tiempo de secas', *gusiguié* y *gusibá*. Siendo el Vocabulario publicado por la Junta Colombina una versión tardía e incompleta del de Córdova, la traducción que haga para uno es válido para otro: *Piyé*, 'tiempo-calendario'; *pij*, 'aire'; *chij*, 'día'; *çoo*, 'espacio-tiempo'; *chij layóo*, 'día-tierra'; *çoochij*, 'espacio-tiempo día'; *çoogueta* 'espacio-tiempo noche'.

Dichos términos, *çoo* y *piyé* los vamos a encontrar aplicados también a 'espacio', aunque el segundo sólo una vez; cuando Córdova⁹⁴ registra "los puntos cardinales" como: "Oriente parte do sale el sol" con las siguientes equivalencias: *çooçilla*, *tòatillánicopijcha*, *piyeçooçilla*". El poniente se llamaba *çóochée*; el medio día o sur se llamaba *çóocáhui*, que quiere decir la región oscura; de *cahui*, oscuro. Por lo tanto, al referirnos a *çooçilla*, por ejemplo, estaríamos diciendo: "el espacio-tiempo del lagarto sagrado". Como lo dice Mercedes de la Garza, refiriéndose al espacio-tiempo entre los mayas:

Sus ideas sobre el tiempo nunca estuvieron desvinculadas de las del espacio, pues concibieron el tiempo precisamente como el dinamismo del espacio, como el cambio cósmico producido, en esencia, por el movimiento de un ser

⁹³ Vocabulario castellano-zapoteco, Publicado por la Junta Colombina de México, 1893, p. 201.

⁹⁴ Córdova, Vocabulario castellano-zapoteco, Edición facsimilar, 1942, f. 295r.

sagrado que fue el eje de su cosmovisión y de su concepción sobre el sitio del hombre en el cosmos: el Sol.⁹⁵

En 1927 Albert Einstein, mediante ecuaciones matemáticas, desarrollo su teoría especial de la relatividad con la cual alcanzó un concepto unificado de espacio-tiempo; alejando al intelecto humano todavía más del universo newtoniano, enraizado firmemente en los conceptos de espacio y tiempo independientes:

El lego en matemáticas siente un misterioso estremecimiento cuando oye hablar de objetos de cuatro dimensiones, sentimiento parecido al que despiertan los pensamientos sobre lo oculto. Sin embargo, es casi un lugar común decir que el mundo en que vivimos es un continuo espacio-tiempo de cuatro dimensiones.⁹⁶

Por supuesto que no pretendo igualar los logros de los *binnigula'sa'* con los del Dr. Einstein; los primeros lo alcanzaron en el contexto del sistema de pensamiento mesoamericano, el segundo lo obtuvo respaldado por toda la tradición científica occidental y el cercano oriente; pero sí quiero destacar que los primeros se "anticiparon" al segundo en esta hazaña intelectual. Como escribió un biógrafo de Einstein:

Einstein llevó esta corriente de pensamiento [refiriéndose al idealismo de Berkeley] a sus últimos límites, al demostrar que inclusive el espacio y el tiempo son formas de intuición, que no pueden divorciarse de nuestra conciencia, al igual que los conceptos de color, forma o tamaño. El espacio no tiene realidad objetiva, excepto como un ordenamiento o disposición de los objetos que percibimos en él, y el tiempo no tiene existencia

⁹⁵ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 25.

⁹⁶ Citado por Lincoln Barnett, *El Universo y el Doctor Einstein*, p. 57; véase también pp. 11 y 55.

independiente del orden de los acontecimientos mediante los cuales los medimos.⁹⁷

Cierto o no que Einstein haya sido un antimaterialista como Berkeley, lo que sí es cierto es que llegó a la teoría de la relatividad y a la unificación de ambos conceptos en uno solo mediante complicados cálculos matemáticos; así como los resultados de sus descubrimientos tuvieron un alcance universal que ha llenado más de miedo que de esperanza a la humanidad. Mientras que el logro de los *binnigula'sa'* fue por medio de la observación del aparente movimiento solar alrededor de la tierra; es decir, usando sus sentidos para captar el universo que los rodeaba y sus alcances se limitaron al área mesoamericana; como escribiera Lévi-Strauss a propósito de dos momentos del intelecto humano, la diferencia entre magia y ciencia:

no solamente, por su naturaleza, estas anticipaciones pueden a veces verse coronadas por el éxito, sino que también pueden anticipar doblemente; anticiparse a la ciencia misma, y a métodos o resultados que la ciencia no asimilará sino en una etapa avanzada de su desarrollo, si es verdad que el hombre se enfrentó primero a lo más difícil: la sistematización al nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora, solamente, a reintegrar en su perspectiva.⁹⁸

Refiriéndose a la distribución del tiempo en los cuatro rumbos del espacio, mediante la división y asignación de los veinte nombres de días a estos rumbos, dentro de la cosmología náhuatl, León-Portilla dice:

En esta forma, relacionando las varias categorías ya

⁹⁷ Barnet, *El Universo y el Dr. Einstein*, p. 14.

⁹⁸ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 28.

estudiadas del pensamiento cosmológico náhuatl, con su compleja idea de fenómenos hundidos en un espacio-tiempo humanizado, es como tal vez podrán entrecruzarse mejor los contornos fundamentales de su original visión del universo físico.⁹⁹

A propósito de este "universo físico", León-Portilla pone una nota al pie de la página donde se refiere brevemente a lo que él llama "paralelismo" entre la concepción náhuatl del espacio-tiempo y el de la física actual, de la cual vale la pena transcribirse aunque sea un fragmento para que esta comparación entre el pensamiento de los *binnigula'sa'* respecto al cosmos y los resultados de la física moderna no se vea fuera de lugar:

Quien esté algo familiarizado, por otra parte, con los rasgos fundamentales de la imagen de la naturaleza ofrecida por la Física actual, no podrá menos de sorprenderse al constatar que precisamente la moderna estructura espacio-temporal en sus relaciones con el pensamiento humano, guarda asombroso paralelismo con la concepción náhuatl. La explicación de esto puede ser el hecho de que, a partir de Einstein, la Física se ha orientado hacia una verdadera síntesis, en la que se van unificando conceptos tan básicos como el de la relación espacio-tiempo.¹⁰⁰

A pesar de este reconocimiento de que los mesoamericanos llegaron a sus resultados mediante el uso de los sentidos inicialmente, esto no quiere decir que su concepción del mundo fuera producto exclusivo del uso de su sensibilidad corporal y no llevaran estos "conocimientos" captados por los sentidos a un procesamiento intelectual que los llevó a la creación de conceptos, de abstracciones respecto a ese mundo sensible, como el concepto espacio-tiempo que ya mencionamos y al cual

⁹⁹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 123.

retornaremos más detenidamente en el capítulo relativo al calendario. Por eso no podemos aceptar lo que dice Jacques Soustelle a propósito del espacio y el tiempo en el pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos o aztecas:

En fin, así como no hay un espacio sino varios espacios, no hay un tiempo, sino varios tiempos. Además, cada espacio está limitado a un tiempo o a varios. Así, la mentalidad mexicana no conoce el espacio y el tiempo abstractos, sino como sitios y acontecimientos. Las propiedades de cada espacio son también las del tiempo a que está unido a él, y viceversa.¹⁰¹

Esta oposición de lo "concreto" en el saber indígena frente a lo "abstracto" en el saber de los "blancos", la desarrollará Lévi-Strauss ambigualmente en su libro *El pensamiento salvaje*. Mientras que iniciará el capítulo "La ciencia de lo concreto" con una defensa de los "primitivos" y sus lenguas para el pensamiento abstracto, en estos términos:

Durante largo tiempo, nos hemos complacido en citar esas lenguas en que faltan los términos para expresar conceptos tales como los de árbol o animal, aunque se encuentren en ellas todas las palabras necesarias para un inventario detallado de las especies y de las variedades. Pero, al mencionar estos casos en apoyo de una supuesta ineptitud de los "primitivos" para el pensamiento abstracto, en primer lugar, omitíamos otros ejemplos, que comprueban que la riqueza en palabras abstractas no es patrimonio exclusivo de las lenguas civilizadas.¹⁰²

En el capítulo llamado "La lógica de las clasificaciones totémicas", Lévi-Strauss dice que "Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter 'concreto' de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos", que

¹⁰⁰ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *ibidem*.

¹⁰¹ Soustelle, *El universo de los aztecas*, p. 145.

¹⁰² Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 11

conciben como "abstracto".¹⁰³

Dado que "la descripción y el análisis del carácter específico que asumen el espacio y el tiempo en la experiencia humana" es una de las tareas más importantes de una filosofía antropológica, de acuerdo con Cassirer;¹⁰⁴ no nos detendremos en esta cuestión para expresar nuestro desacuerdo con lo expresado por esos autores. Sólo cabe decir que las especulaciones de Soustelle y Lévi-Strauss parecen venir del pensamiento de Isacc Newton, el cual fue criticado en su tiempo por Berkeley, según el mismo Cassirer:

Nos advierte Newton que no confundamos el espacio abstracto, el verdadero espacio matemático, con el de nuestra experiencia sensible. La gente, dice, piensa el espacio, el tiempo y el movimiento ateniéndose al principio de las relaciones que estos conceptos guardan con los objetos sensibles; pero hay que abandonar este principio si queremos llegar a cualquier verdad científica o filosófica: en filosofía tenemos que abstraer de nuestros datos sensibles.¹⁰⁵

Pero lo que Newton afirmaba de la gente común y corriente, distinguiendo el pensamiento de esta gente común del pensamiento de los científicos y filósofos, el etnocentrismo de Soustelle y Cassirer se lo achaca a los antiguos mexicanos, a los indígenas y a todos los "primitivos" en general:

En la vida primitiva y bajo las condiciones de la sociedad primitiva, apenas si encontramos huellas de la idea de un espacio abstracto. El espacio primitivo es un espacio de acción; y la acción se halla centrada en torno a intereses y necesidades prácticas inmediatas.¹⁰⁶

¹⁰³ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 63.

¹⁰⁴ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 71.

¹⁰⁵ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 74.

¹⁰⁶ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 75.

La respuesta a Cassirer vino de un lingüista, Paul Radin, quien prefirió hacer una antología de textos indígenas, con una introducción y comentarios, para ilustrar y demostrar que los "primitivos" son capaces de pensamientos abstractos en sus lenguas y de hacer filosofía, de acuerdo a su propia concepción de ésta y de sus temperamentos o intereses:

resultaría fácil demostrar que las lenguas de los pueblos aborígenes son a menudo estructuralmente más complejas que las nuestras; que sus vocabularios son tan amplios como los nuestros, y a veces más; que las palabras de connotación abstracta y genérica son, por cierto, no menos frecuentes y, en algunas lenguas aborígenes, más que entre nosotros; y que la connotación abstracta de un vocablo se expresa formalmente, por lo común, mediante afijos.

Quiero hacer hincapié en el tercer punto, pues ciertos comparatistas y ciertos filósofos del lenguaje, como E. Cassirer y L. Lévi-Bruhl, parecen creer que los pueblos aborígenes no piensan abstractamente y no pueden formar conceptos generales porque, según puede mostrarse, la mayoría de sus voces abstractas se forman sobre radicales que tienen etimológicamente significación concreta.¹⁰⁷

Esta discusión, desgraciadamente no es nueva, es tan vieja como el colonialismo europeo; en el siglo XVIII tuvo como sus protagonistas principales a un alemán, Carneille de Paw, y a un jesuita mexicano, Francisco Javier Clavijero: "El europeo tiene por fin una pauta infalible y universal para valorarlo todo, válida no tan sólo en el terreno sobrenatural -como lo era la revelación- sino en todos terrenos y rumbos: la razón." El mexicano, dice Luis Villoro, "No pertenece a la raza abominable, es un hombre que desciende de occidente, un criollo".¹⁰⁸ Citemos, a manera de ejemplo, los argumentos del

¹⁰⁷ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, pp. 23-24.

¹⁰⁸ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 95.

ataque y la defensa en palabras de Clavijero: "Las lenguas de América, dice Paw, son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico."

Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años, y sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme.¹⁰⁹

Para concluir esta referencia en torno a si los indígenas mesoamericanos podían abstraer la noción de espacio y tiempo más allá del uso "concreto" de estos dos conceptos, citaremos el resumen de otro lingüista, Benjamín Whorf, en un estudio entre lenguaje y pensamiento:

los conceptos de "tiempo" y "materia" no se dan en la experiencia en exactamente la misma forma para todos los hombres, sino dependen de la naturaleza del idioma o idiomas a través del uso de los cuales se hayan desarrollado.¹¹⁰

En cuanto a los conceptos de espacio, tiempo y materia, Whorf concluye:

...el concepto de espacio variará algo con el idioma, porque siendo una herramienta intelectual, está íntimamente ligado con el empleo concomitante de otras herramientas del orden del "tiempo" y "materia", las cuales están lingüísticamente condicionados.¹¹¹

Ilustrando sus afirmaciones sobre el carácter "concreto" del saber indígena, Lévi-Strauss lo hace con un cuadro en que

¹⁰⁹ Francisco Javier Clavijero, "Sexta Disertación: La cultura de los mexicanos", en: *Historia antigua de México*, p. 544.

¹¹⁰ Benjamín Lee Whorf, "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en: Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, p. 151.

¹¹¹ Benjamín Lee Whorf, "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en: Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, pp. 151-152.

se muestran las clasificaciones hopi de "los seres y los fenómenos naturales por medio de un vasto sistema de correspondencias". En él encontramos una asociación entre las direcciones del universo, basadas en los extremos que aparentemente alcanza el sol en los solsticios y su paso por el cenit y el nadir, y colores muy parecida a la que encontraremos en el pensamiento mesoamericano.¹¹²

<i>Direcciones</i>	<i>Colores</i>
Noroeste	amarillo
Sudoeste	azul, verde
Sudeste	rojo
Noreste	blanco
Cenit	negro
Nadir	multicolor

En el *Vocabulario* de Córdova, el norte se llamaba çòotóla, aunque actualmente ya no la encontramos aplicada a 'norte' o 'arriba'. Pensamos que el significado de esta palabra fue eliminado, como referente a "punto" o "dirección" arriba, por sus implicaciones religiosas prehispánicas, porque sobrevivió con otros significados. El *tola*, sufrió un proceso de cambio diferente en el Valle y en el Istmo: por una parte la /l/ que era un fonema fuerte se debilitó y convirtió, primero, en *tolda* en el Valle, en el siglo XVIII.¹¹³ En el

¹¹² Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 67-68.

¹¹³ Véase al respecto *Vocabulario castellano-zapoteco*, Publicado por la Junta Colombina de México, 1893.

diidxazá del Istmo, en la mayoría de los casos, se convirtió en *tón**da*, como muchas otras palabras que siguieron este proceso de cambio: *guela* - *guenda*, *bela* - *benda*, *beenda* 'benda'; etcétera. Con posterioridad a este cambio el fonema /t/ se sonorizó o se debilitó -sonorizó, según sucedió en general en muchas lenguas o se debilitó, según sostiene V. Pickett¹¹⁴ en el caso de la lengua de los *binnizá*-convirtiéndose en /d/, quedando esta palabra como *donda*.

En busca de la etimología de la palabra que se refiere a 'arriba', me encontré con dos expresiones en el habla cotidiana en el Istmo, donde aparece el término *tola*, pero cuyo significado no me quedaba claro. En un primer caso, "*ique tola*", la palabra *tola* no ha sufrido aparentemente cambio fonético desde la época colonial y su significado alude a una determinada forma de la cabeza, *ique*. En un segundo caso, "*xquipi' rola*", el fonema oclusivo sordo /t/, al parecer de la misma palabra *tola*, cambió a una vibrante sencilla /r/, en donde el significado conocido también es el de la primera palabra la frase: *xquipi'*, 'ombligo'; pero aludiendo a alguna forma de esta parte del cuerpo. En su uso como adjetivo de la cabeza "*ique tola*", parece referirse a cierta deformación de la cabeza; en tanto que con el ombligo parece referirse a un tamaño exagerado del mismo, según deducimos del contexto en que usan ambas expresiones.

Siguiendo la hipótesis de la unidad, en general, de la

¹¹⁴ Archivo de Lengua Indígenas del Estado de Oaxaca, *Zapoteco del Istmo*, p.

civilización mesoamericana, acudí en busca de información a una cultura que fue durante un lapso contemporánea a la de Monte Albán, la maya. De los glifos que simbolizaban las regiones del mundo, identificados por Thompson en los códices de Dresden y Madrid, sólo los que se referían al 'norte', estaban representados por cabezas;¹¹⁵ es decir el glifo llamado *xaman*. Aunque más adelante nos ocuparemos detenidamente de este glifo, adelantaremos un poco diciendo que Gordon Brotherston, en un estudio sobre las regiones del universo, se refiere a él en estos términos: "En los códices el signo 'norte', *xaman*, es un glifo de cabeza de oscura derivación."¹¹⁶ En este punto Brotherston coincide con Córdova respecto al significado del nombre de esta "dirección" o "punto" que, en el *Vocabulario del dominico*, se aplica a una yerba; en realidad una especie de zacate: "Tòla, que es vna yerua de los eruaçales, y de allí quedo, tola, por el peccado y assi dizen Làò tòla, el lugar del peccado ò de la confession aunque tambien es cosa obscura"¹¹⁷ -subrayado nuestro para destacar la coincidencia en la dificultad para encontrar su significación en ambas lenguas.

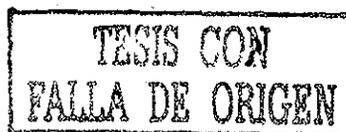
Con las pistas anteriores busqué en Córdova la entrada 'cabeza' y encontré: "Cabeça ahusada hazia arriba alta",

21.

¹¹⁵ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, fig. 41, "Directional and color glyphs".

¹¹⁶ Brotherston, "Mesoamerican Description of space II: Signs for Direction", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge Jahrgag 2, 1976, p. 50.

¹¹⁷ Córdova, *Vocabulario en lengua çapoteca*. Edición facsimilar de Jiménez Moreno, f. 228v.



quíquetola o *natòla*; también hay otro registro que nos dice: "Ombre de cabeça aguda", *péniquíquetóla*, *natólaquíqueni*; es decir, hombre con cabeza en forma aguda, alta, hacia arriba. Estas expresiones me llevaron a pensar que los *binnigula'sa'* también practicaron la deformación craneana en relación con un rito solar, para lo cual aportaremos más adelante las evidencias arqueológica y de la antropología física. ¿Por qué esta asociación entre cabeza, arriba y pecado? Ya vimos que sus orígenes son oscuros entre los *binnigula'sa'* y, como veremos, tampoco quedó claro en una cultura tardía, la de los nahuas. Refiriéndose a una cabeza con adornos de pluma y algodón que aparece en la lámina XXIV del *Códice Vaticano Latino 3738*, el primer comentarista dice: "Dizen que esta cabeza significa el principio del pecado".¹¹⁸

El trabajo en el cual desarrolló Brotherston la línea de investigación basada en el análisis de palabras de la lengua maya, que designan puntos o direcciones del universo, tiene su antecedente en su ensayo anterior que publicó en colaboración con Dawn Ades.¹¹⁹ En este artículo ambos autores parten del establecimiento o reconocimiento de una diferencia en las bases de la astronomía entre el Viejo y el Nuevo Mundo:

Nada indica que la astronomía mesoamericana haya usado como términos primarios científicos cualquier otra cosa que los horizontes del este y el oeste, con su solsticial, equinoccial y otras posiciones como subida y puesta, y,

¹¹⁸ *Antigüedades de México*, basada en la recopilación de Lord Kingsborough, vol. III.

¹¹⁹ Gordon Brotherston and Dawn Ades, "Mesoamerican description of space I: Myths; stars and maps; and architecture", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge-Jahrgang 1, Heft 4, 1975.

como una unidad del tiempo, el pasaje y ausencia del cuerpo principal en la eclíptica, el sol.¹²⁰

En este punto parece que Brotherston y Ades pueden tener razón desde el punto de vista de la lengua de los *binnigula'sa'*, pues éstos dividían los intervalos de tiempo principalmente en *çòochij* y *çòoguèla*, según las dos últimas palabras compuestas que registra Córdova en la entrada para "Tiempo generalmente" de su *Vocabulario...*; cuyas traducciones son: 'tiempo-espacio de día' y 'tiempo-espacio de noche'; y recordando el testamento citado de María de la Cruz, de San Bartolomé Saabeechee o Coyotepec.

Al analizar los glifos mayas como significantes de las direcciones a que se refieren los términos discutidos en la lengua maya, Brotherston nos dice lo siguiente:

Los primeros y totalmente significantes hechos acerca de los glifos mayas de dirección son que se pueden identificar sólo dos cosas con absoluta certeza en las inscripciones clásicas. Y éstos son este y oeste. Ambos incluyen el elemento 'kin'.¹²¹

Siguiendo con el desarrollo de su hipótesis de que "norte" y "sur" fueron intrascendentes para la cosmología maya, en un ensayo ya sólo de su responsabilidad, Brotherston pregunta y se contesta:

¿Pero qué sobre *xaman* y *nohol*? Pueden significar burdamente norte y sur en nuestros términos, desde que Venus como planeta se mueve dentro de la banda de la eclíptica y nunca puede estar 'en' esas direcciones en la

¹²⁰Brotherston and Ades, "Mesoamerican description of space I: Myths; stars and maps; and architecture", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge Jahrgang 1, Heft 4, 1975, p. 289.

¹²¹ Brotherston, "Mesoamerican Description of space II: Signs for Direction", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge Jahrgag 2, 1976, p. 50.



manera que está en este y oeste.¹²²

En su análisis sobre los términos que designaban direcciones del universo entre los mayas yucatecos, Brotherston dio un paso importante hacia la elucidación de estos conceptos mesoamericanos; sin embargo por centrar sus estudios en el periodo sinódico de Venus, representado en el Códice de Dresde, negó lo que aquéllos sabían respecto a la forma de la tierra misma, desde donde los mayas observaban los cuerpos celestes.

Nada se necesita para demostrar que alguien que está de pie y mira el sol moverse de este a oeste verá que al hacerlo ocupa un espacio sobre él. Lo que hace en la noche es la verdad del mito para la gente que no sabe que la tierra es una esfera. El mito en Mesoamérica fue unánime en expresar que el espacio ocupado para moverse de oeste a este fue el inframundo, que estaba bajo la superficie de la tierra.¹²³

Refiriéndose al dibujo que ilustra un texto del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* sobre el movimiento del sol¹²⁴, comenta: "Es un intento heroico por incorporar la astronomía europea dentro de la astronomía maya y muestra al sol, durante un eclipse, en el cenit"¹²⁵. Seguramente porque ignoraba que los *binnigula'sa'* pensaban igual que lo expresado por el dibujo de los mayas en dicho libro y que hay elementos lingüísticos, filológicos y arqueológicos para sostener que

¹²² Brotherston, "Mesoamerican Description of Space II: Signs for Direction", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv, Neu Folge Jahgan 2*, 1976, p. 52.

¹²³ Brotherston, "Mesoamerican Description of Space II: Signs for Direction", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv, Neu Folge Jahgan 2*, p. 54.

¹²⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Edición de Mediz Bolio, p. 32.

¹²⁵ Brotherston, "Mesoamerican Description of space II: Signs for Direction,

éstos, al igual que las otras culturas mesoamericanas, o por lo menos las élites y tal vez a partir del Período Clásico, tenían una concepción de la tierra como una esfera y conocían el aparente movimiento del sol alrededor de ésta.

Brotherston tampoco se convenció de que, entre los mayas, la cruz prehispánica marcaba con sus brazos las direcciones del universo; y de allí la razón del éxito de los evangelizadores en implantar la suya, el símbolo del sacrificio de Jesucristo-Sol que encontramos entre los indígenas contemporáneos:

Decir, ahora, que dada su relación conceptual con los horizontes este y oeste, *xaman* y *nohol* significan no norte y sur, sino arriba y abajo sería una equivocación, porque presupondría un modelo maya del universo que no estamos todavía en posición de reconstruir.¹²⁶

Es hasta que Clemency Coggins publicó su artículo sobre la forma del tiempo cuando se conoció y discutió con mayor amplitud este punto en la cultura maya, lo que Wilfrido C. Cruz había descubierto en el *diidxazá* desde la primera mitad de este siglo:

La forma del tiempo puede así, en un sentido, ser conceptualizado como un diagrama vertical de cuatro puntos dentro de la banda eclíptica (incluyendo un cuarto punto abajo). Estos puntos o lugares son: donde el sol sale; donde alcanza la cima; donde el sol se pone; y donde alcanza el fondo. Éste es el equivalente de un día, que los mayas denotaron con el signo *Kin* de cuatro puntos - una figura de dos dimensiones que es igual a la terminación de un ciclo.¹²⁷

idem, p. 54.

¹²⁶ Brotherston, "Mesoamerican Description of space II: Signs for Direction, *idem*, p. 55.

¹²⁷ Clemency Coggins, "The Shape of Time: Some Political Implications of a Four-Part Figure" en: *American Antiquity*, vol. 45, num. 4, October 1980, p.



Pero quien fue más adelante para proponer respecto a los mayas fue Victoria Bricker, quien a partir del señalamiento de Brotherston de que la mayoría de las lenguas mayas no tienen términos para norte y sur, encontró que sólo dos de estas lenguas los tenían y apoyó con información epigráfica el argumento de Coggins, "de que el simbolismo direccional del maya clásico estaba relacionado con el camino del sol a través del cielo y el inframundo, en lugar de las direcciones cardinales". Y concluye con el aspecto más discutible, pero no descartable, de esta discusión respecto a las direcciones del universo en el pensamiento mesoamericano: "He mostrado que los glifos que se han identificado previamente con norte y sur se pueden leer fonéticamente como cenit y nadir".¹²⁸

Miguel León Portilla, en el Apéndice II, del libro *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, llamado "Nuevas Aportaciones sobre el tema..." considera que los autores han ido demasiado lejos a partir de las ideas de Alfonso Villa Rojas, especialmente Bricker al identificar las direcciones del universo que en las lenguas indígenas se llaman 'arriba' y 'abajo' con cenit y nadir:

Admitiendo que en la trayectoria del sol, oriente y poniente son puntos claves, y que en función de ellos es posible concebir las que llama Villa Rojas "esquinas del cielo", de allí no se sigue que, con respecto a la imagen de la superficie terrestre, se eliminaran de hecho los rumbos cósmicos de norte y sur, descritos precisamente en muchos textos mayas y náhuas como los rumbos que están "a

731.

¹²⁸ Victoria R. Bricker, "Directional Glyphs in Maya Inscriptions and Codices", en: *American Antiquity*, vol. 48, num. 2, April 1983, p. 352.

la derecha del camino del sol (norte)" y "a la izquierda del camino del sol (sur)".

El segundo equívoco, consecuencia del anterior, implica algo bastante grave. Eliminar de la concepción del espacio terrestre la idea de los rumbos del norte y del sur, equivale a despojar de todo simbolismo a esos sectores de la tierra. Es en otras palabras, dejar a dos cuadrantes del universo desprovistos de cualquier significación.¹²⁹

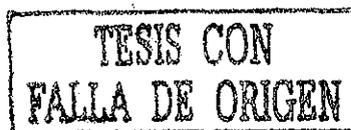
Sin embargo, la confirmación lingüística de esta particular forma de concebir las direcciones del universo entre los *binnigula'sa'* y los mayas, vino del estudio de Watanabe en el *mam*, una lengua mayance que se habla cerca de la costa del Pacífico en la frontera entre Guatemala y México; es decir en el extremo nororiental de la región del Soconusco, donde se encuentra el sitio arqueológico de Izapa.

Muchos factores parecen cruciales para un entendimiento de las nociones *mam* de espacio y tiempo. Primero, el sol y la eclíptica son los principales rasgos astronómicos por los cuales espacio y tiempo son ordenados cognoscitivamente. Segundo, dos direcciones horizontales más que cuatro dan forma al espacio *mam*. Estas direcciones caen donde el plano horizontal de la superficie terrestre intersecta la eclíptica, dividiendo el camino del sol en su pasaje visible y no visible. Las otras dos principales direcciones 'arriba' y 'abajo' denotan los extremos verticales de estos pasajes. Tercero, espacio, tiempo y movimiento se juntan en un sistema en el cual direcciones espaciales se vuelven momentos en el tiempo celestial y tiempo cotidiano; y el tiempo, a su vez, se enraíza como duración de movimiento.¹³⁰

Habiendo expuesto la tesis de las direcciones del universo a partir del análisis que hizo Wilfrido C. Cruz del *diidxazá*; y una vez expuesta las coincidencias a que han llegado los últimos estudiosos sobre este tema entre los mayas

¹²⁹ Miguel León-Portilla, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*, pp. 199-200.

¹³⁰ John M. Watanabe, "In the World of the Sun: A Cognitive Model of Mayan Cosmology", en: *Mam*, vol. 18, no. 4, December 1983, p. 719.



con el punto de vista de los *binnigula'sa'*; equivocado o no, sólo nos resta reivindicar para Cruz la originalidad y primacía de sus investigaciones respecto a esta concepción de las direcciones del universo que parece encontrarse en algunas lenguas del sur y sureste de Mesoamérica. Como muchas veces suele suceder con precursores mexicanos, las investigaciones suyas sobre el tema que se discute a propósito de los mayas han sido ignoradas hasta ahora; no obstante ser un precursor de las investigaciones actuales sobre las culturas mesoamericanas, hechas por los propios indígenas a partir del conocimiento de su lengua y su cultura.

7. Relación entre los significados de "norte", "arriba" y "cabeza"

Con respecto a la información que la antropología física nos proporciona respecto a si los *binnigula'sa'* practicaban o no la deformación craneana, como está registrada en la lengua, haremos un breve recuento de la información disponible. Javier Romero, en un trabajo presentado ante el Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la ciudad de México en 1962, y posteriormente publicado en el *Handbook of Middle American Indians*, hizo afirmaciones generales sobre Mesoamérica de este tipo: "La deformación cefálica es una costumbre prehispánica mucho más propagada que la de mutilarse los dientes." Y líneas adelante declaraba:

En Mesoamérica la deformación tabular erecta es la más

antigua, pues ya se conocía en el Preclásico Inferior en el Valle de México; [...] Sin embargo, no hay duda que en Mesoamérica la más común fue la deformación tabular en sus dos formas: erecta y oblicua.[...], pero la tabular oblicua alcanza su mayor desarrollo, entre el sexo masculino, durante el período Clásico superior dentro del área maya.¹³¹

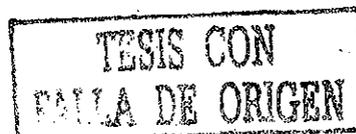
La información arqueológica sobre la práctica de la deformación craneana entre los *binnigula'sa'* aparecería claramente, sin embargo, hasta el Congreso Internacional de Americanistas de 1970, celebrado en Lima, Perú. En este congreso cuatro personas presentaron una ponencia en la cual informaban de resultados de estudios de antropología física practicados en restos óseos encontrados en las tumbas 25, 26 y 27 de Yagul, una acrópolis construida por los antiguos zapotecos. Los resultados que presentaron los investigadores fueron los siguientes:

De los 39 cráneos de Yagul 32 fueron deformados artificialmente, 3 exhibieron deformación post-mortem, mientras 4 no estaban deformados. La deformación craneal artificial craneal fue de tipo Tabulado erguido de las variedades Plano-landoid (15 casos) y Fronto-occipital (4 casos). En 13 casos adicionales en que se observó deformación craneal artificial, la condición del material prohibió identificación exacta.¹³²

Finalmente la confirmación de la antropología física sobre esta práctica entre los *binnigula'sa'*, vino del centro urbano más importante que éstos construyeron en el cruce de los valles centrales de Oaxaca, Monte Albán, la ciudad más

¹³¹ Javier Romero, "La Mutilación Dentaria, la Trepanación y la Deformación Cefálica en Mesoamérica", en: XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962. Actas y Memorias, 3, p. 59.

¹³² Alejandro Estrada, Dennis McAuliffe, Elena Eritta and Robert Brumbaugh, "Physical Anthropology of the Skeletal Remains from Tombs 25, 26, and 27 from Yagul, Oaxaca, Mexico", en XXXIX Congreso Internacional de



antigua y de más larga duración en Mesoamérica. En dos estudios sobre entierros humanos en este lugar, provenientes de dos periodos de exploración arqueológica (1972-1973) y (1992-1994), los autores del trabajo sobre los entierros humanos en Monte Albán, resumen los datos de la siguiente manera:

Ocho de los cráneos del entierro 1993-43 muestran deformación en los parietales posiblemente hecha con una banda; incluyen individuos masculinos y femeninos. Los otros cráneos no presentan deformación o están demasiado fragmentados para saber si estaban deformados o no. La deformación craneal no es común en los entierros del PEMA [Proyecto Especial Monte Albán]; solamente hubo otro ejemplo, el entierro 1993-22 (individuo de sexo no determinado, de 15-20 años y de la época IIIB-IV), que tuvo posible deformación en los parietales hecha con una banda. Estos datos contrastan con los de los entierros de 1972 y 1973. En tal muestra hay siete cráneos con deformación tabular oblicua y tabular erecta hechas con una banda; son de mujeres y hombres que corresponden a las épocas II, IIIA y IIIB-IV.¹³³

¿Qué encontramos en la relación que hay entre 'norte', 'hacia arriba' y la 'cabeza' que está connotada en el término *tola*? Que en la lengua de los *binnigula'sa* y en muchas otras lenguas mesoamericanas los hablantes usan palabras que se refieren al cuerpo humano para aplicarlas a objetos que están fuera de él; es decir su concepción del cuerpo humano se refleja en la lengua y se proyecta como una extensión metafórica hacia el exterior, hacia su concepción de la tierra y el universo. A propósito de esta cuestión, escribe un lingüista que ha estudiado el tema en el caso de los zapotecos

Americanistas, Actas, Documentos y Memorias, vol. 1, p. 152.

¹³³ Cira Martínez López, Marcus Winter y Pedro Antonio Juárez, "Entierros humanos del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994", en: Marcus Winter

de Ayoquesco de Aldama, lugar que se encuentra en el Valle de Zimatlán, al sur del Valle de Oaxaca:

...el sistema zapoteco demuestra influencia de un modelo mental en el proceso de gramaticalizar un dominio léxico. Hablantes zapotecos nombran partes de cualquier objeto sólo como si se tratara del cuerpo humano, adhiriéndose a una noción culturalmente prescrita de la forma física; ellos excluyen otros modelos, tales como cuerpos de animales o paronímicos inanimados. La adhesión zapoteca a un solo diseño explica las diferencias entre las maneras en que zapotecos y mixtecos nombran partes de objetos. Sin embargo, el modelo además de eso favorece diferencias gramaticales: el singular esquema zapoteco liga partes del cuerpo a lugares fijos dentro del armazón humano; por ejemplo, la cabeza siempre es lo más alto, los pies lo más bajo, la espalda, y así sucesivamente.¹³⁴

Si sabemos que *tola* significa cabeza deformada hacia arriba, aguda, propongo que este símbolo iconográfico y lingüístico representó a un dios dentro de la religión zapoteca prehispánica: *Quiàa copijcha*, Sol alto según Córdova; es decir el sol del medio día, que sería el equivalente de alguna manera al morfema *kin* en varias lenguas mayances, de acuerdo con León-Portilla:

Mas para acercarse al rico complejo de significaciones inherentes a *kinh* [*sic*], es necesario, ..., ensayar un breve análisis semántico del vocablo mismo... *Sol* es, al parecer, el sentido primario de *kinh*. El sol, desde que nace por el oriente (*la* [*k*]-*kin* en maya yucateco: el "sol acompañante") hasta que se oculta por la tarde (*chi-kin* "el sol en la boca", o "el sol devorado"), va haciendo el día, marca la duración y la existencia de éste. Día es lo mismo que presencia o ciclo del sol. Semánticamente es obvia la relación.¹³⁵

(Coord.), *Entierros humanos de Monte Albán. Dos Estudios*, p. 239.

¹³⁴Robert E. MacLaury, "Zapotec body-part locatives: prototypes and metaphoric extensions", in: *International Journal of American Linguistics*, Vol. 55, Num. 2, April 1989, p. 120.

¹³⁵ León-Portilla, *Tiempo y realidad en el Pensamiento maya*, p. 34; según el *Bocabulario de Maya Than*: Sol, planeta, y día generalmente, *kin*; Schumann también da *kin* para 'día' y 'sol' en *Descripción estructural del maya itzá*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Esta relación semántica entre día y presencia del sol se encuentra también en la lengua de los *binnigula'sa'*; según el *Vocabulario* de Córdova, 'día' es *chij*, *chèe* y *copijcha*; esta última también nombre del 'sol' en *diidxazá*. En el sur del Istmo, actualmente sólo se usa la forma contemporánea de la primera equivalencia para referirse a 'un día', *ti dxi*; a partir de la enumeración del segundo día se usa el nombre del sol: *chupa gubidxa*, 'dos soles'; *chonna gubidxa*, 'tres soles', etcétera.

Hablando de las variantes del glifo *kin*, León-Portilla cita las siguientes palabras de Thompson: "La más fácilmente reconocible, y tal vez la más frecuente variante, es la forma de cabeza del dios solar mismo."¹³⁶ Para ilustrar la anterior afirmación, León-Portilla ofrece varios ejemplos del glifo *kin* representados en forma de cabeza en inscripciones de Yaxchilan, Piedras Negras y Quiriguá, así como de los códices de Dresde y de Madrid.¹³⁷

Bajo estas consideraciones tal vez sea posible pensar que la cabeza deformada era una forma de culto a la deidad solar entre los *binnigula'sa'*; y tener la cabeza deformada era tener la cabeza del dios solar mismo, lo que implicaba capacidad

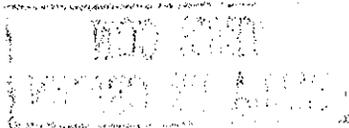
del Petén, pp. 104 y 117; por su parte Girard, en *Los mayas eternos*, p. 28, sostiene que en chortí las palabras seco, verano y sol se traducen por un vocablo común: *kin*; Mauricio Swadesh et al, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, p. 58, dan como equivalentes de *kin*: sol, tiempo, duración, celebración, fiesta, fama, reinar.

¹³⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 142.

¹³⁷ León-Portilla, *op. cit.*, 35-37.

para reinar. Aquí creemos que la información etnográfica nos ha llevado a explicar una palabra con una connotación religiosa, por un lado; por otro, la palabra antigua y la información arqueológica, nos aclaran un hecho etnográfico.

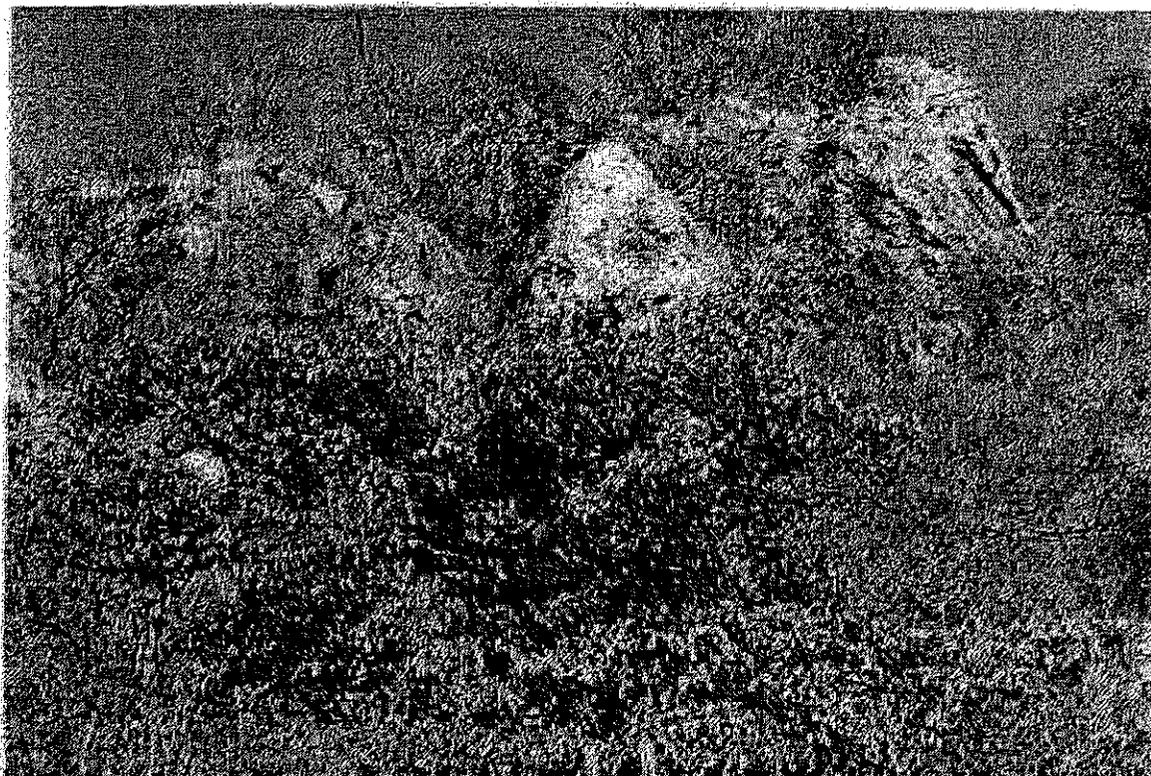
En síntesis, en este capítulo hemos mostrado la visión del mundo de los *binnigula'sa'* a lo largo de su desarrollo histórico, en cuanto a la forma, su división a lo largo de su eje vertical y los rumbos que tenía el universo visualizado desde el espacio terrestre; sin embargo, por falta de fuentes informativas no pudimos abordar un aspecto muy importante de la cosmovisión, los colores asociados a las regiones del universo.





I.1. La ceiba de San Bartolo Coyotepec, fotografía de Víctor de la Cruz.

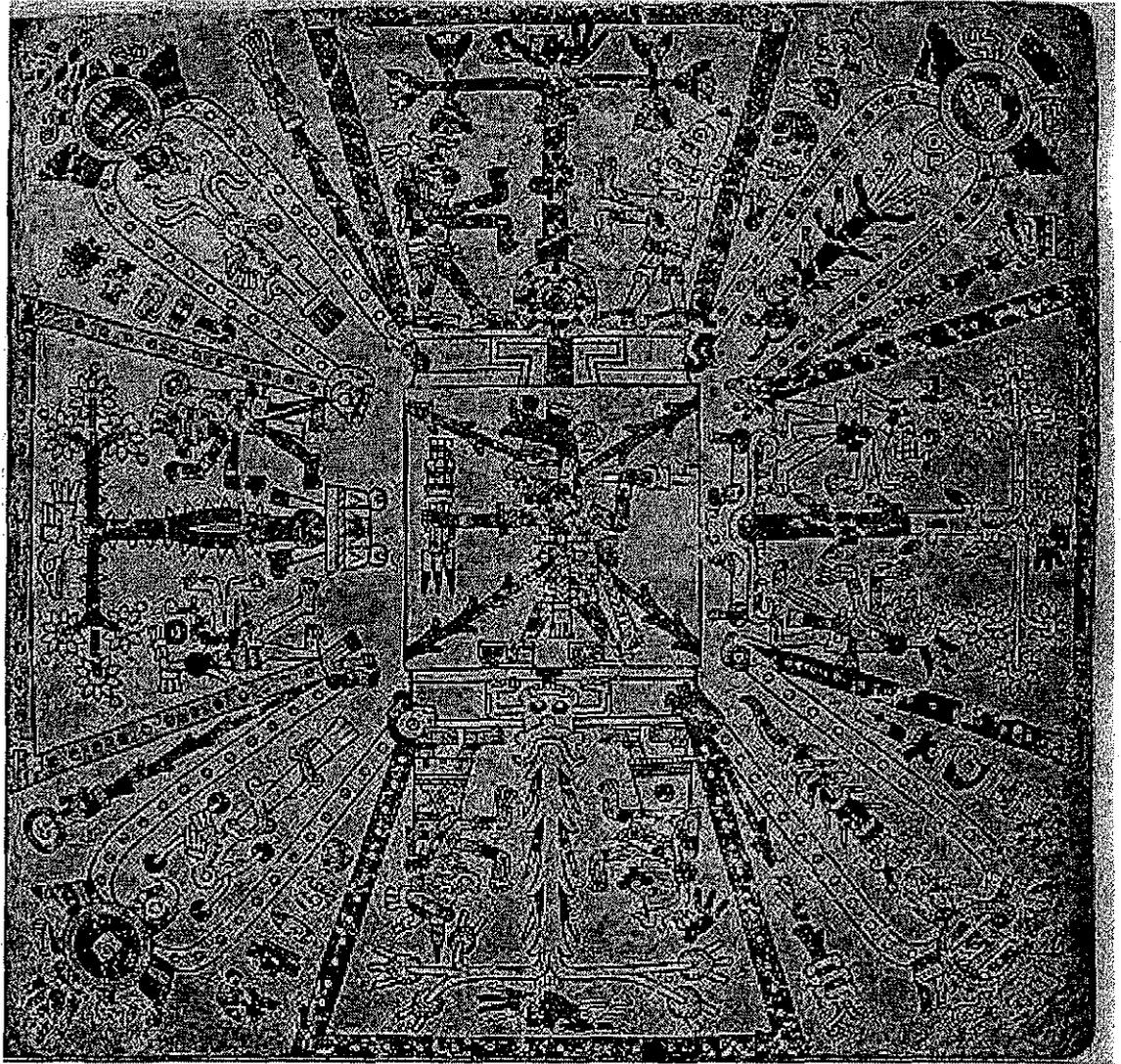
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.2. El Cerro de León, fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

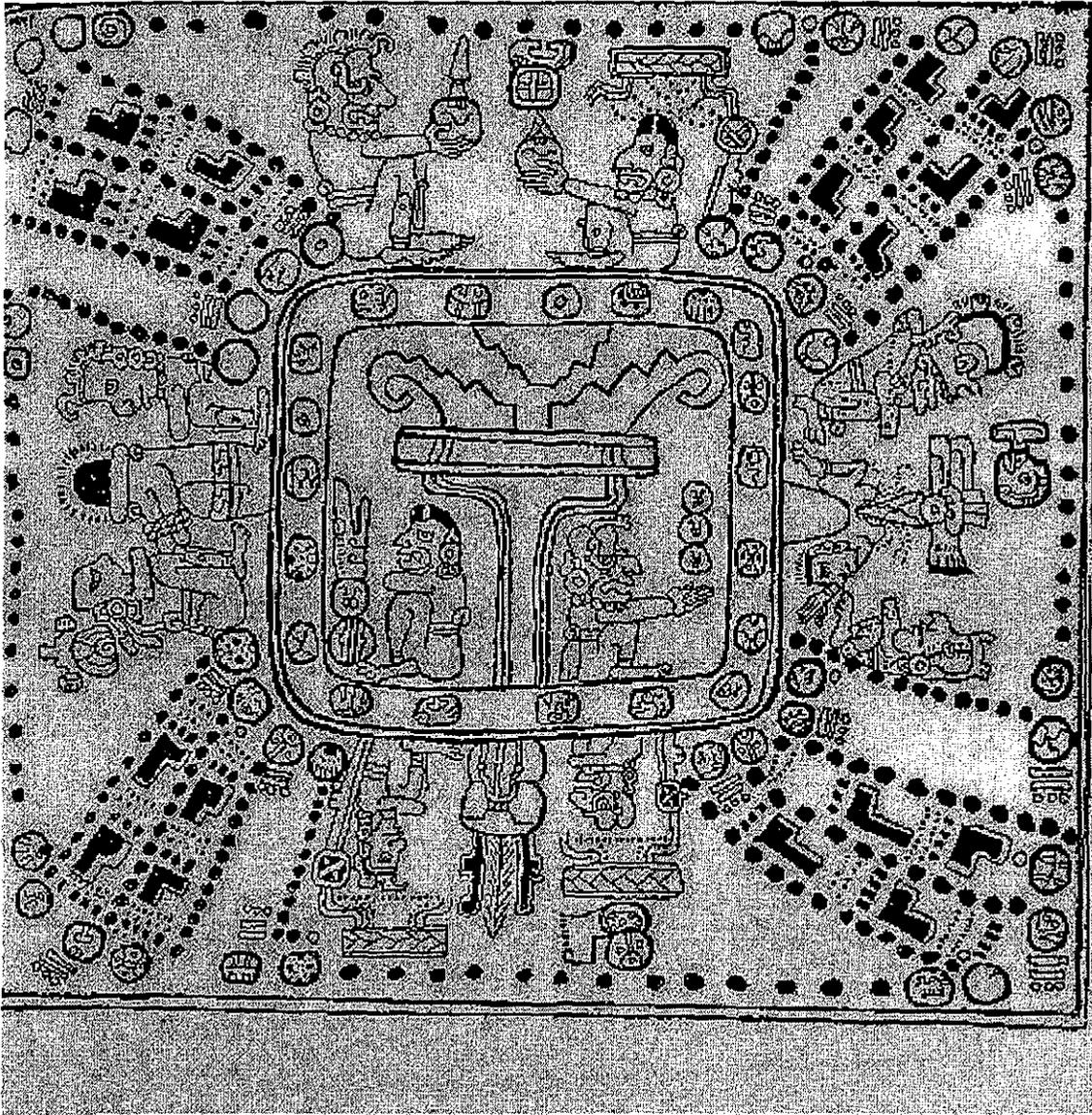
1957
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



I.3. Primera página del Códice Fejérváry-Mayer, tomado de Westheim et al, Cuarenta siglos de arte mexicano, t. I.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



I.4. Códice Madrid, tomado de Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.5. Estela 25 de Izapa, tomado de De la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya.*

NO SE PUEDE
 VERIFICAR EL ORIGEN

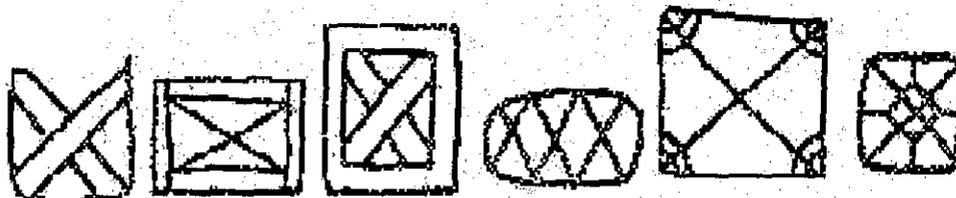
TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



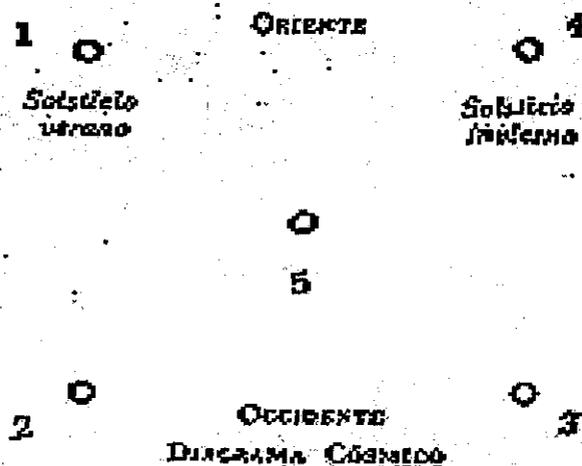
I.6. Biguié' del señor Vicente Marcial,
fotografía de Jesús Fonseca.

UNIVERSIDAD DE ALICANTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ECONÓMICAS Y SOCIALES

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



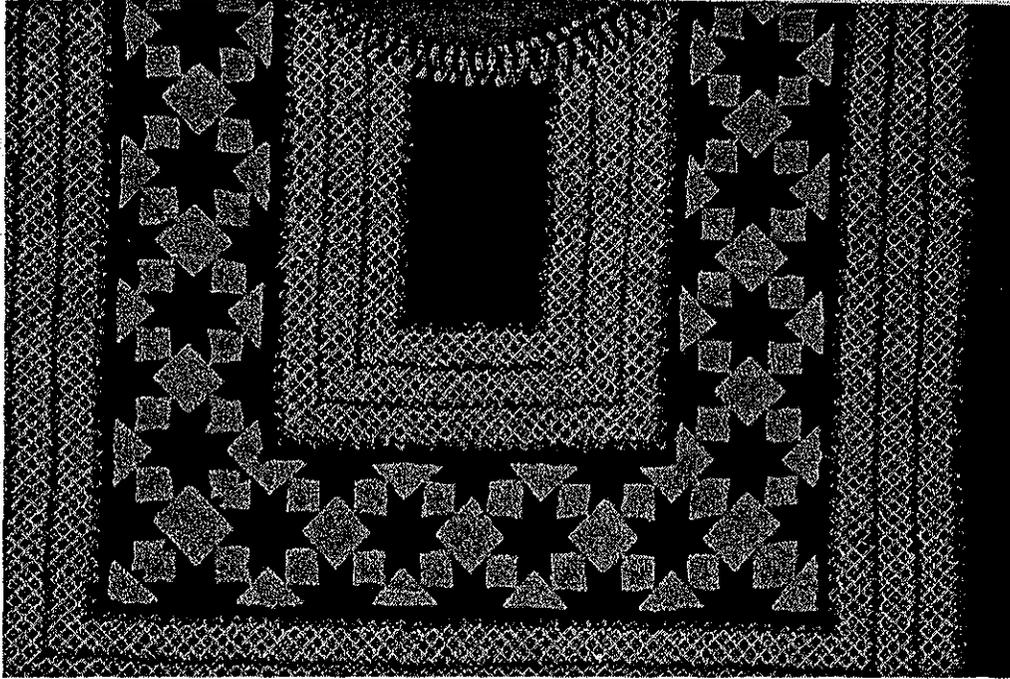
I.7. Motivos de las "bandas cruzadas", según Joralemon, *Un estudio en iconografía olmeca*.



I.8. Ideograma cósmico tomado de Rafael Girard, *Los mayas eternos*.

BOO NIBNT
KENDU MI ALAN

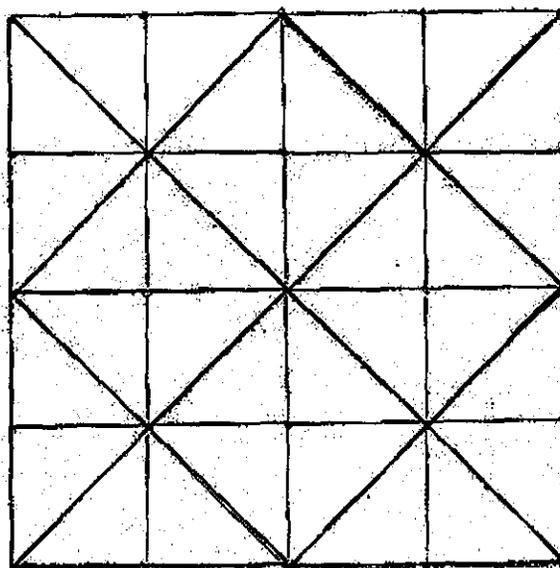
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.9. Huipil de las mujeres binnizá del Istmo, fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INSTITUTO VENEZOLANO
DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS



I.10. Representación del beedxe' para el juego y la adivinación.



Diagrama que representa un eclipse de sol

I.11. Representación de la bóveda celeste, según el Chilam Balam de Chumayel.

CHILAM BALAM

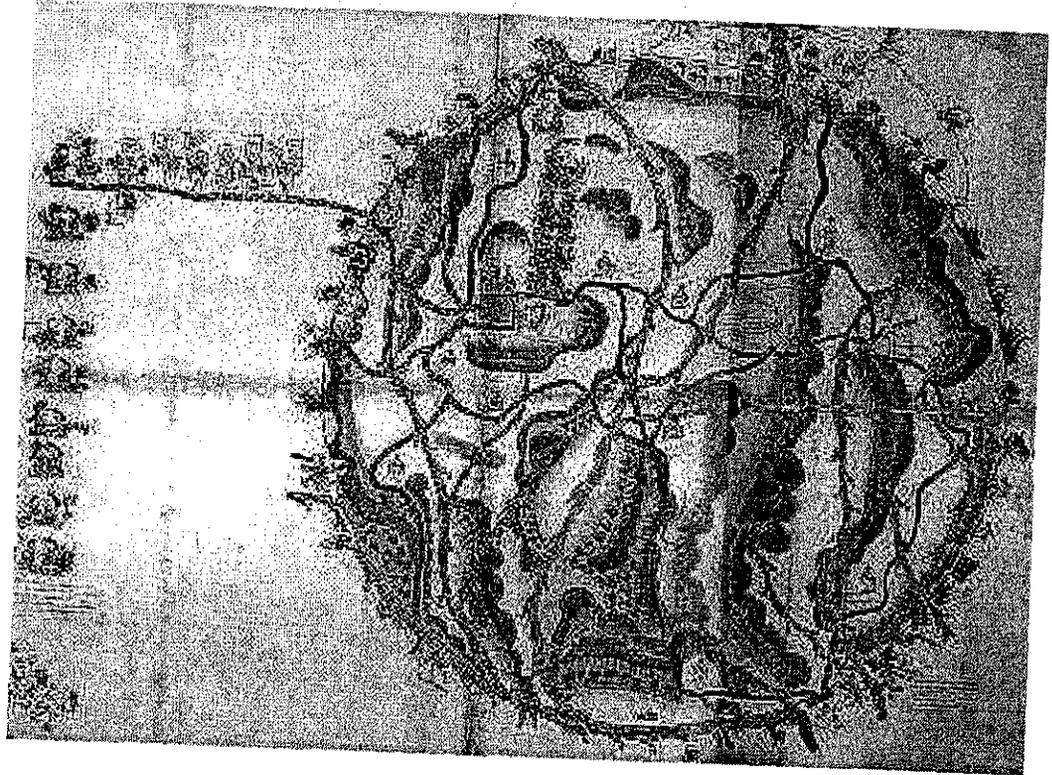
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.12. Lápida de La Ciénega, Zimatlán, Oax., dibujado por Javier Urcid, en: Winter, *Escritura zapoteca prehispánica*.

WORLD WIDE
 UNIVERSITY LIBRARY

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



I.13. Mapa de Tezacoalco,
tomado de *Cartografía histórica
del encuentro de dos mundos*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

WCO 88-77
MEXICO NO. 4.138



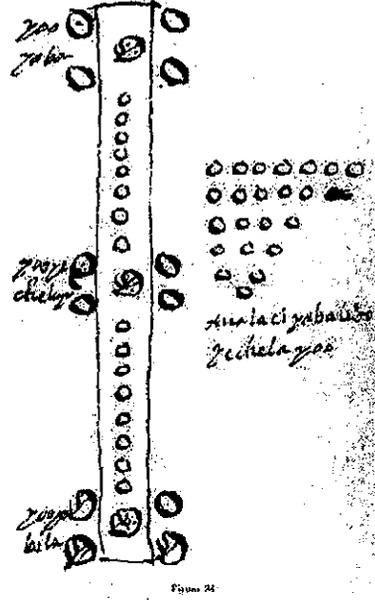
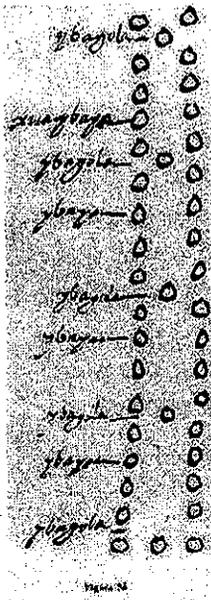
I.14. Dios con moño en el tocado, fotografía de Jorge Acevedo, cortesía del Museo Regional del INAH en Oaxaca.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.15. "Chintete" en el Cerro de León, fotografía de Víctor de la Cruz.

WORLD MUSEUM
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



I.16. Los niveles del universo, ilustraciones tomadas de Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

II. LA COSMOGONÍA
(Origen del cosmos y de los hombres)

"Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje".¹

Ludwig Wittgenstein

1. Introducción a este capítulo

Tiene razón Malinowski al decir que "el mito es para el salvaje" lo que la fe ciega de un cristiano en el "relato bíblico de la Creación, la Caída o la Redención de Cristo en la Cruz"; pero al igual que los cristianos no llamarían mitos a los relatos bíblicos sobre el origen del mundo, tampoco en el *Vocabulario* de Córdova lo encontraríamos como tal. Por eso y además porque 'mito' es un concepto moderno seguiremos otro camino para averiguar si los *binnigula'sa'* conocían este tipo de relatos.

De acuerdo con el criterio de que los textos bíblicos son literatura sagrada -y como tal consideramos a los mitos mesoamericanos-, busqué en el *Vocabulario* del dominico una entrada que implicara la idea de relato sagrado; la encontré en "Esriptura sagrada que encierra en si muchos sentidos y toda assi, vide figura", cuya traducción en *diidxazá* es: *tícha nachijño, quichijño, napàana, nayònaténi Dios ninayóoquíchi*. En estas equivalencias tenemos en primer lugar el término *tícha*, 'palabra'; después aparecen tres calificadores con un prefijo estativo: *na-chijño*, que significa elocuente o 'elegantemente'; *na-pàana* es, también según Córdova,

¹ Wittgenstein, *Comentarios sobre La Rama Dorada*, p. 29.

"intangible, cosa sancta immaculada que no es lícito a todos tocarla, intacta"; *na-yòna-téni* viene de *-yóna* que significa virginidad en la mujer o en el hombre, como en *pigàana pini yóna*, que aparece en la entrada "Virgen muchacho o moço" y es el nombre de los ayudantes del sacerdote como veremos en los capítulos relativos a la religión; luego viene *-téni*, aféresis de la preposición *xiteni*,² 'de', que sirve para introducir el préstamo 'Dios', cuya traducción literal sería 'es-*virginidad-de-Dios*'. Finalmente tenemos *ni-na-yóo-quíchi*, 'lo que'-*'es'-'color'-'papel'*, 'lo que es papel aderezado'. Entonces el mito es la palabra, el relato sagrado narrado elocuente o elegantemente.

Como los *binnigula'sa'* usaban una escritura ideográfica, Córdova nos hace una remisión a la entrada "figura" y en ella encontramos dos entradas para escritura sagrada: "Figura como de la sagrada escritura": *xiñaaticha, piniij, pelàa, lohuàa, pennàbi*; y por segunda vez, para referirse a las excelencias de la sagrada escritura hace estas equivalencias dadas como sinónimas: "*Ticha natòbi, ticha naègo, tichanagàche, ticha naquèe ciani lào ticha, tichanixòla, ticha pelàa, ticha nõnaquèla, ticha çicaquiehuana, ticha nõcoxàbani*."

En la primera entrada *xiñaaticha* quiere decir palabra roja, color de grana; *piniij*, 'maíz/semilla'; *pelàa*, actualmente *bandaa* en el Istmo, 'abismo/profunda'; *lohuàa*, 'dibujada/pintada'; *pennàbi*, actualmente *binabi* en el Istmo,

² Véase, fray Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 81.

'representada/ejemplar'. Los registros en *diidxazá* para la segunda entrada, "Figura iterum [de nuevo] esta sirue para las excelencias de la sagrada escritura", consisten en el sustantivo *ticha*, seguido de calificadores acompañados en algunos casos del prefijo verbal estativo que significan: *ticha natòbi*, 'palabra primera'; *ticha naègo*, 'palabra parábola'; *ticha nagàche*, 'palabra amarilla'; *ticha naquèe ciani lào ticha*, 'palabra devota mucha sobre palabra'; *ticha nixòla*, 'palabra que es gloria'; *ticha pelàa*, 'palabra abismo/profunda'; *ticha nònaquèla*, 'palabra que es profunda', porque *nague'la* es actualmente en el Istmo profundo y es apócope de *quelanaxijtètete*, como en la entrada "Abismo agua sin fondo"; *ticha çica quièhuana*, 'palabra como espejo'; *ticha nàcoxabani*, 'palabra que esa vestida con su ropa". De lo que se ve en estas equivalencias es que no sólo se ensalza la belleza y la profundidad de las palabras, sino también la belleza del color con los cuales se pintan las figuras; sobre todo el rojo de la grana y el amarillo ocre, dos de los colores que junto con el verde oscuro y el azul turquesa, según Alfonso Caso, integran la paleta básica de la pintura de los códices prehispánicos;³ por lo cual podríamos entender estos colores como como sinónimos de "precioso" o "hermoso".

En cuanto a la clase de mito llamada cosmogonía, Mircea

³ Alfonso Caso, "La pintura en Mesoamérica", en: Paul Westheim, *Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte prehispánico*, p. 380.

Eliade dice que representa la creación por excelencia".⁴ Dentro de las latitudes mesoamericanas, una mayista define al mito cosmogónico como una historia sagrada, "el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial y cuyos principales protagonistas son los dioses"; y, siguiendo a Eliade, explica sus funciones:

el mito cosmogónico explica no sólo cómo se inició todo, sino también por qué el hombre y los demás seres son como son, y por qué siguen un determinado comportamiento. Por ello, el mito de los orígenes es una historia viva, y además es, para los hombres que la crearon, una historia verdadera, no una fábula o una ficción; es, al lado de todos los demás mitos de cada comunidad, su verdad y su guía; su historia y a la vez la pauta de su comportamiento en el mundo, porque es la explicación de su ser y de su propio sitio dentro del cosmos.⁵

Realizaremos, entonces, el estudio de los mitos cosmogónicos con la información que se pudo reunir mediante el trabajo etnográfico. Pero, antes de analizar los mitos cosmogónicos de los *binnigula'sa'*, cabe preguntar: ¿quién es el creador o quiénes son los creadores del cosmos y, después, de la tierra y los hombres que en ella habitarán? Si se trata de una deidad o una pareja creadora como en las otras culturas mesoamericanas, ¿cuál es su nombre o cuáles son sus nombres?

2. Los dioses creadores

Una de las discusiones recurrentes cuando se abordan las cosmogonías o las religiones de los mesoamericanos es si éstos

⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 29.

⁵ Mercedes de la Garza, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en Monjarás-Ruiz, coordinador, *mitos cosmogónicos del México indígena*, p. 16.

concibieron el concepto de dios o sólo rendían culto a las fuerzas de la naturaleza, si a pesar de ser politeístas fueron capaces de vislumbrar el concepto de dios único; así que, al tratar aquí los mitos sobre el origen del mundo y de los seres humanos según los *binnigula'sa'*, necesariamente tenemos que tocar esta cuestión a partir de las fuentes propias de la cultura *Za*, pero en el contexto de la civilización mesoamericana.

En el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova encontramos tanto información para documentar la unicidad del creador como para sostener la idea de la dualidad del mismo. Empecemos con el concepto de dios creador único, el fraile dominico registra una entrada que dice: "Criador de todo, según nuestra fee dios. *Niquizàa lahuezàa, cozàanataò quizàalào, huezàaxèe huezàacilla, huechijbatija quizàalào huenixèe huenicilla, quizàalao.*

Thomas Smith encontró que la raíz *zàa* que aparece en las equivalencias del nombre del dios creador de todo viene del verbo *tozàaya*, 'hacer' dado en la equivalencia en la entrada "Engendrar como el sol todas las cosas"; y *cozàanataò* es igualmente una equivalencia que hace referencia al sol como el engendrador de todas las cosas;⁶ en cuanto a *huechijbatija*, dejamos la palabra al mismo autor:

Un grupo de tales nombres alternativos, que se construyen

⁶ Thomas C. Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578) de Juan de Córdova", en: Víctor de la Cruz y Marcus Winter, coordinadores, *La religión de los binnigula'sa'*, en prensa.

a partir de la raíz *chiiba*, está formado por *Coqui zachiba tiia*, *Coqui huechiba tiia*, *Huechiliba tiia quizàa lào*, que son tres variantes de la misma idea. Se refieren al que está encima del linaje. El verbo *chiiba* es 'estar encima', y cuando lleva el prefijo agentivo *hue+*, es 'el que está encima'. La forma juchiteca *dxi'ba* 'montado, subido' probablemente está cognada.⁷

Linaje generalmente o cepa en Córdoba efectivamente es *tija* o, como lo escribe Smith, *tiia* o tal vez *tiya*; por lo que respecto al significado de *huezàaxèe huezàacilla*, *huenixèe huenicilla*, por el momento sólo tengamos presente que *hue* es el agentivo, 'el que', y *zàa* es la raíz del verbo hacer; por lo cual discutiremos adelante *xèe*, *cilla* y *quizàalào* detenidamente.

A partir de la tercera entrada de la lista de dioses en el *Vocabulario* encontramos dos nombres de la deidad creadora y una tercera más que, aunque parece nombre, en realidad es un verbo reflexivo; el cual se refiere a la actividad del dios de hacerse él a sí mismo:

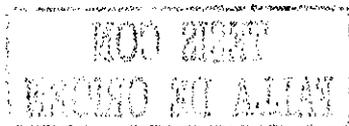
1. Dios principio de las cosas y criador de ellas, *Huenixèehuenicilla huezàaxèehuezàacilla quizaalao coquihuechibatija*.

2. Dios infinito y sin principio. llamavanle sin saber a quien, *Coquixèe coquicilla, xeètao pixèetào, cillatào, nixèetao nicillatào, pijetào, pijxòo, pijexòo*.

3. Dios ser sin principio. *Tàcaxèetaca cillatào*.

Esta tercera entrada parece también un sustantivo, pero en realidad es un verbo: 'ser' dios sin principio, en la cual

⁷ Smith Stark, *idem*.



los verbos de las equivalencias en *diidxazá* están en el aspecto habitual: *Tàca xèe y taca cillatào*, donde *taca* significa 'hacerse'; y 'principio' es expresado por *xèe* y *cillatào*, cuyos significados en sentido recto y metafórico analizaremos adelante.

Las equivalencias dadas en las tres entradas anteriores son difrasismos o variantes de un difrasismo para referirse al nombre del Creador o "Principio de toda cosa" que se llama *Lóo*, según el *Vocabulario* de Córdoba; y luego en la continuación de esta misma equivalencia agrega el dominico: "y d[e] est[a] *rayz, lànij, lánixitij, xitée, quelatiçòoláo, xitóa, quique, xàna, xèecilla, nixèenicíllani*. El nombre dado por Córdoba, *Lóo*, es 'cara' y se refiere al rostro del Sol, como veremos más adelante; los siguientes siete términos que siguen a la frase castellana significan: 'fiesta', 'su fiesta', 'de', 'el principio', 'mi cordel', 'cabeza', 'nalgas'; dejando las dos equivalencia finales, que son el mismo difrasismo de las tres primeras entradas, para el análisis siguiente.

Thompson sostiene que entre los mayas había un dios único equivalente a éste, *Loo*, registrado en el diccionario de Motul como: "Hunab Ku: Único dios vivo y verdadero. Era el más grande de los dioses de Yucatán. No tenía imagen porque decían que siendo incorpóreo no podía pintársele." De acuerdo con Thompson, Ralph Roys le escribió proponiendo que "Hunab Ku fue una invención posterior a la Conquista"; y a pesar de que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Thompson está de acuerdo en que "La noción de un solo dios creador no concuerda con el concepto mesoamericano prevaleciente de una pareja de creadores que poblaban el mundo por el ayuntamiento sexual", su conclusión es que "Hunab Ku nos llega deformado por los frailes de visión bíblica, pero no creo que fuera invención de ellos".⁸

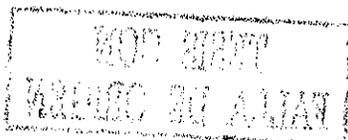
Contra posiciones como la de Roys, Paul Radin dice que es "opinión generalizada que donde predomina el animismo o el politeísmo, el monoteísmo está excluido"; sin embargo, "nadie niega seriamente hoy que muchos pueblos primitivos crean en la existencia de un creador supremo".⁹ Para resolver esta aparente contradicción, Radin plantea la siguiente disyuntiva: "o considerarlo [el monoteísmo] como una creencia innata en el sentido teológico o como expresión de cierto temperamento". Él se inclina por la segunda:

Si estamos en lo cierto al presumir una misma distribución, más o menos fija, de capacidades y temperamentos en cualquier grupo de dimensiones semejantes [en la tierra], se seguirá que ningún tipo ha estado nunca ausente por completo. [...] Las religiones paganas politeístas están repletas de casos individuales -poetas, filósofos, sacerdotes- en que se expresan creencias definitivamente monoteístas. Sostengo que es característico de tales individuos representar el mundo siempre como un todo unitario y postular siempre una causa primera. En su caso, nunca fue necesaria evolución alguna del animismo al monoteísmo. Lo que se requería eran individuos de cierto tipo. Al lado de ellos, y en inmensa mayoría, siempre se han encontrado otros, de temperamento fundamentalmente distinto, para quienes el mundo nunca aparecía como un todo unitario y que jamás hubiesen manifestado mucha curiosidad por conocer su origen.¹⁰

Una reunión de las variantes de los nombres del dios

⁸ J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 253-254.

⁹ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, pp. 282 y 284.



creador, o el 'principio de todo', la encontramos también en la entrada "Principio de todas las cosas Dios y assi le llaman. *Pejoàna* Dios, *coquixèe coquicilla*, *xèetáo pixée tao cillatáo*, *cóla cozàana quizáhalào*, *yácalóo*." Eduard Seler, que conocía el *diidxazá* y otras lenguas indígenas mesoamericanas, hizo un profundo análisis filológico de estos nombres con el cual, en general, estamos de acuerdo:

coqui simplemente significa "señor," "jefe," "cacique," "rey"; *tào* y *xòo* son adjetivos; *tào* (*too*, o *roo*) significa "grande". Con el prefijo para seres animados, la palabra forma la expresión de costumbre para "dios" (*Pitào*, *Bitoo*, es decir "el grandioso"). *Xòo* es un sinónimo del anterior, y significa "fuerte", "poderoso". *Ni* y *pi* son prefijos; el segundo prefijo es el que se acaba de mencionar para seres animados, mientras el primero tiene un significado más general y es equivalente a "él que es". Entonces, de los elementos citados anteriormente, quedan como esenciales sólo los siguientes: *Xee*, *cilla* (*xilla*, *chilla*), *pij* (*pije*, *piyee*), *nij*.

De estas diferentes expresiones, los primeros dos, *xee* y *cilla*, son sinónimos. Se usan regularmente juntos como un compuesto, con el significado de "principio," "origen." El significado fundamental de ambos es indudablemente "luminosidad creciente", "mañana"; *cilla* es la expresión técnica para "mañana"; *te-cilla*, "en la mañana," *zoo-cilla*, *piye-zoo-cilla*, o *toa-tilláni-copijcha*, "el cuarto del cielo perteneciente a la mañana", "el este", o "donde el sol sale". *Xilla* y *chilla* son variantes fonéticas de *cilla*. Debemos aceptar probablemente "luminoso" como el significado exacto de *xee*. Solo o acompañado por la raíz *atí*, *xee* se usa a menudo con el significado "puro". Una referencia directa a la mañana está en las palabras *quixee* y *quixij*, propiamente "la mañana próxima", que se usa para "mañana", es decir "el próximo día".

Entonces, "El señor del principio" (*Coqui-Xee*, *Coqui-Cilla*), o "el gran principio" (*Xèe-Tào*, *Pixee-Tào*, *Cilla-Tào*), es así propiamente dicho "el señor del crecimiento luminoso, de la mañana". Traducido al mexicano se leería *Tlauizcalpan Tecutli*. Los mexicanos usaron esta palabra para la estrella de la mañana.

Un significado completamente diferente se encuentra en la

¹⁰ Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, pp. 295-296.



tercera palabra. *Pij*, o *chij* -porque "p" y "ch" son aquí y frecuentemente intercambiables* en zapoteco-, significa "ser volteado", "voltearse". De esto se desarrolla, por un lado, el significado *pij*, *pije*, *chije*, *piyèe*, *pèe*, "lo que gira", "el viento"; por otro lado, el significado citado arriba de *pije*, *piye* "(rotación, rotación de tiempo), calendario" y *chij*, *chee*, *yee*, "transcurso de tiempo", "tiempo", "día". El último significado no nos incumbe aquí. Pero del significado "viento", los demás de "aliento", "respiración" y "principio interno vital", "alma", "espíritu",* se han desarrollado y nosotros debemos referirnos a éste para los nombres de la deidad creadora citados arriba. *Pije-Tào* y *Pij-Xòo* son "el gran viento", "el viento fuerte" y "el espíritu (viviente) grande, fuerte, poderoso".¹¹

Sin embargo Seler no se ocupa de las equivalencias *hueni*, *huezàa* y *quizaalao* dadas por Córdova en la entrada "Dios principio de las cosas y criador de ellas". Empezando por la última de ellas, se puede analizar como una palabra compuesta: *quiza*, completo o todo(a)s, y *lao*, frente o cara: 'toda la cara' o 'el rostro que está completo'. Córdova usa también esta palabra en un sentido profano, en su entrada para "todas las cosas" nos da como primera equivalencia *quizaalào*, y como segunda *quichijñolào*. Podríamos, entonces según este análisis, entenderla como "lo completo".

Otra posible interpretación y traducción es la siguiente, que me parece más acertada en el contexto de la mitología

* Esta intercambiabilidad evidentemente ocurre en este caso porque la raíz es propiamente [ii] o [ee], que se combina con un prefijo (originalmente nominal) para la formación de una agrandada raíz de palabra. Nota de Eduard Seler.

* Cobaa, pee, pije chije, "anhelito" (Juan de Córdova, *Vocabulario*).

* *Pij*, *chije*, "viento, anima y espirititu" (Juan de Córdova, *Vocabulario*).

¹¹ Eduard Seler, "Deities and religious conceptions of the Zapotecs", en *Bureau of American Ethnology. Bulletin 28*, Washington, Smithsonian Institution, 1904, pp. 284-285. Translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch. La traducción de las citas de Seler es mía, revisión del Dr. Thomas C. Smith Stark.

mesoamericana, como veremos adelante. Según ésta, las dos primeras equivalencias significan "Hazedor que haze" y la tercera palabra, *quizàalào*, puede analizarse etimológicamente de esta manera: *qui*, 'fuego', *zaa*, 'hecho', raíz del verbo "hazer obra de manos", *tozàaya*"; y *lao*, de *láoni*, "cara o rostro de animal". Tal vez su traducción literal es "fuego hecho cara", refiriéndose a la cara del dios creador hecho de fuego, es decir el dios Sol, *Copijcha*: "y su faz ardía cuando secó la superficie de la tierra", dice el *Povol Vuh*.¹² Todavía en la actualidad, en el *diidxazá* del sur del Istmo, existe una expresión con la cual muchas personas juran ante el Sol como dios supremo: "*casi cá gubidxa xa guibá' ca*" (Lo juro ante el Sol que está en el cielo). Éste es el sentido que tiene el nombre de este dios en maya yucateco, según nos informa fray Bernardo de Lizana: *Kin Ich Kak Mo*, "sol con rostro, que sus rayos eran de fuego".¹³

Esta última interpretación, además, estaría apoyada por el análisis del término *quichijñolào*; cuyos componentes son *qui*, fuego; *chijño* es un término que se refiere a la plenitud alcanzada por un cuerpo celeste, como las equivalencias que da Córdova para 'luna llena'; y el locativo *lào*, que significa cara, frente, sobre o encima.

En la quinta entrada para dios del mismo *Vocabulario* vemos que se repite la raíz del nombre del "dios principio de

¹² *Popol Vuh*, Tercera Parte, cap. IX, p. 122.

¹³ Fray Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal* y



todo": *Tàcaxèetaca cillatào*. En este caso estamos nuevamente ante dos formas verbales más que sustantivos: *Tàca xèe* y *taca cillatào*, que se refieren al dios que se hace así mismo en el principio; en realidad un difrasismo: "se hace la pureza, se hace la mañana", literalmente, para nombrar al dios del principio. El último término, *cillatào*, es el origen de nuestro actual *siadó'* para nombrar 'el amanecer' en Juchitán.

Seler sostiene que el significado exacto de *xèe* es "luminoso", pero en mi opinión este sentido es más bien metafórico; porque Córdova en su entrada para "Limpia cosa, ropa, agua, vaso, o ma[n]ta", incluye entre las expresiones equivalentes en *diidxazá* un verbo estativo, *naxee*, 'lo que es limpio'. Los significados no metafóricos de las palabras-núcleos de estos difrasismos, *xèe* y *cilla*, son entonces 'limpia' y 'amanecer'; sin embargo también tienen otros significados, ya sea como par léxico o independientemente.

Como par léxico las encontramos significando "Antiquissima cosa": *Ticha-xée-cilla*, "vale pa[ra] dios solame[n]te"; *ticha* es palabra y en la misma entrada Córdova nos remite a 'eterno', la cual aparece como "Eternal cosa o eterno": *Xée, nixée, ...nicílla*; es decir las raíces *xée* y *nicílla* significan también 'antiquísimo' o 'eterno'. El segundo término núcleo del difrasismo tiene la raíz de *pichijlla*: el lagarto sagrado que al salir de la superficie terrestre se transforma en el "Arbol que da una fruta como

llena de algodón", *yagapiógo xílla*, la 'ceiba-cocodrilo' (véase la ilustración I.5). Aquí encontramos una relación más de nuestra cosmogonía con la maya, siguiendo a Thompson: "El énfasis en la vegetación me hace sentirme inclinado a ver en esas representaciones glíficas, [...], el aspecto vegetal de Itzam Na", bajo el nombre de Bolón Dz'acab:

El diccionario de Motul describe a Bolón Dz'acab, literalmente "Nueve o Muchas Generaciones", como *cosa perpetua*, que podría traducirse libremente como "eterno" o "sempiterno", título razonable para un dios supremo de los cielos y la tierra.¹⁴

Para apoyar mi traducción de *cilla* como un sustantivo que se refiere al árbol sagrado de origen mesoamericano, la ceiba, citaré un ejemplo tardío de esta mitología. En un trabajo presentado en un Coloquio¹⁵ una ponente puso un ejemplo de difrasismo, paralelismo o par léxico, parecido a los anteriores en *diidxazá*, en su construcción y significado: *in ahuehuetl in pochotl*, cuyas partes integrantes son 'ahuehuate' y 'ceiba'; y cuyo significado, de acuerdo a la ponente, es 'ancestros'. Para López Austin, sin embargo, "el tropo 'el sabino, la ceiba' significa autoridad y protección".¹⁶ Cualquiera de los dos que tenga razón, lo indiscutible es que en la construcción de este difrasismo está presente la idea de lo viejo y la ceiba, el árbol de los orígenes mesoamericanos, junto al sabino que implica la vejez.

¹⁴ J. Erci S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 279.

¹⁵ Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismo en el náhuatl del siglo XVI", Primer Coloquio Interno del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, del 8 al 10 de octubre de 1997.

¹⁶ Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna*, p. 134.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

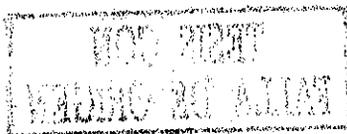
Por su parte, Smith Stark piensa que en las expresiones como *huenixèehuenicilla*, *huezàaxeehuezàacilla*, *coquixèe coquicilla*, *xeètao pixèetào*, *cillatào*, *nixèetáo*, dadas por Córdoba para el nombre de los dioses creadores, encontramos difrasismos que "se refieren al hacedor (*huèni*, *huezàa*) del principio de todas las cosas, el rey (*coqui*) del principio, o simplemente, el gran principio".¹⁷ En este caso predomina la interpretación de un creador individual y no de una pareja creadora.

Parece que de la multitud de aparentes nombres que da Córdoba algunos se refieren al acto de creación de los dioses y a sus funciones como creadores y paridoras, más que ser verdaderos nombres, como ya lo notaba Seler, "los diferentes nombres que tenían, generalmente hablando, son más bien denominaciones de actividades que verdaderos nombres";¹⁸ es decir, no son nombres en el sentido de sustantivos sino formas verbales. Seler también notó que los nombres de los dioses de la creación de los *binnigula'sa'* estaban ideológicamente relacionado con los de los dioses nahuas:

En su significado y aplicación estas denominaciones son, con toda probabilidad, muy similares a los nombres mexicanos *Totecuyo*, *Tloquê* *Nauaquê*, *Ilhuicanâ*, *Tlaticpaquê*, *Youalli ehecatl*, etc. Es decir, como éstos, fueron utilizados hasta cierto grado como nombre general de la deidad y, probablemente, también para dirigirse a las diferentes deidades, o como atributos para

¹⁷ Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio - una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdoba". Ponencia, *idem*.

¹⁸ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", en: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 28, Translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch, Washington, 1904, p. 284.



nombrarlos.¹⁹

Caso y Bernal dicen que por la traducción que hace Córdova de *Coqui Xèe* o *Coquixilla* como "dios infinito y sin principio" podría "creerse que se trata de palabras y expresiones forjadas por los misioneros para designar a Dios creador"; pero, dado que Córdova añade "llamauanle sin saber a quien", esto "demuestra que son vocablos que no fueron inventados por él", concluyen ambos autores.

Continúan diciendo que esta idea de un dios "que no tiene principio y que no se puede representar" también existía entre los aztecas, quienes lo llamaban *Tloquê Nauaquê*, "el del centro", o "de la inmediata vecindad". Otra manera de llamar a este dios era *Ipalnemohuani*, "por quien vivimos"; y agrega: "ideas fundamentales, como ésta, no son de invención azteca, sino que seguramente las heredaron de culturas anteriores".

Otras designaciones para este dios trae el *Vocabulario* de Córdova. Lo llama *Nixee táo*, *Ni chilla táo*, que quiere decir, según él, "el gran principio o comienzo", y *Pije Táó* o *Pije xoo*, que quiere decir "la grande o fuerte simiente". *Pije* quiere decir "tiempo", en general.²⁰

Las anteriores afirmaciones hacen suponer que Caso y Bernal también siguen a Seler, en su estudio sobre las deidades y concepciones religiosas de los antiguos zapotecos, ya que este autor escribió:

Coqui-Xee, *Coqui-Cilla*, el "señor de alba", y *Pije Tao*, *Pije-Xoo*, el "viento poderoso, fuerte", designan, sin

¹⁹ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", en: Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28, *idem*, p.284. Traducción mía, revisión del Dr. Thomas C. Smith Stark.

²⁰ Alfonso Caso e Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Memorias del INAH, México, 1952, p. 359.



embargo, solamente, podemos decir, el principio, la esencia de la deidad creadora, de deidad en general, sin referencia al acto de crear al mundo y a los seres humanos.²¹

En nuestra opinión en los nombres registrados por Córdova se encuentra el de un principio creador: *Lóo Copijcha* que se transforma en una pareja creadora, la cual en algunos casos se manifiesta como una deidad andrógina, tal en las otras culturas mesoamericanas: 1. *Pixèetào* o *pijetao*, que es el otro nombre de *Cocijo*, que tiene elementos del dios del fuego; de acuerdo a las equivalencias que da Córdova para la entrada "Tiempo este assi", refiriéndose al tiempo de sequía: *Cocij*, *piye cogàa niça quije*; y 2. *Cillatào* o *coquicilla*, los cuales como variantes del nombre lagarto sagrado representan el elemento acuático; estos dos últimos serían los nombres de la pareja femenina del dios creador. Mientras que los nombres *cóla cozáana* se referiría más bien al *status* de esta diosa: *cóla*, 'anciana'; *cozáana*, 'que ha parido'. Actualmente esta frase ha sufrido un cambio por metátesis, por eso a la autoridad máxima femenina en el sistema de cargos religiosos en Juchitán se le llama *guzana gola*, adelantándose el sustantivo al adjetivo como generalmente sucede en la lengua.

Aquí encontramos, entonces según mi propuesta anterior, una primera dualidad original cuyos elementos están en oposición: *Cocijo-Pijetáo*, un dios increado, invisible, impalpable por inmaterial; y una diosa, *Pichijlla*, *xilla* o

²¹ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", en *Bureau of American*

cilla, visible, palpable que es la materia misma, nuestra madre primigenia: la tierra, cuyo símbolo es el lagarto o cocodrilo, un reptil. Una serpiente es en otras palabras un reptil, que para Mircea Eliade "simboliza el caos, lo amorfo no manifestado".²²

Digamos que encontramos una primera oposición entre el aliento creador, el *pe-* o *pi-* del *Pijetao*; y la materia prima de la creación *-pènne* o *pànne*, cieno o lodo- que después del caos, a partir de la aparición de la luz solar, se convertirá en la dualidad tiempo-materia: *Cocijo-Chijlla*; porque el otro nombre de *pichijlla*, el común o no ritual -dentro de la situación diglósica que se presentaba entre las formas de hablar de los señores y los plebeyos- era *màni pènne*, es decir 'animal de lodo', que se encuentra en la entrada "Cocodrillo lagarto del agua". Podemos ver en Córdoba que los nombres del lodo y lagarto son homógrafos -en Juchitán *beñe* y *be'ñe'*-, debido seguramente a la similitud fonética entre los mismos, lo cual puede ser la causa de su asociación sagrada en el mito de origen del mundo.

Para quienes objetan este tipo de asociación y piensan que se trata de semejanzas fortuitas, respondo que al encontrar casos paralelos una y otra vez, donde conceptos relacionados en la cosmovisión Za reciben nombres semejantes, aunque no idénticos, creo que la conclusión es que no se trata

Ethnology, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 286.

²² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Origen Planteta, Obras Maestras del pensamiento contemporáneo, México, 1985, p. 25.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de relaciones casuales.

Adelante, al analizar el mito ontogénico de los *binnigula'sa'*, veremos que según el cronista fray Francisco de Burgoa hay dos versiones del mito de origen. Según una de ellas, los ancestros de los *binnizá* "se hacían hijos de leones, y fieras, silvestres, si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos..."²³ Esta versión nos remite a la idea de la ceiba-cocodrilo, cuyo nombre parece haber sido *pichijllapèoo*.

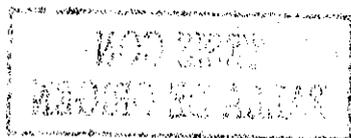
De acuerdo con otra la versión dada a propósito de *Xaquiya* o Teotitlán del Valle, fingieron "su origen haber venido del cielo, en figura de ave, en una luminosa constelación".²⁴ El nombre de esta ave lo registró Córdova en su *Vocabulario* como *mánipéo*, en la entrada "papagayo verde grande", y una representación suya, desde mi punto de vista, es la que encontramos en la cara B de la estela MA-VGE-2 con el nombre glifo U/Ave (véase la ilustración II.1).²⁵ No obstante que Caso en 1941 había relacionado el mito de *Xaquiya* con la guacamaya y el sol,²⁶ en su obra con Bernal designaron a la misma ave mítica como "Ave de Pico Ancho", proponiendo que se trata de una representación derivada del zopilote (*Sacorhamphus papa*), el cual fue conocido por los nahuas como *Cozcacuauhtli* y por los

²³ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo I, p. 412.

²⁴ Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 119.

²⁵ Urcid, Winter y Matadamas, "Nuevos monumentos grabados en Monte Albán, Oaxaca", en: Marcus Winter, coordinador, *Escritura zapoteca prehispánica*, p. 24 y Figura 17.

²⁶ Alfonso Caso, *Culturas mixteca y zapoteca*, p. 13.



mayas como *Ah chom*.²⁷

Estos mitos, por otra parte -cuyos registros en Córdoba como nombres de animales están asociados a la luna: *pichijllapèoo* y *mánipéo*- no permanecieron aislados y puros; sino que se mezclaron, de aquí que encontremos representaciones jeroglíficas o escultóricas de ambas versiones en las cuales el elemento paterno y materno pueden aparecer indistintamente en relación con la tierra o el cielo, como *Itzam-na* e *Itzam-cab-aín* representan dos aspectos de un mismo ser mitológico entre los mayas.

Debido a la función creadora de esta pareja entre los *binnigula'sa'* también se les llamaba *Pitào Cozàana* o *Cozàana tào*, "el engendrador" o "o padre supremo" y *Pitào huichaana* o *huichàana*; y según Córdoba también se aplicaban los dos primeros nombres también al Sol²⁸ y a otro "Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen"; mientras que *Pitào huichaana* o *huichaàana* se aplicaba igualmente al "Dios o Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan". Desde el punto de vista lingüístico, refiriéndose a la porción masculina de la deidad creadora, Seler escribió:

Cozaana se usa para referirse al sol. Los zapotecos mismos llaman al sol *copijcha*, que también tiene un nombre más breve, *pitoo*, como en mexicano tiene el nombre *Teotl*, que es "dios". Pero como el "gran procreador de todas las cosas" (Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra), el *Vocabulario* lo llama *Cozáa na-táo* quizáha-

²⁷ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 215.

²⁸ Córdoba, *Vocabulario en lengua zapoteca*, f. 383r.



lao. Parece por consiguiente, como si debiéramos aceptar éste como el significado original de *Pitoo-cozaana*; el sol como la porción masculina de la deidad creadora;²⁹

En cuanto a la porción femenina de la deidad creadora, el mismo Seler nos explica lo siguiente:

Huechàana, *Huichàana* también se traducen en el diccionario como "agua", "elemento de agua", y *Huichaana*, *Pitao-Huichaana*, *Cochana*, *Huichaana* por "dios o diosa de los niños pequeños, o de nacimiento, a quien las parturientas sacrificaban (Dios o diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban). De esto es claro que ésta es la parte femenina de la deidad creadora quien, como hice notar arriba, se representa opuesta a la deidad creadora masculina, el dios del fuego,³⁰

Por su parte, Smith Stark, quien interpreta a la deidad creadora como un dios andrógino, dice lo siguiente:

Tomaré como el nombre principal de esta entidad *Cozàana*. Lingüísticamente, el nombre está derivado del verbo *zàana* 'parir' (< *'zana). Tiene el prefijo *co+* que se utiliza para formar sustantivos agentivos de algunos verbos (Arte, p. 24). En este caso, entonces, es 'el o ella que pare'. Puesto que el sexo no se señala gramaticalmente en el zapoteco, no se indica si es hombre o mujer. Las traducciones que da Córdova varían. Se encuentra *engendradora*, que sugiere una identidad femenina, pero también *creador*, *dios*, que implicaría una identidad masculina o neutral. El verbo en sí, por supuesto, implica un sujeto femenino en situaciones humanas normales.³¹

¿Cómo sobrevivieron los nombres de la dualidad creadora en algunas de las lenguas contemporáneas de la familia zapoteca? En la Sierra Norte de Oaxaca, en la región llamada Caxonos, encontramos que el difrasismo *huenixèe huenicilla*, o *coquixèe coquícilla*, sobrevivió en un difrasismo parecido en

²⁹ Seler, "Wall Paintings of Mitla", en *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28, p. 288.

³⁰ Seler, "Wall Paintings of Mitla", en *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28, pp. 288-289.

³¹ Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578) de Juan de

los poblados de Yatzachi El Bajo y El Alto, según me lo hizo notar Smith Stark³², como *de'e gwxe de'e gwzil* con el significado de 'que apareció de por sí'.³³ En el *diidxazá* del sur del Istmo de Tehuantepec encontramos que *cillatáo* cambió a *siadó'* o *siedó'*, la mañana, el amanecer³⁴; y *pijetáo* es probable que se recuerde en la fiesta de los muertos, que se celebra los días 30 y 31 de octubre, con el nombre de *biguié'* o *biyé'* en Juchitán e Ixtaltepec, ambos lugares en el sur del Istmo. La terminación *táo* parece indicar 'sacralidad'; así *cillatáo* indicaría 'amanecer sagrado' y *pijetáo'*, 'tiempo sagrado'; como *pitáo*, 'aliento sagrado' y *niçatàopani*, mar, sería 'agua sagrada de vida' o 'agua sagrada viva'.

Hay en la concepción del "principio de toda cosa" una forma explícita de monoteísmo que convive con el dualismo de la pareja creadora. Refiriéndose a la deidad suprema y destacando los rasgos de ésta, Paul Radin dice que "Ésta carecía de culto; la plegaria rara vez le estaba dirigida y se consideraba que casi nunca intervenía directamente en los asuntos humanos".³⁵ Más adelante agrega respecto a este tipo de deidades que son dioses ociosos: "Aparte de la creación de la Tierra y del hombre, se limita, por así decirlo, a conferir

Córdova", en: De la Cruz y Winter, coord., *Religión de los binnigula'sa'*.

³² Comunicación personal.

³³ La transcripción de esta expresión en zapoteco está en el alfabeto del Instituto Lingüístico de Verano. Véase al respecto: Butler H., *Diccionario zapoteco de Yatzachi El Bajo, Yatzachi El Alto, Oaxaca*, p. 201.

³⁴ Véase a este respecto las entradas para mañana en el *Vocabulario* de Córdova, por ejemplo "Mañana del día".

³⁵ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, p. 284.



sólo la potencialidad de las cosas".³⁶

3. La creación del mundo según la tradición oral

Habiendo aclarado, según nuestro parecer, quién es la deidad creadora o el dios andrógino que se desdobla en la dualidad creadora, según un vocabulario del siglo XVI, conoceremos enseguida la creación del mundo en la tradición oral contemporánea del *diidxazá* del sur del Istmo de Tehuantepec.

Gilberto Orozco, en su libro *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, dio a conocer la primera versión de este discurso matrimonial o *libana*,³⁷ que hemos llamado por esa sola razón *Libana zaniru* y traducido como "Primer Sermón Matrimonial"; y quien describió el contexto en que se decían estos sermones entre los *binnizá*, descripción a la cual nos atendremos. Ésta, de la cual transcribiré unos fragmentos, corresponde a la ceremonia que se realizaba en Juchitán, donde el mismo ritual se realiza o se realizaba primero en la casa de la novia y después en la del novio:

A las nueve de la noche del domingo de boda, se presenta nuevamente el novio en la casa de los padrinos para llevarse a la novia para siempre, pero después de la ceremonia de la bendición, que constituye el verdadero

³⁶ Radin, *idem*, p. 289.

³⁷ Orozco, pp. 97-100, en realidad dio a conocer dos versiones: una, "El viejo sermón patriarcal", con una nota entre paréntesis: "Conservado por tradición en el idioma zapoteco de Cosijoeza"; y otra llamada "El sermón patriarcal en zapoteco actual", una versión de Vicente E. Matus. El problema para leer estas dos versiones es la escritura, pues están transcritas en una propuesta alfabética de Herminio T. Matus, publicada en la revista *Neza*, año I, núm. 3, p. 3, véase lo problemático de la propuesta en Vicente E. Matus, *Nesha*, núm. 3, p. 3; y *Neza*, núm. 5, p. 2, números correspondientes a agosto, septiembre y octubre de 1935.

matrimonio patriarcal.

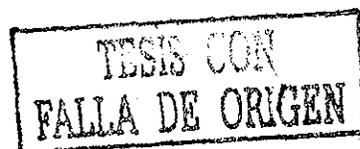
[La madre] ordena a una de sus parientes tiendan al pie del altar el nuevo petate matrimonial, que encienda los cirios y queme el incienso, [...] El *Xhuaana-góohóla* que preside la comitiva, deposita en la mesa del altar del santo veinticinco centavos. Esto se llama *guuhuna ndaaya* (óbolo bendito) y es el último que se deposita durante los actos matrimoniales.

Antes de la bendición, el *Xhuaana-góohóla* (que ya se ha dicho representa en este acto al patriarca) pronuncia un discurso que se debe expresar en el zapoteco antiguo y puro y que lleva la intención de dar toda la solemnidad necesaria a esta última ceremonia, que es lo que constituye el matrimonio más respetado por los aborígenes. Después del sermón, los padrinos ordenan a los novios que se arrodillen sobre el petate nuevo, lo que se ejecuta con intervención del *Xhuaana-góohóla*, obedeciendo humildemente los interesados y revistiéndose de la seriedad que el caso requiere.

Cada persona entra a bendecir por el lado derecho, por donde está arrodillado el novio; sigue con la novia y sale del lado izquierdo, en donde la esperan los acompañantes de los novios, que integran la comitiva desde la casa de los padrinos, en pie, formando una fila. Se abrazan mutuamente, moviendo las cabezas por el lado derecho y por el izquierdo. Con esto se consideran obligados a llamarse compadres para siempre.³⁸

La versión que hemos traducido López Chiñas y yo es la que Orozco publicó como "Versión de Vicente E. Matus", sin que aclarara por qué se lo atribuye: si porque la dijo, porque la recopiló o porque la puso en el *diidxazá* de Juchitán, tomándola de la otra publicada en el "idioma zapoteco de Cosijoeza". Ambas versiones están en la propuesta para el alfabeto del *diidxazá* hecha por Herminio T. Matus, publicada en la revista *Neza*, donde también se anunció próxima publicación del *Diccionario-Prontuario Zapoteco*, en una nota titulada "Apuntes sobre el alfabeto

³⁸ Gilberto Orozco, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, pp.



zapoteco",³⁹ pero del cual no tengo noticias que se haya publicado realmente.

LIBANA ZANIRU⁴⁰

Nacahuidó': chi gunlibi, ma' ndi' nga ra zeeda biaani'.
Jñaacanu laani', rundiibibe guendaxheela' ri'.

Biuucabe, gundisalúcabe ne bidxélacabe biaani' bidó'. Ja!
Dxiqueru' bidxélacabeni, guendabiaani' yené laacabe ra
gucuaalá'dxicabe guibá', ne yendácabe ra nuu diuxi.

Dunabé gunábani ne bidxiña' ra na arcanjle San Grabiél,
Angel Acalipsi.

Raqué bidxiña' lu bidó' lu gadxe biaani' ndaani'
ladxidó' dxi; raqueca bidxiña' lu stóbica neza.

Ra biuaa' ndaani' ladxidó' binni ri' la? ruluí' raca ti
bisi ro' ra nanade yu, ra bicahui gueela',⁴¹ ra riuu
bixhózecanu saa; riuu ndaaya' neza cubi, lade lisaacanu,
ndaani' xhiu'du' jñaacanu.

Ra bidxiña' guendaxheela' ri' la? laaca bidxiña' stiidxa'
bidó', ra beeda diuxi, beeda María Santísima, ca ni rudii
guendanagá', guendanabani, guendananaxhi.

Nga runi rinaba' chu' ndaaya' ra gudixhe xtaa gucuuni

95-96.

³⁹ "Apuntes sobre el alfabeto zapoteco", en: *Nesha*, México, D. F., agosto de 1935, año I, núm. 3, p. 3.

⁴⁰ Versión de Vicente E. Matus, tomado de Gilberto Orozco, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, pp. 99-100. La traducción que aquí se publica se hizo a partir de una revisión de la que publicó Gabriel López Chiñas en la revista *Neza Cubi*, núm. 6, marzo-abril, 1969, pp. 8-9.

⁴¹ En la supuesta versión original transcrita por Orozco, p. 98, se lee: *hraquee nánati yu hra bicáhui guéhéla*. Cfr. con la frase "ra bicahui gueela', ra guca' nanati yu" en versión que recogí y entrada "Tierra barrosa o pegosa" en el *Vocabulario* de Córdova; al parecer se trata de un

bioona' [cocòni yòna] ri'.

!Ja! Dxiqué bidxiña' ra bidxiña' bia' hora; ra bidxiña' ma' naca' xuaana' gola sti' bidó' Jehová, ti gundiibe' chaahue' laacabe, gudiicabe guie', gutálecabe laanu, guibánicabe, ne zanda gáticabe.

Laguna ca stiidxa': la'dxi' guie' ni nga, la'dxi' naxhi ni, canaaba' chu' ndaaya' i'quetu.

¡Ja! Ni cundiibe ri' la? ni rundiibi bidó' ni, sica gudixhe arcangle San Gabriel; ne rarí' nga ra quidxi yánitu, gunibia'tu male ne mbale, binniyoo, ca lisaatu, binnigola ni nadxii stiidxa' bidó', sica guendalisaa'; raqueru' riguaa ndaaya' laacabe ne laatu.

PRIMERA VERSIÓN DEL SERMÓN MATRIMONIAL

Dice el Señor Sagrado: Va a soplar el aire, ya es aquí donde viene la luz. Ella, nuestra madre, ata este matrimonio.

Entraron, alzaron sus rostros y encontraron la luz del aliento creador. ¡Ja! Hasta entonces la hallaron, la inteligencia los guió en donde contemplaron el cielo y llegaron donde se encuentra Dios.

Mucho pedí esto y me acerqué a donde dispuso el arcángel San Gabriel, Ángel del Apocalipsis.

Allí mismo me acerqué ante el creador, ante la preciosa⁴²

difrasismo para indicar el lugar de origen.

⁴² En las ediciones anteriores la palabra gadxe está traducida como 'otra', en base a Gabriel López Chiñas, porque él prefirió leerla como una palabra acentuada en la última sílaba. Existen otras dos posibilidades: Con acento en la primera, la palabra significa siete, un número que es clave en la religión de los binnigula'sa'; pero yo prefiero traducirla como un

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

luz en el corazón del día. Allí mismo llegué a otra senda.

Cuando entro en el corazón de estas personas, parecería anunciarse un gran presagio, en donde la tierra es lodosa, en donde obscureció la noche, en donde nuestros padres entran en fiesta, en donde se bendice el camino nuevo, entre nuestros parientes, en el templo de nuestra madre.

Cuando me acerqué a este matrimonio, también me aproximé a la palabra sagrada, a donde llegó Dios, vino María Santísima, quienes dan el verdor, la vida y lo dulce.

Por eso pido se les bendiga aquí donde puso su estera esta doncella inmaculada.

!Ja! Entonces me acerqué hasta la medida del tiempo. Cuando me acerqué ya era yo el señor anciano del Dios Jehová, para atarlos bien, para que nos den flores, nos reproduzcan; para que vivan y después pueden morir.

Obedezcan mis palabras: corazón de las flores ellas son, precisamente, corazón de la dulzura: estoy pidiendo la bendición para vuestras cabezas.

!Ja! lo que yo ato, lo amarra Dios, como lo dispuso el arcángel San Gabriel; y es aquí donde se abrazarán los cuellos unos y otros; se conocerán comadres y compadres, gente

adjetivo, 'preciosa'; porque la leo como se usaba en el siglo XVI, *cache*, en la cual la oclusiva inicial siguió los procesos de cambio que se dio en el *diidxazá*, pasando a g. La traduzco por analogía, porque: 1) en el siguiente sermón la palabra aparece como *cachi* y, 2), en el nombre de *Zaachilacachi*, los estudiosos han traducido este nombre como *Zaachila* preciosa; 3) en el contexto diurno del sermón la luz preciosa sería el sol, porque en algunos pueblos del Istmo la boda *binnizá* se celebra a medio día. Existe, sin embargo, un problema en mi elección: en *diidxazá* los adjetivos van después del sustantivo no antes; la explicación a esto sería que mediante metátesis las dos palabras intercambiaron sus lugares, cambiándose *biaani' cache* a *cache biaani'*; lo cual, al parecer, no era una situación

de la casa, vuestros parientes, los ancianos que aprecian la palabra de Dios como forma de parentesco; hasta entonces los bendigo a ellos [los concurrentes a la ceremonia] y a ustedes [los novios].

Ésta es la traducción libre al español que Orozco dejó, según él mismo, de "El viejo sermón patriarcal"; pero, en realidad, basada más en la interpretación de Vicente E. Matus:

En la oscura noche, murmuran las brisas que este es el momento más intenso de la vida que a la juventud le llega. Nuestra divina Madre amantísima celebra esta fiesta, ungiendo a esta pareja. Llegó con la cara levantada diciendo: ¡Ah!, entonces buscaste ya la deslumbrante cara (la faz del santo). ¡Ah!, entonces buscaste el claror, te guiaste por la razón y suspiraste por el cielo. Así se llega a la mansión de Dios.

Pedí yo esto y, ya porque se oró mucho, se llegó al término indicado por el arcángel San Gabriel, Ángel del Apocalipsis.

Entonces llegó ya la cara sagrada ahí, la cara distinta y clara dentro del corazón del tiempo. Entonces llegaron también los ojos distintos pero claros de otro camino. (de soltero a casado.)

Al llegarme dentro del seno de esta familia con mi carácter patriarcal, parece que se hace un anticipo de otro momento; que se transborda a una tierra más tlayuda; que se encubre la noche, aunque sólo es una seriedad del alma, porque se levante ya la música coreal de nuestros ancestros y nos llenamos de santidad al abordar con éste este nuevo y claro camino, porque es llegado el momento en que, al unirse esta pareja, penetre realmente en el corazón de su parentela al acogerse cordialmente a la Santa Madre Religión.

Llegado a este estado matrimonial, es donde encuentran la cara inmensa de la santa verdad, porque ella viene de Dios y de María Santísima, porque son los únicos que permiten que haya vida, suspiros, esperanzas y ternezas en el seno de la familia. Por eso imploro a Dios que adoro, que se considere sagrado este lugar en que se ha tendido este petate vincular para esta doncella virgencita pura.

¡Ah!, entonces llegué donde llegó medida la hora, donde vine como principal de la tierra, representando al anciano santo (Jehová), para que tú y ella, uniéndolos para siempre, produzcan flores (el bien), hasta que envejezcan para el cielo. Oigan mis palabras, con las que, cual

anómala en la lengua.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

emporio florido, cual emperio dulcificado, he pedido la felicidad para ustedes.

¡Ah!, este enlace que ejecuto es sacrosanto; es el lazo glorificado por el Arcángel San Gabriel, y es aquí por último, donde se viene a reconocer realmente al compadre, a la comadre, a los familiares, a los parientes, a los antecesores imbuidos en las divinas palabras. Por eso, sólo en este preciso momento, yo los bendigo (a los novios), y a ustedes también (a los concurrentes).⁴³

LIBANA GUIROPA⁴⁴

Goqui⁴⁵ Arcángel San Gabriel, Angel del Apocalís, canayubi dios, ni gucuua gunaaaze guie'chita naxhi gudiidxi, yesaana ra nuu Xunaxidó', ni bisaana guendaxheela' guidubi gabi' guidxilayú.

¡Ah! Laani ndi' yanna, dxaña' xuaana'; ma' gúndasi bia' ora yanna zitobi huiti hui bidxicabe layú (bi?) si[ca] naa. Qui nidubi nizaaca guidubi ndaani' ladxiduá', beda guidxiña' ndaani' lidxi guirá' nexexécabe.

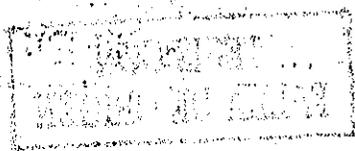
Ma' gúndasi bia' ora ra beda gucaaguie' gui'ri' naxhi, gui'ri' cachi; ra beda guzaabe' gu'xhu', ra beda gune' guelaguzuxibi, guelagutayú; ra beda guunda', bedagugaba ca ndaaya' sti' Xunaxidó': Gaca' nagá' lu xquendanabani badunguiiu ne gucuni badudxaapa' si xtineni.

¡Ah! Laani ndi' yanna, dxana' xuaana'. Yanna dxi guleza

⁴³ Orozco, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, pp. 98-99.

⁴⁴ Esta versión la recogí en cinta magnetofónica, entre 1975 y 1977, del señor Isidro López, conocido como Isidro Gutiérrez en la Quinta Sección de Juchitán. La transcripción sobre la que trabajé la realizó mi secretaria de entonces, Irma Torres Vásquez. El nombre que le puse *Libana guiropa*, traducido como Sermón segundo, no tiene ninguna connotación especial, solamente alude al hecho de que lo conseguí después de la primera que tomé del libro de Gilberto Orozco.

⁴⁵ Isidro López o Isidro Gutiérrez dijo "Oh qui", sin embargo la palabra goqui, señor,



biete Bi, ni naca bixhozecanu Gubidxa, bidó' ni bedaanduu
 biaani' guidubi gabi' guidxilayú, ra bicahui gueela', ra guca'
 nanati yu. Ma' gunda si bia' ora, ra bitaagua' ludoo diidxa',
 ra gucuaa gunaaze na' cani', ra bicahui cani' gueela', ra biuu
 cani' yoo.

¡Ah! Laani ndi' yanna, dxana' xuaana'; ma' gunda si bia'
 ora ra bidxiña' lu stóbica neza, stóbica becoogo'; ra cayaca
 nagá' lu xquedanabánicabe, beeda guidxiña daa bicuugu' xti'
 gucuuni yona ne xhi xtini badunguiiu; ra chigatabia' ndaaya'
 ique cani'; ra chigacabia' mbale ne male, neza lú ca liligola,
 ca bisabuelu xtiicani'; ra guirá' guiluxe ca xitichapaala'na',
 lu bia' xuni,⁴⁶ lu guendagracia, rugapanaduá' ni laatu, binni
 xquidxe' Za, diidxazá ca.

SEGUNDA VERSIÓN DEL SERMÓN MATRIMONIAL⁴⁷

Señor Arcángel San Gabriel, Ángel del Apocalipsis, anda
 buscando a Dios, el que recibió y sostuvo la flor blanca
 perfumada, la abrazó y fue a dejarla en donde se encuentra la
 Diosa Xunaxidó', la que estableció el matrimonio en toda la

⁴⁶ Véase la entrada de Córdoba para "Ceremonia", quelaxóni, tichaxoní.

⁴⁷ Durante veinte años me detuve en el segundo párrafo, donde se había transcrito *zitobi huiti hui bichicabe gayubi si naa*. He restaurado las palabras para dar sentido a la oración, porque en el *diidxazá* el verbo *ridxi* [ri'ji:] -*tichij*, pasado *pichij*; véase las entradas para 'tarde' en Córdoba- no puede usarse sin el complemento del lugar donde se hace tarde, *layú*, 'la tierra'. Cambié el sonido que se había transcrito como [g] por una [l] y separé la sílaba *bi*, dejándola como una incógnita. En cambio la siguiente sílaba es la inicial de *sica*, 'como', en Córdoba *cica*; por lo que agregué la sílaba *ca*, de modo que ligara con la palabra siguiente -*naa*, pronombre personal de primera persona singular, que se refiere al *xuaana'* o autoridad que bendice el matrimonio. Agradezco al Dr. Thomas Smith que haya

redondez de la tierra.

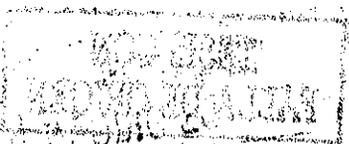
¡Ah! Esto es, oh, señor principal; ya llegó la medida del tiempo, otro día apenas el tiempo obscureció la tierra en ellos como en mí. No terminó de suceder todo esto en mi corazón cuando vine a acercarme dentro de la casa de todos ellos.

Ya llegó la medida del tiempo donde vine a prender la vela perfumada, la vela preciosa; cuando vine a ofrendar el copal, vine a hacer que se hincaran, que se postraran en el suelo; cuando vine a inclinarme, vine a cantar, vine a contar las bendiciones de la diosa *Xunaxidó'*: Que todo se vuelva verdor en la vida del muchacho y la muchacha virgen compañera suya.

¡Ah! Esto es, oh señor principal. El día de hoy esperé que bajara el Viento, el que es nuestro padre Sol, el Dios que vino a traer la luz en el cielo y en toda la redondez de la tierra; donde obscureció el cielo, donde la tierra se hizo barrosa. Ya había llegado la medida del tiempo cuando enlacé las palabras, cuando tomé la mano de ellos, donde los alcanzó la noche, cuando entraron a la casa.

¡Ah! Esto es, oh Señor Principal, ya era la medida del tiempo cuando yo me acerqué a otro lugar, sobre otro altar; donde la vida de ellos se llena de verdor; cuando vine a acercarme a la estera altar de esta muchacha doncella y el día de su muchacho; donde se va a medir la bendición sobre la

puesto a mi disposición la versión invertida que hizo del Vocabulario de



cabeza de ellos; donde se van a conocer el compadre y la comadre, frente a los ancianos, los bisabuelos de ellos; donde terminó las alabanzas a dios, en el momento de la ceremonia, en la acción de gracias, yo se les encargo humildemente, gente de mi pueblo Za, parientes de la lengua zapoteca.

4. Los sermones matrimoniales y sus circunstancias

La invocación al Gran Señor o a su palabra en "El viejo sermón patriarcal", transcrito por Orozco, y en la versión que recogí, así como la frase con que finaliza el *Xuaana'* o sacerdote indígena es común en ambas versiones: *hraqueru gugááppa naduaah ni lááhátu*, en la primera, y *rugapanaduá' ni laatu*, en la versión que recogí; de lo cual concluyo que ambas versiones tuvieron un mismo origen y fin. Eliade dice que "La narración ritual del mito cosmogónico, con ocasión de los casamientos, continúa usándose en numerosos pueblos";⁴⁸ él, desde luego, no tenía en mente a los descendientes de los *binnigula'sa'* en el sur del Istmo, pero hasta recientemente éste era uno de los casos; porque, aun cuando todavía existe la función del *xuaana'* en las bodas, no recuerdo haber oído un sermón de esta profundidad y belleza.

Una comparación del segundo párrafo de la traducción que hicimos de la versión que publicó Orozco con un fragmento de la creación del hombre en el *Popol Vuh* nos indica el cercano

Córdova, además de su tiempo y sus conocimientos.



parentesco entre el mito cosmogónico incorporado en el *libana* con el contenido y el ritmo del discurso en el libro quiché.

Dice nuestra traducción:

Entraron, alzaron sus rostros y encontraron la luz del aliento creador. ¡Ja! Hasta entonces la hallaron, la inteligencia los guió en donde contemplaron el cielo y llegaron donde se encuentra Dios.

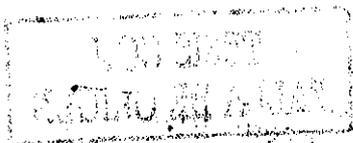
En el *Popol Vuh* encontramos la misma idea expresada con el mismo ritmo repetitivo: "Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra."⁴⁹

Estos *libana*, o discursos matrimoniales, también son ejemplos de un género conocido entre los nahuas como *huehuetlatolli* (discurso de los ancianos). Al contrario de los himnos y cantares a los dioses -escribe Miguel León-Portilla- los *huehuehtlahtolli* "no sólo no fueron objeto de prohibición sino que algunos frailes externaron su admiración ante ellos,..."⁵⁰ En el caso de los *binnigula'sa'* no hubo durante el inicio de la colonización quien los recopilara ni los publicara; pero, tal vez gracias a que no fueron prohibidos, pudieron llegar hasta nosotros en la actualidad estos dos ejemplos. Sin embargo, para su sobrevivencia tuvieron que someterse a una condición puesta por los frailes: "...que los nombres que había de sus dioses les avisó que los quitasen e

⁴⁸ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 29.

⁴⁹ *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, p. 106.

⁵⁰ León-Portilla, "Estudio Introdutorio" a fray Juan Bautista Viseo, editor, *Huehuehtlahtolli: Testimonios de la antigua palabra*, op. cit., p. 12.



pusiesen el nombre del Dios verdadero y Señor Nuestro".⁵¹

La cita anterior nos explica por qué esta forma de la literatura indígena de origen tan antiguo contiene interpolaciones cristianas como las que encontramos en los *libana* que aquí transcribimos. Sobre las fuentes de este género literario mesoamericano, volveremos una vez más a la cita que hace León-Portilla de las palabras del oidor de la Real Audiencia de México en 1554, el doctor Alfonso de Zorita, por tratarse de un funcionario español a quien no se le podrán poner tachas de parcialidad a favor de los indígenas:

Demás de criar los hijos con disciplina o cuidado que se ha dicho los padres [indígenas] asimismo lo tenían en les dar mucho y muy buenos consejos y los tienen hoy en día los indios principales por memoria en sus pinturas, e un religioso muy antiguo en aquella tierra [México]...los tradujo en su lengua, y dice que hizo a unos principales que los escribiesen...e que los escribieron e ordenaron en su lengua sin estar él presente, y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas,...

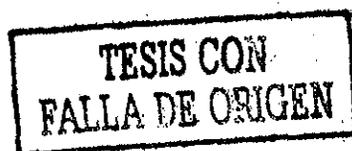
Un punto muy importante pendiente por aclarar es el que se refiere a la antigüedad de este género. Sabemos, por investigaciones de los nahuatlato, que no fue producto de la cultura náhuatl tardía del Postclásico; pues en el caso de los *huehuehtlahtoli*, Angel Ma. Garibay sostiene que

No es posible llegar a esta complicación de ideas, ceremonias, imágenes, proverbios, etcétera, en unos cuantos años. Acaso suponen varios siglos, y más de los que se señalan para la historia oficial [de los mexicas], o sea del XIII al XVI."⁵³

⁵¹Alfonso de Zorita, citado por León-Portilla en su "Estudio Introductorio", a fray Juan Bautista Viseo, *Huehuehtlahtolli: Testimonios de la antigua palabra*, op. cit., p. 10.

⁵²Alfonso de Zorita citado por León-Portilla, en fray Juan Bautista Viseo, *Huehuehtlahtolli*, op. cit., pp. 9-10.

⁵³Angel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México,



Sobre la base de las anteriores afirmaciones, León-Portilla, en su estudio introductorio a la obra de fray Juan Bautista Viseo, concluye:

Si cabe pensar, por las razones aducidas, que al menos algunos *huehuehtlahtolli* tuvieron una antigüedad que antecede al llamado periodo de "historia oficial mexicana", tendríamos entonces que su origen podría estar relacionado con la época tolteca. Serían en realidad parte integrante de la *Toltecáyotl*, el conjunto de las creaciones de inspiración tolteca. El hecho de que, más tarde, se diera a estas composiciones el nombre genérico de *huehuehtlahtolli*, "antigua palabra", parece corroborar lo dicho.⁵⁴

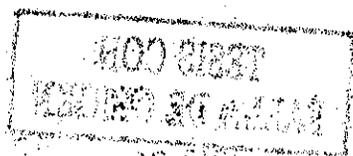
Hasta allí los parecidos con la cultura mejor documentada y estudiada del área mesoamericana. Examinemos enseguida las diferencias que hablan de particularidades en dicha civilización, según unos investigadores; o diferencias sustanciales que no permiten hablar de la unidad, según otros. En la clasificación de las "especies" de *huehuehtlahtolli* que León-Portilla hace, basado en la que hizo Josefina García Quintana, habla del "gran conjunto de composiciones que se pronunciaban en lo que describen los antropólogos como 'ritos de pasaje'..."⁵⁵ Entre éstas podemos considerar los *libana*; sin embargo hemos examinado, hasta ahora, las "Pláticas de los Ancianos" que recopiló fray Andrés de Olmos hacia 1540-45 y que dio a conocer al finalizar el siglo XVI fray Juan Bautista Viseo;⁵⁶ así como el libro sexto de la *Historia general de las*

Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos..", 1992, p. 444.

⁵⁴León-Portilla, "Estudio Introductorio" a fray Juan Bautista Viseo, *Huehuehtlahtolli...*, op. cit., p. 12.

⁵⁵León-Portilla, "Estudio introductorio", en: fray Juan Bautista Viseo, *Huehuehtlahtolli*, op. cit., p. 32.

⁵⁶Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, op. cit., pp. 438-439; y



cosas de Nueva España, de fray Bernardino de Sahagún,⁵⁷ y en ninguna de las obras hemos encontrado un discurso como el *libana* en su contenido o en el ritual en que se pronuncia: Un acto público en el cual el sacerdote indígena casa a dos personas, las bendice tanto a ellas como a los miembros de la familia de ambos contrayente. En las dos versiones que se publican descubrimos que los *binnigula'sa'* lograron infiltrar en el segundo sermón uno de los nombres de la Diosa Madre, sin que los censores se percataran: *Xunaxidó'*.

El nombre de la diosa madre, en su advocación de Diosa del Inframundo, *Xunaxidó'*, lo encontramos en una canción de Juan Jiménez (*Stubi*), muy difundida, llamada *Guendanabani* ("La vida"), cantada con la música de la "Última Palabra" de Daniel C. Pineda: "*Dxi ma' ziuunu/ nacahui riaana ndaani' yoo/ huadxi xiadó'/ ni riaana ruuna' ne re' nisa lu xpidó'/ ne rixuí' lu/ zuahuaa galaa bató' ti nisadó',/ canaba lu Xunaxidó'/ cu' laanu ndaani' ladxidó'*" ("Cuando nos morimos/ a obscuras queda adentro de la casa/ quien se queda llora y bebe sus lágrimas ante su dios(a)/ y se imagina/ parado(a) a la mitad del mar,/ suplicando a *Xunaxidó'* nos guarde en su corazón"). Esta canción recuerda lo averiguado por Weitlaner en Santa Lucía Loxicha, en la Sierra Sur de Oaxaca, donde el mar es

fray Juan Bautista Viseo, *Huehuetlahtolli*, op. cit., versión de Librado Silva Galeana.

⁵⁷De esta obra he consultado la edición que hizo Angel María Garibay para la Editorial Porrúa, t. II, México, 1956; y la que hicieron Alfredo López Austin y Josefina García Quintana para el CNCA y Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

considerado "como lugar de ciertas deidades";⁵⁸ y también la cosmología de los chatinos, parientes de los *binnigula'sa'*, en las siguientes palabras:

El universo, como un huevo cósmico, está compuesto por tres estratos principales: blanco arriba: el cielo; blanco abajo: el inframundo, y en medio, la tierra: una isla rodeada de mar.⁵⁹

5. Teogonía: Los padres primordiales en los sermones

No obstante que ya me ocupé de la deidad creadora andrógina, según la información lingüística procedente del *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, en esta parte me referiré también a las deidades creadoras, pero en relación con los sermones transcritos arriba. Este análisis dará prioridad al aspecto mitológico, aunque sin dejar de tomar en cuenta la información lingüística, arqueológica y etnográfica; porque, como escribiera Lévi-Strauss a propósito de los mitemas:

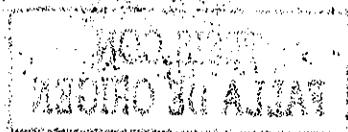
las unidades constitutivas del mito, [...] son limitadas por el hecho de que se han tomado en préstamo del lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de maniobra,⁶⁰

Las dos versiones del *libana* transcrito refrendan la función creadora de la pareja que se casa a "imagen y semejanza" de nuestros padres primordiales; y recuerdan, a quienes integran la pareja, los mitos de origen del mundo y de

⁵⁸ R. J. Weitlaner, "Un calendario de los zapotecos del sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*, Copenhagen, 8-14 August 1956, Munksgaard, Copenhagen, 1958, p. 298.

⁵⁹ James B. Greenberg, *Religión y economía de los chatinos*, p. 130.

⁶⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 38.



los hombres, cuando dicen, en el primero: "Va a mecerse el aire, ya es aquí donde viene la luz." En estas oraciones se alude a la obscuridad antes de la creación, como también lo cuenta fray Gregorio García como un mito de creación de los mixtecos (véase la ilustración II.2):

En el año, i en el Día de la obscuridad, i tinieblas, antes que hubiese Días, ni Años, estando el Mundo en grande obscuridad, que todo era chaos, i confusion, estaba la Tierra cubierta de Agua, solo havia limo, i lama sobre la haz de la Tierra.⁶¹

Los mayas quiché de Guatemala nos dejaron una propia y hermosa versión de este mito mesoamericano en su libro sagrado, *Popol Vuh*, ya mencionado muchas veces:

¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y se desocupe [el espacio], que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.⁶²

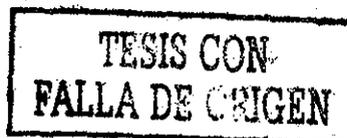
En la segunda versión del libana no sólo se alude a los mitos de origen, sino que se recuerda a los novios el nombre de los dioses de la creación, personificándolos:

El día de hoy esperé que bajara el Viento, el que es nuestro padre Sol, el Dios que vino a traer la luz en el cielo y en toda la redondez de la tierra; donde obscureció el cielo, donde la tierra se hizo barrosa.

Empezaré el análisis por el final de esta oración, porque requiere menos espacio: "donde obscureció el cielo, donde la tierra se hizo barrosa". Este difrasismo se refiere simbólicamente a dos hechos antes y después de la salida del

⁶¹ Fray Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, p. 327.

⁶² *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, traducción de Andrián Recinos, p. 24.



Sol en el lugar del origen mítico, como lo refiere también el

Popol Vuh:

En seguida se secó la superficie de la tierra a causa del sol. Semejante a un hombre era el sol cuando se manifestó, y su faz ardía cuando secó la superficie de la tierra. Antes que saliera el sol estaba húmeda y fangosa la superficie de la tierra, antes de que saliera el sol; pero el sol se levantó y subió como un hombre.⁶³

En cuanto a la referencia al Viento y al padre Sol en el principio del acto de la creación del mundo y del hombre, tenemos que remitirnos a la mitología náhuatl para interpretar los párrafos de ambos sermones en los cuales se alude a la fuerza creadora del Viento. Los informantes de Sahagún narran esta parte del mito con las siguientes palabras:

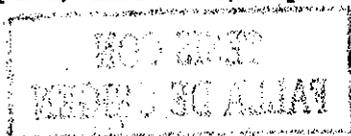
Después que hubieron salido ambos sobre la tierra estuvieron quedos, sin moverse de un lugar el sol y la luna; y los dioses otra vez se hablaron y dijeron: "¿Cómo podemos vivir?, ¿no se menea el sol? ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte". Y luego el Aire se encargó de matar a todos los dioses y matólos; y dicese que uno llamado *Xólotl*, rehusaba la muerte, y dijo a los dioses: "¡Oh Dioses! ¡No muera yo!" Y lloraba en gran manera, de suerte que se le hincharon los ojos de llorar; y cuando llegó a él el que mataba echó a huir...; otra vez fue visto, y echó a huir y metióse en el agua, y hízose pez que se llama *axólotl*, y de allí le tomaron y le mataron. Y dicen que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el sol, y luego el viento comenzó a soplar, y ventear reciamente y él le hizo moverse para que anduviese su camino;"⁶⁴

Mircea Eliade explica el simbolismo de la obscuridad de estos discursos matrimoniales, donde se ritualiza y reactualiza el mito cosmogónico, en los siguientes términos:

El simbolismo de la noche y las tinieblas, que puede discernirse en los mitos cosmogónicos, en ritos de

⁶³ *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, idem, p. 122.*

⁶⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, libro VII, cap. II, pp. 433-434.*



iniciación, en iconografías que retratan animales nocturnos o subterráneos, revelan la solidaridad estructural existente entre la oscuridad precósmica y prenatal, por una parte, y la muerte, el renacimiento y la iniciación, por la otra.⁶⁵

Por su parte, Eduard Seler, en su comentario a la representación simbólica del primer signo de día -caimán o cocodrilo- y su dios regente, en la segunda sección del *Códice Borgia*, nos ilustra respecto al significado de este primer día de la creación según este código (véase la ilustración II.3). Arriba del jeroglífico del día *Quiachijlla* y la representación de *Tonacatecuhtli*, "Dios de los Mantenimientos", "Señor de la Procreación", se encuentra la primera pareja, bajo una elegante cobija, realizando el acto creador de los seres humanos, el acto sexual. Dice el comentario:

Los cuerpos de los dos personajes están ocultos bajo una sola cobija, pintada con los colores de la piedra preciosa, por encima de la cual está colgado un sartal de las mismas piedras. Se comprende, pues, sin lugar a duda, que la pareja está representada en el coito.⁶⁶

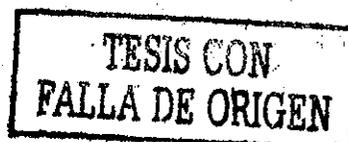
Páginas más adelante, Seler explica en términos cosmológicos la parte del mito sobre la primera pareja de dioses primordiales, en los siguientes términos:

No cabe duda de que hay que interpretar aquella pareja como Cielo y Tierra. El dios primordial es el Cielo que cubre la tierra y que la fecunda con sus rayos y con la lluvia; la Tierra, extendida abajo, recibe de él los gérmenes.⁶⁷

Sobre la misma concepción mítica de la pareja primordial Cielo/Tierra, López Austin dice que en el pensamiento

⁶⁵ Mircea Ealide, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en: Eliade y Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, p. 131.

⁶⁶ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 66.



mesoamericano la clasificación binaria por oposición tiene trascendencia en la organización política:

En los dos supremos gobernantes de algunos estados nahuas - *tlatoani* y el *cihuacóatl* entre los mexicas, el *tláquiach* y el *tlálchiac* entre los cholultecas- se ha encontrado el reflejo del par cósmico *Cielo/Tierra* con diversas implicaciones simbólicas, entre ellas las de *macho/hembra* y *luz y oscuridad*. Y no sólo la relación de los gobernantes con el Cielo y la Tierra, sino como aspectos masculino y femenino del dios supremo.⁶⁸

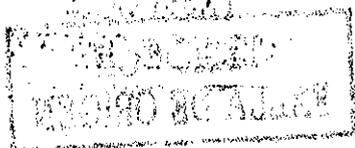
Me parece, con lo anterior, que los sermones transcritos aluden al primer día en que apareció la luz en la faz del mundo, al primer amanecer en el tiempo de los hombres: *cillatáo*, que es el primer día en los calendarios mesoamericanos como el registrado en el *Códice Borgia*, llamado *Quiachijlla* en el *piye* o cuenta ritual de 260 días, según veremos en el último capítulo. Es decir, antes de que llegara el aliento creador a traer la luz, todo era oscuridad en la tierra, la cual era simbolizada por el lagarto, *be'ñe'*, animal que nace de la tierra mojada, fecundada por el agua, el lodo o *beñe*; como escribiera Eliade:

Los ritos matrimoniales tienen también un modelo divino, y el casamiento humano reproduce la hierogamia, más particularmente la unión entre el cielo y la tierra. "Yo soy el cielo -dice el marido-, tú eres la tierra". En el *Atharva Veda* el casado y la casa se asimilan al cielo y a la tierra,⁶⁹

Podemos decir, entonces, que *Tocatecuhtli*, "Señor de los Tiempos Primordiales" es equivalente a *Pitào Copijcha* o *Pitào Cozana*; en tanto que *Tonacacihuatl* tendría su equivalente en

⁶⁷ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I., cap. 2, p. 69.

⁶⁸ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 236-237.



Pitào Huichana, la parte femenina de la deidad creadora. Actualmente en el simulacro de raptó, por el cual el novio lleva a su futura esposa a la casa de sus padres y se realiza por primera vez el acto sexual, se crea un espacio nupcial colgando una sábana blanca, alrededor de la cual se ensartan flores rojas, tulipanes, en vez de las piedras preciosas representadas en los códices.

Hablando de las sociedades "primitivas", Lévi-Strauss nos descubrirá la función del mito aludido en los discursos matrimoniales; y a pesar de que la zapoteca es considerada una "alta cultura" mesoamericana por haber desarrollado la primera forma de escritura en esta área, conservó reminiscencias de etapas históricas anteriores en términos de Lévi-Strauss:

Cada una de estas sociedades considera que su fin esencial, su fin último es el de perseverar en su ser, de seguir siendo tal y como la instituyeron los ancestros y por la pura y simple razón, además, de que los ancestros así la hicieron; no hay necesidad de otra justificación;⁷⁰

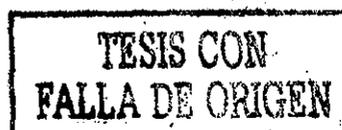
El matrimonio, pues, es la repetición del acto de creación del mundo y el hombre; por eso se reactualiza el mito con las palabras dirigidas a quienes están dando el paso para preservar a la especie humana, su cultura, su lengua y su sociedad.

6. El mito de los soles cosmogónicos entre los *binnigula'sa'*

Ante la falta de fuentes de la cultura Za para el estudio de las

⁶⁹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 28.

⁷⁰ Claude Lévi-Strauss, entrevistas con Georges Charbonnier, *Arte, lenguaje y etnología*, p. 44.



sucesivas creaciones y destrucciones del universo, llamadas "El mito de los soles cosmogónicos", en este caso seguiremos el probado método de ir de lo conocido a lo desconocido; recorriendo los caminos del pensamiento náhuatl y el maya para intentar un acercamiento al pensamiento de los *binnigula'sa'* o a lo que queda de él sobre este tipo de mito. A este respecto, León-Portilla dice lo siguiente sobre las sucesivas creaciones y destrucciones del universo:

Sólo *Ometéotl*, -dualidad generadora y sostén universal-, está en pie por sí mismo. Sus hijos, los cuatro primeros dioses, son fuerzas en tensión y sin reposo. Llevan en sí mismos el germen de la lucha. En un afán de predominio, cada uno tratará de identificarse con el sol, para regir entonces la vida de los hombres y el destino del mundo. En cada edad de la tierra -en cada Sol- predomina uno de ellos, simbolizando a la vez un elemento -tierra, aire, fuego y agua- y cada uno de los cuatro rumbos del mundo.⁷¹

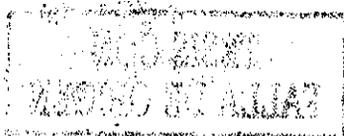
Las cuatro edades anteriores a la nuestra, o Soles, según el pensamiento náhuatl expresado en la *Leyenda de los Soles*, a la cual seguimos, son: 1. Sol de tierra, llamado *nahui ocellotl* o 4 tigre, "dado que cada Sol o edad recibe el nombre de aquello que causó su destrucción";⁷² 2. Sol de aire, llamado *nauhuecatl* o 4 viento; 3. Sol de fuego, llamado *nahui quiyahuitl* o 4 lluvia; y 4: Sol de agua, llamado *nahui atl* o 4 agua⁷³.

Entre los mayas quiché de Guatemala encontramos tres creaciones y sus correspondientes destrucciones antes de la exitosa creación del hombre de maíz. En la primera creación, relatada en el capítulo II de la Primera Parte del *Popol Vuh*,

⁷¹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 98.

⁷² León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 105.

⁷³ "Leyenda de los Soles" en: *Códice Chimalpopoca*. Traducción de Primo



los dioses crearon a los animales; mas por no haber logrado que hablaran como los hombres fueron condenados a que sus "carnes fueran trituradas".⁷⁴ En la segunda creación los hombres fueron hechos de tierra, de lodo; pero el Creador y el Formador vieron que no estaban bien, que no podían andar ni multiplicarse, deshicieron la obra de su creación.⁷⁵ El tercer intento de creación tuvo como resultado muñecos labrados en madera: "Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador"; por lo que fueron condenados a la destrucción por una inundación producida por el Corazón del Cielo: "un gran diluvio se formó, que cayó sobre la cabeza de los muñecos de palo".⁷⁶

En la Tercera Parte del Popol Vuh se aborda finalmente la creación del hombre, cuando los Progenitores, los Creadores y Formadores dijeron: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y [...] que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Y así el maíz "entró en la carne del hombre creado, del hombre formado: ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre".⁷⁷

El mito de las edades de la tierra en la versión de los mayas de Yucatán sólo nos relata la "caída del cielo", es decir el último sol según los nahuas, no sabemos si porque en la época colonial ya habían perdido memoria de todo el mito o ellos

Feliciano Vázquez, p. 119.

⁷⁴ Popol Vuh. *Las antiguas historias del quiché*, pp. 25-27.

⁷⁵ Popol Vuh. *Las antiguas historias del quiché*, pp. 27-28.

⁷⁶ Popol Vuh. *Las antiguas historias del quiché*, pp. 29-30.

TESES CON
FALLA DE ORIGEN

siempre lo relataron en esa forma, sintetizando todas los cataclismos en unos versos como se lee en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, en la traducción de Mediz Bolio:

Y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse de los árboles y las piedras unos contra otras.⁷⁸

Más adelante encontramos la consecuencia de todo lo anterior: "Y entonces, en un solo golpe de agua, llegaron las aguas. Y cuando fué robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra."⁷⁹ Preferimos la versión de Antonio Mediz Bolio porque con su sentido del ritmo, cualidad necesaria en un buen poeta y en buen traductor, nos acerca al fragmento de este mito entre los *binnigula'sa'* que sobrevivió hasta la primera mitad de este siglo en la tradición oral del *diidxazá*.

Transcribiré primero la versión de Wilfrido C. Cruz, la más antigua de las tres versiones que se publicaron de este fragmento mítico; a pesar de haberse publicado hasta 1935. Henestrosa, quien publicó la suya en 1929, reconoce, en una nota agregada a partir de la segunda edición de *Los hombres que dispersó la danza*, que se inspiró en la versión de Cruz, leída públicamente en 1926.⁸⁰

⁷⁷ *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, pp. 103-104.

⁷⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Prólogo y traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, "Libro de los Antiguos Dioses", p. 62. Compárese con la versión que aparece en *El libro de los libros de Chilam Balam*, "Episodio de Ah Mucen Cab en un Katun 11 Ahau", pp. 90-91.

⁷⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Mediz Bolio, p. 63.

⁸⁰ Véase la aclaración inicial en la sección de "Notas" en *Los hombres que dispersó la danza*, 3ª. edición de la Imprenta Universitaria, p. 123; asunto también abordado en la "Introducción" de esta disertación.

No sé en qué lugar del Istmo de Tehuantepec escuché de niño alguna vez, en este fúnebre canto zapoteca, que un grupo de muchachos entonaba con sus manos enlazadas, en su ruedo, al mismo tiempo que danzaban:

*Pompo, capombo ;aúh!
Siaba niza, siaba guié
Siaba nanda, siaba yú
Binigulaza mbá ché
Pombo capombo ;aú!*

"El triste ruido del tambor anuncia que caerán de los cielos, agua, piedras, nieve y tierra. Los *Binnigulaza* se van!"⁸¹

El hecho de que tres autores diferentes registren este mito, y reconozcan que no es creación personal de ninguno de ellos, indica su procedencia de la tradición oral. Por lo mismo, y ante la escasez de fuentes para el estudio de la cosmología de los *binnigula'sa'*, se hace necesario su estudio, separando lo prehispánico de lo vuelto a elaborar por los *binnizá* a la luz de acontecimientos posteriores, como la invasión española y sus secuelas.

Henestrosa, en el relato "Los hombres que dispersó la danza (Vínih-Gundáh-Záa)", que es el que abre todo el libro y le da su título, escribió:

Y aquí recto con los dos pies sobre esta afirmación este recuerdo de mi niñez.
Todos lo saben. Los niños cantan danzando, unidos en corro, con la cabeza caída y las manos anudadas atrás, un canto triste doloroso; todo ésto, casi siempre, a la orilla de la noche.

*Vijaja, vijaja ;auh!
Siaba nisha, siaba guiéh,
Siaba nánda, siaba yúh;
Vijaja, vijaja ;auh!
Máh chéh, guiráah,
Guixhi-layúh.*

⁸¹Cruz, *El tonalámatl zapoteco*, p. 149.



Coladera, coladera ¡auh! - Caerá agua, caerá piedras-caerá frío, caerá tierra; -coladera, coladera ¡auh!- Ya se vá, todo, el pueblo de la tierra.⁸²

En las ediciones posteriores, Henestrosa dejó el título del relato inicial solamente en *diidxazá*, llamándolo "Binigundaza", y la ortografía del fragmento anterior quedó de esta manera:

Bidzadza, bidzadza, ¡au!
ziaba nisa, ziaba guie,
ziaba nanda, ziaba yu.
Bidzadza, bidzadza, ¡au!
ma che girá gidzilayú.⁸³

La versión publicada por López Chiñas de este fragmento también tiene cinco versos; pero cambia el primero y el último en relación a la versión de Cruz: "Pombo, capombo, ¡aúh!" por "Vidzadza, vidzadza, ¡ju!", al igual que una expresión interjectiva al final de los mismos, que en Cruz y Henestrosa fue "¡au!".

Vidzadza, vidzadza, ¡ju!
bisaba nisa, bisaba guiee,
bisaba nanda, bisaba yuu,
ca Vinnigulasa ma chee.
Vidzadza, vidzadza ¡ju!

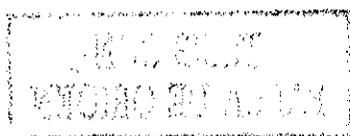
Se implora al cielo -concebido como una coladera- la destrucción de la tierra: ¡Oh! Coladera, coladera -desprende agua, desprende piedras, -desprende frío, desprende tierra, -los "Vinnigulasa" se van -¡Oh! Coladera, coladera.⁸⁴

Como vemos, Henestrosa y López Chiñas en vez de *pompo*

⁸² Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, 1ª. edición, 1929, p. 14.

⁸³ Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, 3ª. edición, 1960, p. 28. La inconsistencia de Henestrosa para registrar su lengua materna se hace evidente en la edición que hizo el FCE de su obra reunida en la colección *Letras Mexicanas*, publicada en 1992, donde vuelve hacer cambios en la grafía del texto, cfr. en la p. 25.

⁸⁴ López Chiñas, *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, p. 16.



emplean *bidxadxa*. Este es el nombre de una coladera de barro, conocido como pichancha en español, que se usa para lavar el maíz cocido antes de molerlo y hacer el nixtamal. Ignoro si efectivamente así lo oyeron en Juchitán o hicieron el cambio, como ya se ha dicho, con el objeto de diferenciarse de su antecesor. Prefiero la versión de Cruz porque fue la primera que se difundió y en ella aparece esta palabra, *pompo*, que considero un arcaísmo y posiblemente un préstamo, aunque no pueda documentar su procedencia. A este respecto me surgen dudas de por qué Cruz no fue explícito en cuanto al nombre del pueblo del sur del Istmo en que recogió la narración mítica y el fragmento; sin embargo creo que esto puede explicarse como parte de su método de trabajo, ya que otras leyendas incluidas en su obra tampoco tienen indicadas sus lugares de procedencia.

A pesar de las dudas sobre su lugar exacto de origen, pienso que este mito no pudo ser un invento de los autores antes citados porque ellos mismos reconocen su fuente en la tradición oral. De los tres que se ocuparon del mito, sólo Wilfrido C. Cruz se percató de su relación con el mito náhuatl de los Soles Cosmogónicos, siguiendo la versión incompleta de Muñoz Camargo, pues únicamente nombra tres de las edades, según el análisis de Moreno de los Arcos.⁸⁵

¿Los restos de este mito cosmogónico entre los *binnigula'sa'*, que aparece completo entre los nahuas, es una

⁸⁵ Roberto Moreno de los Arcos, "Los Cinco Soles Cosmogónicos", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1967, p. 1996.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

evidencia de aculturación de los primeros por los segundos? La posición de un nahuatlato sobre el asunto no deja duda al respecto:

Si en cualquier pueblo indígena actual se encuentra un mito que muestre semejanza con algún pasaje de la *Leyenda de los soles*, se tratará de justificar su presencia diciendo que en el pasado prehispánico tal pueblo sufrió la dominación de los mexicas y que su mito es testimonio de la imposición ideológica. No se toma en cuenta que tal pueblo participó también en la tradición mesoamericana con igual o tal vez con mayor presencia que los mexicas, y que para la explicación de la posesión de tal mito no tiene que recurrirse a una reconstrucción en la que los mexicas sean protagonistas.⁸⁶

Sobre este tema del mito de las edades o soles cosmogónicos hacemos nuestra la conclusión de Wilfrido C. Cruz:

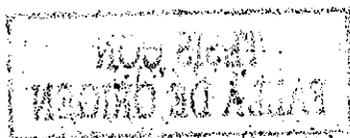
Lo más probable es que la desaparición de los **Binigulaza** se relacione con alguno de esos cataclismos que los nahoas llamaron soles, Atonatiuh, Ehecatonatiuh, Tletanotiuh [sic por Tletonatiuh], sol de agua, de aire y de fuego respectivamente.⁸⁷

7. La serpiente de fuego y la serpiente de agua

La dialéctica de las destrucciones de los Soles o edades no parece ser más que la expresión mítica de la alternancia de la estación de secas y de lluvia, y las destrucciones que causa el exceso de cada una de ellas al perderse el equilibrio climatológico en esa alternancia; es decir, a veces la temporada de secas se excede en tiempo e intensidad a su duración normal o las lluvias caen en cantidades excesivas en tan poco tiempo que destruyen la naturaleza circundante y la obra del hombre

⁸⁶ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 37-38.

⁸⁷ Cruz, *El tonalámatl zapoteco*, p. 149.



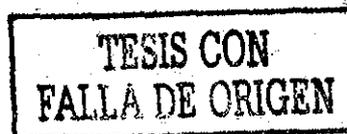
mesoamericano, tal vez la misma alternancia de los fenómenos llamados actualmente El Niño y la Niña. La personificación de estos fenómenos cíclicos se expresa en la lucha entre *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, quienes se derribaban uno a otro, a bastonazos, como dioses: "que pasados las trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcoatl fue sol y dejólo de ser Tezcatlipuca, porque le dio con un gran bastón y lo derribó en el agua".

Una vez acabados las trece veces cincuenta y dos años, o sean 676 años, "Tezcatlipuca por ser dios, se hacía, como los otros sus hermanos, lo que querían, y así andaba fecho tigre, y dio con una coz a Quetzalcoatl, que lo derribó y quitó de ser sol,..."⁸⁸

En la "Introducción" a los *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, recopilados por Konrad T. Preuss, la Dra. Elsa Ziehm dice que del México antiguo conocemos muchas parejas de dioses más o menos antagónicos, como los citados Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. La pareja "siempre encarna el contraste claroscuro, no importa que se trate del héroe cultural y el demonio, del sol y la luna o del Lucero Matutino y Vespertino". Un ejemplo de este antagonismo mítico es el que representan la serpiente de fuego y la serpiente de agua en la mitología mesoamericana.

La primera versión del mito que conocí fue la publicada por Henestrosa, en *Los hombres que dispersó la danza*, bajo el título

⁸⁸ "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", en: *Teogonía e historia de*



Béendhayuhzéh, con una nota en la primera edición donde el autor dividía incorrectamente el nombre en las siguientes partes: *Béendha-yuh-zéh*, dando la traducción literal "culebra hecha con tierra menuda"; a partir de la tercera edición, la siguiente que conozco, el nombre aparece como *Bendayuuze* y sin la nota explicativa al final. En la edición de 1929, donde el lenguaje está menos pulido pero prevalece la preocupación mítica, lo esencial del relato va así:

Sucedió ante los ojos de una mujer la plenitud del vientre; pero las sorpresas no se juntaron, porque tenía esposo. Cuando se unieron sus exclamaciones, fue aquella noche, en que el niño, con apenas tres meses de vida, habló y lloró.

La niña había nacido grande. Traía cabellos largos, en los surcos de los labios, dientes como maíz y hablaba claramente dijo:

-Diuxi, haga el favor de pagarte por haberme guardado en tu vientre en tanto nacía. No necesito la luz de tus senos y hoy mismo me iré a la montaña.

El tiempo dejó regadas entre ellos varias semanas y, a mitad de otra, resolvieron, después de pensarlo mucho, ir a buscar a la niña.

A la mitad de la piedra desmenuzada, la niña como si se persiguiera a sí misma, salía y llegaba en vueltas, al mismo sitio. Súbitamente, brotó agua en el hoyo y la criatura, sin moverse del centro como antes, dio vueltas y vueltas hasta tornarse culebra y el agua, girando en su derredor le subió a la cabeza.

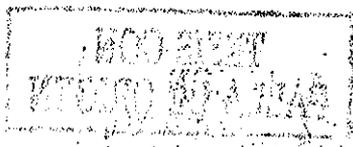
Desde ese día, la lluvia viene de la montaña y camina al compás de la música. Y se cumplió la profecía: oímos la danza pero no vemos a la niña.

Y cuando llega de noche, el viento, siempre aliado suyo, imita a la serpiente originaria y aparta una ráfaga, y la ráfaga, al pie de las puertas se enrosca y silba.⁸⁹

Otra versión del mito, procedente de Lachiguiri, fue la que

los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, p. 30.

⁸⁹ Fragmentos tomados del relato "*Béendhayuhzéh*", en *Los hombres que dispersó la danza*, 1929, pp. 35-38.



me entregó Ismael Domínguez López en el transcurso del año de 1998, donde los niños serpientes nacen mellizos (véase la ilustración II.4), hembra y varón, de la cual transcribiré la mayoría de los fragmentos:

En ese mismo instante un rugido estremecedor surgió en el boquerón que se abría en la cúspide del cerro de las flores y que hizo temblar el pacífico pueblo de Santiago Lachiguiri, que dormía en las faldas del cerro.

El pánico que causó aquel fenómeno en aquella madrugada, pronto quedó en el olvido por los habitantes de la población, pero no así para un grupo de ancianos que formaban una casta de sacerdotes, magos y hechiceros que la gente conocía como (*noi'gel*) y que conocían misteriosos secretos que habían heredado de sus antepasados.

Unos encarnaban el rayo, otros el relámpago; otros la tormenta y sus naguales habitaban en la cueva del rayo, donde se le rendía culto a estas divinidades pidiéndoles abundantes aguas para las cosechas de maíz, frijol y otros productos que necesitaban para vivir.

...
Aquellos niños, lejos de ser superdotados, eran dos fenómenos enclenques con cara de ancianitos, sus cuerpercillos estaban cubiertos de escamas como los peces.

...
La gente del pueblo sólo los veía con temor y repugnancia y así pasaron unos quince años. Cuando los niños llegaron a esta edad, el imponente cerro de las flores, empezó a convulsionarse, como si algo removiera sus entrañas y leves temblores sacudían constantemente al pueblo.

Se sabía que el río que nacía en el cerro de las flores brotaba hasta los poblados de Tlacotepec y Laollaga a cien kilómetros de distancia y que son hasta ahora, los famosos "ojos de agua", orgullo de esos dos pueblos.

Cuando el retumbo se volvió amenazador, el más anciano de los iniciados de los hijos del rayo, convocó una reunión secreta con sus allegados y les explicó que en sueños, le fue revelado que aquellos dos seres extraños eran la causa de los temblores y retumbos que venían de aquella montaña, ya que ellos encarnaban el nagual de dos serpientes que habían nacido hacía quince años en aquella terrible madrugada, cuando el temblor hizo despertar a la gente de la población. El anciano explicó también que temía de que una vez que los monstruos fueran creciendo, se podrían separar para tener sus propios dominios y corrían el riesgo de que al salirse uno de ellos de aquella querencia, podría arrastrar en un mar de agua a los dos poblados de Tlacotepec y Laollaga por estar en la línea acuífera y sentar sus reales en aquellas zonas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-Es preciso pues, compañeros, que libremos una batalla a muerte con estos dos monstruos antes de que sean demasiados fuertes! -Sentenció el anciano que era el que encarnaba y dominaba mejor el manejo del rayo.

-¡Hagámoslo esta misma noche! -opinaron los demás, y esa misma tarde el nagual tormenta se transformó en una espesa nube negra y el nagual del rayo se subió en su cargada atmósfera; y se fueron a combatir a sus enemigos en la cima del cerro de las flores, pero antes de partir el nagual del rayo les recomendó que, si oyeran que sus retumbos eran fuertes e implacables, él estaría dominando a sus enemigos; pero si oyeran que sus retumbos eran débiles y amortiguados, los demás irían en su ayuda.

Entrando la noche se inició el enfrentamiento, la misteriosa hermandad vio con beneplácito que los retumbos del hermano rayo eran potentes y vigorosos, signo inequívoco de que estaba venciendo a sus enemigos; pero en la madrugada sus descargas eran débiles entonces, los demás ancianos enviaron al hermano relámpago en su ayuda. Cuando el hermano relámpago llegó a su lado, éste le dijo que la serpiente macho estaba vencida, pero que no hallaba por ningún lado a la hembra, fue cuando el hermano relámpago vio el cuerpo ensangrentado del macho tirado en el borde el enorme agujero.

Yo iré por ella, seguramente estará en el fondo de la laguna dijo el hermano relámpago, luego lleno de ira y cargado de poder destructivo penetró en las profundas aguas de la profunda laguna,...

-Sí, allí estaba la serpiente hembra como acumulando fuerzas para el combate, las descargas del relámpago las frenaba la fiera hembra con los flamazos de fuego que salía de sus fauces feroces y sus coletazos hacían hervir las turbulentas aguas de la laguna, desviando los ataques frontales de su adversario y debilitándolo severamente.

Cuando la hembra vio que su rival ya no atacaba con fiereza como al principio salió a flote para desafiarlo y aquél orgullo lo perdió, porque al salir dentro del agua el rayo lo destrozó con sus terribles truenos partiéndola en mil pedazos.

A la mañana siguiente, como a las diez de la mañana, la madre de los niños fenómenos al ver que los niños no se levantaban fue a despertarlo y dolorosa fue su sorpresa al ver que sus dos pequeños hijos estaban completamente muertos, la pobre anciana salió dando alaridos de dolor y anunciando su desdicha.

Es interesante ver cómo esta versión del mito se parece mucho a la de los indios chortís de Guatemala, estudiada por Wisdom y citada por Thompson. Refiriéndose a los dioses de la



lluvia entre los chortís, Chicchán, aquél escribió: "Son esencialmente cercanos de los Chacs, aunque difícilmente podríamos hablar de parentesco de carne y hueso, ya que por las venas de los Chiccháns corre sangre de las serpientes,..."⁹⁰ Como el *beendayuze* de los *binnigula'sa'*, los Chicchán moran en el fondo de una gran extensión de agua; del encuentro de una hembra Chicchán con una nube cuando se precipita por el cielo nacen violentas tormentas. Hay también Chicchán terrestres que viven en los ríos, las fuentes y los lagos, pero al acercarse las secas van río arriba; al empezar las lluvias vuelven a los ríos, que sus cuerpos hacen crecer; si varios de ellos van al mismo tiempo aguas abajo, el río se desborda; los movimientos de los Chicchán dentro de las alturas producen temblores de tierra.⁹¹ Rafael Girard, quien estudió años después detenidamente la cultura chortí contemporánea, escribió respecto a la sierpe que conserva el agua en el fondo de un manantial:

Conciben al *Noh chih chan*, como un gigantesco dragón emplumado que tiene cuatro cuernos de oro y piedras preciosas, y cuya cola ostenta descomunales cascabeles, llamados "tambor" por el ruido que producen. Este fabuloso animal está "durmiendo" o "descansando" durante la estación estival.⁹²

Rematemos este parecido entre nuestro *Beendayuze* con el *Noh chih chan* de los chortís con las siguientes palabras de Thompson: "Algunos dicen que tienen dos cuernecitos en la

⁹⁰ J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 319-320.

⁹¹ Thompson, *idem*, p. 320.

⁹² Rafael Girard, *Los mayas eternos*, p. 95.



frente."⁹³

En el verano de 1999 una gran inundación bajada del cielo, o tal vez de la serranía donde se encuentra Lachiguiri y Guevea, poblados en que tiene su nacimiento el Río Los Perros, inundó varios pueblos que se encuentran sobre su orilla o en las cercanías, entre ellos Laoyaga, Ixtepec, Ixtaltepec, Espinal, Juchitán y Xadani. La destrucción que dejó el fenómeno meteorológico en ese año me hizo buscar recuerdos de destrucciones anteriores en la memoria de los cantantes de Juchitán. Así llegué con uno de ellos llamado Luis Sánchez, conocido como *Vieju Lu cuuxhu'*, quien recordó una canción, cantada a ritmo de huapango, atribuida por él a Eustaquio Jiménez Girón; pero otro cantante, Máximo Santiago del Trío Xavizende, me aclaró que la canción es de Juan Jiménez, *Stubi*. Me parece que este último tiene razón, porque Eustaquio Jiménez no incluyó esta letra en la recopilación de sus canciones publicadas bajo el título *La Lira Zapoteca*. Ésta es la letra, donde aparece el mítico *Beendayuze*, cuyo nombre analizaremos después:

NISA RO'

Nisa ro' ni beeda yanna
 lu guia' guidxi, biuu bindaahua;
 bindaahua binni ne bere,
 bindaahua binni ne xhiuze;
 ne sti laaba si ne laanu
 niguu xi'que' Bendayuze.

Ya sti dxi ni tu guxidxi,

⁹³ Thompson, *idem*, pp. 321-322.

nisa guie ro' zeedaxidxi,
 binnigüe' ni canaxudxi
 rucaa ridxi gueeda stuudxi
 bia' dxi laa biyubi lidxi
 nisi bidxi' canaguniidxi.

Tu bidxibi ma' bidxibi
 guirá' ni huadxiña laanu,
 nisa guiigu' beeda gundaahua
 cani niza huiini nido'no;
 yanna gasti' ni gaca xcuuni
 que lagaxa ni guto'no.

La traducción literal que hice, no cantable, es la siguiente:

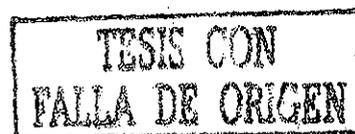
AGUA GRANDE

El agua grande que vino ahora
 sobre el pueblo, entró e inundó;
 inundó la gente y a las gallinas,
 inundó a la gente y su ganado;
 y por poco también a nosotros
 nos llevara sobre sus hombros *Beendayuze*.

Al día siguiente ni quien se riera,
 la lluvia grande venía sonando,
 los que andaban borrachos
 gritaban "que venga otro poco";
 pero cuando buscaron sus casas
 sólo encontraron ranas zambulléndose.

Quien se asustó ya se asustó
 por todo lo que nos ha pasado,
 el agua del río vino a inundar
 las pequeñas mazorcas que hubiéramos comido;
 ahora no hay con que hacer la comida
 menos aún para vender.

Si Eustaquio Jiménez Girón no compuso la canción, en cambio en su *Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco* sí registró el significado del nombre de esta serpiente mítica en la entrada *Beendayuze*, en la cual dice: "Mit. De beenda': culebra, yûze: Res. Monstruo con cuerpo de serpiente y



cabeza de vacuno, al cual se le atribuían los diluvios o ciclones, y es conocido vulgarmente con el nombre de "culebra de agua". El problema con esta definición es que las reses llegaron con los españoles, entonces si nos quedamos con ella tendríamos no sólo un híbrido mítico sino también cultural; deshagamos, entonces, el híbrido: *Yòce, yòoci, yòoze*, según el *Vocabulario de Córdova*, quiere decir "venado con grandes cuernos". Este nombre se aplicó al ganado europeo, pero la concepción mítica de *Beendayuze* no tiene que ver con la res o el ganado europeo; sino que es un animal híbrido entre serpiente y venado con cuernos, como lo vemos en el dibujo de Ismael Domínguez. Una idea parecida a ésta tenían los nahuas, pues en el *Vocabulario de Molina* encontramos *maçacoatl*, "gusano gordo con cuerno".

En los años sesenta un estudioso del folklore oaxaqueño descubrió en la Danza de la Culebra, bailada durante la fiesta de Corpus Christi en San Mateo del Mar, a pocos kilómetros de la desembocadura del Río Tehuantepec en la Laguna Superior, el simbolismo de "los trombos marinos que se consideran grandes serpientes de nubes, y algunas ideas sobre la dualidad de las cosas aplicada a la vida huave".⁹⁴ Arturo Warman, el antropólogo, quien registró la música de esta danza, confirmó esta apreciación en la nota de presentación del disco de música huave grabado en la Casa de la Cultura de Juchitán:

Escenifica la persecución y muerte de una culebra que mata al ganado, en manos de un pastor que utiliza el arco y la flecha. Bajo la aparente sencillez del relato se maneja un

⁹⁴ Cayuqui Estage Noel, "Danza dialogada huave olmalndiük", en *Tlalocan*, vol. IX, p. 236.

simbolismo muy complejo: la culebra, como los hombres, también habita dentro del monte, y está muy ligada al control de las tormentas, los truenos y los rayos. En cierto sentido la danza cuenta la lucha entre dos conjuntos de fuerzas: las terrestres que representa la culebra, y las marítimas -como el viento- que rigen sobre la vida cotidiana de los mareños.⁹⁵

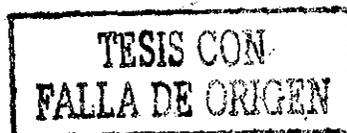
Estage Noel cuenta haber notado que la celebración de la fiesta del *Corpus Christi* "se aproximaba a la época del año en que el sol llega al solsticio de verano", por lo cual quiso averiguar la relación entre los dos acontecimientos; pero no pudo hacerlo por problemas que tuvo en San Mateo del Mar. Sin embargo, un mes después llegó a la sierra zapoteca cerca del nacimiento del Río Tehuantepec, en la población de San Pablo Lachiriega, que se encuentra en el municipio de San Pedro Quiatoni y en las colindancias con los mixes hacia el norte; donde pudo grabar dos "cuentos en el idioma zapoteco"; los cuales "resultaban ser, curiosamente, exponentes de las creencias ligadas a los motivos salientes de la Danza de la Cabeza de la Serpiente".⁹⁶

Un hablante de la lengua de esa región tradujo el "cuento" que narró Margarito B. Ortiz en julio de 1964, de cuya traducción literal copiaremos algunas de las líneas numeradas:

4. Ahí así (se) acostó la culebra (en el) agua.
5. Preguntamos por donde vino (la) culebra decíamos las gentes, laguna (del) madroño,
6. salió (la) culebra allí salió (la) culebra; venía, venía, venía, aquí (y se) acostó atrasada.
7. Decíamos bajo (una) peña allí (se) acostó atravesada.
8. Allí (se) metió (el) cacho; (se lo) metió entre (la) tierra.

⁹⁵ Arturo Warman en "Música de los huaves o mareños", Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1ª. edición, 1974.

⁹⁶ Estage Noel, "Danza dialogada huave olmalndiük" en *Tlalocan*, vol. IX, pp. 237-238.



9. Allí (se) dieron (las) gentes cuenta; dijeron ellos; (la) culebra (se) acostó allí atravesada. (Se) enterró (su) cacho allí.
20. Echaron un casado de gente (que) ahí se fue.
21. Eso fue que hizo bien que quitó (al) animal allí (se) fue pues (se) introdujo hasta Tehuantepec. De Tehuantepec hay hubo razón pues así era (el) animal (que) venía atajando (la) superficie del agua.
23. Así también esta allí (un) pueblo cerca (de la) orilla (del) río allí no era (de) estar lejos.
24. Eso es como nosotros aquí estamos.
25. Allí fue donde (se) elevó (una) gente allí había gente que (era) gente fuerte.
26. Es palabra es gente nahual.
27. Lo mismo la gente (se) hizo rayo que mató (la) gente (al) animal ese.
28. Pues allí (se) quedó (el) animal ese hasta ahora (la) palabra cuenta (la) gente palabra un poquito ahora.⁹⁷

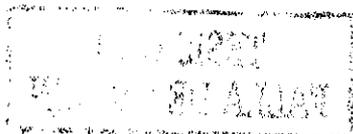
La expresión antagónica de la dualidad mesoamericana refleja el miedo a los excesos de la serpiente de fuego -la sequía, el rayo- y la serpiente de agua, el exceso de lluvia que produce inundaciones; cada una de las cuales es el respectivo antídoto de la otra. Respecto a esta lucha de contrarios, un etnólogo que estudió la mitología huave habla de la peligrosidad de la gran serpiente con cuerno, *ndiük*, "personificación simbólica de las aguas telúricas":

Ese reptil mítico [...] se configura a la vez como irreductible antagonista del rayo y como afín a él: lo desafía regularmente y con la misma regularidad es derrotado por él, pero comparte con él el control del elemento líquido (aunque su jurisdicción parecería concentrarse en las aguas que brotan del subsuelo) y la propiedad de producir una luz similar a la del relámpago (el cuerno y la lengua de la serpiente serían, en efecto, de oro, y producirían destellos análogos a los del machete de los *monteok*, que desencadena el rayo).⁹⁸

De acuerdo con un recuento que hizo Florescano de mitos

⁹⁷ Estage Noel, *idem*, pp. 242-243.

⁹⁸ Alessandro Lupo, "El Monte del Vientre Blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec", en *Cuadernos del Sur*, núm. 11, pp. 73-74.



cosmogónicos mesoamericanos, el relato de la creación del cosmos se ordena alrededor de la metáfora de la Primera Montaña Verdadera:

La Primera Montaña ocupa un lugar central en todos los mitos de creación mesoamericanos porque simboliza la superficie terrestre que surgió el primer día de la creación y por eso se dice que en su interior contenía las semillas nutricias y las aguas fertilizadoras.⁹⁹

Al parecer en el pensamiento mítico de los *binnigula'sa'* existía también esta concepción de la Primera Montaña, por eso Córdova registró en su *Vocabulario* el mismo nombre para el lagarto sagrado, *pichijlla*, y para "loma o cordillera de sierra"; agregando después *lechijlla*, 'cerca o patio del lagarto sagrado'; *lexòba*, 'cerca o patio de granos de maíz', y *chijllatàni*, 'lagarto sagrado de piedra'. También por eso los descendientes de aquéllos, en sus diferentes nichos ecológicos ubicaban al *beendayuze* dentro de las montañas, porque éstas eran la expresión mítica de su Primera Montaña.

8. El mito de creación del sol y la luna

"Los mitos de la creación del sol y de la luna son verdaderamente fundamentales. Pero sólo cobran su total sentido si se consideran como el imprescindible complemento de los mitos de la creación de la tierra" -escribió Michel Graulich.¹⁰⁰ Y no obstante que este tipo de mito "prosperó igualmente entre los antiguos zapotecas", según Wilfrido Cruz, no hemos tenido la

⁹⁹ Enrique Florescano, *Memoria indígena*, pp. 118-121.

¹⁰⁰ Michel Graulich, "Los mitos mexicanos y mayas-quichés de la creación del sol y la luna", en: *Anales de Antropología*, UNAM-Instituto de

suerte de documentar un sólo ejemplo en la tradición oral de los *binnizá* contemporáneos hasta el momento. Por lo tanto, me conformaré con transcribir un fragmento del que recogió Cruz en alguna comunidad *Za*, sin que sepamos cuál, porque desgraciadamente, como ya se dijo, en muchos casos él no especificó el lugar de origen de su información.

En un principio reinaba la obscuridad, los hombres se alumbraban con fogatas de ocote, y constantemente se veían obligados a alimentar las hogueras con los gruesos troncos de la montaña para no quedar por completo a oscuras. Aprovechando esta circunstancia, una gran culebra de siete cabezas se comía en la sombra a los hombres y a los animales. Entonces surgieron dos jóvenes fuertes y valientes que se propusieron matar a la culebra.¹⁰¹

Habiendo matado a la culebra los dos hermanos se disputaron los ojos de la cabeza central, logrando el más joven apoderarse del ojo derecho, mientras que el izquierdo le quedó al hermano mayor. Por no haberle tocado el ojo derecho, que había lanzado "raudales de una luz vivísima y caliente que iluminó los ámbitos de la tierra, provocando la alegría de todos los seres":

El hermano mayor se enojó, y como mandaba las aguas, ordenó que no lloviera; se secaron los ríos, los arroyos y manantiales. El hermano más joven tuvo sed.

-Agua, hermano mío, gritó, cuando ya no pudo resistir. Me rindo.-Toma el ojo derecho, tómalo hermano, dijo, pero dame de beber.

Hicieron el cambio y un trueno resonó en las concavidades de la montaña. Empezó a llover.

Desde entonces ya no hubo más disputa entre ellos, y el hermano mayor a quien tocó el ojo derecho fue el sol y en lo sucesivo sirvió para alumbrar a los hombres honrados y trabajadores, y el menor quedóse con el izquierdo y fue la luna para iluminar a los malvados, a los ladrones y a los brujos.¹⁰²

Investigaciones Antropológicas, México, 1987, vol. XXIV, p. 317.

¹⁰¹ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 124.

¹⁰² Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 125.

En una versión de este mito, recogida en Mitla por Morris y Carol Stubblefield, dice que la primera pareja humana no pudo tener hijos, estaba integrada por *Susläii*, la mujer, y *Golguisaj*. Un día al ir a dar un paseo a la orilla del mar vieron una caja que venía flotando sobre las aguas. Cuando el hombre sacó la caja encontraron en ella a dos niños. Al crecer los niños, éstos se encargaban de ir a dejar la comida a su padre, que siempre estaba acostado enfrente de una cueva; pero alguien les dio malos consejos, diciéndoles que no era su verdadero padre y les instruyó cómo matarlo.

Como en otros relatos sobre el sol y la luna, los muchachos le quitaron el corazón, rellenaron la piel con avispas y llevaron el corazón, diciendo que era de un venado, para que comiera su madre adoptiva. Una rana le avisó a la mujer que en realidad iba a comer el corazón de su esposo. Cuando fue a buscar a su esposo lo encontró boca abajo, al voltearlo las avispas rojas la picaron hasta hacerla revolcarse en el suelo.

Después de intentar castigar a los muchachos por su crimen, matándolos dentro de un temazcal con la ayuda de un compadre, se descubre que en realidad se trata de un muchacho y una muchacha. "Luego *Susläii* fue a buscar sus pertenencias, sus agujas que usaba para tejer", las que no encontró porque se lo habían robado los muchachos. Después de vencer al compadre que iba persiguiéndolos para matarlos:

Los dos iban caminando, pero la muchachita se cansó de tanto caminar. Y le dio tanta sed, que ya no podía aguantar. Llegaron a un pocito que tenía un poco de agua, y ella tomó un poco. Pero el agua se acabó pronto. Y ella no aguantaba

la sed otra vez.

-¿Qué haremos para conseguir más agua? Porque tengo mucha sed -dijo-. Creo que haré un sacrificio, a ver si así puede haber más agua en el pozo.

-¿Qué sacrificio vas hacer?

-Me sacaré un ojo -dijo ella

Entonces dijo él: -Pues, hazlo. A ver si así sale otro poco de agua.

Pero cuando ya se iba a sacar el ojo, llegó un anciano.

-¿Qué vas a hacer, muchacha? -le dijo.

Y ella respondió: -Ya no aguanto la sed -dijo. Y continuó: Ya no aguanto la sed, y voy a hacer un sacrificio para que haya más agua en el pozo.

-No lo hagas. Si lo haces, estás perdida, porque tú has sido destinada a ser la Luna que alumbra en la noche. Y este niño será el Sol, el cual alumbrará de día -le dijo.

Entonces la niña le dijo: -Tú nos estás engañando. ¿Cómo sabes que estamos destinados para eso?

-Yo se los estoy diciendo porque para eso están destinados -les dijo.

-Bueno -dijo ella-, sí es cierto que yo seré la Luna y que mi hermano será el Sol, ni modo. Ya estamos destinados para eso. Está bien. -¿Quién es usted? -ella le preguntó.

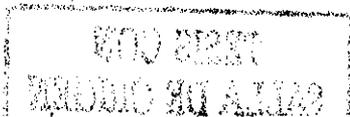
Y aquel anciano le contestó: -Yo soy el verdadero Dios.¹⁰³

En sus palabras introductorias al *Ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y Luna*, Miguel Bartolomé explica la función de estos mitos:

Precisamente el mito de los hermanos gemelos sirve para indicar el momento en el cual los seres humanos, cuyos ancestros son los gemelos, se separan de la naturaleza de la cual hasta ese momento constituían una parte indiferenciada. Esta separación se inaugura cuando los hermanos matan al esposo animal de su madre adoptiva, por ser éste un ser cuya naturaleza aparece irreconciliable con la de la humanidad. Vemos que el mito sirve entonces como indicador de la instauración del predominio humano sobre la tierra.¹⁰⁴

No existiendo muchos ejemplos de este tipo de relato que proceda de la tradición oral zapoteca, transcribiremos un fragmento de un mito chatino recopilado por el propio Bartolomé y Alicia Barabas, por tratarse de una variante proveniente de la

¹⁰³ Morris Stubblefield, Carol Stubblefield, Compilers, *Mitla Zapotec Texts, "The First Man, Woman, and Children"*, pp. 5-40.



familia de las lenguas zapotecanas, a la cual pertenece dicha lengua, que se separó de las lenguas zapotecas aproximadamente hace 2,400 años.

Cuando llegaron al lugar donde su madre había llamado al venado, imitaron los gestos que había hecho la vieja y apareció el gran venado. Cuando lo vieron los gemelos (*ne'wka'*) se dijeron; -éste no puede ser nuestro padre, es muy feo, mira que delgadas son sus piernas parecen hechas de carrizo, mejor vamos a matarlo. Cuando el venado se les acercó más, Sol le disparó una flecha y lo mató. [...] Juntaron todas las vísceras y las asaron para hacer la comida (*skwua yku*); la hicieron y se la comieron toda menos el hígado, que guardaron para llevárselo a su madre. Antes de regresar a la casa tomaron la piel vacía del venado y la llenaron de avispas; arreglaron la piel para que pareciera que el venado estaba echado allí.

....
Después de que la anciana quedó reducida a cenizas, se fueron Sol y Luna al monte, pero el corazón de ellos estaba triste, pensaban que su madre se había quedado en la oscuridad y pensaban cómo iluminar a su madre para que no se quede a oscuras. Entonces decidieron subir al cielo e iluminar uno de día y otro de noche, para alumbrar la vida de su madre.¹⁰⁵

A nuestro parecer el mito de los hermanos gemelos expresa simbólicamente la dualidad de la deidad creadora o la pareja de dioses creadores.

9. El mito de origen de los *binnigula'sa'*

Al principio de su ensayo, Wilfrido C. Cruz escribió que "Ni Burgoa, ni Córdoba, ni Gay, nos han hablado de los **Binigulaza**. Su tradición es más conocida en el Istmo de Tehuantepec que en cualquiera otra región del Estado...".¹⁰⁶ Pero Burgoa no recopiló

¹⁰⁴ Miguel Alberto Bartolomé, *El ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y Luna*, p. 4.

¹⁰⁵ Bartolomé, *El ciclo de los hermanos gemelos. Sol y Luna*, p. 11-12.

¹⁰⁶ Cruz, "Los Binigulaza" en: *El tonalámatl zapoteco*, p. 141.

este relato mítico no porque no lo hubiera oído, sino más bien por mezquindad o porque desde su ideología cristiana "son tantos los desatinos de sus historias y pinturas que el demonio les persuadía, que es indecente referirlas".¹⁰⁷ Por esto mismo creo que Burgoa conoció el mito de la creación de los *binnigula'sa'* y la desechó porque resultaba dañino para su labor colonizadora; aunque no lo llame con este nombre, a este mito de origen se refiere cuando escribió:

porque ni los egipcios, ni caldeos, fueron tan ciegos en estas vanidades, como éstos, ya por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones, y fieras, silvestres, si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos, si invencibles y porfiados, de que se preciaban mucho, que los habían parido escollos, y peñascos, y como su lenguaje era tan metafórico, como el de los palestinos, lo que querían persuadir, hablaban siempre con parábolas, y sus historiadores formaban caracteres, de lo que decían.¹⁰⁸

Con este fragmento el dominico reconoce que oyó el mito; y, de paso, que los *binnigula'sa'* tenían códigos donde registraban con caracteres sus mitos e historias. En su ensayo, Cruz analiza las acepciones de la palabra según sus partes, la primera de las cuales es la siguiente: "*Binigulaza* quiere decir gentes que se dispersaron mutuamente, entre ellas mismas, ya por su propia voluntad o combatiéndose; *bene* o *bini*[*binni*],¹⁰⁹ es gente; *guláa* [*gulaa*], partir, dispersar; *záa* [*saa*], entre sí..." Esta interpretación es la que da origen al título del libro de Henestrosa. La segunda acepción de la palabra remite a lo que

¹⁰⁷Burgoa, *Geográfica descripción...*, t. I, p. 412.

¹⁰⁸Burgoa, *idem*, p. 412.

¹⁰⁹ A partir de esta palabra y para aclarar el caos ortográfico ocasionado

Burgoa se refirió, cuando Cruz escribe:

otros creen que la palabra significa gente nacida de los árboles, de bene o bini, gente; gú, raíz o camote, lacza[la'sa'], lo que es elástico; basados en la tradición que relata que los zapotecas nacieron de los árboles, quizás de sus raíces más flexibles, de donde salieron se refiere, los bravos guerreros...¹¹⁰

Me parece claro que esta interpretación aportada por Cruz contiene, sintetizada, el relato mítico del origen de los *binnigula'sa'* mencionada por Burgoa en la cita anterior. Ahora leamos la versión de Henestrosa, con la cual según él da categoría literaria a la tradición oral zapoteca; pero, desde nuestro punto de vista, esta tradición tiene en sí misma dicha categoría; en todo caso el mérito de Henestrosa es realizar el tránsito a la categoría de la literatura escrita contemporánea:

Binigulaza, sin preocupaciones filológicas, denota solamente un grupo de hombres que existió hace muchísimo tiempo. Estos hombres fueron, si se atiende a un relato que forma parte del cuerpo total de la leyenda y que es muy poco conocido, gentes feas, de gran estatura, algunas casi gigantes. No se sabe por conducto de quién, un dios desconocido quiso imponérseles y habiéndole desobedecido, mandó destruirlos. Y se quiere colocar los días en que ocurrió esta catástrofe cercanos, revueltos con los días del diluvio universal; terminan diciendo los que así la entienden que, aparte de los monolitos y trastos de cocina que los ríos arrastran cuando la lluvia los hincha de furor, o que aparecen en las grandes excavaciones, nada más se sabe de los *binigulaza*.¹¹¹

De igual manera que Cruz, Henestrosa inspirado por éste, registró la acepción mítica de la palabra que Burgoa no quiso recoger. Así escribió en la primera edición de su obra:

No sólo en Juchitán y en Tehuantepec, se conoce la historia

por los distintos autores citados, agregaré entre corchetes la escritura de de acuerdo al alfabeto de la Mesa Redonda de 1956.

¹¹⁰Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 143.

¹¹¹ Henestrosa, "Dioses, Santos y Reyes. Binigundaza" en: *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos...*, p. 23.

en la que se refiere que los zapotecas se decían a sí mismo descendientes de los árboles, con más frecuencia de sus raíces y también de algunos animales. La partícula guláaza[gula'sa'], deshecha en dos tantos (gú-láaza) [gu] quiere decir, raíz, camote, la primera, y la otra [la'sa'], fibra. Por extensión, lo que es flexible, como la fibra. En este caso los viniguláaza fueron, gente nacida de las raíces de los árboles.¹¹²

Aquí podría argumentarse en contra que este texto de Henestrosa se pudo haber inspirado en Burgoa, aunque Cruz su antecesor no lo hubiera conocido; pero no fue así, porque en la primera edición de *Los hombres que dispersó la danza* su autor evidentemente aún no conocía el texto del dominico, al cual hará referencia, transcribiéndola en una nota de pie de página, en las subsiguientes ediciones. Esta acepción de la palabra *binnigula'sa'*, por absurda que parezca, no copia sino coincide con el relato de Burgoa; y confirma que los autores citados abrevaron en una fuente oral, como lo hizo el dominico en el siglo XVII, y lo que escribieron no fue sólo producto de su imaginación poética.

Desde luego existe no sólo un problema de interpretación metafórica o recta del sentido del nombre, sino también un problema ortográfico entre *binni coláça-gula'sa'* y *binni-gulaa*; pues el primero quiere decir, siguiendo al *Vocabulario 'personas antiguas'* y el segundo 'gente-anciana-zaa'; igualmente porque el primero se refiere a la gente anciana simplemente, mientras el segundo habla explícitamente de 'gente-anciana-de las nubes'. Pero el problema se complica porque, según oí, el

¹¹²Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, 1a. edición, p. 13.

uso de la palabra *binnigula'sa'* en Juchitán no quiere decir simplemente 'gente anciana', para lo cual se usa la palabra *binnigola* o *binnigula* en otros lugares cercanos; sino que se refiere específicamente a los antepasados, de cuya destrucción se habla en un relato parecido a la de los hombres de palo del *Popol Vuh*, según recuerdo haber oído de niño.

Como dijo Burgoa, "ya por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones, y fieras, silvestres, si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos"; y ya vimos el lado vegetal del origen mítico del linaje de los *binnigula'sa'*, que encontramos en la tradición oral de los *binnizá* del Istmo; ahora nos ocuparemos del lado animal del mismo. Maarten Jansen identificó el impresionante cerro dibujado en la página 19 del Códice Nuttall como Monte Albán, cuyo nombre en *diidxazá* es *Dani quie beedxe'*, "Cerro piedra del Jaguar", identificación con la cual estamos de acuerdo; pero la lectura que hace Jansen del personaje incrustado en la abertura del cerro en el extremo izquierdo o sur, como *yahui* o Serpiente de Fuego, no nos satisface (véase la ilustración II.5).¹¹³ Esta misma figura aparece al fondo de la cámara de la Tumba 1 de Zaachila (véase la ilustración II.6);¹¹⁴ Seler, en la explicación del diecinueveavo día, *appé*, del *piye* nos dice:

Ahora bien, éste no corresponde directamente al nombre náhuatl *Quiahuitl*, "lluvia"; pero da la forma del jeroglífico maya que, como mostré en mi anterior trabajo,

¹¹³ Maarten Jansen, "Monte Albán y Zaachila en los códices mixtecos", en: *The shadow of Monte Albán*, pp. 111-115.

¹¹⁴ Véase en Roberto Gallegos, *El señor 9 Flor en Zaachila*, Fig. 46.

contiene una abreviación de la cabeza del pájaro *moan*, la mítica concepción de *muyal*, el "techado de nube de los cielos". Los nombres también parecen corresponder a los otros nombres nahuas, pues el signo en Guatemala fue *ayotl*, "tortuga"; porque la nube fue también expresada por la pintura de una tortuga volando.¹¹⁵

De modo que tanto en la Tumba 1 de Zaachila como en la mitad izquierda de la página 19 del *Códice Nuttall* la figura con carapacho de tortuga representa la nube, *Za* en nuestra lengua; así en dicha página leemos que la figura de la nube es parida por el cerro o la montaña sagrada, *chillatani* cuyo nombre propio es *Dani guie beedxe'*, actualmente Monte Albán. En otras palabras, *Zaachila* es la primogénita de *Dani guie beedxe'*, por eso el personaje tiene abajo de sus pies el numeral 1 y la cabeza representativa del primer día del *piye*, *Quiachijlla*. Luego el nombre de *Zaachilla* quiere decir, en el contexto mitológico, la primera hija de la montaña sagrada o *Dani guie beedxe'*; como dice Florescano: "la Primera Montaña Verdadera fue el *axis mundi* del centro urbano mesoamericano".¹¹⁶

Las versiones telúricas del mito de origen de los *binnigula'sa'* analizada arriba en principio parecería ser exclusiva de la cultura *Za*; sin embargo, como veremos, no es así, pues la comparten con los mixtecos, según vemos en el anverso del *Códice Vindobonensis* (véase la ilustración II.7), donde la primera mujer y el primer hombre brotan del tronco de

¹¹⁵ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special referenica to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethology*, bulletin 28, pp. 52-53.

¹¹⁶ Enrique Florescano, *Memoria indígena*, p. 81.

una ceiba.¹¹⁷

La versión celeste del mito de origen de los *binnigula'sa'*, o más precisamente sobre el origen del hombre en general, es claramente mesoamericano, pues es compartida también por los mixtecos y los mayas. Esta otra versión la registró Burgoa a propósito de la fundación de *Xaquija* o Teotitlán del Valle:

fue la fundación de este pueblo antiquísima, de las primeras de la Zapoteca, y sus señores por el sitio de este ídolo, muy temidos, fingiendo su origen haber venido del cielo, en figura de ave, en una luminosa constelación,¹¹⁸

A este aspecto celeste del mito se refiere López Chiñas en su análisis filológico del término *binnigula'sa'*, que él escribe a su manera: "También se cuenta que *Vinnigulasa* quiere decir gente antigua engendrada de las nubes (*Vinni [binni]*, gente; *gula*, antigua; *zaa [za]*, nube)".¹¹⁹ La representación escultórica de esta versión la registró el mismo Burgoa de esta manera:

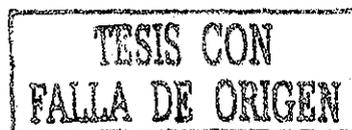
tenían una de un ídolo, que llamaban el Corazón del Pueblo, era de grande veneración, y la materia pedía mucho aprecio, porque era una esmeralda tan grande como un grueso pimiento de esta tierra, tenía labrado encima una avecilla, o pajarillo, con grandísimo primor, y de arriba abajo enroscada una culebrilla con el mismo arte, la piedra era transparente, que brillaba desde el fondo, donde parecía como la llama de una vela ardiendo;¹²⁰

¿Es posible identificar el ave a que alude el mito? Me parece que sí, a partir del material en que fue labrado, una piedra de color verde; podemos pensar que se trata del *mánipéo* (véase ilustración II.8) registrado por Córdova como traducción

¹¹⁷ Ferdinand Anders et al, edit., *Códice Vindobonensis*, anverso, página 37.

¹¹⁸ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, p. 119.

¹¹⁹ Gabriel López Chiñas, *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, p. 17.



del nombre del "papagayo verde grande", pero que también es el nombre de la luna. Sus plumas fueron vistas indistintamente como verdes o azules, según se desprende de esa entrada o de la que se refiere a las "plumas las ordenes dellas que tienen los papagayos en si", las azules: *lohuèyàa*. Posiblemente la guacamaya verde (*Ara militaris*) o el quetzal (*Phharomachrus mocinno*), parado en el árbol del oriente, es el que se alza sobre el jeroglífico del sol en la primera página del *Códice Ferjérváry-Mayer*; no obstante que el nombre en *diidxazá* de la guacamaya quizás significa 'animal luna' (*máni*, 'animal'; péo, 'luna'.¹²¹

Al conectar este mito con los mayas yucatecos, el ave cambia de color y se vuelve un *mánipèhua*, registrado por el *Vocabulario* de Córdova en la entrada "papagayo grande colorado" (*Arao macao*), cuyas plumas largas, según este mismo autor, se llaman: *queçàha*, *xillamàni* o *xilohuè xillamàni*. Así nos lo hace saber Seler:

Sin duda alguna este pájaro luminoso se debe considerar simplemente como una concepción particular del dios Sol. Así también descendió al mediodía en Izamal, como relata el padre Lizana, el ídolo llamado *Kinich Kakmo*, que significa "sol con rostro, que sus rayos eran de fuego", para consumirse el sacrificio del altar, "como baxava bolando la [g]uacamaya rojó con sus plumas de varios colores".¹²²

¹²⁰ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo I, p. 332.

¹²¹ Caso y Bernal identifican como quetzal a la representación de un pájaro que creo es un *manipéo* o *mánipèhua* y la llaman diosa "1.F", en *Urnas de Oaxaca*, Fig. 297, p. 174.

¹²² Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", en *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28. La traducción al español es mía y para precisar la cita que hace Seler de fray Bernardo de Linaza he usado la edición hecha por René Acuña del *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, p. 63.

Estamos, pues, en presencia de un mito de origen solar que evidencia un culto al dios Sol, *Copijcha*, como dios creador de los hombres mesoamericanos, a quien se llama también *Lóo*, "principio de toda cosa". En realidad, pensamos que esta versión del mito de origen y el culto a la guacamaya como representación solar tiene su origen entre los *binnigula'sa'*, no sólo por la información arqueológica que nos proporcionan Caso y Bernal, la cual analizaremos en el apartado sobre los dioses en el capítulo sobre religión; sino también porque, en el *Popol Vuh* de los maya-quiché, este mito y el culto son rechazados:

Había entonces muy poca claridad sobre la faz de la tierra. Aún no había sol. Sin embargo, había un ser orgulloso de sí mismo que se llamaba *Vucub-Caquix* [Siete Guacamayo].

Así, pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para el linaje humano. Así será porque mi vista alcanza muy lejos. De esta manera hablaba *Vucub-Caquix*. Pero en realidad, *Vucub-Caquix* (véase la ilustración II.9) no era el sol; solamente se vanagloriaba de sus plumas y riquezas. Pero su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo.¹²³

En las lápidas 1 y 2 del Museo Nacional, Caso identificó el glifo que aparece en la parte superior de dichas lápidas como "fauces celestiales".¹²⁴ Urcid, en un estudio de la lápida del Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian (véase la ilustración II.10), dice que dicho glifo, identificado por Caso como "fauces celestiales", "podría representar al dios de los muertos *Pitao Pezelao*". De las "fauces celestiales", en la lápida del Smithsonian,

¹²³ *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, pp. 32-33.

¹²⁴ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 110 y 112.



desciende un personaje con un largo y curvado pico, como el de la guacamaya. El personaje entrega a la pareja de ancianos, que se encuentran en el centro de la escena, un objeto que tiene la forma de una cerradura, con retículas de figuras romboidales en su interior.¹²⁵

A la luz de la versión del mito narrada a propósito de *Xaquija*, podemos interpretar el glifo como celeste, con una constelación formada por seis puntos, del cual desciende el personaje-guacamaya. Esta interpretación se refuerza por el objeto con las figuras romboidales, ya que éstas se asocian al Dios I de los olmecas; el cual es un monstruo jaguar, en cuyo cuerpo se representa la retícula asociada a las bandas cruzadas;¹²⁶ en otras palabras un elemento celeste.

Refiriéndose a una columna derribada con forma de serpiente-cocodrilo, que encontró en el sureste de la plaza principal de *Quiengola*, Seler escribió: "...en el lado izquierdo tiene la peculiar marca cuadrada que se usa en los códices [...] representando escamas de un enorme monstruo cocodrilo".¹²⁷ La interpretación cosmológica que dio Seler a este reptil doble es la siguiente:

La serpiente es la sagrada diosa de la tierra. El cocodrilo es un símbolo del dios de los cielos. Tierra y cielo, o las direcciones abajo y arriba, se pensó expresar por esta cabeza doble.¹²⁸

¹²⁵ Javier Urcid, "Comentarios a una lápida zapoteca en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian", inédito, 1994, pp. 6-7-

¹²⁶ Peter David Joralemon, *Un estudio en iconografía olmeca*, p. 37, figuras 95, 96 y 120.

¹²⁷ Eduard Seler, "The Ruin On Quiengola", en: *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, vol. II, p. 111.

¹²⁸ Eduard Seler, "The Ruin On Quiengola", en: *Collected works in Mesoamerican*

10. La transformación de la palabra en mito

a) La diosa madre: *pichijllapèó*

Como se ha anunciado y se verá adelante, *Quíachijlla* es el nombre del primer día en la lista de veinte de la cuenta ritual de 260 días, llamado *piyè*. ¿Cómo explicar la preeminencia de este nombre sacralizado de un animal de los pantanos? Expondré una hipótesis para tratar de explicarlo. En su entrada para "Lagarto grande de agua o cocodrilo", Córdova nos da las siguientes acepciones: *Pènne*, *pichijllapèó*, *peyò*; pero también el pescado tollo es *pèlapichijlla*, según el mismo fraile dominico.

El primer término se ha conservado en el *diidxazá* como *be'ñe'*.¹²⁹ Con respecto al segundo término, *pichijllapèó*, se trata de un término cuya composición morfológica es la siguiente: formado por el prefijo *pi-* que se antepone a los nombres animados y que se conserva en la lengua actual como *bi-*. El siguiente componente es *chijlla*, que interviene como raíz en el nombre de lagarto dado en el *Vocabulario* y cuyo significado metafórico ya vimos según el análisis de Seler:

Linguistics and archaeology, vol. II, p. 111.

¹²⁹ En el *diidxazá* de Juchitán, las oclusivas *p*, *t*, *k*; la africada *c*, y las fricativas *s*, *š* son fuertes y sordas. Las correlativas débiles, generalmente sonoras, y excepcionalmente sordas, son: *b*, *d*, *g*, *j*, *z*, *ž*. Entre las sonantes, sólo la nasal alveolar y la lateral mantienen un contraste claro entre fuerte y débil, y esto en posición interna después de sílaba tónica. Véase Velma Pickett, "Fonología" en: *Archivo de Lenguas Indígenas del Estado de Oaxaca, Zapoteco del Istmo*, p. 21; también Jorge A.

cilla es la expresión técnica para "mañana"; *te-cilla*, "en la mañana," *zoo-cilla*, *piye-zoo-cilla*, o *toa-tilláni-copijcha*, "el cuarto del cielo perteneciente a la mañana", "el este", o "donde el sol sale". *Xilla* y *chilla* son variantes fonéticas de *cilla*.¹³⁰

Eso es lo que tienen de común tanto el lagarto como el tollo, veamos ahora la diferencia: al nombre del lagarto Córdova agrega otros dos términos: *pèóo*, *peyòo*. La primera palabra, *pèóo*, se asemeja en su escritura al nombre de Luna, *pèo* o *mànipèo*; pero también se parece a la segunda *peyòo*, distinguiéndose ambas sólo por la *y* griega, que significa 'animal terrestre' o 'tierra con vida'; de *pe* o *pi* ya explicado y *yòo*. Esta palabra pospuesta como calificador establece una diferencia con el nombre del tollo, en el cual la diferencia está en la palabra antepuesta, *pèla*, 'pescado'. Entonces la diferencia por oposición está en que el lagarto es un animal terrestre y el tollo es un pescado o animal acuático, aunque ambos tienen las mismas implicaciones míticas.

La raíz del nombre del primer día del calendario ritual de los *binnigula'sa* se refiere, por lo tanto, a un saurio que en el transcurrir del tiempo mítico se convierte en el "Árbol que da una fruta como llena de algodón" (*Yaga piógo xilla*), el *bicongo* o *pochote* que sostendrá el cielo; árbol que da el algodón *xilla*, o *xiaa* como decimos actualmente, que se usa en la construcción de los altares para hacer ofrenda a los dioses (*pecógo*). Además sobre este árbol se posará el pájaro que

Suárez, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, pp. 76-77.

¹³⁰ Seler, "Deities and religious conceptions of the Zapotecs", en *Bureau of*

representa al sol, el papagayo grande de color verde, llamado *Mánipéo* según el registro léxico que nos dejó Córdova.¹³¹

Durante el Periodo Preclásico Tardío o el Protoclásico, alrededor de 300 años a. C. y 250 d. C.,¹³² encontramos en Izapa este árbol del centro del mundo, la ceiba o *yagapiógo xílla*, representado en la Estela 25. En un estudio sobre esta ceiba-cocodrilo, Alfredo Barrera Vásquez hacía estas preguntas: "¿Qué relación puede haber entre un cocodrilo o animal semejante y la ceiba, un árbol frondoso, rollizo y por lo común gigantesco?, ¿qué es lo que significa el vocablo *imix*?"¹³³ Enseguida contesta las dos interrogantes:

En los Libros de Chilam Balam y en el relato de Núñez de la Vega, [...], este significado es evidente: *imix* vale por ceiba. Pero en otros grupos mayas, el simbolismo de *Imix* se relaciona con la tierra, como madre que sustenta a la humanidad; es decir, no significa directamente ceiba.¹³⁴

Después de pasar revista a varias imágenes del cocodrilo entre los mayas y los nahuas, Barrera Vásquez da la siguiente interpretación de la ceiba-cocodrilo representado en la estela 25 de Izapa:

Siendo la tierra misma este monstruo que, sin duda, se concretaba en un cocodrilo o caimán -como raíz de la ceiba- que vive remojado en las aguas, éstas y la tierra misma se confunden; y como el agua está abajo y sin embargo viene de arriba, el cielo y la tierra participan de la misma substancia vital y, por ende, de deidades

American Ethnology, Bulletin 28, pp. 284-285.

¹³¹ Compárese a este respecto la reproducción de la estela 25 de Izapa y la explicación de Beatriz Barba de Piña Chan, "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa" en: *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, pp. 25-30.

¹³² Garth Norman, *Izapa Sculpture*, Part 1: Album. p. 1 y lámina 42.

¹³³ Alfredo Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo" en: INAH, *Anales*, Época 7a., tomo V, 1974-1975, SEP, México, 1976, p. 188.

¹³⁴ Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo" en: INAH, *Anales*, Época 7a., tomo V, 1974-1975, SEP, México, 1976, p. 188.



similares; de ahí que *Itzam-na* represente al monstruo celeste e *Itzam-cab-aín* represente al terrestre.¹³⁵

El mito es relato, el relato es palabra y así como la palabra sufre transformaciones con el transcurso del tiempo, en el mito se da la transformación de la materia elemental, informe, *beñe*, 'lodo' en la materia formada, *be'ñe'*, 'lagarto' que una vez sacralizado por la palabra se transforma en *chijlla* y éste en árbol, en pájaro que representa al sol, es decir: en el día, *dxí*. Porque de la raíz *chijla* (tšil.la) se deriva también la palabra actual para decir día, *dxí* en el Istmo.

De estas diferentes expresiones, los primeros dos, *xee* y *cilla*, son sinónimos. Se usan regularmente juntos como un compuesto, con el significado de "principio," "origen." El significado fundamental de ambos es indudablemente "luminosidad creciente", "mañana"; [...] Debemos aceptar probablemente "luminoso" como el significado exacto de *xee*. Solo o acompañado por la raíz *ati*, *xee* se usa a menudo con el significado "puro". Una referencia directa a la mañana está en las palabras *quixee* y *quixij*, propiamente "la mañana próxima", que se usa para "mañana", es decir "el próximo día".¹³⁶

Del seno de la madre tierra, entonces, de la obscuridad primordial, ha salido el sol, el dios del fuego, *Copijcha* o *Loo*.

Lo expuesto respecto al nombre del primer día y dios del *pije* está claramente narrado o grabado como mito en la estela 25 de Izapa. O, al contrario, ¿la lengua de los *binnigula'sa'* sintetiza el mito narrado en la estela 25? Cualquiera que sea la respuesta, la relación es innegable.

¹³⁵ Barrera Vásquez, "La ceiba-cocodrilo" en: INAH, *Anales*, op. cit., p. 205.

¹³⁶ Seler, "Deities and religious conceptions of the Zapotecs", en *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, pp. 284-285.

b) Dios padre: Pèchetào

Ante la existencia del culto al jaguar en la vida y en la muerte, es decir en las habitaciones de los vivos y en las tumbas, y la frecuencia del nombre de este animal en varios lugares y actividades principales de los *binnigula'sa'*, es posible pensar que aquéllos se consideraran hijos del jaguar, como un pueblo descendiente de este felino. Haciendo una traducción del nombre mixteco de Monte Albán, *Yucu-ocoñaña*, "Cerro de los Veinte Tigres"; Wilfrido C. Cruz propuso que el nombre de este lugar en *diidxazá* es *Danibéeje* [*Danibeedxe'*], *Danigalbeeje* [*Danigandebeedxe'*], "Cerro del Tigre" o "Cerro de los Veinte Tigres".¹³⁷

Posteriormente, Ignacio Marquina escribió en su libro sobre arquitectura prehispánica que no conocemos el nombre original de Monte Albán, pero tal vez sea "Cerro del Tigre",¹³⁸ es decir: *Dani beedxe'*, aunque sin darnos fuente de información. Por su parte Jansen encontró en el Mapa de Xoxocotlán que en la primera loma al sur de la plaza principal se ve un jaguar y en la cima un tambor, "La glosa en nauatl se refiere al primer signo: *oselotepeque* (Ocelotepec), 'Cerro del Jaguar'".¹³⁹ Este topónimo se repetirá tanto en la Sierra Sur, en la "Relación de Ocelotepeque", lugar llamado *Quiebeche* en

¹³⁷ Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita*, pp. 159-160. Respetamos la escritura de Cruz, a pesar de que no se ajusta al actual alfabeto del *diidxazá*.

¹³⁸ Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, p. 311.

¹³⁹ Maarten, Jansen, "Monte Albán y Zaachila en los códices mixtecos", en: Jansen, Kröfges y Oudijk, *The shadow of Monte Alban. Politics and historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*, p. 73.

nuestra lengua;¹⁴⁰ como en el Istmo en el nombre de Tehuantepec, representado en el Lienzo de Guibixu o Mapa de Huilotepec por un jaguar sobre un cerro; y en el Lienzo de Guevea, donde el personaje central señala hacia un topónimo llamado *Dani Guebeche*, traducido como Cerro de León.¹⁴¹ Tal repetición de los topónimos parecería parte de un ritual refundacional del lugar de origen cuando los *binnigula'sa'* emigraban a otras tierras, de acuerdo con la interpretación que hace Eliade de los mitos del Cercano y el Lejano Oriente:

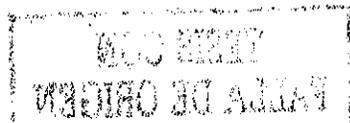
...el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un "plano", ya como una "forma", ya pura y simplemente como un "doble" existente precisamente en un nivel cósmico superior. [...] Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explorar, se realizan ritos que repiten el acto de la creación: la zona inculta es primeramente "cosmizada", luego habitada.¹⁴²

En el *Vocabulario* de Córdova tenemos varias palabras que demuestran la importancia del jaguar en principales actividades de este pueblo (véase la ilustración II.11): Uno de los nombres de quienes escudriñaban el cielo, a quien Córdova llama "astrólogo", era *Peni naciñanapeche*; maestro o doctor, *napèchelàchi*; maestro de algún arte, *Copèche*; maestría así, *Quelacopeche*; maestra, viga principal de un edificio, *Yàgacopèche*. Este último nombre ha cambiado, en el *diidxazá* que se habla en el Istmo, a *Yagabeedxe'*, 'viga del

¹⁴⁰ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo I, p. 88.

¹⁴¹ Véase: Víctor de la Cruz, "Lienzos y mapas zapotecos", en: *Historia del arte de Oaxaca. Colonia y Siglo XIX*, vol. II, pp. 194-195; y De la Cruz, *Genealogía de los gobernantes de Zaachila*, p. 15.

¹⁴² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 16-17.



jaguar', es decir la viga mayor de una casa; mientras que los dientes caninos se llaman *laya beedxe'*, 'diente del jaguar'.

Pero el dios jaguar, que ya aparece en la época I de Monte Albán, no sólo llegó a las alturas culturas del Postclásico, como sostenía Covarrubias, asunto al cual regresaremos más adelante;¹⁴³ sino que hasta la actualidad en la lengua y en el pensamiento de los *binnizá* del Istmo, como lo escribió el poeta Pancho Nácar en un verso de su poema "*Gaayu gubidxa lu beeu riguite yuze*" ("Cinco de septiembre"): "*Ti naca' binni beedxe' zanu*". ("por eso dicen que de los hombres-tigres descendemos").¹⁴⁴ ¿Sabía Francisco Javier Sánchez Valdivieso qué tan lejos nos remitía con este verso suyo? No lo sabemos, pero sí que él expresó una creencia mítica común en nuestra lengua, cuyo origen se remite a las Costas del Golfo, unos 1500 años antes de la era cristiana.

En el caso de los *binnigula'sa'* el escritor Andrés Henestrosa propuso un origen mitológico dual a partir de un análisis filológico de palabras fonéticamente parecidas:

Francisco de Torralba fue el que estableció que en algunas zonas, él señalaba el Istmo, la primera {l} se convierte en {n}; la segunda en {d}; por eso *queela'* es lo mismo que *guenda*, *gueela'* es lo mismo que *guenda*.¹⁴⁵ Y *guenda* es un sustantivo; y por eso *beela* es 'hermana', *beenda'* es *beela*; la hermana es al mismo tiempo 'culebra' y

¹⁴³ Miguel Covarrubias, "El Arte 'Olmeca' o de La Venta", en: Cuadernos Americanos, volumen XXVIII, núm. 4, pp. 161-168, Lámina 4.

¹⁴⁴ Pancho Nácar, "Cinco de septiembre", traducción al español de Víctor de la Cruz, en: *Guchachi'* reza, 46, julio-agosto 1994, pp. 3-4.

¹⁴⁵ Henestrosa confunde fray Francisco Torralba con Levanto, porque el primero elaboró, en 1800, un Arte zapoteco... cuyo manuscrito se encuentra en la Newberry Library, en Chigago; mientras fray Leonardo Levanto publicó su *Cathecismo de la doctrina cristiana, en lengua zapoteca*, en 1776, donde afirma: "Y en Tierra caliente la primera ele la pronuncia como n, y la segunda como d: v. g. *Quella*, dicen *Quenda*", f. II de "Al que leyere".

'pescado', es la misma cosa. Porque posiblemente la primera pareja del mundo fueron dos mellizos, nacieron de dos en dos. Y tú y yo somos 'tigres', que se dice *beedxe'*; entonces *beedxe'* es lo mismo que *biche'*, quiere decir 'mi tigre'. Tú eres mi tigre, yo soy tu tigre, *biche'*. Y decimos *beche'*, que tiene la boca de tigre; y decimos *guendabeedxe'*, las cosas que son sagradas, las cosas mejor señaladas. Y decimos *cuaanabeedxe'*, *cuaanabeedxe'* es la cosa más selecta. Es decir, el tigre porque es el tótem principal, esto para nosotros; y para ellas es *beenda'* o *beela'*, es la misma palabra, ése es su tótem.¹⁴⁶

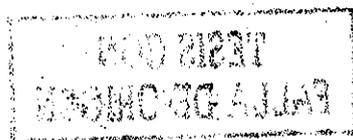
Lo dicho por Henestrosa encaja muy bien en lo escrito por Emile Durkheim sobre el "totemismo sexual" ¿o Henestrosa hizo sus elucubraciones después de leer a Durkheim?

Entre el totemismo colectivo y el totemismo individual existe una forma intermedia vinculada al uno y al otro: se trata del totemismo sexual. No aparece más [que] en Australia y en un pequeño número de tribus. Es señalado sobre todo en Victoria y en Nueva Gales del Sur. Entre esos diferentes pueblos, todos los hombres de la tribu, por una parte, todas las mujeres, por la otra, con independencia del clan particular a que pertenecen unos y otras, forman como dos sociedades distintas e incluso antagónicas. Pues bien, cada una de estas dos corporaciones sexuales se cree unida por lazos místicos a un animal determinado. [...] Cada sexo ve en el animal con el que así está emparentado un protector que conviene tratar con los mayores miramientos:... Así este animal juega, respecto a cada grupo sexual, el mismo papel que el tótem del clan respecto a este último grupo.¹⁴⁷

El análisis y la hipótesis de Henestrosa coinciden con otra, en el campo de la arqueología, llamado Modelo PFM (Pyne-Flannery-Marcus). En 1971 Nanette Pyne emprendió un análisis estilístico de 595 ejemplos de cerámica decorada del periodo 1150-650 a. C. en el Valle de Oaxaca, procedentes del Barrio del Rosario de Huitzo, de San José Mogote y de Tierras Largas. En su

¹⁴⁶ Entrevista de Víctor de la Cruz a Andrés Henestrosa, hecha en su casa de la Colonia Las Águilas, D. F., a fines de los años setenta.

¹⁴⁷ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 154-155.



análisis, en el que estudió los llamados motivos olmecas de las tierras altas, encontró, según ella, por lo menos dos representaciones de criaturas mitológicas que fueron consideradas deidades por Joralemon.

En este estudio distinguió dos tipos de motivos: la serpiente de fuego y el ser-jaguar. Estas dos deidades olmecas eran mutuamente excluyentes, según el modelo: si aparecía la serpiente de fuego no aparecía el ser-jaguar en la cerámica y viceversa.¹⁴⁸ Por ejemplo, en San José Mogote aparecía la serpiente, cuyo nombre en *diidkazá* es *pèela*, en el Vocabulario de Córdoba; mientras que en Tierras Largas aparecieron motivos del ser-jaguar olmeca, cuyo nombre sería *pèche*. La conclusión a que llegó Pyne parecía confirmar lo contado por Henestrosa:

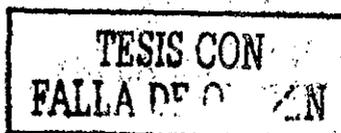
La mayoría de los grupos mesoamericanos conocidos tenían linaje bilateral y la mayoría de las sociedades del Formativo también.

Si el ser-jaguar y la serpiente de fuego eran los símbolos usados para hermandades, uno esperaría encontrar tal tipo alfarería sólo con adultos iniciados. Si se asociaron sólo con cierto "estratos" de la sociedad, uno esperaría encontrarlos asociados con mujeres así como con hombres. Si se asociaron sólo con "especialistas religiosos," los esperaríamos principalmente en el centro ceremonial de la comunidad; en cambio, ocurren en todos lados.

El modelo de asociación que hemos observado en la información de Oaxaca reflejaría la presencia de por lo menos dos grupos de linaje más grandes (con la serpiente de fuego serpiente y el ser-jaguar como antepasados míticos o patrón),...

Joyce Marcus y Kent Flannery (comunicación personal) reportan que, durante la fase San José, el sitio estuvo compuesto de, por lo menos, cuatro barrios residenciales, aproximadamente correspondientes a las direcciones cardinales norte, sur, este y oeste. Durante toda la

¹⁴⁸ Nanette M. Pyne, "The Fire-Serpente and Were-Jaguar in Formative Oaxaca: A Contingency Table Analysis", en: Kent V. Flannery, *The Early Mesoamerican Village*, pp. 272-277.



fase, motivos de la serpiente de fuego sobre alfarería negra o gris dominan en los barrios este y oeste (Áreas A y C), mientras el motivo ser-jaguar sobre alfarería blanca o amarilla domina el barrio sur.¹⁴⁹

El modelo PFM (Pyne-Flannery-Marcus), sin embargo, fue criticado por Winter con los argumentos que en seguida sintetizamos: "El modelo PFM, aceptado por muchos arqueólogos, tiene varias debilidades que arrojan dudas sobre su validez. Primero, los diseños pueden no representar deidades diferentes"; en segundo lugar,

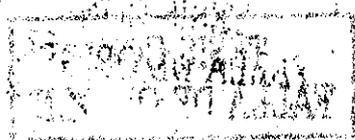
el modelo PFM asume que los motivos de la "serpiente de fuego" y el "ser-jaguar" son contemporáneos. Sin embargo, varias líneas de evidencia sugieren que los diseños incisos de la "serpiente de fuego" son más tempranos que los del "ser-jaguar".

Un tercer problema es si los linajes y mitades existieron en Oaxaca y en otras partes de Mesoamérica hacia el año 1000 a. C. A propósito de este problema Winter plantea las siguientes preguntas:

Aun si aceptamos que los linajes existían en Oaxaca y que cada linaje tenía una clase de símbolos, ¿por qué sólo dos linajes están representadas? ¿Por qué no cinco, seis o más? ¿O había varios linajes pero sólo dos símbolos? Si las mitades existieron en Oaxaca y las mujeres hicieron la alfarería, los ceramistas sólo tenían "permitido" usar uno de los dos mayores motivos de diseño? ¿Eran las mitades endogámicas, y si no, cómo era la distribución y uso de la cerámica controlada?

De que los linajes existieron entre los *binnigula'sa'* no hay duda, porque Córdova registró en varias entradas las equivalencias correspondientes para linaje en general o cepa: *Tija, cocíyo, huecháa, huicháana, cózáana, pichijgo*; después da

¹⁴⁹ Pyne, "The Fire-Serpent and Were-Jaguar in Formative Oaxaca: A Contingency Table Analysis", en: Kent V. Flannery, *The Early Mesoamerican*



cinco de ellas como sinónimo de estrato social; y al final una de ellas para "Línea colateral que sale de un linaje como dezimos otra es mi línea", donde se repiten dos de las equivalencias dadas en la entrada para "linaje generalmente" y se agregan dos ejemplos de su aplicación: *cetobinácaxicozáanaya*, *xihuecháaya*. Seguramente el linaje estuvo relacionado con la recaudación de los tributos por el *colaba* o *tequitlato* y por el trabajo común en una porción de terreno, como podemos deducir de la entrada "Parcialidad de gente en un pueblo para los trabajos del pueblo, o como esquadra", registrado por Córdova, *tòbicollába*, *tòbiquiña*, *tòbicozáana*; tal como entre los aztecas: "Los distritos, que los distintos clanes poseían, se llamaban *calpulles* o *calpulli*, y las tierras que integraban los *calpulli* se llamaban *calpullalli*".¹⁵⁰ Entonces, las comunidades mesoamericanas en la etapa de los señoríos o ciudades-estados estaban organizados, por lo menos durante el Postclásico Tardío, en parcialidades o barrios llamados en náhuatl *calpullec* (plural) o *calpulli* (singular) que, según Alonso de Zorita, quiere decir:

barrio de gente conocida o linaje antiguo que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos que son de aquella cepa, o barrio, o linaje y las tales tierras llaman CALPULLI que quiere decir tierras de aquel barrio o linaje...¹⁵¹

No obstante, la tercera objeción de Winter queda en pie

Village, pp. 278-280. La traducción es de mi responsabilidad.

¹⁵⁰ Georg Freund, "Derecho agrario y catastro en el México antiguo", ditando a Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores y maneras...*; en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, p. 158.

¹⁵¹ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, t. I, Segunda Parte,



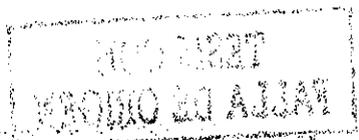
porque falta contestar sus preguntas y porque, como hemos visto y todavía se verá a lo largo de este trabajo, el felino y el reptil intercambian sus significados como símbolos terrestres y celestes (véase la ilustración II.12), dependiendo del contexto mítico y el momento histórico. Las tres objeciones hechas al modelo PFM se sintetizan en el siguiente párrafo de dicho arqueólogo:

Cambios temporales en la popularidad de los motivos y su producción podrían explicar la distribución de los diseños de estilo olmeca. Los diseños de estilo olmeca pan-regionales incisos derivan de una sola fuente, la costa del Golfo, y después se extendieron y estandarizaron. Son expresiones simbólicas con contenidos religiosos y no solamente decoraciones. Los diseños del "ser-jaguar" del Valle de Oaxaca son más tardíos y representan también al dragón olmeca, tal vez copiados o inspirados localmente. Si los diseños aparecen en diferentes partes de un sitio se debe a cambios de zonas residenciales. Los diseños del "ser-jaguar" ocurren hacia el final de la fase San José, cuando el uso del estilo olmeca en el altiplano de Oaxaca decaía. Las estatuillas cónicas con rotura de doble línea, arriba mencionadas y encontradas en la concentración de Tierras Largas, continuaron en la subsecuente fase Guadalupe; cuando un distintivo y poderoso desarrollo regional empezó y los diseños del estilo olmeca ya no formaron parte de la cerámica y el inventario cultural del Valle de Oaxaca. Así, durante la fase San José y Guadalupe el motivo del dragón olmeca apareció, cambió de apariencia y luego desapareció. Si existen o no distinciones sociales mediante elementos de diseño del estilo olmeca en cerámica es algo que aún está por determinarse.¹⁵²

En conclusión, el análisis filológico hecho por Henestrosa si bien puede expresar un origen mítico dual, que sería la expresión de la clasificación binaria por oposición en el pensamiento de los *binnigula'sa'*; esta oposición no tendría trascendencia en un sistema de organización social dualista,

cap. V, p. 335.

¹⁵² Marcus Winter, "Highland Oaxaca and the Olmec", en: John E. Clark, editor, *The Olmecs in Mesoamerica*, en prensa. Las citas corresponden a las



como lo propone Pyne.

Sobre este ir y venir de la Unidad Primordial del Dios Supremo a la Dualidad que representa la Pareja Primordial en la mitología mesoamericana, aquella dualidad se ha interpretado como cielo y tierra, luz y oscuridad, jaguar macho y mujer; López Austin dice respecto a este sistema de clasificación binaria que se encuentra en implícito en el mito:

Para comprender adecuadamente este sistema de oposiciones binarias debemos relacionar la clasificación con el mito: todos los seres de este mundo han sido formados por dos tipos de fuerzas sobrenaturales que podemos distinguir como celestes, calientes, masculinas, luminosas y secas, por una parte, y terrestres, frías, femeninas, oscuras y húmedas, por otra.¹⁵³

Pero entonces, ¿quién era el jaguar, cuyo nombre, junto con los de raíz *chilla*, encontramos a lo largo y a lo ancho del territorio histórico de los *binnizá*? ¿Era un dios o un ancestro directo en la cultura *Za*? Hay respecto al culto al felino dos posiciones entre los antropólogos en general y los arqueólogos en particular.

Para entender la mitología *Za*, si es que las mitologías son inteligibles, hay que ir a sus raíces que están en los mitos olmecas. Stirling fue el primero en vislumbrar la representación escultórica de la mitología olmeca en el Monumento 1 de Río Chiquito y en el Monumento 3 de Potrero Nuevo en las cercanías de San Lorenzo-Tenochtitlan, en los cuales vio aparentes representaciones de relación sexual entre un jaguar y una

mujer.¹⁵⁴

Más tarde Michael Coe profundizó en la relación de los olmecas con el culto al felino, llegando a la conclusión de que habían escogido al jaguar como su principal deidad, del agua y la fertilidad, porque éste fue el más poderoso y más feroz animal de su entorno tropical; que "había definitivamente varias imágenes del hombre-jaguar en el arte olmeca, cada uno de los cuales era probablemente un dios particular diferente de los otros";¹⁵⁵ y sugiriendo:

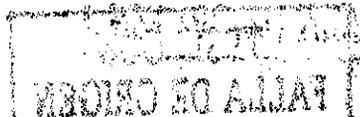
De hecho, hay un solo mito del origen para todo los pueblos mesoamericanos, que se debe reconstruir de varias fuentes ampliamente esparcidas, ninguna de las cuales cuenta el mito completo.¹⁵⁶

Dado que la hipótesis de Coe, en el sentido de que los olmecas habían deificado al jaguar, fue publicada originalmente en 1965; tres años después Peter Furst la cuestionó mediante la analogía etnográfica, sosteniendo que el sobrenatural jaguar puede ser el amo del aire, de su propia especie, de todos los animales y todas las plantas comestibles; puede ser el que trae la lluvia, el devorador de los planetas, el guardián de los lugares sagrados y de los dioses y la transformación de chamanes vivos y muertos; pero raramente es elevado al grado de deidad en el verdadero sentido del término, mucho menos a deidad principal, aun en las culturas donde existe un fuerte culto al jaguar.

¹⁵³ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 244.

¹⁵⁴ Matthew W. Stirling, "Stone monuments of the Río Chiquito, Veracruz, México", en: *Anthropological papers*, nos. 43-48, pp. 8 y 19.

¹⁵⁵ Michael D. Coe, "Olmec Jaguars and Olmec Kings", en: *The cult of the feline*, Elizabeth P. Benson, editora, p. 3.



Consideró que de vez en cuando algunos dioses tienen características del jaguar, pero eso no es lo mismo que la deificación de este felino. Según el análisis de los datos etnográficos encontró tres casos en que la deidad jaguar

era en realidad solo una versión institucionalizada del 'amo de la especie', concepto que es característico de las culturas de los cazadores pero que todavía se puede encontrar en la cosmovisión de muchos agricultores de los bosques tropicales. El amo de la especie es un sobrenatural, pero no un dios.¹⁵⁷

Años más tarde Nicholas Saunders, basado en el mismo método de la analogía etnográfica y en la información arqueológica de que hay pocas representaciones naturalistas del jaguar en el arte olmeca, insistió en la teoría chamanística de Furst.¹⁵⁸ Recientemente Carolyn Tate ha retomado la teoría chamánica también aplicando el método de la analogía etnográfica, pero basada específicamente en información etnográfica religiosa de los mixes, la cual compara con información arqueológica sobre ofrendas en La Venta, Tabasco.¹⁵⁹

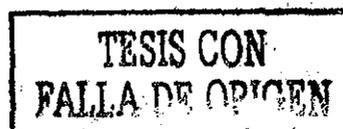
Parece que la ideología que está detrás o en el fondo de la teoría chamánica, que sostienen los últimos tres autores citados, es negar la existencia del elevado concepto de dios entre los mesoamericanos; quienes sólo conocerían fuerzas y espíritus de la naturaleza. Habiendo discutido este asunto en la "Introducción", aquí nos interesa discernir las diferencias que

¹⁵⁶ Coe, *idem*, p. 8.

¹⁵⁷ Peter T. Furst, "The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en: *Dumbarton oaks conference on the olmec*, p. 145.

¹⁵⁸ Nicholas J. Saunders, *People of the jaguar*, p. 74.

¹⁵⁹ Tate, "Patrons of shamanic power", en: *Ancient Mesoamerica*, 10, 1999, p. 171.



hay entre dioses creadores y antepasados míticos. El dios supremo o la deidad creadora, *bidó' ro'*, a cuyos atributos se agregan la omnipotencia y omnisciencia, se aleja del hombre, aunque la veneración y el temor reverencial puedan acrecentarse, disminuye el interés hacia él por parte del hombre común, naturalmente preocupado solo por las deidades asociadas directamente a sus necesidades diarias, esto es, por lo dioses menores.¹⁶⁰

Como las deidades supremas se llaman en el *diidxazá* del Istmo *bidó' ro'* y los dioses menores *bidó' huiini'*, entre los cuales están los antepasados míticos y muertos, se dan a veces confusiones entre los rasgos de ambas clases de dioses; para cuya explicación acudimos a las palabras de Radin, quien refiriéndose a la confusión entre ambos tipos de deidades escribe: "es a menudo muy difícil de decidir si se lo ve como verdadero creador o como antepasado directo del hombre".

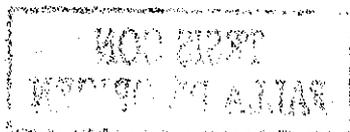
Los ama-zulu practican el culto de los antepasados, rinden culto a los espíritus de los difuntos, y ello ha influido en su concepción del Ser supremo hasta el punto de transformarlo en el antepasado mítico de la raza.¹⁶¹

Ésta es la razón de que hubiera un culto al dios padre bajo el nombre de *Pèchetào* y haya todavía hoy uno a la diosa madre, llamada antiguamente *pichijllapèó* en lenguaje esotérico y hoy festejada en Juchitán en una fiesta nombrada en la lengua cotidiana, *Be'ñe'*.

11. El mito del origen del maíz

¹⁶⁰ Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, p. 289.

¹⁶¹ Radin, *idem*, p. 288.



El maíz es sagrado porque de él fueron creados nuestros antecesores, según el Popol Vuh, y todavía de este grano se alimentan los descendientes de los hombres prehispánicos que vivieron en el área civilizatoria llamada Mesoamérica. Si de maíz nos alimentamos seguramente de él fuimos creados, podría ser el razonamiento que subyace en los mitos del origen del maíz mesoamericanos. Ante la discusión de la unidad o diversidad de las religiones prehispánicas, estos mitos vienen a ser un elemento que inclina la discusión por la diversidad de orígenes de la civilización mesoamericana. Dice López Austin al respecto:

Debido a su pertenencia a la tradición religiosa mesoamericana, hay mitos actuales que, pese a la necesaria y normal transformación de los relatos y creencias, conservan muchos de las narraciones antiguas. Un ejemplo notable es uno de los mitos del origen del maíz.¹⁶²

Desde nuestro punto de vista, en esta cuestión del mito del origen del maíz, encontramos tres tradiciones míticas confluyendo en la conformación de la religión o religiones mesoamericanas: una, donde intervienen los pájaros como los descubridores del grano, que se encuentra en las culturas del sureste, la de los mayas, la de los zoques y la de los *binnigula'sa'*; otra, que creemos externa, donde la heroína es la hormiga, la cual creemos que se integró en el Postclásico a la civilización que se forjó en esta área, traída por los hablantes del náhuatl. Y una tercera, cuyo posible origen no podemos ubicar, donde los dioses se manifiestan directamente,

¹⁶² López Austin, *El conejo en la cara de la luna*, p. 46.



hierofanía, y entregan el grano a los hombres.

En el Popol Vuh aparece la variante más antigua documentada de la primera tradición en un mito quiché, donde se cuenta cómo los animales consiguieron el maíz para alimentación de los seres humanos, entre ellos dos pájaros, la cotorra y el cuervo, un pájaro parecido al zanate en el color de su plumaje:¹⁶³

Éstos son los nombres de los animales que trajeron la comida: *Yac* [el gato de monte], *Utiú* [el coyote], *Quel* [una cotorra vulgarmente llamado chocoyo] y *Hoh* [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.¹⁶⁴

Entre los hablantes de ixil, también en Guatemala, se registró una versión contemporánea de la que conocimos por el Povol Vuh, de cómo nuestro padre había guardado el maíz dentro del Cerro Paxil:

Entonces / pues "¿Qué vamos a hacer? / porque no hay, no hay maíz, / van a desaparecer los hijas-hijos ... Dice que ya era el cuervo, / el que lo pasaba a traer otra vez, / y lo pasaba llevando el animal, / y seguramente que sólo lo llevaba en el pico, / y por dondequiera dejaba tirado (granos) / entre los zacates, / y a tiempo / lo encontraron nuestros padres ángeles seguramente / que lo encontraron,¹⁶⁵

Al principio de la década de los setenta recopilé una variante de la tradición anterior del mito, de la cual citaré un fragmento, en la que un pájaro aparece como la

¹⁶³ Según el *Diccionario del español usual en México*, el zanate es un "pájaro de color negro brillante y cola larga; mide entre 40 y 45 cm, es semejante al cuervo, y muy voraz y perjudicial para los sembrados, especialmente de los cereales".

¹⁶⁴ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Tercera Parte, Capítulo Primero, p. 103.

¹⁶⁵ Shas Ko7w et al, "El descubrimiento de maíz en Paxil", en: *Tlalocan*, vol. XI, pp. 311 y 313.

manifestación divina que trae el sustento a los hombres, en este caso en su forma de zanate.¹⁶⁶

EL ZANATE Y SAN ISIDRO¹⁶⁷

Pidió San Isidro a Dios tierras para desmontar y sembrar. Entonces le dijo el Maestro: --Está bien, si es el caso en que estás hay montes que desmontar para que puedas sembrar.

--Bueno -dijo San Isidro.

Y cuando ya había desmontado, entonces quemó lo desmontado y después llovió; pero el hombre no tenía maíz para sembrar. Entonces el zanate le dijo a San Isidro:

--Hombre, ¿por qué no trabajamos en compañía?

Éste contestó: --Sí trabajaremos; pero no tengo maíz para la siembra. --Yo iré por los granos --dijo el zanate.

Entonces el zanate fue a buscar los granos de maíz. Y cuando regresó trajo cinco granos. Y se los dio a San Isidro para que los sembrara. Cuando éste ya tuvo los granos fue a ver al Maestro, a San Vicente. Y le dijo:

--Aquí estoy, ya tengo los granos de maíz.

San Vicente le contestó:

--Muy bien, ahora siembra un grano en cada esquina y uno en el centro.

Pero como el Maestro tiene poder, después de esto cayó un aguacero y el maíz nació en todo el campo, no sólo donde el hombre había sembrado los cinco granos.

--Cuando la milpa ya estaba próxima para cosecharse, el zanate tuvo que salir de viaje y él dijo a su socio:

--Tengo que salir de viaje, luego regreso y recojo la parte de mazorca que me toca en la milpa.

--Está bien --le contestó su socio.

El zanate se fue de viaje y San Isidro empezó a cosechar las mejores mazorcas de la milpa. Solamente dejó las pequeñas para el zanate. Cuando el zanate regresó de viaje y vio lo que habían dejado para él, se enojó y ya no quiso cosechar lo que quedaba. Y fue a ver al Maestro para quejarse por lo que le había hecho San Isidro:

--Y como ya me hizo enojar, le quitaré el maíz.

¹⁶⁶ Martínez Gracida, basado en dos autoridades distintas, registra dos especies de zanates: *Quiscalus maclourus* y *mexicanus*, *Flora y fauna del Estado libre y soberano de Oaxaca*, p. 62.

¹⁶⁷ Este relato lo recopilé en *diidkazá*, a principio de los años setenta, de un campesino de la sexta sección de Juchitán, llamado Gilberto Martínez y conocido como *Ta Güeru* o *Ta Mexu*; traducción literal publiqué en el número 1 de la revista *Guchachi' Reza*, s/f, posiblemente en 1975. En octubre de 1979 se inundó la casa de mis padres en Juchitán, allí se destruyeron mis grabaciones. Tenía pensado volver al texto zapoteco con mayor experiencia como traductor, pero ya no fue posible. Esta versión, a partir de la publicada, trata de ser menos literal, es decir más libre.



El Maestro estuvo de acuerdo con el zanate:

--Ahí tu socio no hizo bien, no puede ser así la cosa. Partes iguales deberían corresponderles, lo mismo a uno que al otro. Lo que tú quisieras hacer con lo tuyo es tu problema, pero es tu parte.

--Y como ya hizo las cosas así, pues de una vez que se lleve lo demás --dijo el zanate--; yo no aceptaré ni un grano de eso que dejó.

San Isidro, entonces, empezó a recoger lo que había quedado. Una vez que llenó su casa de mazorca, prendió fuego lo que ya no pudo guardar, lo quemó.

El zanate no se quedó con nada.

Al año siguiente, como ya tenía el maíz, buscó a quien tuviera una yunta de bueyes para trabajar con él. Ya araron la tierra. Igualmente la milpa dio, otra vez dio bien el maíz Pero esta vez ya no pidió que diera como antes, pidió que diera dos matas por cada grano --Está bien --dijo el Maestro. Aceptó.

Pero cuando el hombre iba arando la tierra para sembrar, detrás de él venía el zanate quitando los granos de maíz. Entonces hizo la honda para apedrearlo, para que no sacara los granos del surco. Por eso quedó que el hombre odia al zanate hasta ahora. Por eso vino.

Así es como vino la palabra esta.¹⁶⁸

De este mismo mito tenemos una versión cantada que aparece en la letra del son "Gurrión" compuesta por Manuel Reyes Cabrera, también de Juchitán. Aquí sólo citaremos el penúltimo cuarteto,¹⁶⁹ en el cual dice que si el zanate es quien entregó el maíz al hombre, pero, por lo mismo, también se lo puede quitar:

*Bigose laaca napa xiana,
ti na laa yeyubi kuba';
guidxilayú ri' diuxi bisaana
bigose napa xi gaxha duuza'.*

(El zanate también tiene rencor [al hombre],
porque dice que él fue a buscar el maíz;
en esta tierra dios dispuso

¹⁶⁸ La versión completa de este relato aparece en: Víctor de la Cruz, *Guie' sti' diidkazá. La flor de la palabra*, 1999, pp. 194-196.

¹⁶⁹ El interesado en toda la canción pueda leerla en: Víctor de la Cruz, *La flor de la palabra*, sección "Canciones".

que el zanate tiene que arrancar la milpa tierna.)

En Zanatepec, en el territorio colindante de los binnizá hacia el oriente en la costa del Pacífico, que antes fue un pueblo zoque, un poeta nacido en ese lugar recogió este mito y lo escribió en verso libre:

Zanatepec
 que antes no se llamó así
 pero que tampoco nadie recuerda cuál era su nombre
 fue el único pueblo que dio asilo al zanate
 cuando éste era perseguido por los dioses
 de un pueblo de más al sur
 Recuerdan algunos viejos que sus viejos les contaron
 que hace muchos años
 cuando aún el pueblo estaba en la parte alta de las -
 /montañas
 llegó una tarde un pájaro de brillante plumaje negro
 tan negro que al darle los rayos del sol
 sus alas parecían azules
 Este pájaro venía cansado y a su decir
 perseguido por tres seres que querían matarlo
 por haberse robado un grano para saciar su hambre¹⁷⁰

Interpretación. En el Altar 20 de Izapa, Chiapas, se ha identificado a un pájaro de larga cola con un penacho, el cual sostiene en su pico un pequeño objeto circular y otro más grande entre las patas (véase la ilustración II.13). Al parecer el pájaro entrega uno o ambos objetos a un personaje sentado sobre un plano cuadrangular.¹⁷¹ Por otra parte, también se ha identificado en la pintura mural de la Tumba 104 de Monte Albán, al lado izquierdo de la entrada, a otro pájaro sobre una caja con tapa de jade como un papagayo con un grano de maíz en el pico (véase la ilustración II.14).

¹⁷⁰ Dionisio Hernández Ramos, "Leyenda de cómo llegó el maíz a Zanatepec", en *Guchachi' Reza (Iguana Rajada)*, núm. 26, marzo de 1986, p. 24.

¹⁷¹ V. Garth Norman, *Izapa Sculpture. Part 1: Album, Papers of the New*



Independientemente de si la interpretación de los murales en su conjunto es correcta, en lo que parece que hay acuerdo es de que se trata de un pájaro con un grano de maíz en el pico.¹⁷² A partir de estas interpretaciones proponemos que el objeto en el pico del pájaro del Altar 20 también es un grano de maíz. ¿En qué datos se fundamenta la interpretación? Aunque iconográficamente ambos pájaros sean diferentes, su función mítica es idéntica: "El vuelo predispone a los pájaros, para ser símbolos de las relaciones entre el cielo y la tierra".¹⁷³

En su tránsito desde el Soconusco hasta el Valle de Oaxaca, propongo que el mito dejó huellas en la memoria de los habitantes de la costa sur del Istmo de Tehuantepec. Afortunadamente, a través de la etnografía y la literatura, tenemos los dos registros del paso del mito por las tierras ístmicas, el embudo de México como lo llamó Jiménez Moreno, que hemos transcrito en parte.

La otra tradición está representada por el mito náhuatl que aparece en la *Leyenda de los Soles*, del cual citaremos un fragmento en la traducción de León-Portilla:

Así pues de nuevo dijeron (los dioses):
 -"¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?
 ¡que descienda el maíz, nuestro sustento!"
 Pero entonces la hormiga va a coger
 el maíz desgranado, dentro del Monte de nuestro sustento
 Quetzalcóatl se encuentra a la hormiga,

Archaeological Foundation, Provo, Utah, Brigham Young University, 1973, lámina 60.

¹⁷² Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, INAH, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, facsímil de la primera edición, México, 1990, p. 342; y Arthur G. Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, Cambridge University Press, 1995, p. 131.

¹⁷³ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1995, p. 154.

le dice:

-“¿Dónde fuiste a tomar el maíz?
dímelo.”

Mas la hormiga no quiere decírselo.

Quetzalcóatl con insistencia le hace preguntas.

Al cabo dice la hormiga:

-“En verdad allí”.

Entonces guía a Quetzalcóatl,

éste se transforma enseguida en hormiga negra.

La hormiga roja lo guía,

lo introduce luego al Monte de nuestro sustento.

Entonces ambos sacan y sacan maíz.¹⁷⁴

Thomas, que recopiló varias versiones del mito sobre el origen del maíz entre los zoques de Rayón, Chiapas, afirma que “los cuentos de los orígenes del maíz conforme a los zoques y a los mayas representan sin duda un solo foco de difusión”; sin embargo cuestiona por qué “al oeste de los zoques hallamos evidencia del mismo mito, a pesar de que las muestras son escasas”.¹⁷⁵

Efectivamente, a partir del oeste del Istmo de Tehuantepec, encontramos una mezcla de las tradiciones como la que se encuentra entre varios pueblos hablantes de lenguas mayas y entre los zoques de Chiapas. Entre los chontales de Oaxaca Turner reportó una versión en la que intervienen la hormiga y el dios del rayo, en la que se cuenta que una hormiga cargaba una mazorca de maíz y como no quiso decir en dónde la había conseguido:

la amarraron y le ataron una cuerda por la cintura, apretando tanto que casi la parten en dos (por eso las hormigas tienen la cintura tan estrecha). La siguieron hasta una roca muy grande donde les dijo que la desataran

¹⁷⁴ Miguel León-Portilla, “El mito náhuatl del descubrimiento del maíz”, en: *A William Cameron Townsend en el Vigésimo Aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, p. 154.

¹⁷⁵ Norman D. Thomas, “El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón”, en: *Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura*, p. 148.

para que pudiera meterse debajo de ella. Pasó una hora hora, y cuando la hormiga regresó, traía una mazorca de maíz. Les dijo que si rompían la roca encontrarían mucho más maíz. De manera que la gente fue y le pidió al dios del trueno que lanzara un rayo contra la roca para ver si la hormiga estaba diciendo la verdad.¹⁷⁶

Y así fue, con la intervención del Dios Lisiado del Trueno obtuvieron el maíz. Entre los chatinos, que hablan una lengua de la familia zapotecana y que se encuentran al oeste de los chontales, Barabas y Bartolomé recogieron dos mitos sobre el origen del maíz: Uno perteneciente a la tradición de la hormiga, mientras que el otro, donde interviene el dios del rayo como el de los chontales, tradición cuyo origen desconocemos; pero del cual conservamos una versión incompleta entre los binnizá del sur del Istmo.

Empecemos con la versión chatina:

Cuando estaba buscando venados vio que un Rayo (*Quii'ji' ty'yu*) golpeó en árbol, pero no pudo rajarlo y comenzó a arder. El hombre se dijo; -voy a ver ese pobre Rayo que se quedó ardiente en el árbol, quizá pueda yo ayudarlo.- Se acercó entonces a donde estaba ardiendo el fuego de Rayo y cuando llegó salió un anciano, un viejo de barba muy larga, de cabellos largos y enmarañados, su tamaño era el de un gigante. El anciano le preguntó al hombre, -¿qué andas haciendo por aquí?--; -ando buscando venados señor, a ver si encuentro carne para comer-, le respondió el hombre. [...] El Anciano, el Santo del Lugar, le dijo al hombre, -ahí está el fuego de rayo, quedó atrapado, vamos a ver cómo se puede hacer para que salga, porque sin él no se puede hacer nada, no puede llover, se van a secar los arroyos. Yo mando Rayo, yo mando Ciénaga, yo mando Ríos, yo mando Cerro, yo mando Árboles, yo mando a todos-, dijo ese hombre grande; -¡oh! Santo del Cerro, Santo del Lugar, Santo de Lluvia.- Entonces el Santo del Cerro cogió unas hojas de platanillo, con ellas envolvió el Hacha de Rayo porque estaba ardiendo, y se la entregó al cazador de venados. El hombre cogió el hacha y golpeó el árbol; ¡brom! se escuchó un ruido muy fuerte y el árbol se rajó. Se abrió el árbol y quedó libre Rayo, quedó libre y se

¹⁷⁶ Turner, *Los chontales de los altos*, pp. 88-89.

presentó (como) un hombre igualito al Santo del Cerro.¹⁷⁷

En esta versión, en pago a su buena acción, el Santo del Cerro, Santo de Lluvia le entregó siete semillas de maíz y siete de frijol. En la versión de los *binnizá* de Juchitán y que recogí y publiqué con afanes el literario frustrados, el trama es el mismo: El hombre libera al rayo que había sido atrapado por un árbol de mezquite, pero el final cambia porque el pago no es la entrega de los granos, sino que cuando el hombre se encontraba otra vez cortando leña el Rayo llega y le agradece cortando la leña en su lugar.¹⁷⁸

Habiendo dicho que hay tres tradiciones míticas distintas, no versiones diferentes, sobre el origen del maíz; y que en el mito predominante en el sureste el héroe descubridor del grano es un pájaro, nos parece correcta la conclusión de Thomas:

El elemento zoque del pájaro carpintero se encuentra sólo en los cuentos mayas. Este hecho y el gran número de ejemplos registrados que guardan ese patrón en el cuento hacia el este del istmo de Tehuantepec sugieren que el origen del mito yace en esa dirección.¹⁷⁹

Al comparar las dos tradiciones míticas predominantes podemos notar que en la de los quichés, *binnigula'sa'* y zoques el descubrimiento del maíz lo hacen los pájaros; en tanto que en el mito náhuatl es obra de la hormiga. De acuerdo con López Austin, refiriéndose a los mitos de tradición náhuatl: "Hoy en día, cuatro siglos más tarde, se encuentran versiones muy

¹⁷⁷ Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, pp. 200-201.

¹⁷⁸ Víctor de la Cruz, "De cómo el Señor Sabino libereó al Rayo", en: *Los abuelos cuentan*, en las tres últimas páginas de un folleto sin paginación.

¹⁷⁹ Thomas, "El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón", en: *Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura*, p. 149.

similares de este mito en diversos pueblos del área maya."¹⁸⁰ Y

luego expone una hipótesis para explicar la situación:

La similitud de ambas versiones, sorprende tanto por la distancia temporal como por la geográfica, puede explicarse de muchas maneras. Puede decirse, por ejemplo, que en el pasado mesoamericano un pueblo náhuatl impuso a los mayas la creencia en el mito del origen del maíz, o que fueron los mayas quienes llevaron el relato hasta el altiplano central.¹⁸¹

En cuanto al mito donde es el dios del rayo quien libera el maíz para los hombres, parece que es un mito exclusivo de los pueblos que se ubican en la costa del Océano Pacífico del actual Estado de Oaxaca, resultado de la confluencia de dos tradiciones míticas: el mito nahua del origen del maíz, que pudo haber llegado con los hablantes de un dialecto del nahua meridional a la región de Pochutla,¹⁸² y la tradición mesoamericana del culto al dios del agua y del rayo como espíritu de la montaña, que se encuentra entre chatinos, chontales, *binnizá* y huaves. Para documentar la relación rayo-cerro, transcribiré un fragmento de un un relato de estos últimos:

El rayo que lo venía siguiendo vio cuando se metió en el cerro, levantó su machete y partió el cerro en dos para matar al *sap lümb*. Todavía está cerca de Tehuantepec ese cerro cortado;¹⁸³

Dada esta diversidad de tradiciones míticas sobre el origen del maíz, debemos concluir que la religión mesoamericana se nutrió de fuentes propias y otras corrientes

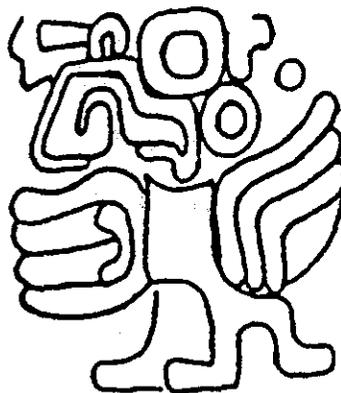
¹⁸⁰ López Austin, *El conejo en la cara de la luna*, p. 47.

¹⁸¹ López Austin, *El conejo en la cara de la luna*, p. 48.

¹⁸² Franz Boas, "El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca", en: *International Journal of American Linguistics*, vol. I, p. 9.

que llegaron con las migraciones chichimecas que llegaron al
área durante el Postclásico.

¹⁸³ Ramírez Castañeda, *El fin de los montiocs*, p. 58.



glifo U/Ave
MA-VGE-2B

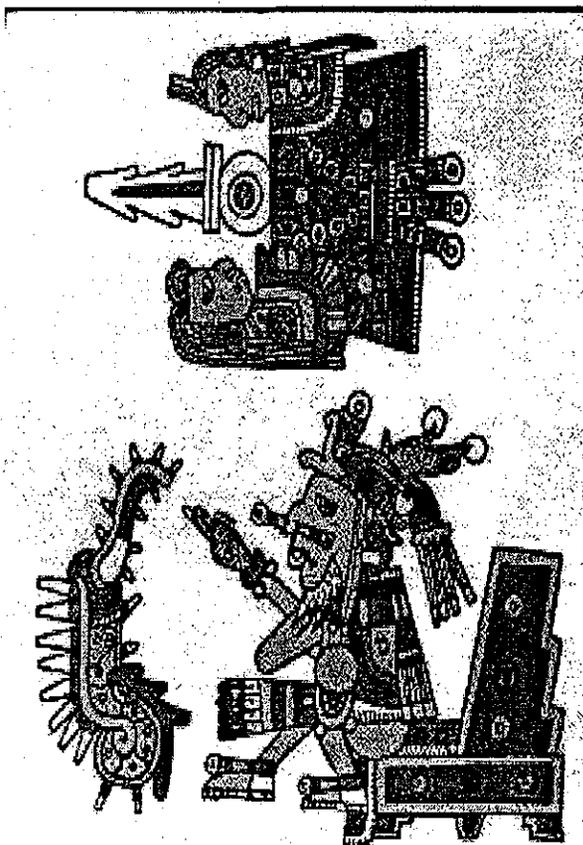
II.1. Glifo ave que aparece en la cara B de la estela MA-VGE-2, dibujo de Javier Urcid, tomado de la Figura 17 en *Escritura zapoteca prehispánica*.



II.2. La creación del hombre, según la página 51, anverso, del Códice Vindobonensis.

NO SE PUEDE
 VER EL ORIGEN

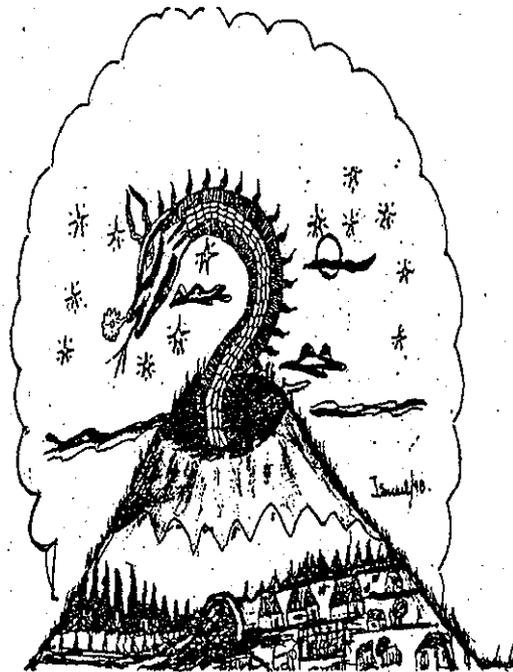
TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



II.3. Cuadro inferior derecho de la página 9 del Códice Borgia.

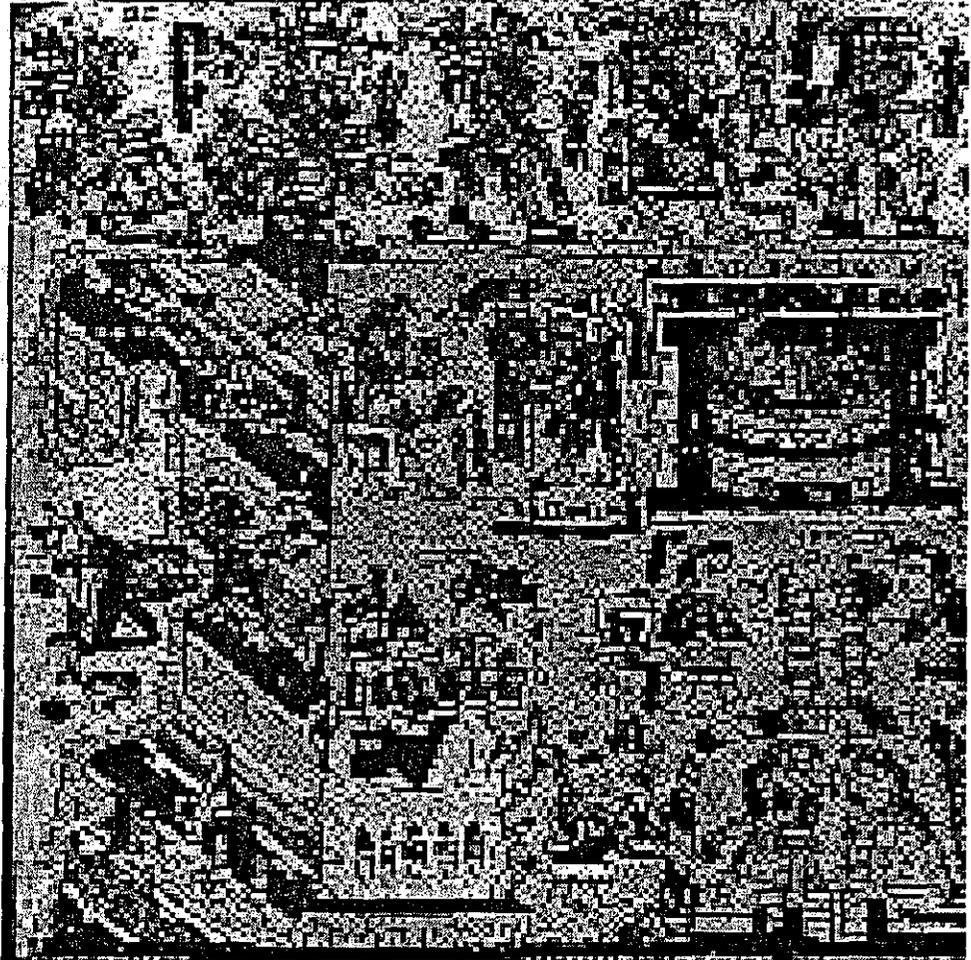
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



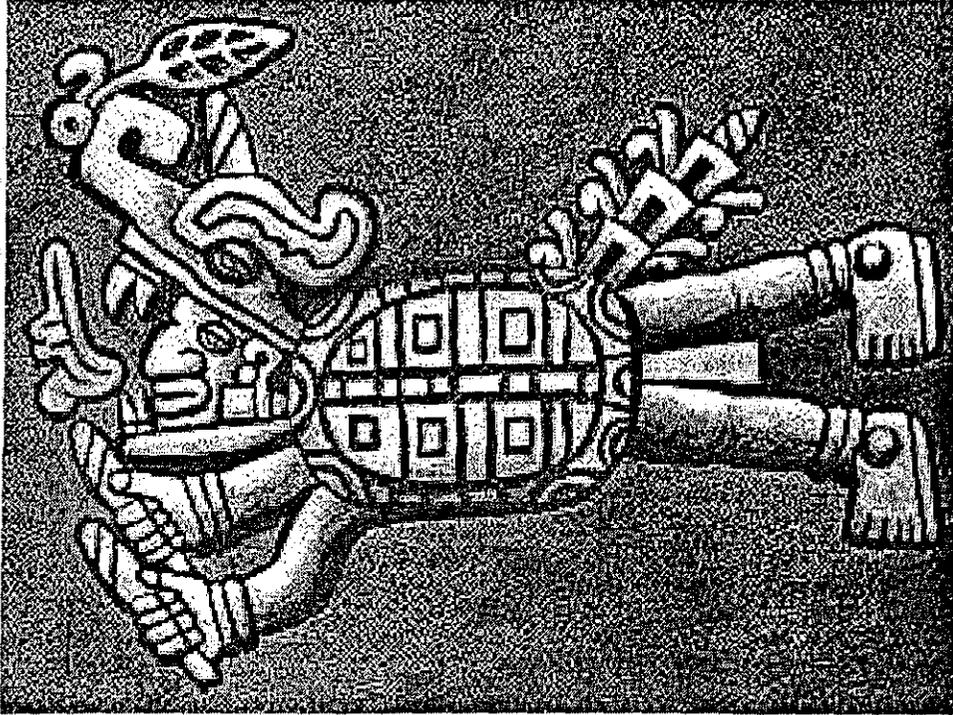
II.4. Bel lioz. Dibujo original de Ismael Domínguez López.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



II.5. Mitad izquierda de la página 19 del *Códice Nuttall*.

NO
ESTÁ
RESUMIDA
CON
FALLA DE ORIGEN



II.6. Huiyatáo de la Tumba 1 de Zaachila, tomado de Gallegos Ruiz.

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

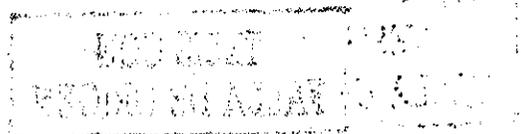


II.7. Página 37, anverso, del Códice Vindobonensis.

UNIVERSIDAD DE
MADRID
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



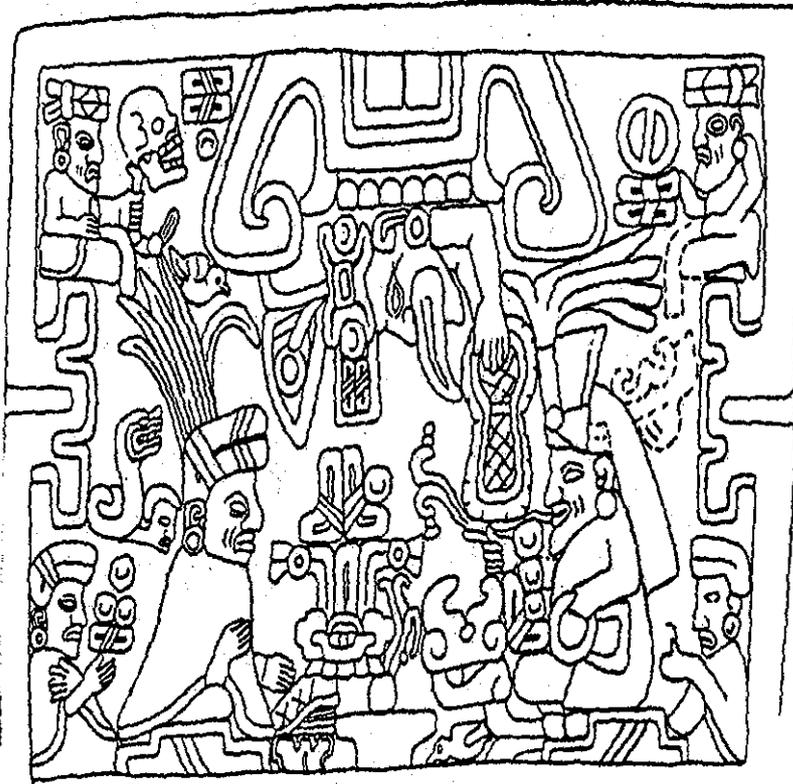
II.8. Maqueta de un templo con una guacamaya adentro, fotografía de la pieza que está en la Sala Oaxaca del Museo Nacional de Antropología, copiada de *Imágenes del Museo Nacional de Antropología*, p. 44.





II.9. Representación de Vucub-Caquix, tomado del libro
Escritura zapoteca, dibujo de Javier Urcid.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

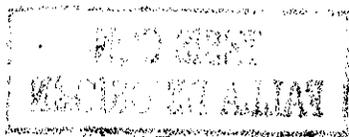


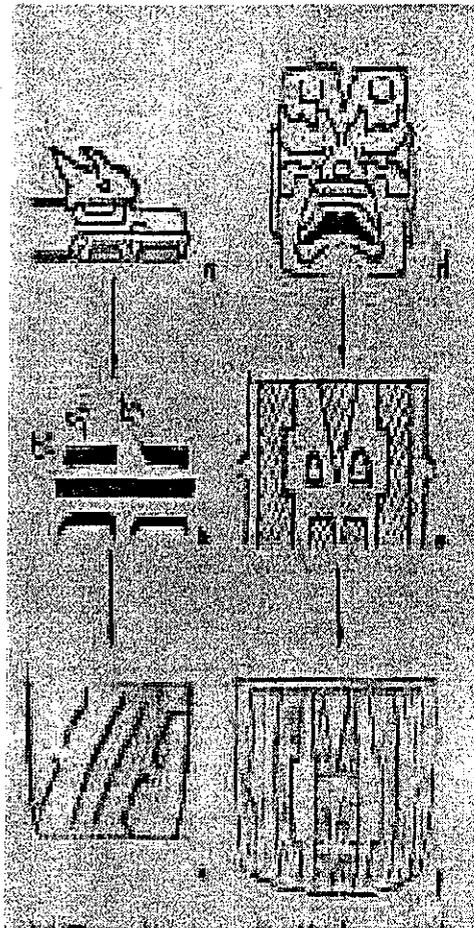
II.10. Dibujo de Urcid de la lápida del Museo de Historia Natural del Instituto Smithsonian.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



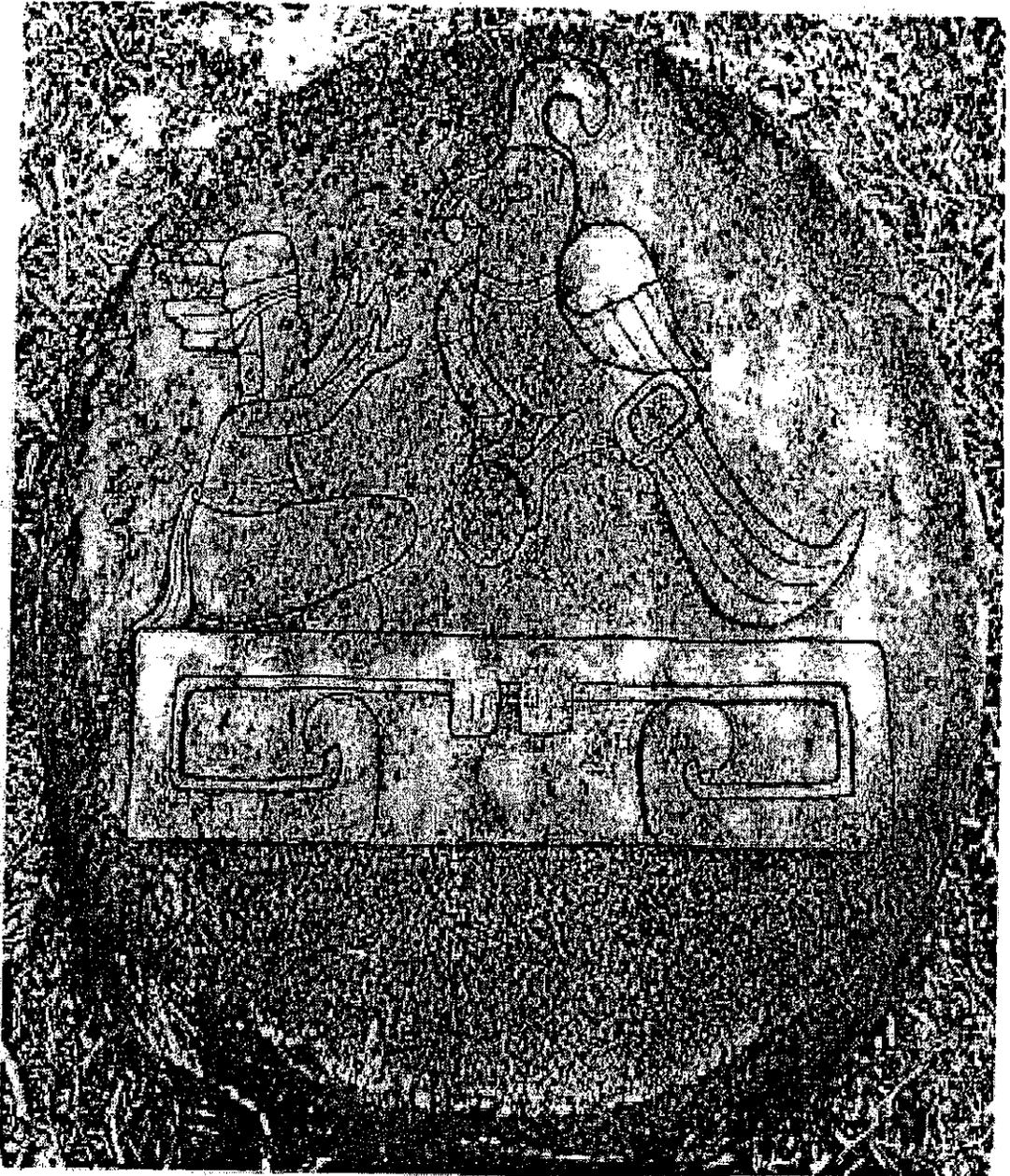
II.11. Urna del Gran Jaguar, procedente de *Dani guie beedxe'*, Sala Oaxaca del Museo Nacional de Antropología, tomada de *Imágenes del Museo Nacional de Antropología*, p. 44.



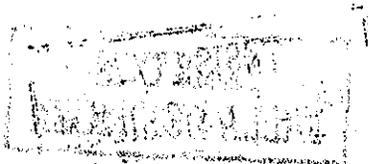


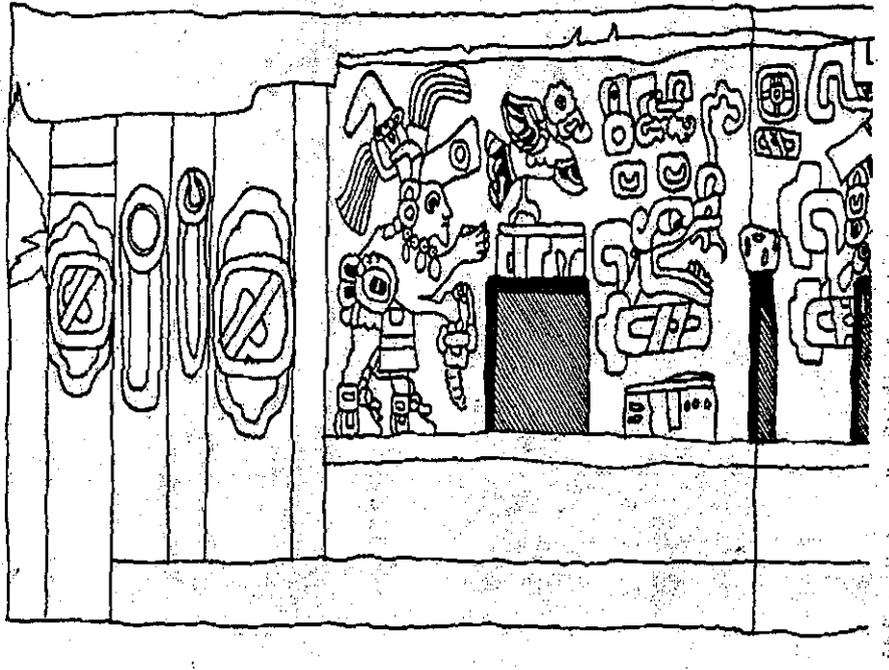
II.12. La evolución de motivos estilizados del Rayo y del Terremoto en la cerámica de la fase San José. a) El Rayo como "serpiente de fuego realista"; b) versión estilizada típica de a; c) vasija labrada de Abasolo; d) el Terremoto como mascarón de "cabeza bendida" realista; e) versión estilizada típica de d; f) vasija labrada e incisa de Tierras Largas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



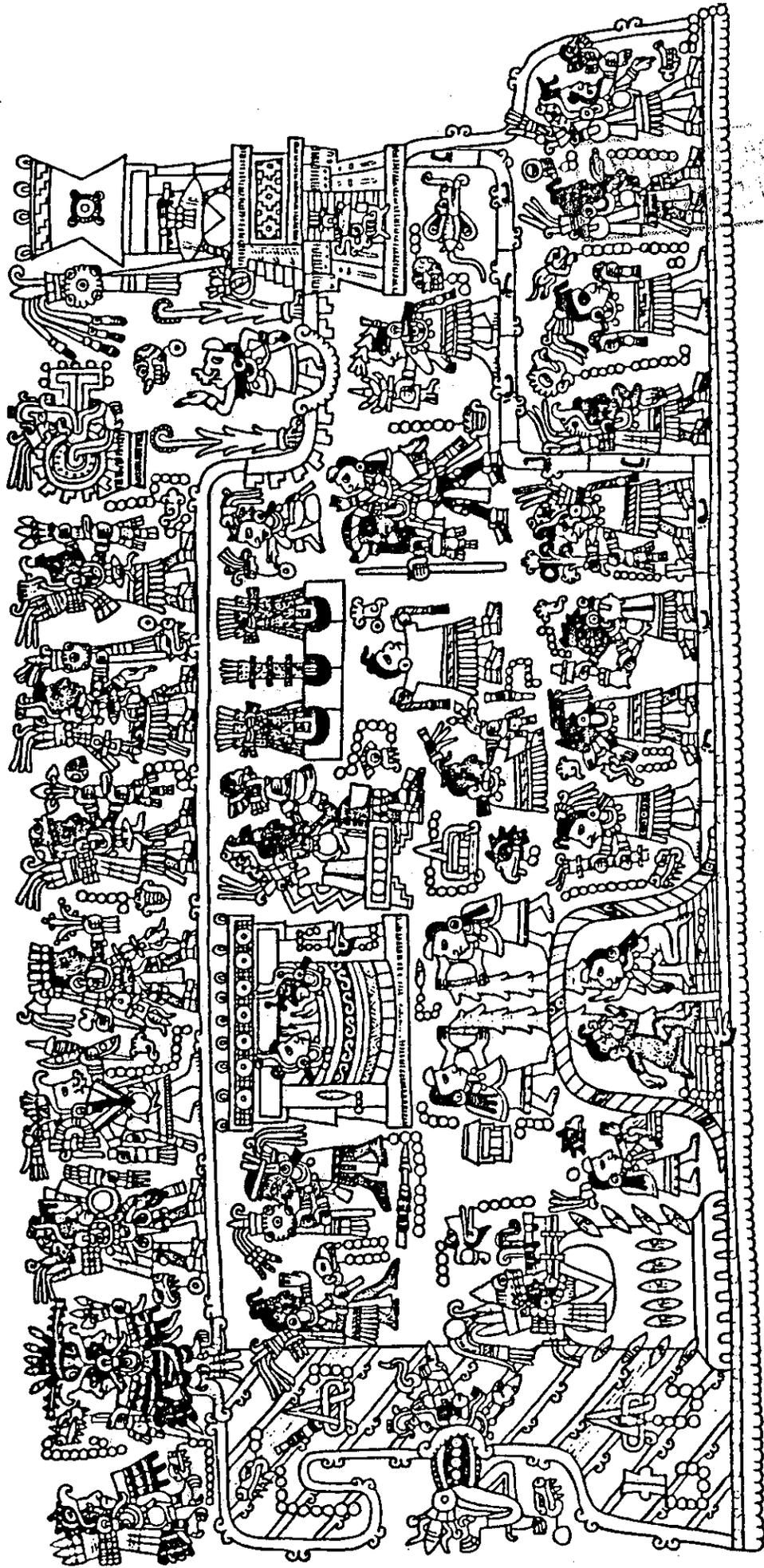
II.13. Altar 20 de Izapa, tomado de la lámina 60 de Norman, *Izapa Sculpture*.





II.14. Parte del mural de la Tumba 104, tomado de Miller, *The painted tombs*, p. 120.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Dibujo de la ilustración II. 5, página 19 del Códice Nuttael, tomado de Jansen et al, The Shadow of Monte Albán, p. 110.

III. LOS DIOSES DEL CLÁSICO Y SUS ANTECESORES

Ma' gúndasi bia' ora ra beeda gucaaguie' gui'ri' naxhi,
gui'ri' cachi; ra beeda guzaabe' gu'xhu', ra bedagune'
guelaguzuxibi, guelagutayú; ra beda guunda', bedagugaba ca
ndaaya' sti' Xunaxidó'.

Libana guní' ta Isidru Gutierre.

Ya llegó la medida del tiempo donde vine a prender la vela perfumada, la vela preciosa; cuando vine a ofrendar copal, vine a hacer que se hincaran, que se postraran en el suelo; donde vine a inclinarme, vine a cantar, vine a contar las bendiciones de la diosa Xunaxidó'.

Sermón dicho por el señor Isidro Gutiérrez.

1. Introducción al capítulo sobre religión

El estudio de la religión de los *binnigula'sa'* se hará en dos partes. En este capítulo se abordará el estudio y la identificación de las deidades del Periodo Clásico y sus antecesores en el Preclásico, sobre la base del registro arqueológico y la información lingüística que dejó fray Juan de Córdova en su *Vocabulario*. En esta primera parte la secuencia de la exposición será a partir de la deidad o deidades creadoras y continuando con las otros dioses principales, en el cielo y el panteón mesoamericanos; dependiendo de la representación icónica disponible en la información arqueológica.

La segunda parte, que trataremos en el siguiente capítulo, abarcará la religión en el Periodo Postclásico, ocupándose más de las creencias y los rituales que de la representación icónica propiamente dicha las deidades. La secuencia de la exposición en la segunda parte será

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mismo dios, con diferentes nombres -por ejemplo Tlaloc en el altiplano central fue *Cociyo* de los *binnigula'sa'*- era adorado de un confín al otro de Mesoamérica.²

El **tercero**: se refiere a las características generales de los dioses mesoamericanos, respecto a las cuales escribió Nicholson: "Una de las más típicas fue el concepto de un solo dios en forma dual, más frecuentemente cuádruple."³

El **cuarto** es el valor de la información etnográfica no sólo para "iluminar aspectos que quedaron oscuros en los relatos de los historiadores españoles"; sino que, dada la continuidad de la tradición religiosa mesoamericana, también puede ayudar a entender la información arqueológica; desde luego tomando en cuenta las precauciones hechas por López Austin:

Creencias, mitos y ritos ni pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto, ni es prudente estudiar la ideología de las sociedades anteriores a la conquista sin tomar en cuenta su legado.

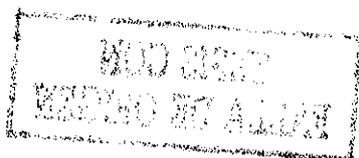
Lo anterior nos coloca ante dos realidades incontrovertibles y de naturaleza opuesta: si no puede negarse la importancia del pensamiento indígena colonizado como fuente para el estudio de las antiguas sociedades mesoamericanas, tampoco puede desconocerse la radical transformación de dicho pensamiento a partir de la conquista, y sobre todo bajo los tremendos embates de la sociedad capitalista.⁴

A partir de estos presupuestos y las informaciones que tenemos se ha buscado una metodología para el estudio de los

² Wigberto Jiménez Moreno, "Estratigrafía y tipología religiosas", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 31.

³ H. B. Nicholson, "Los Principales Dioses Mesoamericanos", en: Cook de Leonard, *Esplendor del México Antiguo*, p. 161.

⁴ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 15.



dioses de los *binnigula'sa'* en las etapas tempranas de su desarrollo cultural, en las cuales sólo se dispone de información arqueológica al respecto; encontrándose apropiados los métodos comparativo y analógico.

Sin embargo el método analógico, sea arqueológico, etnológico o etnohistórico, ha recibido críticas; por lo que antes queremos dejar claro la conciencia que tenemos de los alcances y limitaciones de este método, sin renunciar a él de ninguna manera. Quien más ha criticado este método es George Kubler, un respetable historiador del arte, que se expresa en estos términos de la analogía:

Debido a que la inducción es una demostración de leyes o predicciones basadas en experiencias concretas, sólo puede ser probablemente y aproximadamente correcta. Una analogía, sin embargo, denota una semejanza de relaciones sobre la cual se puede establecer un argumento que se aproxima a ser una inducción. En contraste con la inducción, una analogía tiene, por definición, una poca probabilidad y una poca precisión.⁵

Kubler critica específicamente a Seler porque basó su teoría de la "unidad esencial de las culturas avanzadas" en "una etnohistoria dependiente de fuentes del siglo dieciséis, y sin mucha ayuda arqueológica".⁶ Sin embargo en el estudio realizado por Seler sobre el *Códice Borgia* -donde tuvo necesidad de usar, entre otras fuentes coloniales, la obra de

⁵ George A. Kubler, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 7.

⁶ Kubler, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 17.

fray Juan de Córdova sobre el *diidxazá*- creo que se acerca a la verdad cuando afirma: "...los códices del grupo Borgia o realmente son zapotecos o pertenecen a un territorio cuyo pueblo se pareció a estos últimos en sus nociones religiosas y calendáricas".⁷ Pareciéndonos verdadera la segunda parte de la disyunción propuesta.

Por lo que a este trabajo se refiere, para superar esta crítica, antes de aceptar o rechazar las conclusiones de Seler, me apoyaré en la información arqueológica, etnográfica, etnohistórica y lingüística que no estuvo a su disposición. Partiendo del análisis iconográfico de las llamadas "urnas" registradas por Caso y Bernal, se tratará de relacionar estas imágenes con los nombres de las deidades registradas en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, apoyando la identificación con información etnohistórica, lingüística y etnográfica.

Entre la información etnográfica disponible, sabemos que los *binnizá* establecen una división en su lengua entre *bidó' ro'*, *bidó' huiini'*; frase que se traduce como "dioses grandes" y "dioses pequeños", en su significación antigua; y "santos grandes" y "santos pequeños", en su traducción contemporánea. Pensamos que esta jerarquización proviene de la época prehispánica y corresponde a una de las características del politeísmo de la antigua religión

⁷ Eduard, Seler, "Wall Paintings of Mitla", en: *Bureau of American*

mesoamericana, tal como lo propone Pedro Carrasco en el caso de los nahuas:

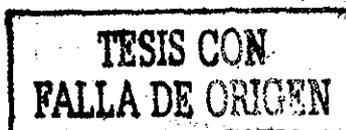
De la misma manera que hay señores (*teteuctin*) cada uno de los cuales tiene una corte de nobles y servidores, los dioses principales son también *teuctli* de distintos espacios del universo, cada uno con un séquito de dioses de menor categoría que se encuentran a su servicio. Los muertos deificados van a una u otra residencia de los dioses principales, donde se suman a su corte. El señor del Tlalocán tiene a sus órdenes los diocesillos *tlaloque* que le ayudan a distribuir la lluvia. El dios viento (*Ehecatl*) tiene su hueste de viente-cillos (*ehecame*). El sol tiene como compañeros a los guerreros muertos. El señor del infierno reina sobre los muertos que moran en el inframundo.⁸

En cuanto a la analogía arqueológica específicamente, no es que Kubler carezca totalmente de razón, pues se puede pecar de exceso de especulación por falta del control en el uso del método; pero tampoco se debe desechar éste, sobre todo cuando no existe información para hacer inferencias directas, porque entonces se inhibiría el avance de la investigación; la cual se inicia con ensayos, tanteos y acercamientos gracias a la analogía de los fenómenos y de las cosas de la naturaleza y de la cultura. Se dará respuesta a Kubler, en el ámbito de la arqueología, con las palabras de un especialista en esta materia:

Las advertencias de Kubler son dignas de tomarse en consideración, puesto que analogías de todo tipo se han utilizado frecuentemente sin criterios y métodos adecuados. Pero la actitud de rechazar argumentos por analogía llevada al extremo puede volverse estéril. La evidencia intrínseca, en el sentido estricto de la

Ethnology, Bulletin 28, p. 283.

⁸ Pedro Carrasco, "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en: *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes*, p. 12.



palabra, en realidad nos dice muy poco. Las interpretaciones del material arqueológico o iconográfico, por ejemplo, siempre se basan en ciertas analogías, aunque no necesariamente explícitas. Sin este tipo de razonamiento no podríamos identificar ni siquiera un objeto tan sencillo como, por ejemplo, una vasija;⁹

Dada que esta reconstrucción de las formas del pensamiento de los *binnigula'sa'* se basa, desde el punto de vista teórico, en la unidad de la civilización mesoamericana, sin la cual no sería posible usar las fuentes nahuas, mayas y mixtecas; la comparación y la analogía en este caso son pertinentes, como el mismo autor precisa:

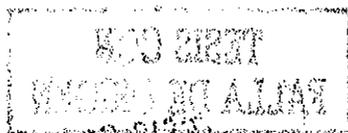
Las analogías pueden ser útiles incluso cuando se comparan fenómenos muy distantes en tiempo y espacio, pero obviamente se vuelven más viables cuando hay vínculos históricos entre las culturas, de las que provienen elementos comparados, como es el caso del área mesoamericana.¹⁰

De acuerdo a las conclusiones surgidas de la experiencia de dos investigadores que se han ocupado de la iconografía de los dioses mesoamericanos, los pasos a seguir para la identificación iconográfica de los dioses son los siguientes; el primero de ellos propuesto por Caso en el estudio del panteón azteca:

es menester considerar que los dioses, en las esculturas o en las pinturas de los manuscritos, están siempre caracterizados por las diversas prendas de su atavío y algunas veces por los objetos que llevan en las manos. Raras veces se encuentran representaciones de dioses con su nombre jeroglífico, que es el día de su nacimiento, pero, por regla general, para poder identificar a un dios

⁹ Ivan Šprajc, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, pp. 13-14.

¹⁰ Šprajc, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, p. 14.



hay que analizar los múltiples detalles de su atavío.¹¹

Un segundo paso fue propuesto y aplicado por López Austin en el estudio de una escultura azteca: las urnas, analizadas individualmente, se considerarán "en su totalidad como una unidad de análisis, por lo que se le suponen estructura y autonomía de significado".¹² A pesar de que es difícil, aun teniendo una base común, distinguir claramente entre los atributos necesarios de un dios, los accesorios que son al mismo tiempo propios, y los circunstanciales; "las fuentes escritas y la frecuencia de asociación de los atributos pueden auxiliarnos en la diferenciación y clasificación de los dioses".¹³

Ya que en los capítulos anteriores hemos expuesto muchas coincidencias entre el pensamiento maya y el de los *binnigula'sa'*, permítasenos ahora hacer un ejercicio aplicando la analogía en la caracterización de los dioses en ambas culturas. Thompson publicó una lista de trece rasgos que le parecieron característicos de los dioses mayas, enlistaré primero los que me parecen que son también aplicables a las deidades de la cultura Za, de acuerdo al recuento de las "urnas" de esta religión hecha por Caso y Bernal, a la información lingüística y etnohistórica:

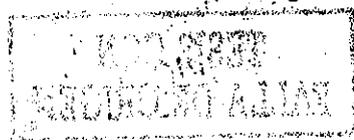
¹¹ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, p. 23.

¹² Alfredo López Austin, "El dios enmascarado de fuego", en: *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Vol. XXII, México, 1985, p. 254.

¹³ López Austin, "El dios enmascarado de fuego", en: *Anales de Antropología*, Vol. XXII, p. 267.



- I. Pocos son los dioses que tienen forma humana, la mayoría son una mezcla de rasgos humanos y animales.
- II. Los dioses tienen un aspecto doble, pueden ser benévolos o malévolos.
- III. Los dioses se formaban indistintamente en grandes categorías, de modo que un dios podía pertenecer a dos grupos diametralmente opuestos.
- IV. Predominan con mucho los dioses relacionados con los periodos de tiempo y la divinización de los días y otras divisiones cronológicas.
- V. Las inconsecuencias y la duplicación de funciones se deben a la imposición, por las jerarquías, de conceptos ajenos sobre la estructura más sencilla de los dioses de la naturaleza adorados por las comunidades campesinas.
- VI. Los dioses podían fundirse con divinidades ajenas.
- VII. Parece haber proliferado un culto que divinizaba a los antepasados en el periodo Postclásico, el cual ya tenía importancia en el Clásico; pero recibió fuerte ímpetu con el auge del militarismo hacia el final de esa época.
- VIII. Adoraban a los animales, como por ejemplo, el jaguar.
- IX. Se formó un orden social divino a semejanza del humano, con dioses menores de mensajeros y sirvientes.
- X. Un solo dios podía tener diferentes aspectos con nombres distintivos correspondientes.
- XI. Hay señales de algo parecido al monoteísmo en la clase superior durante el periodo Clásico. Entre los mayas el culto



se dirigía a Itzam Na, "Casa de Iguanas", grupo de divinidades que formaban el marco donde estaba contenida la tierra y que, siendo al mismo tiempo cielo y tierra, procuraban el sustento del hombre mediante el debido riego del suelo.¹⁴ Esta divinidad, o grupo de divinidades, tiene su paralelo en el culto al lagarto, *pichijlla*, en la cultura Za.

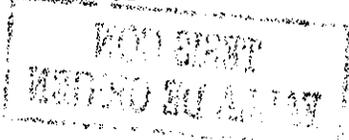
De los trece rasgos enumerados por Thompson sólo de dos, los que llevan los números 2 y el 9, no tenemos información directa entre los *binnigula'sa'*; pero si de trece, once rasgos son comunes, entonces por analogía tenemos que suponer que también compartían los otros dos de los cuales se carecen de datos: 2. Hay un cuadruplicidad de dioses, cada uno de los cuatro atribuido a un rumbo y un color diferentes del mundo, pero considerados místicamente un solo ser; y 9. Los objetos inanimados recibían espíritus moradores que a veces llegaban a alcanzar la categoría divina.

Ahora bien, como dice Marcus Winter, las "urnas" no fueron adoradas como dioses. Empieza diciendo, "Es importante distinguir entre un poder mayor o dios y la representación simbólica del mismo." Y luego continúa:

La urnas zapotecas bien pudieron haber funcionado como símbolos y no como objetos de adoración en sí. Algunas urnas pueden representar a los líderes o sacerdotes, que hayan adquirido poderes especiales. Al ponerse una máscara, el individuo representado por la urna está personificando fuerza extra o suprahumana.¹⁵

¹⁴ J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 247-249.

¹⁵ Marcus C. Winter, "Oaxaca prehispánica: una introducción", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*. Vol. I, Época prehispánica, pp. 89-90.



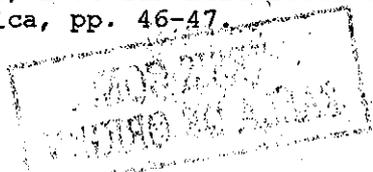
Los vasos decorados con figuras humanas, que se conocen con el nombre de "urnas" aparecen desde la época I de Monte Albán, en el periodo denominado Preclásico o Formativo, hasta la época V, en el Postclásico; sin embargo, para Caso y Bernal las urnas de las épocas I y II no pueden llamarse "zapotecas", porque no creen que esta cultura ya estuviera integrada desde entonces.¹⁶

Estudios arqueológicos posteriores han aportado más datos sobre la religión y el ritual en los valles centrales de Oaxaca durante el Periodo Preclásico, llamado por Winter etapa de las aldeas (1500 a 500 a. C.). Había ceremonias "públicas" y "privadas", usándose figurillas de cerámica que dan una idea de los atavíos rituales usados. Se representaban animales, aunque la mayoría de las figurillas son de seres humanos: "mujeres embarazadas con tocados elegantes, hombres en posición sedente o llevando máscaras de animales". Ya desde entonces aparecieron los primeros instrumentos musicales, que posiblemente acompañaron las ceremonias religiosas.

Se utilizaron sellos cilíndricos (un tubo de barro con diseño sagrado en el exterior) para pintar diseños en telas o en el cuerpo, quizá para ritos y ceremonias. Espinas de mantarraya servían en las ceremonias para perforar el cuerpo y sacar sangre, se presume que colocada con ofrendas a los espíritus como petición de ayuda.¹⁷

¹⁶ Caso y Bernal, "Prólogo" a *Urnas de Oaxaca*, p. 9.

¹⁷ Winter, "Oaxaca prehispánica: una introducción", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*. Vol. I, Época prehispánica, pp. 46-47.



Con estos antecedentes de rituales religiosos en los valles centrales de Oaxaca, nos ocuparemos de identificar algunos de esos vasos o "urnas" con deidades nombradas en náhuatl y el *diidxazá* registrado por fray Juan de Córdova en el siglo XVI. Peor es dejarlos sólo con nombres náhuatl o en español y no intentar nombrarlos con los sonidos que perduran de la antigua lengua de los *binnígula'sa'*. Desde luego entendemos aquí, con Winter, a las "urnas" como representaciones simbólicas de esas fuerzas superiores, sobrehumanas o dioses y no como los dioses mismos.

Recapitulando, en esta primera parte del capítulo sobre la religión de los *binnígula'sa'*, el estudio de las deidades girará en torno a la iconografía de las "urnas" analizadas por Alfonso Caso e Ignacio Bernal; es decir, la fuente principal es arqueológica, buscando relacionar las imágenes con la expresión lingüísticas en el registro que tenemos en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, con el apoyo de la información etnohistórica y etnográfica. Creo que, hechas las aclaraciones pertinentes sobre metodología, podemos entrar en materia, ocupándonos de la identificación tentativa de algunas deidades. Y sobre esto no hay que olvidar que no se trata de una identificación definitiva.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. Identificación de algunas deidades en diidxazá

Apoyado en los dos primeros presupuestos teóricos -los de continuidad temporal y espacial de la religión mesoamericana- de este trabajo, partiré de la hipótesis de que los dioses del Postclásico -que aparecen en los códices prehispánicos y posthispánicos, así como en las fuentes coloniales- tuvieron su origen en el Periodo Formativo;¹⁸ aunque hay pocas oportunidades para documentar esta afirmación, como lo hizo Barthel a propósito de los dioses nahuas:

Como lo hemos demostrado en otra parte (Barthel, 1963), el texto y la imagen de la estela maya 31 de Tikal, del clásico temprano, contiene deidades mexicanas que han llegado hasta el Petén central por las influencias teotihuacanas. Si comparamos ahora los dioses que aparecen ahí en el siglo V después de Cristo con aquel Bloque que ha sido explicado por los informantes de Tlatelolco como de "dioses muy viejos", se ve que más de la mitad de las deidades nombradas en el siglo XVI ya habían sido fijadas en una u otra forma más de un milenio antes en el monumento híbrido de Tikal. Se trata de los equivalentes de *Xiuhtecuhtli Yxcozauhqui*, *Macuilxochitl*, *Xochipilli*, *Opochtli*, *Xipe Totec*, *Yacatecuhtli*, *Nappatecuhtli* y *Alaua*. El conjunto de estos protodioses del Bloque III de la lista de Tlatelolco, se basaba en el Tikal del clásico temprano en profundas derivaciones teológicas de una eje divino *Xiuhtecuhtli/Xipe*.¹⁹

La idea de una deidad creadora superior no es particular del área mesoamericana, como lo da a entender Emile Durkheim en un párrafo de su obra fundamental; en la cual analiza la

¹⁸ Así lo sostiene también Joyce Marcus, quien piensa que los grupos otomangues compartieron un conjunto de creencias con una considerable profundidad de tiempo, "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", en: Sharer and Grove, editors, *Regional perspectives on the Olmeca*, p. 149.

¹⁹ Thoma S. Barthel, "Algunos principios de ordenación en el panteón



información etnográfica disponible en su tiempo, reconociendo en el bagaje informativo la presencia de un dios, si no único, por lo menos supremo "al que se atribuye una situación de preeminencia en relación a las otras entidades religiosas", entre cierto número de tribus de Australia:²⁰

Los caracteres de tal personaje son idénticos en todas partes. Se trata de un ancestro inmortal e incluso paterno, pues no proviene de ningún otro. [...] En razón del lugar en que se le ubica, es identificado frecuentemente, al igual que todos los suyos, con determinadas estrellas. Es él quien ha organizado los movimientos del Sol y de la Luna; les da órdenes. También es quien hace resplandecer las nubes y quien lanza el rayo. Por ser él el trueno, está también relacionado con la lluvia: hacia él se dirigen las plegarias cuando falta el agua o cuando ha llovido en demasía.²¹

Eduard Seler, a principios de este siglo, se pronunció a favor de una teoría que postula el culto a una deidad solar, como el dios máximo, desde el Horizonte Preclásico:

Así interpreto yo a Tezcatlipoca, como el Sol y como la Tierra. Opino que para los mexicanos, el Sol y la Tierra se fundían en la figura de este dios, aunque quizá no hayan tenido conciencia de ello. En cambio, no puedo aceptar, por lo pronto la teoría según la cual el culto del dios del Sol representa una etapa posterior al desarrollo religioso, en que la figura del dios solar se sobrepuso a la de una deidad de la tierra, de un demonio fálico de la fecundidad.²²

La razón por la cual el sol no se encuentra entre las deidades tribales entre las "tribus históricas", sostiene Seler, es que "se disfrazó, adoptó otros nombres y otras

azteca", en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, p. 50.

²⁰ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 266.

²¹ Emile Durkheim, *idem*, p. 267.

²² Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, Vol. I, cap. 2, p. 115.

formas en el mito y en el culto".²³ La confusa situación de la deidad solar como dios padre y dios hijo o dios creador y dios creado se presenta también en los mitos de los *binnigula'sa'*, como ya vimos en el capítulo correspondiente, y entre los mayas:

Ningún grupo maya parece haber aceptado la idea de que el sol fuera el dios creador; la información es escasa, pero la que tenemos dice que el sol es el hijo o la creación de otra divinidad.²⁴

Por su parte, Wigberto Jiménez Moreno propuso en 1937 la hipótesis de la transformación del dios del fuego en el dios de la lluvia y del rayo, punto sobre el cual insiste en la ponencia presentada en la Mesa Redonda sobre "Religión en Mesoamérica".²⁵ Siguiendo el pensamiento de este autor, creemos entender que la deidad solar tendría dos representaciones en el desarrollo de la religión mesoamericana, primero como dios del fuego y después como dios de la lluvia: La primera etapa estaría representada por el dios jaguar olmeca; la segunda, por los dioses del rayo y de la lluvia.

El esquema teórico planteado por Jiménez Moreno, para el estudio de las religiones mesoamericanas, tiene los siguientes puntos:

1. Detrás de la imagen que los antiguos pueblos mesoamericanos se forjaron de sus dioses, hay un largo proceso evolutivo en el que habrá que distinguir los

²³ Seler, *idem*, Vol. I, cap. 2, p. 155.

²⁴ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 290.

²⁵ Wigberto Jiménez Moreno, "Estratigrafía y tipologías religiosas", en:

sucesivos aluviones, estableciendo una especie de estratigrafía religiosa.²⁶

2. Se hallaría, en primer término, dentro del Horizonte Preclásico, el culto a la diosa de la tierra y de la fertilidad, después la preocupación por los muertos -y acaso su apoteosis- y a continuación, la boga del dios del fuego, del que tal emergería el del rayo.²⁷

Según Jiménez Moreno en el Valle de Oaxaca y en el Istmo de Tehuantepec señoreaba durante el Horizonte Preclásico, al mismo tiempo que el culto a la tierra y a la diosa de la fertilidad un culto a "un dios jaguar -al que desde muy pronto se le asocia la serpiente, y que quizá por una parte personificaba el terror cósmico y por otra era el símbolo de la lluvia."²⁸

Posteriormente, Miguel Covarrubias, en un famoso artículo publicado en *Cuadernos Americanos*, sostuvo haber demostrado estilísticamente la influencia del arte olmeca, o de La Venta como él también lo llamaba, en la evolución de la máscara de jaguar de los dioses de la lluvia mesoamericanos: el *Chac* de los mayas, el *Tajín* del norte veracruzano, el *Tláloc* de la Altiplanicie y el *Cociyo* de Oaxaca; "así como la evolución del característico vaso del dios de la lluvia a través de las culturas de Monte Albán I y

Varios, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 32.

²⁶Jiménez Moreno, *idem*, p. 32.

²⁷Jiménez Moreno, *idem*, p. 32.

²⁸Jiménez Moreno, *idem*, p. 32.

II, Teotihuacán y finalmente, azteca".²⁹

Tanto la tesis de Jiménez Moreno como la de Covarrubias podrían interpretarse en el sentido de que es el mismo dios quien evoluciona ideológica e iconográficamente de una etapa a otra en la historia de la religión mesoamericana, presentándose bajo diferentes advocaciones. Aquí es importante aclarar que encontrarse ante una deidad mesoamericana no es como ver un santo católico. En éste los rasgos son discretos y lo distinguen claramente; por ejemplo, San Isidro Labrador es inconfundible con su yunta de bueyes arando o San Sebastián con las flechas incrustadas en el cuerpo.

Los dioses prehispánicos son manifestaciones espacio-temporales de la suprema deidad creadora, ya sea en forma unitaria, dual o cuádruple. Así el dios Sol naciente se manifiesta en el oriente y sólo en esa parte, pero como Sol de medio día con toda su furia se manifiesta arriba, en el cenit; el Sol del atardecer, en el poniente; el Sol nocturno, en el inframundo. Es y no es el mismo dios, como dice Séjourné: "Este Sol, cuyo emblema es un rostro humano, representa, además de la región central, lo alto y lo bajo, es decir, el cielo y la tierra. El símbolo del mundo en forma de una cruz".³⁰

Tal vez la imagen católica que más se acerca a las deidades mesoamericanas sea la de Jesucristo en los diferentes

²⁹ Miguel Covarrubias, "El arte 'Olmeca' o de La Venta", en: *Cuadernos Americanos*, Año V, Vol. XXVIII, núm. 4. julio agosto 1946, p. 168 y lámina 4.

³⁰ Laurette Sejourné, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, p. 84.

momentos de su vida y su muerte: Jesús niño, con su cruz a cuestas, crucificado, descendiendo de la cruz, en su tumba, y resucitado. La relación entre el culto al sol y Jesucristo ha sido notado por Eliade en los siguientes términos:

Añadamos que la presencia masiva de símbolos y elementos cultuales solares o de estructura misteriosa en el cristianismo ha animado a algunos eruditos a rechazar la historicidad de Jesús.³¹

Por no ser una figura congelada, estática, sino representando diversos momentos cambiantes y su asociación con la cruz, fue tan aceptada por los indígenas mesoamericanos como sustituto de la deidad solar, un dios primordial que genera otros dioses en otros espacios y otros tiempos.

2.1. *Coqui Xee Coqui Cilla, Copijcha-Cociyo*

Aterricemos esta discusión ahora en las tierras de los *binnigula'sa'*. El análisis iconográfico de Caso y Bernal parece darle la razón, contradictoriamente, tanto a Seler como a Covarrubias:

Indudablemente hay una relación, que ya hace notar Miguel Covarrubias, entre la representación del *Cocijo* de la época I, y las del dios felino de la cultura "olmeca". También estamos de acuerdo en que el carácter felino de la máscara va desapareciendo conforme evoluciona la representación hacia el clásico *Cocijo* de la época III-B y en cambio, los rasgos de esta máscara, se van volviendo más y más ofidianos. Sin embargo, la lengua bífida, que indica la mezcla del tigre con la serpiente, existe ya

³¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 158.

desde las primeras representaciones. Además, parece como si entre más serpentina se vuelve la máscara que cubre la boca, el broche del tocado se volviera más felino.³²

Una revisión de los *Cociyo* que incluyen Caso y Bernal en su clásica obra nos indican que desde un principio, es decir desde la época Monte Albán I, aparecen los rasgos del jaguar y la serpiente entremezclados en estas figuras;³³ en otras palabras, encontramos un dios dual, con elementos celestes y elementos terrestres. Hubo, pues, entre los *binnigula'sa'* un culto dual al sol y a la tierra desde un principio y no una evolución de uno terrestre a un culto solar; digamos que el culto a dos dioses en una sola figura. Los elementos felinos representan al *Pechetào* y los serpentinos al *pèlapichijlla* (véase la ilustración III.1).

Esta advocación de *Cociyo* como dios solar-terrestre es llamada en el Altiplano Central Tezcatlipoca o Tezcatlipoca-Tlaloc, porque según un estudio etimológico de Thelma Sullivan, *Tlaloc* significa "el que tiene la calidad de la tierra".³⁴ Animados por esta etimología, de nuestra parte podemos también proponer un análisis en ese sentido del nombre *Cocijo*, cuyo resultado se referiría también a la

³² Alfonso Caso e Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 25.

³³ Caso se refiere a los *Cocijo* de la Tumba 107 y los encontrados en un pozo hecho en el vestíbulo del montículo de la Tumba 109, como tipo "olmeca" o con boca de tigre; véase Caso, *Exploraciones en Oaxaca*. Quinta y sexta temporadas 1936-1937, pp. 75 y 94.

³⁴ Citado por Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Broda, Iwaniszewski y Maupomé, p. 488; Olivier, "Tepeyóllotl, 'Corazón de la Montaña'", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28. p. 113.

tierra: Coci, 'tiempo de algo'³⁵ y jo, que no es una consonante aspirada, sino la semivocal que representamos con la letra {y} griega, leyéndose yo, que Córdova escribe como yòo, "tierra generalmente"; es decir, el dios que es 'tiempo-tierra'. Hay que recordar que Tezcatlipoca se convierte en jaguar después de su caída al agua³⁶ y que en varios códices Tláloc aparece vestido con piel de este animal. Veamos enseguida el paralelo mítico en la cultura maya, según Thompson:

...hay en el pensamiento maya un drama sexual: el cielo es masculino, la tierra femenino y su ayuntamiento da vida místicamente al mundo. De modo semejante, la luz es masculino y las tinieblas, femenino. El día 4 Ahau, día del dios sol, es creación (en el pensamiento maya, la oscuridad precede a la creación); el día 1 Ahau, Venus en orto heliaco, saliendo del mundo inferior, representa la oscuridad.³⁷

Ahora bien, los atavíos del dios del fuego *Xiuhtecuhtli* del Postclásico nos permiten identificar retroactivamente a Cociyo inicialmente como dios del fuego, el dios creador, por un lado; y, por otro, como señor del año, es decir: dios del tiempo; en ambos casos una advocación simbólica del dios Sol, *Copijcha*. Ya dijimos a este respecto que el análisis iconográfico de las "urnas" registradas por Caso y Bernal le dan razón a Seler en cuanto a que existe un culto solar desde

³⁵ Véase, por ejemplo, en el *Vocabulario* de Córdova las entradas para invierno, otoño, primavera y verano.

³⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Angel Ma. Garibay K., p. 30.

³⁷ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 243-244.



épocas tempranas en la cultura de los *binnigula'sa'* y lo que evoluciona o cambia son las advocaciones y representaciones bajo las cuales se da este culto.

Sobre la segunda identificación o el segundo aspecto de la identificación del mismo dios, empecemos por buscar el elemento clave que nos lleve de *Xiuhtecuhtli* a *Cociyo* como dios del tiempo (véase la ilustración III.2). Dice Bodo Spranz, a propósito de *Xiuhtecuhtli*, el señor de la turquesa, el señor del año, "es el viejo dios del fuego que los aztecas llamaban también simplemente el dios viejo;"³⁸ su nombre calendárico en *diidxazá* como dios viejo es *Pelâche câto* o *tôpa*, siguiendo la identificación de Caso y Bernal, quienes lo llamaron en su obra *Dios Viejo "2 Tigre"*.³⁹ El elemento turquesa que Caso había identificado en el glifo E, como veremos enseguida, y Spranz encuentra en *Xiuhtecuhtli* es el que nos permite establecer la relación entre las dos deidades como dioses del año, en otras palabras: dioses del tiempo.

En su obra pionera llamada *Las estelas zapotecas*, Caso fue el primero en descubrir esta pista que nos conduce a identificar a *Cociyo* como señor del año, según dice cuando escribe a propósito del glifo E: "En mi concepto [el glifo E] significa una piedra preciosa, una turquesa que adorna la nariz del dios del año, del que después hablaremos."⁴⁰ Esta

³⁸ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, p. 364.

³⁹ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 225.

⁴⁰ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 31.

identificación también tiene sustento en la traducción de un fragmento de un mito náhuatl registrado en los *Anales de Cuauhtitlán*:

Tirad con el arco por Huitztlan (entre las espinas, el sur), en Hitznahuatlalpan (en el suelo limpio de espinas), en Amilpan (la sementera de riego) y en Xochitlalpan (la tierra florida), donde flecharéis un águila roja, un tigre rojo, una culebra roja, un conejo rojo y un venado rojo; y cuando hayáis vuelto a tirar con el arco, ponedlos en manos de Xiuhteuctli (el señor del año - dios del fuego) Huehuetectli (el dios antiguo),⁴¹

En un trabajo posterior, Caso insistió en la relación entre *Cociyo* y el calendario o la "medida" del tiempo, en los siguientes términos:

Por otra parte, como ya lo hemos indicado al hablar de las estelas zapotecas, hay un glifo especial que no es sino la estilización de la cara del dios de la lluvia, que los zapotecas llamaban *Cocijo*, y que parece haber sido usado desde la remota época I de Monte Albán, para indicar año.⁴²

Entonces, Alfonso Caso nos está diciendo que el dios de la lluvia y del rayo es al mismo tiempo el dios del año, es decir "dios del tiempo". Para confirmar su interpretación basada en la información arqueológica, acude a dos fuentes coloniales: Primero Córdova, donde éste se refiere al ciclo calendárico de 260 días, llamado *pije* o *piye*, dividido en cuatro partes llamados de la misma manera y que se encuentran bajo la advocación de cuatro dioses o "planetas" llamados *Cocijo*. En segundo lugar cita a Balsalobre, quien equivocadamente llamó

⁴¹ "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 3.

⁴² Alfonso Caso, "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán" en: *Othón de Mendizábal, Obras completas*, tomo primero, p. 121.

año al *pije*, pero confirma también que hasta la Sierra Madre del Sur de Oaxaca, en Sola de Vega y sus alrededores, llegó la idea de que *Cociyo* significa tiempo y rayo: "el qual también se divide en cuatro tiempos, o rayos: y cada uno destos consta de sesenta y cinco días, que todos quatro ajustan el dicho año".⁴³

A mayor abundamiento, citaremos el análisis de la información etnohistórica hecha por Alcina Franch, sobre el culto a *Cociyo* y sus funciones entre los zapotecos de la Sierra Norte y los de la Sierra Sur:

En este caso, quizás con mayor razón que en otros, las atribuciones de esta divinidad son múltiples y muy variadas, y es invocada y utilizada para lograr fines muy diferentes. [...] En algún caso puede considerarse como "dios de la sal, del fuego, de la guerra o de la muerte".⁴⁴

Creo que con la información y el análisis anteriores ya podemos concluir que *Cociyo* es el dios viejo, el dios del fuego y como tal es el dios del rayo, de la lluvia; dios del tiempo y una advocación del supremo dios creador de dioses y hombres. Entre los mayas, la relación entre el dios del tiempo y el de la lluvia se confirma en un plato con los rasgos del dios de la lluvia y el símbolo del año (véase la ilustración III.3).⁴⁵

Si los conceptos de "tiempo" y "materia" están lingüísticamente condicionados y de los cuales depende el de

⁴³ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 52.

⁴⁴ José Alcina Franch, *Calendario y Religión entre los Zapotecos*, pp. 106-107.

⁴⁵ Véase la reproducción del "Plato maya con Tláloc y símbolos del año teotihuacano en el tocado", en: *Fragmentos del pasado. Murales*

"espacio", como sostuviera Worf,⁴⁶ entonces se trata de conceptos primarios en toda lengua que generarán otros necesarios para la comprensión del mundo y el universo.

2.2. Pichijlla-Quetzalcoatl

Desde nuestro punto de vista, fue un error o un anacronismo de Caso y Bernal llamar Quetzalcóatl a "uno de los más antiguos dioses que encontramos en las culturas de los valles de Oaxaca", al Dios con la máscara bucal de serpiente; porque en la época en que fueron modeladas estas "urnas" los nahuas aún no habían penetrado a los valles de Oaxaca. Este anacronismo es similar al notado por los historiadores de la religión del Oriente Medio en el caso de la diosa Anāhitā:

En la época en que fue modelada esta figurilla, los iraníes no habían penetrado aún en Irán. A lo sumo puede decirse que es probablemente la representación de una diosa que, más tarde, iba a ser venerada por los iraníes con el nombre de Anāhitā.⁴⁷

Esta deidad, que más tarde las tribus nahuas llamarán Quetzalcóatl y los binnizá con el nombre de Pecocha, probablemente "aparece desde la época I y su culto se prolonga, constante y muy importante, hasta el fin de la

prehispánicos, p. 190

⁴⁶ Benjamín Lee Whorf, "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en: Garvin y Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, pp. 151-152.

⁴⁷ André Coquot et al. *Las religiones antiguas*, vol. II, en: *Historia de las Religiones Siglo XXI*, p. 409.

época IV".⁴⁸ Como lo hizo notar Jiménez Moreno:

entre el Quetzalcóatl de los aztecas y el de los toltecas hay una enorme diferencia, pues entre los aztecas era sobre todo el dios del aire (Ehécatl) y se le había ya confundido con Topiltzin; entre los toltecas parece haber sido un dios del bien y de la cultura, y, antes de ellos, era quizá, como ya lo anticipamos, una divinidad conectada preferentemente con el culto del agua, un desdoblamiento de Tláloc, es decir, que parece había dos advocaciones del dios del agua; una en cuanto rayo y lluvia (Tláloc y esposa) y otra en cuanto agua que corre (Quetzalcóatl)...⁴⁹

De este modo sabemos que una de las advocaciones del dios del agua de los *binnigula'sa'* era *Cociyo*, en cuanto rayo y lluvia; la otra era el dios *Pichijlla* (véase la ilustración III.4), que a partir del Postclásico se llamará Quetzalcóatl entre los toltecas y entre los nahuas *Ehécatl*, cuya traducción al *diidxazá* fue *Pecocho*, como veremos en el siguiente capítulo, dedicado específicamente al Postclásico. Pero si entre el Quetzalcóatl de los toltecas y el de los aztecas había una enorme diferencia, hay que suponerla mayor entre la deidad de los *binnigula'sa'* en el Preclásico y la que los mercaderes-guerreros nahuas difundieron en el Postclásico; ¿cómo llamaremos a este dios con máscara bucal de serpiente? Siguiendo con la metodología adoptada, de partir de la información del Postclásico para ir hacia atrás, repetiremos aquí lo que han notado entre otros autores Seler y Spranz, este último en sus análisis iconográfico de los

⁴⁸ Caso Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 145.

⁴⁹ Citado por Román Piña Chan, en la "Nota introductoria" de *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, p. 7.

dioses mexicanos del grupo Borgia:

Cuando los españoles desembarcaron y en ello se ve primeramente el cumplimiento de esta antigua profecía, Motecuhzoma envía a Cortés, entre otras cosas, el traje que le correspondía, y por cierto, no solamente el traje de Quetzalcóatl como sería de suponer, sino además los trajes de Tezcatlipoca, Tláloc y Xiuhtecuhtli.⁵⁰

Aquí tenemos la primera información de que Quetzalcóatl era sólo una de las caras del dios creador que se desdoblaba en otros, según el espacio-tiempo en que se encontrara el hombre mesoamericano al invocarlo (véase la ilustración III.5). Más adelante agrega Spranz: "La versión de Quetzalcóatl como dios del viento parece ser una evolución más tardía."⁵¹ Viendo el asunto desde la perspectiva de Tláloc, nuestro Cociyo, dice el mismo autor:

Tláloc es regente del séptimo periodo del tonalpohualli, que empieza con el día ce quiahuitl (uno lluvia). El Telleriano Remensis reproduce aquí a un dios con el rostro de Tláloc y con distintivos de Quetzalcóatl, y el intérprete designa el día nahui ehécatl (cuatro viento)⁵².

Por su parte, Piña Chan dice, a propósito de Quetzalcóatl como deidad del tiempo cíclico y de la lluvia, "Señor del Tiempo-Tláloc":

La decadencia y abandono de numerosos centros y ciudades teocráticas de Mesoamérica ocurre hacia 750-900 de la Era cristiana. Y ello coincide con el inicio de la propagación de la religión y culto de Quetzalcóatl, en los cuales hay ideas y conceptos como: pájaro que simboliza al Cielo; serpiente que representa al agua celeste o nube de lluvia; caracol cortado que encarna al viento, aliento divino, generación y nacimiento;...⁵³

⁵⁰ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, p. 140.

⁵¹ Spranz, *idem*, p. 141.

⁵² Spranz, *idem*, p. 227.

⁵³ Piña Chan, *Quetzalcóatl*, p. 43.



Ahora veamos cómo se presenta la cuestión iconográfica entre los antecesores de estas deidades o entre las dos caras del mismo dios del agua en el Preclásico y Clásico, de acuerdo al análisis de Caso y Bernal:

Por su aspecto general, este dios se parece mucho al que hemos llamado Acompañante con el glifo C en el tocado. Tiene como éste un gran tocado cónico, decorado con el glifo C, en las épocas más tardías y sin ninguna decoración en las épocas antiguas. El uso del glifo C en el tocado, principia en la época de Transición. En la época II nunca se encuentra o está representado en otra forma, y en la única vasija que tenemos de la época I, el glifo es diferente al glifo C.

Si por una parte el dios aparece conectado con el "Acompañante", con o sin glifo C, como llevamos dicho, por otra parte está conectado, por la máscara que lleva, con *Cocijo* y naturalmente con el dios del maíz, y así vemos, en algunas representaciones de este dios, que llevan en el tocado las mazorcas de maíz.

Lo que distingue esencialmente a esta deidad es una máscara bucal en forma de mandíbula de serpiente, que a veces se representa sólo con la mandíbula superior y otras veces también con la inferior, más corta que la de arriba.

Algunas veces esta máscara tiene, al centro de la mandíbula superior, una especie de colmillo, que nunca aparece en la máscara del dios de la lluvia, pero este detalle no es constante, por lo que, la única forma práctica para distinguir a estas dos deidades, es observar que la primera no tiene cejas, ni abajo ni arriba de los ojos,⁵⁴

Al hablar de una urna de la Tumba 6, perteneciente a la época III-A, Caso y Bernal dicen que quizá ésta nos explique el significado del dios de la máscara serpentina:

La máscara serpentina sale de la boca del dios y, por encima del pelo, tiene una especie de gorro, del que cuelgan dos tiras, decoradas con representaciones de caracoles, probablemente *olivelas* y conchas, probablemente *pecten*, cuentas de jade y lo que parecen ser hojas. En Teotihuacán la serpiente emplumada está

⁵⁴ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 145-146. Subrayado de Víctor de la Cruz Pérez.

asociada en la Ciudadela con las presentaciones de *olivelas* y *pecten*, por lo que es una razón más para considerar a la serpiente emplumada, representación de Quetzalcoatl conectada con el dios de la máscara serpentina de Monte Albán, y con el "dios de la nariz ornamentada" de los mayas.⁵⁵

Si Quetzalcóatl y su culto son típicamente del Postclásico, ¿cómo se llamaba en *diidxazá* a este dios a quien los *binnigula'sa'* rendían culto en el Preclásico y el Clásico? Ya que la cuestión es complicada, entraremos al problema lateralmente, por medio del gemelo de Quetzalcóatl en la mitología náhuatl: Xólotl, quien dejó varias pistas en la cultura Za.

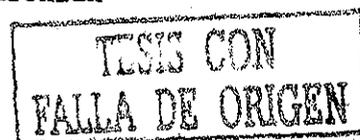
En el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, hay entradas que hacen referencia al gemelo de Quetzalcóatl. La danta o tapir es *pechexólo*, 'tigre-Xolotl'; el perro pelado de los antiguos se llamaba *pèco xòlo*. Sobre éstos comenta Seler lo siguiente:

Perro y tapir, entonces, los dos animales arrojados del cielo que traen relámpago y rayo en sus manos, tienen aquí en común la designación *xolo*. Esta palabra *Xolo* en sí misma es el nombre familiar de un demonio, el demonio *Xólotl*, [...] y quien es distinguido como la deidad del aire y de las cuatro direcciones del viento por el ornamento del pecho de Quetzalcoatl, ...⁵⁶

El pescado llamado *tollo*, digamos el tiburón bebé, es *pèlaxòlo*, 'pescado *Xolotl*'; pero, lo más importante, es que en esta entrada Córdova nos dice que el *tollo* se llamaba

⁵⁵ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 155 y 158.

⁵⁶ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 46.*



también *pèlapichijlla*, 'pescado-lagarto sagrado'. Caso, hablando del *Cipactli*, *chijlla* en *diidxazá*, dice:

la rugosidad de su cuerpo se indica por medio de espinas, o de placas; se le concibe entonces como un lagarto; pero en códices de otras procedencias (ver por ejemplo *Féjervary Mayer*), el *Cipactli* no está representado como un lagarto, carece de patas y tiene cola de tiburón y además tiene en el dorso una aleta, lo que indica que se trata propiamente de un pez.⁵⁷

El problema inicial es cómo traducir los nombres *pèlaxòlo* y *pèlapichijlla*, de los cuales, no obstante aparecer en un vocabulario del siglo XVI, el segundo me parece un arcaísmo, mientras que el primero parece ser tardío, pues tiene un préstamo del náhuatl *xòlo*, 'miembro viril'. Esto es lo que dice Garibay respecto a dicho término:

Hay una sección de los Mss. de los informantes de Sahagún que ha quedado al margen de todo estudio. En el Ms. de Madrid de la Academia de la Historia, F. 146 V y ss., tenemos una lista de "las partes del cuerpo del hombre y de la mujer, de dentro y de fuera". En esta lista que solamente está en náhuatl, sin más nota castellana que el título, hallamos estos nombres en que la raíz se manifiesta': *xipintli* en la misma línea que *tepolli*, *tototl*, *xolo*, *cuauhtlaxcon*, *tocincul*. Todos éstos significan el miembro viril.⁵⁸

No creo que haya duda en cuanto a la relación de *Quetzalcóatl* con *Quetzaltotol*, "paxaro de plumas verdes muy ricas y estimadas", según el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina; y asimismo esto me hace suponer que *Xólotl*, el hermano gemelo de *Quetzalcóatl* en la mitología de los pueblos nahuas, viene de la lista de palabras que significan miembro

⁵⁷ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, p. 8.

⁵⁸ Angel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 177.

viril, según los informantes de Sahagún. Empezaremos, entonces, el análisis del nombre *pèlapichijlla* con la primera parte del nombre, *pèla*; la cual, se puede traducir como 'serpiente' y como 'pescado', pues, según Smith Stark, "es importante que el usuario del *Vocabulario* [de Córdova] mantenga en mente que la representación de las palabras es con frecuencia ambigua con respecto a su forma fonológica".⁵⁹ En este caso, aunque el nombre se podría traducir correctamente como pescado, pero debido a que en la mitología e iconografía predomina la idea de serpiente, nos quedaremos con esta última traducción (véase la ilustración III.6).

En cuanto a *pichijlla*, *pi* significa 'aliento vital'; como dice Wilfrido C. Cruz:

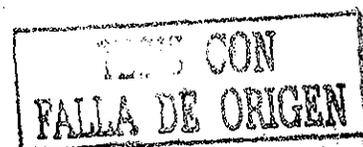
es una partícula radical que generalmente acompaña el nombre de los animales y de las plantas o los de aquellos fenómenos naturales que entrañan acción y movilidad, es el *pe*, *pi*, *be*, *bi*, nombre de aire, respiración, el elemento que anima a todo lo que vive o se mueve y puede significar acción imperativa o pasada;⁶⁰

Respecto a *chijlla*, ya hemos citado anteriormente a Seler, sobre su significado:

De estas diferentes expresiones, los primeros dos, *xee* y *cilla*, son sinónimos. Se usan regularmente juntos como un compuesto, con el significado de "principio," "origen." El significado fundamental de ambos es indudablemente "luminosidad que se enciende," "mañana"; *cilla* es la expresión técnica para "mañana"; *te-cilla*, "en la mañana," *zoo-cilla*, *piye-zoo-cilla*, o *toa-tilláni-copijchia*, "el cuarto del cielo perteneciente a la mañana," "el este," o "donde el sol sube." *Xilla* y *chijlla* son variantes

⁵⁹ Thomas C. Smith Stark, "La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova", inédito, 1998, p. 51.

⁶⁰ Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita*, p. 47.



fonéticas de *cilla*.⁶¹

Agregaré a la información de Seler que, entre los *binnizá* de Santa María Petapa, Venus como lucero matutino se llama [*'bel:e 'šila*], 'fuego de la mañana'.⁶² En cuanto a la relación de esta deidad con la religión de los *binnizá* contemporáneos del sur del Istmo, señalaremos que, a mediados del mes de mayo, se celebra en Juchitán la "vela" -es decir una fiesta nocturna que sigue dos días más- llamada *guelabe'ñe'*; pero después de ésta, a fines de año se realiza una peregrinación a un estero que está a unos cuatro kilómetros al oriente de dicha ciudad, cerca de la Laguna Superior. En ese estero llamado también *guelabe'ñe'* y en la "vela" se rendía culto al lagarto en su presencia y, debido a la extinción de la especie, la fiesta se hace en su ausencia; además de que no hay quien sepa ir a traerlos a sus madrigueras para presidir la festividad nocturna, como lo hizo Antonino Vicente hasta los años sesenta, conocido como *Ninu Be'ñe'*, el último que tuvo esa habilidad entre los *binnizá*. Actualmente, en la madrugada en estas fiestas se toca el son llamado "Lucero de la Mañana", el nombre de moderno de *pichijlla* y Quetzalcoatl.

En conclusión, podemos traducir *pèlapichijlla* como la 'serpiente' o el 'pescado' 'del aliento creador', 'del aire

⁶¹ Eduard Seler, "Deities and religious conceptions of the Zapotecs", en *Bureau of American Ethnology. Bulletin 28*, Washington, Smithsonian Institution, 1904, p. 284. Translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch. La traducción de las citas de Seler en español es de mi responsabilidad.

del amanecer', 'del aire luminoso de la mañana'; es decir de la creación, pues Quetzalcóatl era considerado un dios creador, cuyo nombre en *diidxazá* es el que acabamos de traducir. Tal vez un buen referente de este nombre es el pejelagarto. Su equivalente entre los nahuas es *cipactli*, un reptil que se representa sin la mandíbula inferior, y entre los mayas yucatecos *Itzam Na*:

El dios máximo de los mayas yucatecos, pero en algunos respectos el más confuso, es *Itzam Na*. Como veremos, estuvo a punto de incorporarse [a] la mayoría de los demás dioses principales en calidad de alguno de sus diversos aspectos.⁶³

Thompson proponía intentar la separación "de los a veces inseparables *Itzam Na*", ésta como la manifestación celeste del dios creador, e *Itzam Cab Ain*, 'iguana tierra cocodrilo' o "Gran Cocodrilo Lodoso"; porque esta unión de ambos aspectos es fuente de confusiones en la interpretación iconográfica.

Aceptemos pues, como proponía Lévi-Strauss, a todas las variantes del mito de la creación como posibles y que había una pareja creadora, cuyo aspecto celeste era *Cociyo* y el aspecto terrestre *Pichijlla*; pero no necesariamente, porque el mito no sólo crea al hombre, también éste recrea el mito de acuerdo a sus circunstancias y su tiempo, y aquí estamos tratando con una gran profundidad temporal.

⁶² Comunicación personal de Vicente Marcial Cerqueda, julio de 1999.



2.3. Identificación iconográfica de Copijcha

Siendo tan grande la importancia del dios solar, *Copijcha*, tanto por el registro de Córdova como por la información que tenemos de culturas afines, como las de los mayas y los náhuas; pensamos que debieron haber representaciones de él en las urnas, por lo que iniciamos una revisión en la obra de Caso y Bernal en busca de objetos que representaran a este dios bajo distintas advocaciones. Para empezar esta revisión, tengamos presente lo que dice Thompson sobre la representación de la deidad solar entre los mayas:

El dios del sol se representa en el arte del periodo Clásico en figura de anciano, con un ojo cuadrado y una curva debajo, y una nariz fuertemente romana. [...] Pero como personificación del día Ahau, el sol suele mostrarse en figura de hermoso joven de ojos almendrados.⁶⁴

Es conocida la asociación del dios solar, ya sea en su aspecto de joven o anciano, con pájaros como el águila, el colibrí y la guacamaya;⁶⁵ por lo cual de las urnas descritas por Caso y Bernal, las candidatas, en primer lugar, para representar al dios solar, *Pitáo Copijcha*, son las que están relacionadas a algún pájaro. Sin embargo, empezariamos por descartar las que fueran indudablemente representaciones del quetzal, porque este pájaro estaba relacionado con los dioses del agua y la fecundidad directamente.

⁶³ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 258.

⁶⁴ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 290.

⁶⁵ Véanse, por ejemplo las entradas para sol, águila, colibrí y guacamaya en Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*.

Caso y Bernal en su estudio sobre las "urnas" de Oaxaca agrupan a un conjunto de dioses a quienes llaman "dioses con yelmo o máscara de ave" (figuras 305-307 y 314);⁶⁶ pero asocian a la diosa "1 F" y al "dios joven con yelmo de ave" con el *quetzal*; y para el "dios con tocado de pico ancho", que aparece desde la época I, proponen su identificación con el zopilote rey (*Sarcorhamphus papa*, Dum).⁶⁷ Sin embargo, en ambos casos las asociaciones con dichas aves son insostenibles.

En el primero, porque el mismo Caso sugirió en 1928 que el glifo F representa la cabeza de un buho, símbolo del tercer nombre de día; cuya raíz aisló Seler como *guela* o *ela*, correspondiente a los nombres *Calli* en náhuatl y al *Akbal* de los mayas, como veremos detenidamente en el capítulo dedicado al calendario. La sugerencia la he podido comprobar identificando el referente zoológico de este glifo que es la especie *Bubo virginianus*, conocido con el nombre "tecolote cornudo" y llamado *Dama' bisi* en *diidxazá*;⁶⁸ aunque el referente podría ser también la especie *Otus asio*, de menor tamaño y de color café y blanco.⁶⁹ En el glifo F son notables las plumas que en forma de cuernos tiene el pájaro en la frente, por lo tanto el nombre calendárico de "1 F" en *diidxazá* es *Quíaguêla châga* o *Quíaguêla tôbi*, el primer día de la quinceava trecena del

⁶⁶ Caso e Bernal, *Urnas de Oaxaca*, op. cit, pp. 173-180.

⁶⁷ Caso e Bernal, *idem*, pp. 173, 180 y 215.

⁶⁸ Quedo en deuda con el señor Roberto de la Cruz Sánchez por ayudarme a identificar esta especie con el nombre en nuestra lengua en: Donald y Lilian Stokes, *Guide to birds. Eastern Region*, p. 58.



piyé'; es decir "1 Buho" y no diosa Quetzal.⁷⁰ En el segundo caso, la asociación con el zopilote rey es insostenible por lo siguiente. En base al mito registrado por Burgoa, al cual nos hemos referido, y por el registro lingüístico de Córdova, donde las aves sagradas son los papagayos o guacamayas (*Ara militaris* y *Ara macao*), proponemos que las anteriores deidades asociadas con yelmo o máscara de ave son simbolizaciones de dichos pájaros, los cuales por su parte simbolizan al dios solar *Pitào Copijcha*. Por lo que se refiere al dios viejo llamado "5 F", según Marcus y Flannery representa un águila,⁷¹ que junto con las otras deidades con tocado o máscara de ave aparecen en las épocas III-A y III-B.⁷²

Acertadamente Caso y Bernal, que conocían el mito registrado por Burgoa a propósito de *Xaquija*, actualmente Teotitlán del Valle, asocian esta versión celeste del mito a una ofrenda de la época II de Monte Albán, encontrado en el Sistema del Vértice Geodésico, Edificio B; la cual representa un templo indígena, abierto en la parte superior del techo y con un ave de pico curvo adentro.⁷³ Marcus y Flannery también identifican al ave en escultura cerámica, dentro del templo, como la guacamaya roja o *macaw*.⁷⁴

Aparte de proponer identificar a la deidad solar con el

⁶⁹ Donald y Lilian Stokes, *Guide to birds. Eastern Region*, p. 44.

⁷⁰ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 173-174, fig. 297.

⁷¹ Marcus y Flannery, *Zapotec civilization*, p. 223, fig. 269.

⁷² Caso y Bernal, *idem*, p. 178.

⁷³ Caso y Bernal, *idem*, p. 337, fig. 502.

quetzal, incorrectamente creo, pues este pájaro habita en las selva chiapaneca y centroamericana y no es migratoria, por lo que no es posible encontrarlo en la región oaxaqueña;⁷⁵ Caso y Bernal también proponen la búsqueda del culto dios viejo llamado "5 F" (véase la ilustración III.7), que aparece en la época II, en la región de Chiapas y en los Altos de Guatemala. Sin embargo ellos mismos reconocen la dificultad de que este culto proceda de la región centroamericana, porque "no se han encontrado estas figuras en Guatemala en una época tan antigua, sino hasta Tepeu III".⁷⁶

Después de las anteriores propuestas de identificación del dios solar, tomaríamos también como representaciones de *Pitáo Copijcha* los braseros reproducidos por las figuras del 308 al 312bis de *Urnas de Oaxaca* (véase ilustración III.8). Parecido al brasero de la figura 310b, que aparece en la página 182, es el brasero de la tumba 111 de Monte Albán que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, identificado por Adela Ramón como "Dios Joven del Fuego".⁷⁷

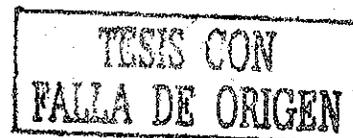
El más importante de los braseros es el representado en la figura 308 en la obra de Caso y Bernal (véase la ilustración III.9), perteneciente a la época I y encontrado en Monte Albán, que ya analizamos en el primer capítulo como una representación

⁷⁴ Joyce Marcus y Kent V. Flannery, *Zapotec Civilization*, p. 185, fig. 211.

⁷⁵ Wheeler, *A bird watcher's guide to Mexico*, pp. 59-60.

⁷⁶ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 187-188.

⁷⁷ Adela Ramón, *Dioses zapotecos. Zapotec Gods*, p. 19



del espacio terrestre con la ruta solar hacia los solsticios. Para Caso y Bernal, "La representación de este dios en braseros de la época I en Monte Albán y Monte Negro, nos lleva pensar que se trata de un dios del fuego; lo que comprobaremos después al verlo asociado con braseros hasta la época de Transición".⁷⁸ Esta relación de *Xiuhtecuhtli*, como *Huehuetectl* o dios viejo del fuego, y los braseros nos confirmarían, entonces, que estamos ante una advocación de *Pitáo Copijcha* de épocas tempranas, como lo pensaba Seler.

Otra efigie relacionada con la anterior por el disco que lleva en el pecho, que Caso y Bernal llaman "roseta" y a la cual por eso le damos la misma interpretación que la anterior, es la que reproducen en su obra en la figura 406 (véase la ilustración III.10) con el nombre de *Xipe*.⁷⁹ Creo que es la misma "roseta" que aparece en lado derecho del tocado del Dios con moño en el tocado, procedente de una tumba de Los Reyes Etlá, que se encuentra en el museo regional del INAH en Oaxaca;⁸⁰ la característica que une a esta urna y la de *Xipe* antes citada es que ambas son imágenes de dioses de pie y llevando esta "roseta" que, según mi interpretación, representa la ruta solar hacia los solsticios, como explicamos en el primer capítulo.

Desde mi punto de vista los elementos que identifican a la

⁷⁸ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 181.

⁷⁹ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 256.

⁸⁰ Caso y Bernal, *idem*, p. 111, fig. 182.

urna representado a *Xipe* como una advocación del dios solar no es solamente la "roseta" o disco que porta en el pecho, sino también hoja que lleva en la mano izquierda, que según los autores mencionados lo conectaría con el dios Murciélago de Monte Albán, sin dar una ubicación temporal aproximada. Por esta asociación, entonces, propongo considerarla como perteneciente a los periodos de Monte Albán a partir del II, que es cuando el dios Murciélago llega del sur, hasta el III-A. Habiendo ya explicado la "roseta" como una representación de la tierra con la ruta solar sobre ella en su aparente viaje de sur a norte y de norte a sur durante el año, me ocuparé de proponer una explicación sobre la hoja, con base en la información histórica y etnográfica.

En cuanto a la hoja que lleva en la mano izquierda el supuesto *Xipe* antes mencionado, me parece que tiene relación con la fiesta que celebraban los mexicanos el 10. de marzo en el siglo XVI, llamada *Xiuhtzitzquilo* que quiere decir "tomar el año en la mano" o "tener un ramo en la mano"; pues, como explica Durán *xihuitl* significa dos cosas: "año" y "ramo":

Según la pintura [36, que acompaña a la *Historia*], que es un indio con un ramo en la mano, parece que nos quiere significar la segunda declaración del vocablo, que es tener un ramo en la mano. Pero considerado, como ellos lo consideraban, que el año era de muchos meses y días, compuesto como el ramo de muchas ramas y hojas, propiamente, aunque por metáfora quiere decir, "tomar en año en la mano", empezar el año, como acá decimos: Tomé el camino en la mano, para dar a entender que empezó el camino. Así éstos, por metáfora, daban a entender ser el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

principio del año y tomar y empezar a correr su año.⁸¹

Desde el punto de vista etnográfico, creo que he visto algo parecido en una fiesta religiosa de San Blas Atempa, Oaxaca, realizada el viernes anterior a la semana del miércoles de ceniza, llamado "Viernes *saa*", es decir viernes de fiesta. En 1999 el miércoles de ceniza cayó el 17 de febrero, por lo que el "Viernes *saa*" fue el 12 de febrero. El sábado siguiente, por la tarde, un convite de flores, *guie'*, flor o fiesta, partió de la casa del mayordomo en dirección al barrio *Xihui*, que queda al oriente de Atempa y cuyo significado ya nos explicó Durán. Una vez que se llega a la altura de *Dani Beedxe'*, 'Cerro del Tigre', el convite dobla hacia al norte en dirección a este cerro y, después, hacia el poniente para terminar finalmente en la iglesia católica, donde los mayordomos hacen entrega de las velas que se usarán durante la misa al día siguiente.

El domingo siguiente, después de la misa, continúan las festividades en la casa de los mayordomos. Por la tarde las esposas de los "principales", *xheela' xuaana'*, bailaron un son istmeño llamado "Son *bandaga*", es decir 'son de la hoja'; realizándose de la siguiente manera: las mujeres de dos en dos, con los brazos entrelazados, forman un círculo en su baile o danza, llevando en la mano libre una hoja que parece de palmita. Según un blaseño esta hoja o flor se llama *guie'*

⁸¹ Fray Diego de Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de*

begu,⁸² 'flor peine', llamada por Reko "Guie Tzine (peine del diablo) de Seler", *Combretum ssp.*,⁸³ e identificada por Martínez como *Combretum farinosum*.⁸⁴ Un etnólogo, que ha escrito sobre las fiestas de Tehuantepec, del cual San Blas era barrio, afirma que las plantas sagradas eran traídas de *Lachiguiri*, otro pueblo zapoteco al noroeste de Tehuantepec.⁸⁵

Debido a la repetición anual de los rituales y su paso por el barrio Xihui, actualmente ajustados a la variabilidad de la Semana Santa, sospecho que la fiesta de San Blas Atempa puede estar relacionada con: a) el inicio del año solar antiguamente que, según Burgoa, empezaba el 12 de marzo;⁸⁶ b) alguna etapa especial del calendario agrícola. No obstante, de acuerdo con Sahagún, el papel de la hoja o ramo en esta fiesta podría ser la representación del inicio de la rueda calendárica o ciclo de 52 años:

Acabada la dicha rueda de los años, al principio del nuevo año que se decía *ome ácatl*, solían hacer una fiesta o ceremonia grande, que llamaban *toxiuh molpilia*; y es casi atadura de los años, y esta ceremonia se hacía de cincuenta y dos en cincuenta y dos años,...

Decíase aquella fiesta *toxiuh molpilia*, que quiere decir, "átanse nuestros años", y porque era principio de otros cincuenta y dos años, decían también *xiuhtzitzquilo*,⁸⁷ que

tierra firme, tomo I, cap. IV, p. 239.

⁸² Comunicación personal de Epigmenio (Flores) de la Rosa.

⁸³ Blas Pablo Reko, *Mitobotánica zapoteca*, p. 77.

⁸⁴ Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, p. 398; y Torres Colín et al. *Listado florístico de México*.

XVI. *Flora del Distrito de Tehuantepec, Oaxaca*, p. 31.

⁸⁵ Guido Munch G., "Zaa guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui si o Tehuantepec", en: *Anales de antropología*, vol. XXI, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1986, pp. 113 y 115.

⁸⁶ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, p. 391.

⁸⁷ En la entrada "Xiuhtzitzquilo" del "Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra", Ángel María Garibay



quiere decir, "se torna el año nuevo", y en señal de esto cada uno tocaba a las yerbas, para dar a entender que ya se comenzaba la cuenta de otros cincuenta y dos años para que se cumpliesen ciento cuatro años, que hacen un siglo.⁸⁸

Es posible que, en el caso de los *binnigula'sa'* y otros grupos indígenas, estas festividades fueran anuales que se celebraban al inicio del año solar, pero que adquirieran mayor realce cada 52 años, y los frailes las hubieran convertido en carnavales anuales, ajustándolas al inicio de la Cuaresma.⁸⁹ Esto nos lleva a concluir que las advocaciones del dios *Copijcha* tienen que ver con el inicio del año solar y que este dios no sólo era un dios del fuego, del rayo y de la lluvia, sino también era un dios del tiempo agrícola.

El nombre náhuatl *Atémpan teouátçin*, cuya traducción en español es 'el sacerdote de la orilla del agua', confirma la importancia de San Blas Atempa en los rituales del dios solar, dios del tiempo y dios de la lluvia; "nombre que bien está declarando á quien servia: probablemente á los númenes acuáticos, y por ende al dios de las lluvias" -escribió Del Paso y Troncoso.⁹⁰ Por otro lado, la ubicación de ese poblado a la orilla del Río Tehuantepec viene a confirmar lo escrito por el comentarista sobre la lámina 30 del Códice Borbónico.

anota lo siguiente: "Fr. verbal 'el año es tomado; la hieba es tomada'. Se hace referencia a una ceremonia de tomar hierba en la mano al comenzar el año."

⁸⁸ Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro séptimo, cap. X, pp. 438-439.

⁸⁹ Según Guido Munch, "La clave de reordenamiento de las antiguas fiestas zapotecas fue el domingo de Septuagésima, el cual antecede con setenta días a la Pascua", véase: "Zaa guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui si o Tehuantepec" en: *Anales de Antropología*, vol. XXI, P. 105.

⁹⁰ Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del*

Sobre la relación entre el dios de fuego y del tiempo y la madre y el padre de los dioses León-Portilla ha escrito:

Es cierto que *Xiuhtecuhtli* (Señor del fuego y del tiempo) se identifica en varios de los textos que hemos citado con *Huehuetéotl* (el dios viejo), con *in Tonan in Tota* (nuestra madre, nuestro padre), que son igualmente *in Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses), y que esta pareja se iguala también en otros textos con *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl*, y en una palabra, con *Ometéotl*.⁹¹

A este análisis de León-Portilla hay que agregar la información que aporta López Austin (tomada de Sahagún, *Códice Florentino*, Libro VI: 14r) sobre la identificación del dios viejo o dios del fuego con la madre y padre de los dioses, en un estudio que hace sobre el dios enmascarado del fuego:

En cuanto a las plumas de la orladura [del dios enmascarado de fuego estudiado], evocan la figura descrita por Sahagún del dios que es "padre y madre de todos los dioses: el dios antiguo, que es el dios del fuego, que está en medio de las flores; y en medio del albergue cercado de cuatro paredes, y está cubierto con plumas resplandecientes, que son como almenas..."⁹²

Como dicen Navarrete y Heyden, "El concepto del Cielo como padre y de la Tierra como madre es casi universal" y agregan: "Vemos esta unión diaria no solamente como un matrimonio de elementos masculinos y femeninos, sino como la existencia un ser supremo con características duales".⁹³

Códice Borbónico, p. 145.

⁹¹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, op. cit., p. 172.

⁹² Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", en: *Anales de Antropología*, Vol. XXII, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México 1985, p. 261.

⁹³ Carlos Navarrete y Doris Heyden, "La central de la Piedra del Sol. Una hipótesis", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1974, p. 357.



Por otro lado, *Tlaltecuhтли*, que es la Tierra o la Diosa Madre también tiene aspectos masculinos, como sostiene Matos Moctezuma: "Tlaltecuhтли, como deidad que tiene su aspecto masculino y femenino, está representado de diversas maneras, aunque en todas ellas predomina la posición de parto."⁹⁴ Más adelante sintetiza las funciones de este dios, que los autores anteriores habían tratado como diosa:

Como queda dicho, múltiples son las funciones de este dios. Guarda estrecha relación con el agua, con el sol y con el inframundo. En su carácter de Cipactli es la tierra de la que nacen las plantas y los granos que alimentarán al hombre. Pero como Tlaltecuhтли pienso que una de sus funciones fundamentales es aquella de devoradora-paridora que marcará el cambio a una nueva forma que permitirá que el individuo muerto pueda, a través del proceso de ser comido por la tierra, renacer a una nueva "vida" para continuar su tránsito al lugar que le está destinado.⁹⁵

A la misma conclusión que los autores antes citados llega Alcina Franch, quien estudió ocho representaciones escultóricas de Tlaltecuhтли como Tláloc: "Lo que sí parece indudable es que Tláloc, al menos ocasionalmente, constituye una forma masculina de la tierra, mientras Tlaltecuhтли sería la forma femenina de la misma".⁹⁶

Entre los *binnizá*, Córdova registró en su *Vocabulario* el nombre de una deidad andrógina, cuyo origen se remonta indudablemente a las primeras etapas de desarrollo de la

⁹⁴ Eduardo Matos Moctezuma, "Tlaltecuhтли. Señor de la Tierra", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1997, p. 35.

⁹⁵ Matos Moctezuma, "Tlaltecuhтли. Señor de la Tierra", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, *idem*, p. 37.

⁹⁶ Alcina Franch, "El Agua primordial entre los mexica", en: Manrique y

cultura de los *binnigula'sa'*, al igual que en las otras culturas mesoamericanas, que es la que corresponde a la pareja Tláloc-Tlaltecuhтли: "Dios o Diosa de los niños, o de las generaciones a quien las paridas sacrificauan. *Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana*".

2.4. *Pèchetào-Dios jaguar*

Relacionados con los olmecas de San Lorenzo a partir de la fase San José, alrededor de 1150 a. C.,⁹⁷ quienes rendían culto al jaguar, los *binnigula'sa'* del Valle de Oaxaca fueron influidos por la ideología religiosa que trajeron los comerciantes que llegaron de la costa del Golfo de México; pues desde la época I aparecen representaciones del dios *Pèchetào*, "ya sea en un aspecto más o menos realista o francamente humanizados".⁹⁸

Las dos cuestiones fundamentales en torno a este dios son: si al evolucionar hacia el dios de la lluvia del Postclásico y convertirse en *Cociyo*, como propuso Miguel Convarrubias, se extinguió como *Pèchetào* para dar paso a aquel dios o ambos siguieron como dioses independientes o advocaciones de la deidad solar. En este punto me inclino por la segunda posibilidad, a la luz de la información y el

Castillo, coordinadores, *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, p. 350.

⁹⁷ Marcus Winter, "Highland Oaxaca and the Olmec", en: John E. Clark, editor, *The Olmecs in Mesoamerica*, p. 4 en el original.



análisis que estamos haciendo; porque existen representaciones "fundamentalmente felinas, con características que las distinguen indudablemente de la representación clásica del dios de la lluvia", como sostiene Caso y Bernal; complementando lo anterior, agregan: "Tan cercana es a veces la representación del tigre y la representación del dios de la lluvia, que en algunos ejemplares, es difícil decidir cuál de los dos se ha querido representar".⁹⁹ En su representación naturalista como jaguar, Caso y Bernal identificaron a este dios con el nombre calendárico "1 Tigre",¹⁰⁰ cuyo nombre en *diidxazá* como aparece en la segunda trecena del calendario ritual es *Quíaquêche châga* (véase la ilustración III.11).¹⁰¹

Lo interesante de la lista de los nombres de días del *piyé'* que nos dejó Córdova es que los nombres se integran, primero: de una raíz de un sustantivo que forma parte de la lista de los veinte nombres y se repetirá trece veces durante los 260 días, con un prefijo que no es numeral, sino otro sustantivo variable, dependiendo de las trece apariciones del nombre. La segunda parte del nombre del día es un numeral que en algunos casos Córdova registra en dos formas. Es decir: primero viene el nombre, después el número.

Así el nombre de "Uno Tigre" tiene *Quía*, sustantivo que

⁹⁸ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 54.

⁹⁹ Caso y Bernal, *idem*, p. 54.

¹⁰⁰ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 62-63.

puede significar piedra o flor; *guéche*, que significa pueblo, pero cuya raíz *-eche* viene de *pèche*, jaguar; y *chága* que significa 'uno'. En "Dos tigre", *Pelâche Câto* o *Pelâche Tôpa*, el numeral puede ser *câto* o *tôpa*; del nombre sólo se conserva la raíz *che*, antecedido por el prefijo *pela*, 'serpiente'. El prefijo, pues, no se refiere al numeral sino a otro ser de la mitología. Así se expresa el fenómeno, hecho notar por Caso, sobre la curiosa relación que existió entre el tigre y la serpiente en la religión indígena.

Si por un lado la diosa madre es *Pichijlla*, animal de pantano que simboliza la tierra, la mujer y la fertilidad; por otro, parece que el dios padre es el *pèche*, el jaguar que simboliza el cielo, el sol, la fuerza cósmica, etcétera. Joralemon nos dice cómo se origina o cómo se resuelve esta aparente contradicción entre una deidad celestial, solar, y otra terrenal, acuática:

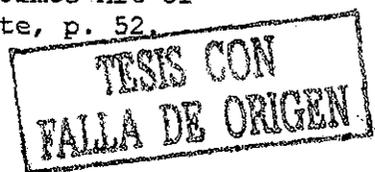
Las sociedades mesoamericanas compartieron muchos rasgos culturales, el más importante de los cuales era su visión común del mundo. Subyacente a todo pensamiento mesoamericano era un sentido de dualismo conectado con el concepto de la unidad de los opuestos.¹⁰²

Y el arte mesoamericano está lleno de obras de este tipo, como en el arte olmeca:

La iconografía olmeca es generalmente representada en una taquigrafía simbólica hecha para dar formas condensadas o abreviadas y motivos abstractos. Los artistas frecuentemente utilizaban el principio de

¹⁰¹ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 204.

¹⁰² Joralemon, "In Search of the Olmec Cosmos:..." en: *Olmec Art of Ancient Mexico*, Edited by Benson and Beatriz de la Fuente, p. 52.



equivalencias *pars pro toto*, en el que una parte de una imagen representa el todo. Por ejemplo, el motivo garra y ala del dragón jaguar se compone de la cabeza y la pata del dragón olmeca. Cualquier elemento de este compuesto simbólico puede significar dragón.¹⁰³

2.5. *Huichàana-Chalchiuhtlicue*

Respecto a la diosa *Huichaana*, registrada por Córdova en la entrada "Dios o Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan", Seler dice lo siguiente:

Huechaana, *Huichàna* también se traducen en el diccionario como "agua", "elemento de agua", y *Huichàna*, *Pitào-Huichaana*, *Cochàna*, *Huichàana* por "dios o diosa de los niños pequeños, o de nacimiento, a quien las parturientas sacrificaban. De esto es claro que ésta es la parte femenina de la deidad creadora quien, como hice notar arriba, se representa opuesta a la deidad creadora masculina, el dios del fuego, en el *Tonalamatl* de la colección de Aubin, en la forma de la diosa del agua, *Chalchiuhtlicue*;¹⁰⁴

En su *Urnas de Oaxaca*, Caso y Bernal identificaron a una diosa con borlas en el tocado con el nombre de "1 Z", en base a la figura de una mujer vieja representada en la pared norte de la Tumba 105 de Monte Albán, quien lleva en su nombre un glifo que es un cántaro de agua, bautizado por los autores con la letra "Z".¹⁰⁵ La representación de estas diosas en las urnas es la de una mujer joven, sentada al estilo oriental:

¹⁰³Joralemon, "In Search of the Olmeca Cosmos..." in: Benson and De la Fuente, eds., *op. cit.*, pp. 51-52.

¹⁰⁴Seler, "Wall Paintings of Mitla", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, Traslated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch, Washington, 1904, pp. 288-289. La traducción al español es mía.

¹⁰⁵Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 43, fig. 20; y Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 280.

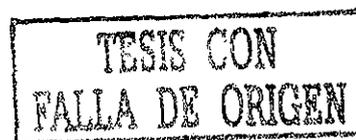
Por otra parte, la diosa que estamos describiendo, tiene la especie de peluca con las dos trenzas que cuelgan sobre las orejas, decorada con borlitas, y el *quechquemil* con la orla decorada. Es muy posible entonces que esta diosa de las urnas zapotecas y la de la Tumba 105, corresponda a la *Chalchiutlicue* azteca.¹⁰⁶

El ejemplar de Suchilquitongo, que dichos autores reprodujeron en la figura 428 de su obra porque no encontraron ninguna pieza en las excavaciones de Monte Albán, es casi idéntica al de la Casa de la Cultura de Juchitán; excepto que en esta última, por el reducido tamaño de las orejeras, es visible la parte superior de la oreja. El nombre calendárico de esta diosa es *Quñaniça châga* (véase la ilustración III.12), el primero de la trecena 17 del calendario ritual.

La discordancia notable entre la representación de "1 Z" en la Tumba 105 y las de las urnas es que en la primera es una vieja mientras que en las segundas son representaciones de diosas jóvenes; pero esta discordancia no es exclusiva de la diosa de los *binnigula'sa'*, también la encontramos en la religión maya con la diosa anciana llamada en las fuentes *Ix Chebel Yax* y clasificada en los códices con la letra O, asociada con el tejido, que

es la misma deidad llamada en los textos *Ixchel*, Señora-Arco-Iris, también asociada al tejido y clasificada con la letra I; pero que aparece con aspecto juvenil. Es cierto que ambas tiene diferentes nombres jeroglíficos, pero esto se debe a sus múltiples funciones en el universo maya, ya que es una diosa verdaderamente

¹⁰⁶ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 281-282.



compleja.¹⁰⁷

La primera conclusión de Montolíu Villar a este respecto es que

existen muchos argumentos para demostrar que la diosa senil O y juvenil I, estudiadas e identificadas por Thompson como *Ix Chebel Yax* e *Ixchel* respectivamente, son dos aspectos de una misma deidad lunar, terrestre, de la procreación, vinculada a las aguas y al tejido.¹⁰⁸

Agregaré aquí la información etnográfica que confirma las funciones de esta deidad como diosa de las parturientas y de los peces. Hacia el oriente de Juchitán, a orillas de la Laguna Superior se realiza, normalmente a fines de diciembre, un culto a una cruz con un nombre en *diidxazá*: "Santa Cruz Guzebenda"; es decir, "Santa Cruz de los Pescadores". Miles de personas cargan la cruz desde la casa del mayordomo en Juchitán hasta la orilla del mar donde se encuentra su capilla. El aspecto interesante para nuestro estudio es que las madres que tuvieron algún problema al dar a luz, o sus hijos se enfermaron al nacer, hacen promesas por la salud de los mismos. La promesa se cumple haciendo que los niños caminen de rodillas desde un punto previamente establecido en los alrededores hasta llegar ante la cruz, cargando en la espalda una vela (véase la ilustración III.13); o cuando las madres mismas cargan a sus hijos y caminan de rodillas para cumplir la promesa.

Así que nuestra diosa *Quianisa châga* es la equivalente

¹⁰⁷ Montolíu Villar, "La diosa lunar Ixchel. Sus características y

de la diosa juvenil maya *Ixchel*, Diosa I; mientras que *Ix Chebel Yax*, clasificada en los códices con la letra O, pudiera ser la equivalente a nuestra diosa "2 J", de la cual nos ocuparemos enseguida.

2.6 *Pichijla cãto-Tlazolteotl*

Dice Sejourné que por la falta casi absoluta de documentos escritos "existen escasas posibilidades de identificar estos dioses y diosas tan tristemente obscurecidos por el anonimato";¹⁰⁹ entre estas representaciones existe una del aspecto femenino de la deidad creadora se representará en las vasijas de la diosa que lleva el nombre calendárico "2 J". El nombre se debe a que Caso y Bernal identificaron el glifo que lleva la diosa en su tocado con la letra J (véase las ilustraciones III.14 y III.15).

Ahora bien, respecto al broche del tocado de la diosa, Caso escribió de que "Las partes curvas que están arriba y abajo de la parte central, representan las fauces abiertas de una cabeza monstruosa".¹¹⁰ Sin embargo, Laurette Séjourné identificó el referente natural del glifo J como

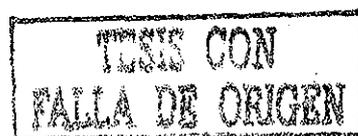
una composición apenas estilizada de copos de algodón - las partes trilobuladas- reunidos alrededor de elementos que evidentemente representan la envoltura seca,

funciones en la religión maya", en: *Anales de Antropología*, vol. XII, p.

¹⁰⁸ Montoliu Villar, *idem*, p. 72.

¹⁰⁹ Laurette Sejourné, "Identificación de una diosa zapoteca", en *Anales del Museo Nacional*, 1955, p. 111.

¹¹⁰ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 36.



abierta.¹¹¹

Además, la misma Séjourné designó a la diosa con el nombre de *Nohuichana* en el *diidxazá* de Sola de Vega -la *Huichaana* según el registro de Córdoba, que vimos arriba. Su identificación fue resultado de la aplicación de los métodos comparativo y analógico, al estudiar las características de dos divinidades femeninas mesoamericanas: *Ixchel* de los mayas y *Tlazolteotl* de los aztecas:

Ahora bien, entre los atributos de las dos diosas de los partos, el algodón figura siempre en primer lugar: *Ixchel* está sentada delante de un telar, la *Tlazolteotl* del Borbónico está prácticamente recubierta de ese valioso material, y la del Códice Borgia lleva una rueca en su tocado.¹¹²

Dado que en la identificación hecha por Caso del glifo J se trata de la representación de una cabeza monstruosa, es decir el monstruo terrestre, *pichijllapèóo*; mientras que en la de Séjourné el glifo representa copos de algodón, cuyo nombre en el registro de Córdoba es *xilla*; y que ambos nombres en *diidxazá* tienen en común la raíz *illa*. Luego en ambas interpretaciones el glifo está relacionada al primer nombre de día de la lista de veinte, el cual asociada con el numeral 2 en el *piyé'* se llama *Pichijlla cãto* o *Pichijlla tôpa* en la cuarta trecena. Entonces, de acuerdo con el desglose que hizo Montoliú Villar en los aspectos de la diosa, nuestra "2 J"

¹¹¹ Laurette Sejourné, "Identificación de una diosa zapoteca", en: *Anales del Museo Nacional*, 1955, p. 112.

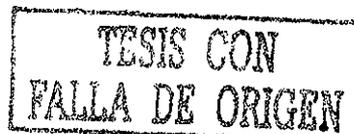
¹¹² Sejourné, "Identificación de una diosa zapoteca", en: *Anales del Museo Nacional*, 1955, p. 114.

correspondería a la *Ix Chebel Yax* maya y la diosa *Tlazolteotl* de los nahuas, nuestra diosa madre vieja.

2.7. *Quiebelagayo-Macuilxochitl*

El que actualmente es visto como un animal temible y asqueroso, el murciélago, era un dios muy importante entre los *binnigula'sa'*, de acuerdo con Caso y Bernal; y cuyo nombre era *piguíte ziña*, según el registro de Córdova en la entrada "Morcielago ave nocturna". El nombre se compone de la partícula para seres animados *pi-* y la raíz del verbo jugar *ti-quite*; y *ziña*, tal vez de la raíz del nombre de la palma o del ratón, *pizijña*. De este nombre desciende la mayoría de los nombres contemporáneos en las lenguas de la familia zapoteca; excepto en la del Istmo, donde por una desconocida razón tiene el acertado nombre de *biguidiribeela*, aparentemente 'mariposa de carne'; porque *biguidi'*, puede derivar de la forma antigua dada por Córdova, pero también de *Pequichi*, 'mariposa o palomita que se cria en el maíz que buela a la luz de la ca[n]dela'; y *beela*, 'carne' (véase la ilustración III.16).

Me parece más acertado este nombre porque tiene su raíz en el nombre del dios conocido en lengua náhuatl como *Macuilxochitl*, Cinco Flor, y en *diidxazá* llamado *Quiepelagayo*, nombre de un pueblo en el Valle de Tlacolula,



cuya traducción literal sería: *Quie*, flor; *pela*, carne; *gayo*, cinco; es decir "Flor de carne cinco". En cambio "mariposa ratoncito", sería la traducción de acuerdo al registro de Córdova y la mayoría de las lenguas zapotecas contemporáneas. El nombre *Quiepelagayo*, sin la palabra que significa flor, por su estructura parece ser un nombre calendárico proveniente de la séptima trecena del *piye*: *Pelaala caayo* o *caayo*,¹¹³ cuyo significado es 'noche', como veremos en el siguiente capítulo; es decir, el nombre del murciélago en *diidxazá* connota la idea de ser "flor" de "carne" y de "noche"; adelante veremos por qué.

Caso y Bernal tratan a este dios en el complejo del maíz, como un *nahual* de *Pitáo Coçobi*. También nos recuerdan que en el Códice Borbónico aparece un sacerdote disfrazado de murciélago, el cual interviene en las ceremonias del mes *Ochpaniztli* de los nahuas, dedicado a *Toci* o *Tlazolteotl*, asociados al culto del maíz y con ritos de fertilidad.¹¹⁴ ¿De dónde, cómo y por qué se asoció al murciélago con los ritos de fertilidad y el culto al maíz? No encontramos la respuesta en el área central mesoamericana, pero sí en la periferia, al sur:

Diversas versiones de los mitos sobre el origen de los Cabécar de Costa Rica rezan así: al principiar el mundo aún no existía la tierra en que el dios creador pueda sembrar su maíz. Buscando tierra encuentra una roca de la

¹¹³ Córdova, *Arte en lengua zapoteca*, f. 118v.

¹¹⁴ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 67; véase la lámina 30 del Códice Borbónico y la explicación de Del Paso y Troncoso al respecto.

que pende un murciélago. Sólo de la materia fecal de este animal se origina la primera tierra fértil en la que crecen plantas.¹¹⁵

Aquí, por mi parte, encuentro una asociación entre la diosa madre, el culto al maíz, de cuya masa fueron hechos los primeros seres humanos según el Popol Vuh, y los ritos de fertilidad, pero no sólo los dedicados a la madre tierra; sino también a las mujeres. Según el *Códice Magliabechiano*, este dios murciélago-Cinco Flor sería una manifestación o desdoblamiento del dios *Quetzalcoatl*,¹¹⁶ omitiéndose tal vez por pudor la ilustración en dicho Códice. Veamos esta parte escatológica del dios murciélago o 'mariposa de carne' para entender por qué desde los textos coloniales se le consideraba un animal asqueroso, de acuerdo con el texto siguiente:

Este demonio q aqui esta pintado dizen q hizo vna gran fealdad nefanda q este çalçoaatl. estando lavandose tocando con sus manos el miembro viril. hecho de si la simiente. y la arronjo ençima de vna piedra. y alli naçio el morçielago al qual enbiaron los dioses q mordiese a vna diosa. q ellos llamauan suchiqçal q quiere dezir Rosa. q le cortase de vn bocado lo que tiene dentro miembro femineo ye estando ella durmiendo lo corto y lo traxo delante de los dioses y lo lauaron y del agua q dello deRamaron salieron Rosas q no huelen bien. y despues el mismo morçielago llevo aqlla Rosa al mictlantecutli. y alla lo lauo otro vez. y del agua q dello salio salieron Rosas olorosas q ellos llaman suchiles. por deribaçon desta diosa. q ellos llaman suchiqueçal. y ansi tienen q las Rosas olorosas. vinieron del otro mundo. de casa deste ydolo. q ellos llaman mictlantecutli. y las q no huelen dizen q son naçidas

¹¹⁵ Doris Stone citado por Barthel, "Demonios murciélago mesoamericanos", en: *Traducciones mesoamericanistas*, t. II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., 1968, p. 98.

¹¹⁶ Cuyo texto aparece en la foja 61-verso.



desde el principio de esta tierra.¹¹⁷

El pudor, mostrado por el autor del *Códice Magliabechiano* no ilustrando el texto anterior, también se encuentra en un *Diccionario de mitología y religión mesoamericana* al tratar a este dios:

Era dios de las flores y de los que moraban en las casas o en los palacios de los señores principales; también, hería con almorranas y otras enfermedades las partes secretas del cuerpo humano.¹¹⁸

Como podemos deducir de un texto de los informantes de Sahagún, la sangre mítica, de la "fealdad nefanda" hecha a Xochiquetzal, salpicó el rostro y la ropa de Macuilxochitl, el dios Cinco Flor; porque "Alrededor de sus labios tiene impresa una mano de color, su rostro pintado de rojo fino,...Su paño de orilla roja con que ciñe sus caderas...sus sandalias con el signo del sol" (véase las ilustraciones III.17 y III.18).¹¹⁹

En un estudio sobre el dios murciélago mesoamericano Thomas Barthel dice que "Parece ser que el pensamiento mesoamericano rubricó tanto al 'murciélago' como al "colibrí" bajo el concepto de "chupadores de sangre".¹²⁰ Más adelante este mismo autor escribe:

Hemos visto cómo ciertos hilos del motivo se extienden

¹¹⁷ Elizabeth Hill Boon, *The Codex Magliabechiano and de the lost prototype of the Magliabechiano Group*.

¹¹⁸ Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica*, p. 109.

¹¹⁹ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, versión de Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 145.

¹²⁰ Barthel, "Demonios murciélago mesoamericanos", en: *Traducciones mesoamericanistas*, *idem*, p. 86.

desde la región maya hasta el México antiguo. Allá también encontramos una posible explicación para la relación "murciélago/sol". En el Códice Borgia 49 el demonio murciélago pertenece a la dirección del Este y porta en la cabeza la banda del dios del sol Tonatiuh que aparece en el templo del Este. Es pues un demonio murciélago "solar" al final de la noche y al comenzar el día.¹²¹

La importancia de este dios entre los *binnigula'sa'* lo deducen Caso y Bernal de la máscara de jade encontrada en el adoratorio del Montículo H de Monte Albán y porque en "los dos extremos de Monte Albán en el norte y el sur se han encontrado edificios y tumbas conectadas con el culto del murciélago".¹²² En cuanto a la presencia de este dios en Monte Albán, Caso y Bernal escriben lo siguiente:

No hemos encontrado en Monte Albán representaciones del murciélago o del dios Murciélago de la época I. En cambio, ya desde la época II, aparece el dios Murciélago como extraordinariamente importante... Parece en consecuencia que la idea de adoración al murciélago fué traída del sur por las gentes de la época II... No tenemos ejemplares de la época de Transición; pero en cambio tenemos algunas figuras de la época III-A que representan al dios Murciélago... Es mucho más frecuente encontrar representaciones del murciélago en la época III-B y IV...¹²³

Como ya se ha dicho, asociado a este dios Murciélago por razones míticas está el dios *Quiepelagayo*, Cinco Flor, identificado por Caso y Bernal como "Dios con tocado de murciélago" (véase la ilustración III.19), perteneciente a la época III-B, es decir al Clásico en Monte Albán.¹²⁴

¹²¹ Barthel, "Demonios murciélago mesoamericanos", en: *Traducciones mesoamericanistas*, *idem*, p. 88.

¹²² Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 71 y 73.

¹²³ Caso y Bernal, *idem*, p. 78.

¹²⁴ Caso y Bernal, *idem*, pp. 84-87.



2.8. *Pitào Coçòbi: Xipe Totec-Cinteotl*

El nombre de Xipe Totec, desde mi punto de vista, aparece en la lista de dioses que da Córdova en su *Vocabulario* como "dios de las mieses", *Pitào Coçòbi* (véase la ilustración III.20). ¿Cómo podemos relacionar el extranjero *Xipe Totec* con nuestra deidad? La fiesta dedicada al dios náhuatl, "Nuestro señor el desollado", en el siglo XVI se celebraba del 5 al 14 de marzo: *tlacaxipehualiztli*, cuya traducción al castellano es "desollamiento de hombres", mientras que el inicio del año de los *binnigula'sa'*, según Burgoa, era el 12 de marzo.¹²⁵ De acuerdo al mismo Córdova, "Dessollarse hombre o bestia bivo o muerto" se decía: *Teròxia, riruxhi* decimos actualmente, también en el aspecto habitual en el *diidxazá* de Juchitán; "Dessollado assi": *Nipitòxi, natòxi*; "Dessolladura activa": *Quela ritòxi quiti*; en esta oración la última palabra quiere decir 'piel', 'cuero'. Ahora bien, lo que faltó en la primera entrada arriba citada es que este verbo no sólo se aplica a los hombres o bestias; sino que también en el caso de los elotes o mazorcas se usa el mismo verbo, desollar, cuando se realiza la acción de quitar las hojas: *riruxhi zee* para el primer caso y *riruxhi niza* para el segundo en Juchitán

Como ya dijo, el famoso nombre de *Xipe Totec* viene del náhuatl y, según Garibay, aparece en la misma sección del manuscrito de los informantes de Sahagún donde aparece la lista de nombres del miembro viril. Dice Garibay: "De este análisis que se hace cotejadas las demás raíces, se deduce la existencia de un nombre *xipitl*, *xipilli*, para designar el miembro viril." Y precisa en el siguiente párrafo:

Al no conocido por mí en ningún texto *xipitl*, que nos hace suponer el análisis, si le damos la terminación de posesión -e, tenemos el nombre *xipe*, con el sentido 'el que tiene el miembro viril'.¹²⁶

Caso y Bernal, en unos párrafos confusos, empiezan por asegurar el origen oaxaqueño de la deidad, ya fuera yopitlaneca o zapoteca; para pasar a confirmar el supuesto origen oaxaqueño a partir de exploraciones hechas en Teotihuacán; después aseguran que los habitantes de Monte Albán ya conocían al dios *Xipe* desde las épocas I y II, "si consideramos que la cabeza que representa el Glifo "P" es la cabeza de este dios; para concluir finalmente:

En consecuencia, se puede afirmar que la representación de *Xipe* en Monte Albán es bastante frecuente en la escritura y en la escultura, desde la época más remota, hasta por lo menos el principio de la época III-B; pero en cambio en la cerámica, su representación no es muy frecuente, no sólo en Monte Albán, sino en general en Oaxaca.

Realmente, reconocen Caso y Bernal, no tener ninguna

¹²⁵ Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, t. II, cap. LXXIV, p. 391.

¹²⁶ Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, pp. 177-178.



representación de Xipe en la cerámica que corresponda a las épocas I y II; y la urna más antigua en la que aparece un dios que podría llevar este nombre es de la época de Transición; pero en la siguiente época, la III-A, no hay ninguna urna ni objeto que represente a Xipe y es hasta III-B cuando se encuentran tres urnas en Monte Albán que representan a esta deidad (véase la ilustración III.21).¹²⁷ Por todo lo anterior, podemos concluir que Xipe no fue importante en el Valle de Oaxaca durante el Preclásico y Clásico Temprano; o no existió y las representaciones a las que se da ese nombre náhuatl, en realidad se trata *Cociyo-Coçobi*, como deidades del agua y el maíz.

El "Canto de Xippe Totec Yohuallahuana" y los comentarios de Garibay son los que nos dan más información para la identificación de este dios y su origen. Transcribiremos dos fragmentos, uno con elementos identificatorios del agua:

Mi dios lleva a cuevas esmeraldas de agua:
por medio del acueducto es su descenso.
Sabino de plumas de quetzal,
verde serpiente de turquesas

y otro con elementos del maíz:

¡Que yo me deleite, que no perezca:
Yo soy la Mata tierna del Maíz:
una esmeralda es mi corazón:
el oro del agua veré!¹²⁸

La conclusión de Garibay "es que el numen a quien este

¹²⁷ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, p. 250.

poema está dedicado es un numen de carácter fálico"; y párrafos adelante agrega: "La deidad fecundante era el centro de aquella religión naturista... En el fondo, por fin, el Xipe Totec no era sino un aspecto más del sol".¹²⁹

Por mi parte, con el fin de que queden clara las relaciones entre *Xipe Totec*, *Pitào Coçòbi* (véase las ilustraciones III.22 y III.23) y el culto fálico, diré que el mismo verbo, *riruxhi* en *diidxazá* de Juchitán, usado para hombres, animales y mazorca es el que se usa para quitar el prepucio al miembro viril por cualquier procedimiento.

En cuanto a su lugar de origen cita Garibay cita a Sahagún, quien afirma: "Su origen tuvo en Tzapotlan pueblo de Xalixco." Pero, después, Garibay agrega:

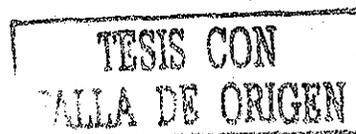
Hay otros datos que lo relacionan con los yopis, pueblo cercano a la costa del Pacífico -Tengo presunciones vehementes, que voy a resumir, para darlo como proveniente de la región hoy día conocida con el nombre de Huasteca. Su culto está relacionado con el de Tlazolteotl, que hemos visto en el poema anterior proviene de esta misma región.¹³⁰

Para fundamentar su aserción Garibay cita el manuscrito de "Anales de Cuauhtitlan"; también podría haber citado la lámina 30 del Códice Bórbonico y algunos comentarios de Francisco del Paso y Troncoso sobre el ritual llamado *Motepuliço*, celebrado en la veintena *Ochpaniztli*, del 1º. al 20 de septiembre en el siglo XVI:

¹²⁸ Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 175.

¹²⁹ Garibay, *idem*, pp. 178 y 180.

¹³⁰ Garibay, *idem*, p. 178.



Fiesta de Toci Teteo Innan, "nuestra antepasada", "madre de los dioses"; fiesta de la cosecha; ayuno, danzas, sacrificio de esclavos representando a Toci, Atlantonan, Chicomecóatl, Cintéotl, etc.; desollamiento de estas víctimas cuyas pieles se revestían de nuevo; concesión de enseñas a los guerreros valerosos; sacrificio de prisioneros muertos a flechazos o arrojados desde lo alto de un mástil.¹³¹

En esta fiesta intervenían unos mancebos servidores de los templos llamados *kuekuexteka* o huastecos, quienes practicaban ayunos y devociones en un templo especial, encabezados por el *Atémpan Teouátçin*, "sin duda en el barrio de *Atémpan*", dice Del Paso y Troncoso.¹³² El ritual practicado por los huastecos en la fiesta *Ochpaniztli*, representado en las láminas 29 y 30 del Códice Borbónico, se llamaba *Motepuliço*; y los ocho personajes que lo realizan aparecen descalzos:

tienen de común los 8 que su cuerpo está sembrado de rayas espaciadas, dispuestas de 2 en 2; por esta última circunstancia les corresponde á todos el nombre de *Uauántzin* ó rayados, aunque más especialmente se ha dado este nombre por los autores á los que tienen montera de forma de cono, que son 6; á los cuales, por llevar ese arreo propio de *Xipe Tótec*, conviéneles el nombre de *Xipeme* ó de *Totéktin*;¹³³

Con la información del Postclásico aportada sobre *Pitào Coçobi* y *Xipe Tótec*, se ha tratado de demostrar la identidad entre estas deidades; pero también con *Cinteotl*, pues Graulich en su estudio sobre las fiestas aztecas afirma, con

¹³¹ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 305.

¹³² Del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, p. 145.

¹³³ Del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, pp. 158-159.

razón y basado en fuentes primarias:

El Cinteotl que se hacía prisionero [para la fiesta de Huey Tozoztli] era el exacto equivalente del futuro despellejado (Xipe) que, en Teotitlan y en Acolman, se iba a buscar en los campos para él represente la próxima cosecha.¹³⁴

2.9. *Pitào Picici chijño-Cihuacoatl*

En 1938, Alfonso Caso reportó que en la antecámara de la Tumba 103 de Monte Albán se encontró "una gran urna policromada de la diosa 13 Serpiente, que parece ser una diosa de la tierra". Con la urna apareció una olla "decorada al frente con la cabeza de Cocijo"; y ya dentro de la tumba se encontró otra gran urna policroma que representa al dios Xipe Totec.¹³⁵ Más tarde, en la Tumba 109, recogieron una pequeña urna, pintada de rojo, que también representa a la diosa "13 Serpiente" (véase la ilustración III.24), con tocado de Cociyo, junto a la cual apareció otra urna con la imagen del mismo dios Cociyo; ambas tumbas las ubicó Caso en la época III. En 1952 Caso y Bernal aclararían que la urna de la diosa 13 Serpiente hallada en la Tumba 109, fue encontrada junto a una urna pero no de Cociyo, sino del "dios con

¹³⁴ Michel Graulich, "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour", en: *Revista Española de Antropología Americana*, XIV, 1984, p. 141.

¹³⁵ Alfonso Caso, *Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936-1937*, pp. 70-71 y 74.



máscara bucal de serpiente".¹³⁶ Esta aparición de la diosa 13 Serpiente, junto a representaciones de dioses que tienen relación con el agua, nos hace pensar que se trata de la pareja femenina del dios de la lluvia en varios de sus aspectos: como *Cociyo*, como dios con máscara bucal de serpiente y como *Pitào Coçobi*. ¿Y cuál habrá sido su nombre en el calendario ritual o *pije*? Dado que este calendario refleja en sus nombres las dos mitades del año, una lluviosa y otra de sequía, o dos medios ambientes ecológicos opuestos: uno de la selva baja tropical y otro seco y árido, encontraremos nombres de animales que corresponden a esos dos ambientes: Cocodrilo, jaguar, mono, serpiente de lluvia (*Bendayuze*), por un lado; y lagartija, conejo, hierba torcida, zopilote rey y serpiente de cascabel por el otro.

En la lista de los veinte nombres de días del *piyé'* que nos dejó fray Juan de Córdova, encontramos ocupando el quinto lugar *Peciguij caayo*, que corresponde al 5 *Coatl* de la lista del calendario náhuatl y cuya raíz, *zee*, *zij* sólo aparece como *ij* en el nombre de *Peciguij*; pero que se ve claramente en el nombre "13 Serpiente", *Picici Chijño*, que es el día número 65 del *Cocijo Quiachilla*; es decir, el último día del primer *Cocijo* o periodo de 65 días en que se divide el calendario ritual de 260 días o *piyé'*. La traducción que hace Seler de esta raíz como 'desgracia', 'miseria' y

¹³⁶ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 153-154.

'serpiente',¹³⁷ me parece en general acertada porque esta raíz se encuentra en la equivalencia dada en la entrada "misericordia o pobreza", *quelanazij*; y se refiere precisamente a la serpiente de cascabel, que simboliza la miseria de la sequía, y no a la serpiente de agua que aparece en el número nueve de la lista como *Pelaqueça*.

El equivalente náhuatl de esta diosa es *Cihuacoatl*, la cual, de acuerdo con Sahagún, "daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos".¹³⁸

2.10. *Xunaxidó'*-*Mictecacihuatl*

Según Córdova *xonàxi* es solamente "señora", pero como nombre de una diosa en *diidxazá* significa etimológicamente "fuerza de madre sagrada" o "fuerza de la gran madre": *Xu* viene de *Quelacoxòdò*, "fuerça" o simplemente "fuerça por fuerça. s. hazer ò dezir" en el *Vocabulario* de Córdova; *naxi* parece metátesis, fenómeno lingüístico muy frecuente en *diidxazá* según vemos en otros nombres, de las primeras sílabas de madre, *xinàacoxàna* en la misma fuente; y *dó'* viene de la partícula aumentativa para sacralizar ya conocida en el nombre de dios, *pi-tào*. En tiempos coloniales los frailes empezaron a aplicar este nombre a la Virgen María,

¹³⁷ Véase Tabla de los días, citado por Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 19.

¹³⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro Primero, cap. VI, pp. 32-33.



seguramente siguiendo la costumbre de algunos pueblos Za de anteponer esta palabra al nombre calendárico de sus diosas, como en Coatlán donde se rendía culto a *Jonaji Belachina*.¹³⁹ En la época contemporánea el término ha sido aplicado por los poetas *binnizá* del Istmo de Tehuantepec a sus musas inspiradoras.¹⁴⁰

Solamente una urna es segura que representa a la diosa "11 Muerte" en la obra de Caso y Bernal, procedente de Ocotlán, en el brazo sur del Valle de Oaxaca, y perteneciente a la época III-A. En el caso de otra urna, procedente de Santa Inés Tlapacoyan, ya no hay seguridad de que represente a la deidad de la muerte, pues no tiene el glifo y la fecha distintiva. El hecho de que tenga "un tocado en forma de sombrero adornado al frente con la cabeza de Cocijo" no es suficiente para caracterizarla como diosa de la muerte; ya que si bien la cabeza de Cociyo aparece en el sombrero de la diosa "11 Muerte", también lo lleva la diosa "13 Serpiente", al igual que otros elementos como lo reconocen dichos autores.¹⁴¹

Esto nos lleva a la hipótesis de que esta deidad no fue muy importante en el Preclásico y el Clásico; y que su popularidad viene del Postclásico, cuando las actividades

¹³⁹ "Relación del pueblo de Coatlán", en: Del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, t. IV, p. 134.

¹⁴⁰ Véase a este respecto el ensayo de Jacórzynski y Wolowski, "El valor ético de la virginidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec", en: *Documentos de trabajo*, núm. 14, pp. 8-12.

¹⁴¹ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pp. 278-279.

guerreras y la muerte que conllevaron aumentaron a partir de los reacomodos dados en este periodo. La confirmación de esta hipótesis en la importancia que adquirió *Lioba* o *Mitla* como la entrada al inframundo con el culto a la pareja de dioses, llamados *Xonaxi Quecuya* y *Coqui Bezelao*.¹⁴²

3. Algunas creencias acerca de la muerte en el Clásico

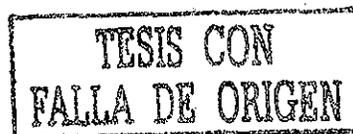
En el Periodo Clásico los *binnigula'sa'* más que un culto a la muerte le rendían culto a la vida, veremos por qué, como dice Miller: "...el ritual funerario zapoteco fue una relación continua, que envolvía la habitación permanente de un difunto en la residencia de los parientes vivos".¹⁴³ Porque las tumbas se construían debajo del cuarto principal de las casas o, mejor dicho, primero se construían las tumbas y sobre ellas se levantaban las casas, como lo revela la Tumba 105.¹⁴⁴ Podríamos pensar entonces que los muertos eran los sostenedores de las casas y las familias que vivían en ellas.

La segunda razón para haber hecho la afirmación inicial es que las tumbas se construían siguiendo la orientación este-oeste; en otros términos, la ruta del movimiento del sol

¹⁴² "Relación de Tlacolula y Miquitla", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II, p. 260.

¹⁴³ Arthur G. Miller, *The painted tombs of Oaxaca, Mexico. Living with the dead*, p. 57. La traducción de los textos de Miller es de mi responsabilidad.

¹⁴⁴ Miller, *The painted tombs of Oaxaca*, pp. 76 y 90.



durante el día.¹⁴⁵ Pero la razón más importante es que los dioses con los cuales enterraban a los parientes muertos no eran los dioses de la muerte, sino los dioses de la vida: el dios de las aguas y el de los mantenimientos: *Pitào Cocijo* y *Pitào Coçobi*. Ante estos datos, y aunque no suscribo el término "primitivo" para una sociedad agrícola como la de los *binnigula'sa'*, las palabras de Cassirer parecen referirse a este tipo de sociedad y de culto:

En cierto sentido, todo el pensamiento mítico puede ser interpretado por una negación constante y obstinada del fenómeno de la muerte. En virtud de esta convicción acerca de la unidad compacta y de la continuidad de la vida el mito tiene que eliminar este fenómeno; la religión primitiva representa acaso la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura.¹⁴⁶

Muchos de las representaciones de *Cociyo* registrados por Caso y Bernal en *Urnas de Oaxaca* fueron halladas en tumbas. Lamentablemente en su labor analítica separaron las imágenes de las deidades que se habían encontrado juntas y minimizaron el contexto funerario en que se encontraron muchas de ellas. Entre éstas se encontraron representaciones del dios del maíz, *Pitào Coçobi*, en las principales tumbas de Monte Albán, las pintadas. En su informe de exploraciones de la temporada 1936-1937, Caso reporta haber encontrado una representación de la diosa 13 Serpiente y una de "Xipe Totec" en la Tumba 103 de Monte Albán; pero, como ya explicamos

¹⁴⁵ Miller, *idem*, pp. 68, 89 y 110.

¹⁴⁶ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 130.

arriba, este segundo no es más que el nombre extranjero de *Pitào Coçobi*. También identificó como *Pitào Coçobi* la imagen en barro negro que se encuentra en la fachada de la Tumba 104, recién descubierta en ese entonces. Ya dentro de ésta, Caso pidió al Presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, que sacara la urna número 1 de ella, la cual resultó tener la imagen del dios del maíz, *Pitào Coçobi*.¹⁴⁷ Esta sucesión de representaciones del dios del maíz en las tumbas anteriores hace creíble la identificación de *Pitào Coçobi*, o tal vez sacerdotes de éste, hecha en el mural de la Tumba 105, además de la "urnita decorada con el dios *Cocijo*" encontrada en esta tumba.¹⁴⁸

Algunos elementos que relacionan la religión con la cosmología son los nueve pisos de otros tantos templos encontrados en el llamado Sistema de la Estaca 28 de Monte Albán, en el cementerio norte; el uso de los colores asociados con las regiones del universo -azul, amarillo, rojo, blanco y negro, como ya vimos- para pintar las tumbas 103 y 104, y los nueve dioses y diosas del mural de la Tumba 105, que se pueden relacionar con los nueve pisos mencionados anteriormente:

Hay que hacer notar que los dioses infernales de los antiguos mexicanos, los que tenían a su cargo las diversas regiones del lugar de los muertos, eran precisamente 9 y que, según el Códice Vaticano A. o

¹⁴⁷ Caso, *Exploraciones en Oaxaca*. Quinta y sexta temporadas 1936-1937, pp. 76 y 82.

¹⁴⁸ Caso, *Exploraciones en Oaxaca*. *Idem*, p. 84 y 87-89; Miller, *idem*, pp. 72, 92 y 111-112.



Códice Ríos, cada dios tenía su compañera, como se ven representados en esta tumba.¹⁴⁹

Hacia fines del Clásico este culto a los muertos como intermediarios ante los dioses que proveen la vida, *Cociyo* y *Coçobi*, se cambió a un culto por los antepasados como legitimadores del poder de los gobernantes; pero esta nueva forma empezó afuera de Monte Albán, en lugares como el Cerro de la Campana y Zaachila, que tal vez habían acumulado suficientes riquezas y fuerzas para buscar erigirse como señoríos independientes, con el apoyo de sus muertos. Miller sitúa la construcción de la Tumba 5 de Suchilquitongo, en donde se manifiesta el cambio, en 700 d. C. (Periodo IIIb, Clásico Tardío) y la lápida con el registro genealógico de ese lugar en 850 d. C. (Postclásico Temprano).¹⁵⁰ Urcid, por su parte, ubica la construcción y uso de la tumba entre los años 600 y 800 d. C.¹⁵¹ Aunque se sabe de la existencia de más de 50 registros genealógicos probablemente provenientes de contextos funerarios, como las lápidas de Zaachila, de Noriega y de Suchilquitongo, la mayoría de ellos son de procedencia desconocida (véase la ilustración III.25).¹⁵²

La Tumba 5 está orientada de norte a sur, siendo su entrada por este último lado. Según su descubridor hay ocho

¹⁴⁹ Caso, *Exploraciones en Oaxaca*. *Idem*, pp. 18-19, 74, 78 y 88.

¹⁵⁰ Arthur G. Miller, "The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico", en: *Ancient Mesoamerica*, 2, 1991, p. 216.

¹⁵¹ Javier Urcid S, "La Tumba 5 del Cerro de La Campana, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico: un análisis epigráfico", en: *Arqueología*, segunda época, núm. 8, julio-diciembre 1992, - 73.

¹⁵² Miller, "The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico",

escalones de la tumba hasta el suelo, pero Miller dice que de hecho hay nueve, "incluyendo el piso de la plaza misma".¹⁵³ Por tener elementos del culto funerario en Monte Albán y por introducir nuevas formas en este culto, podemos considerar la Tumba 5 de Suchilquitongo como de transición entre el culto a los muertos en el Clásico y el que encontraremos en el Postclásico.

A manera de conclusión de este capítulo, daremos el siguiente cuadro con los nombres de las deidades en *diidxazá*, su significado en español y sus equivalentes en náhuatl.

Nombre en <i>diidxazá</i>	Significado en español	Nombre náhuatl Correspondiente
Coqui Xee Coqui Cilla, Copijcha- Cociyo	Dios infinito creador, Dios Sol-Tierra, Dios del tiempo	Xiuhtecuhtli- Tezcatlipoca
Pichijlla	Dios serpiente-lagarto sagrado	Quetzalcoatl
Cociyo	Dios de la lluvia y el rayo	Tlaloc
Pèchetào Guechetào	Dios jaguar	Tezcatlipoca- Tepeyolotl
Huichàana/Quianãsa chàga	Diosa joven de las aguas primordiales	Chalchiuhtlicue- Huixtocihuatl
Pichijlla câto	Diosa madre vieja	Tlazolteotl
Quiepelagayo	Dios de las flores de la carne	Macuilxochitl
Pitào Coçobi	Dios del maíz	Xipe Totec-Cintéotl
Picici Chijño	Diosa de la miseria	Cihuacoatl
Xunaxidó'	Diosa del inframundo	Mictecacihuatl

en: Ancient Mesoamerica, idem.

¹⁵³ Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, nota 19 del capítulo 6, "The House of the Dead at Cerro de la Campana", p. 262.



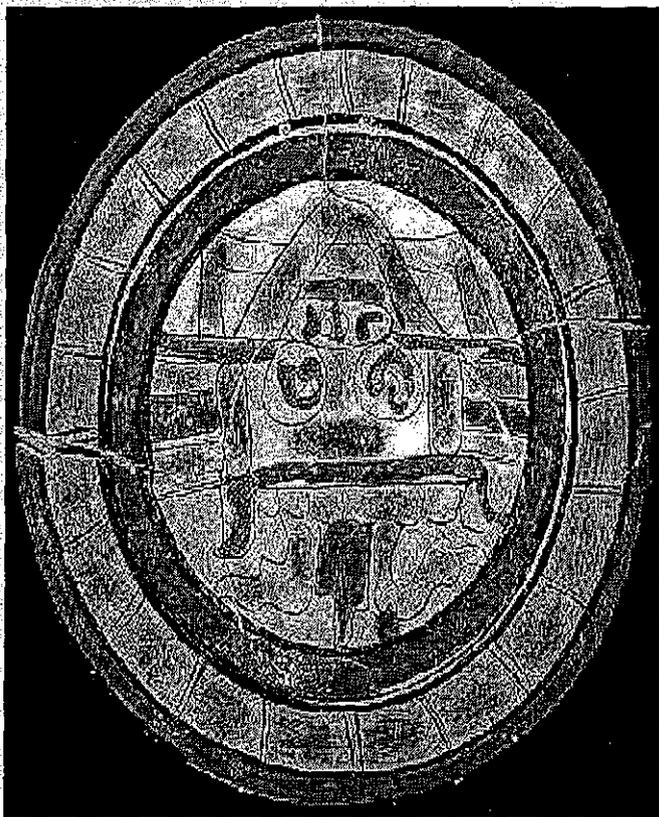


III.1. Cociyo, Casa de la Cultura de Juchitán.
Fotografía de Víctor de la Cruz.



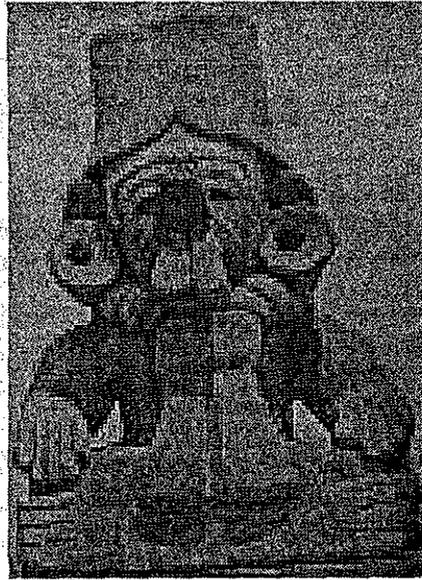
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

III. 2. Cociyo como dios viejo, llamado "2 Tigre" por
Caso y Bernal, Museo Regional del INAH en Oaxaca.
Fotografía de Jorge Acevedo, cortesía del mismo
museo.

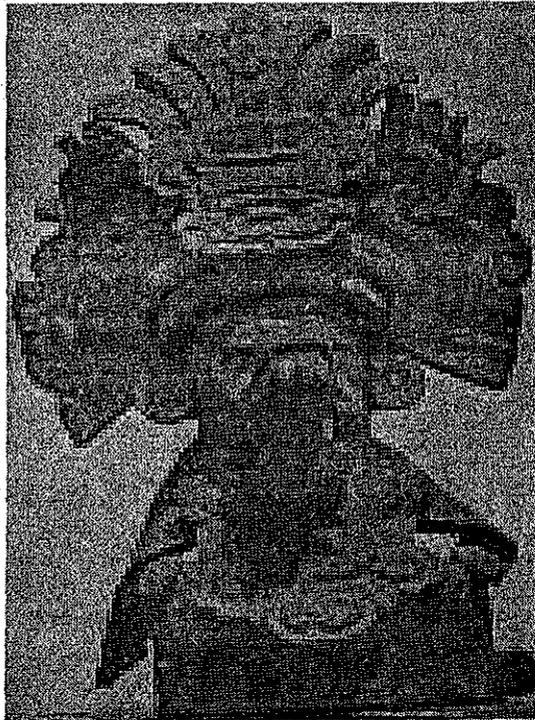


III. 3. Plato Maya, tomado de *Fragments Del Pasado. Murales prehispanicos*, p. 190.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

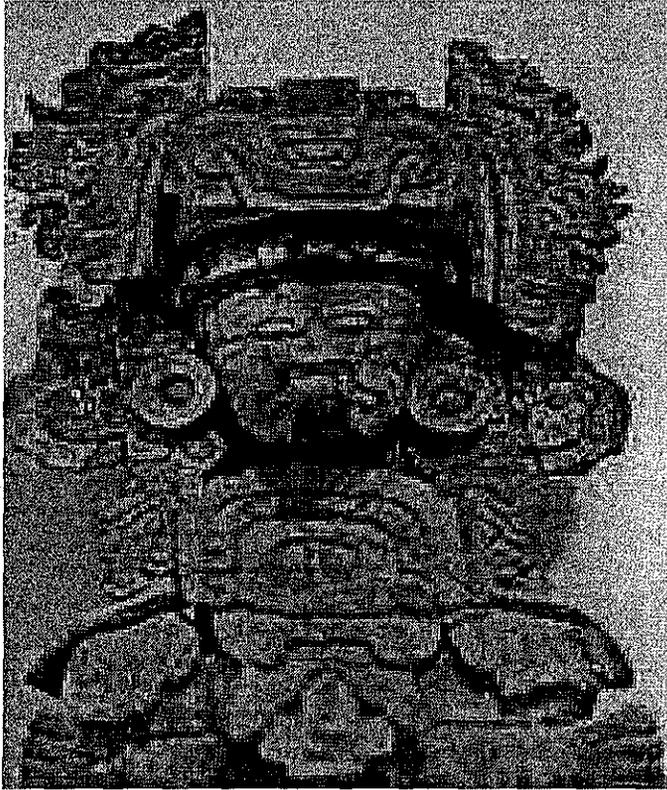


III.4. Pichijlla, dios con máscara bucal de serpiente, Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.

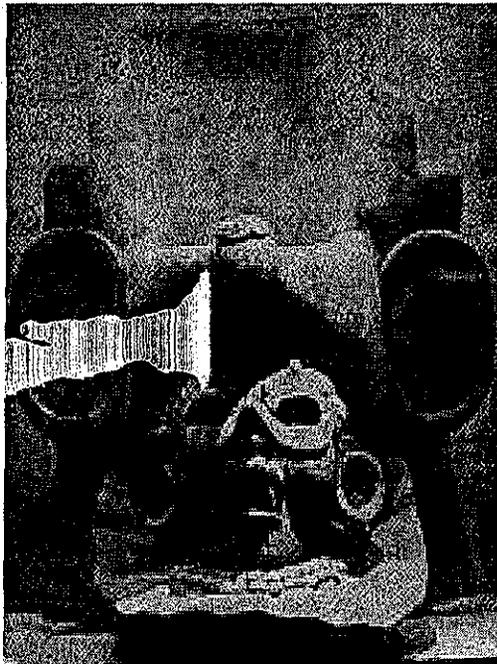


III. 5. Dios con máscara bucal de serpiente, Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 6, Dios con máscara bucal de serpiente, Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

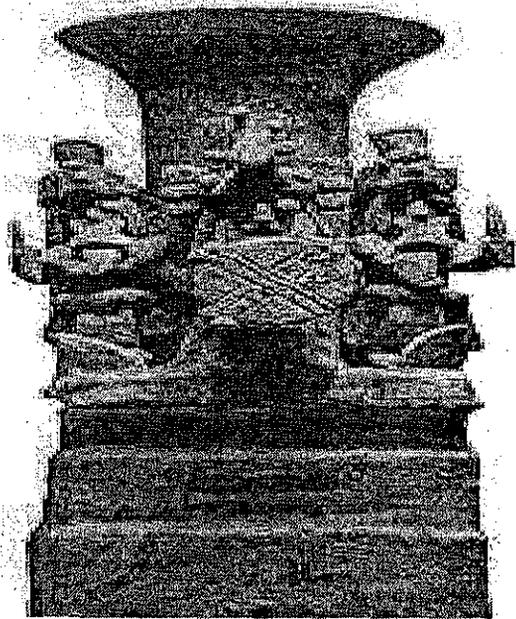
III. 7. Dios "5 F", núm. 1, Tumba 137a de Monte Albán; actualmente en el Museo Nacional de Antropología, México, D. F. Fotografía de Víctor de la Cruz.



III. 8.

Brásero de San José Mogote en el Museo Regional del INAH en Oaxaca. Fotografía de Manuel Velasco +.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 9. Brasero en forma de templo, procedente de Monte Albán, actualmente en el MNA. Tomado de *Ancient Oaxaca*, editado por Paddock.



III. 10. Xipe con objeto circular o "roseta" en el pecho, Museo Regional del INAH en Oaxaca. Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III.11. *Pitào Quiaqueche chaga*, Dios "1 Tigre", Museo Nacional de Antropología, México, D. F. Fotografía de Víctor de la Cruz.



III.12. *Pitào Quianisa chaga*, Diosa "I Z" según Caso y Bernal, de la Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.

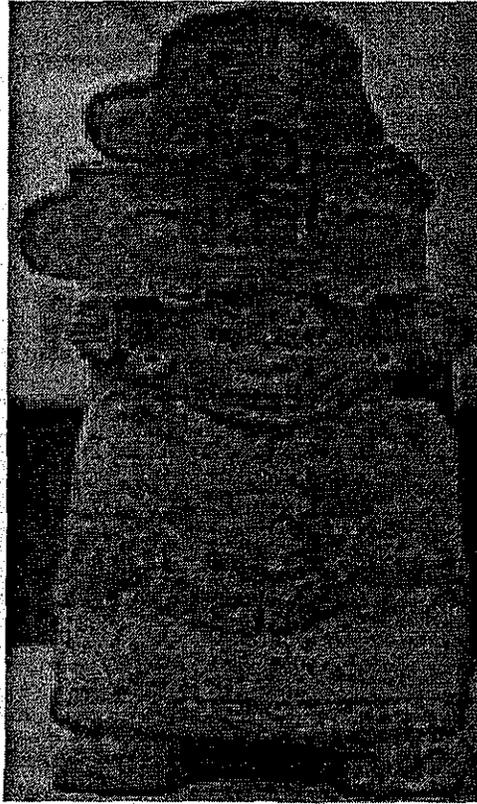
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



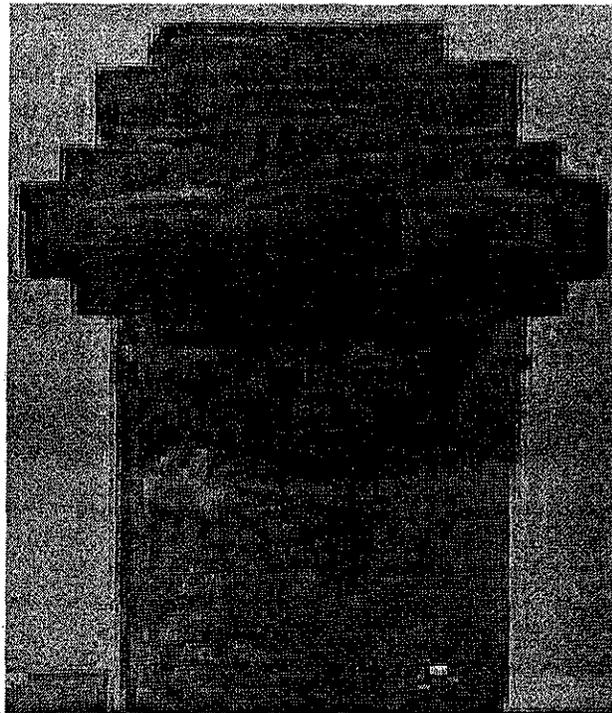
III.13. Una madre con su hijo en brazos pagando una promesa hecha a la Santa Cruz Guzebenda. Foto de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 14. *Pitào Pichijlla cato o Pixèe*, Diosa "2 J", según Caso y Bernal, Casa de la Cultura de Juchitán, fotografía de Víctor de la Cruz.



III. 15. *Pitào Pichijlla topa*, Diosa "2 J", Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.



III. 16. Dios murciélago, *Pitão Piguite* ziña, Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INSTITUTO
NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS



III. 17. Imagen en cerámica pintada del dios Macuilxohitl (5 Flor) de Teotitlán del Camino, Colección Seler, Museo Real de Etnología, Berlín. Bulletin 28, lámina XLII.

REPOSICION ALIAT

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 18. Dios murciélago, *Pitão Piguite ziña*, Casa de la Cultura de Juchitán. Fotografía de Víctor de la Cruz.





III. 19. Diosa "2 J" con tocado de murciélago, Museo Regional del INAH en Oaxaca. Fotografía de Manuel Velasco+.

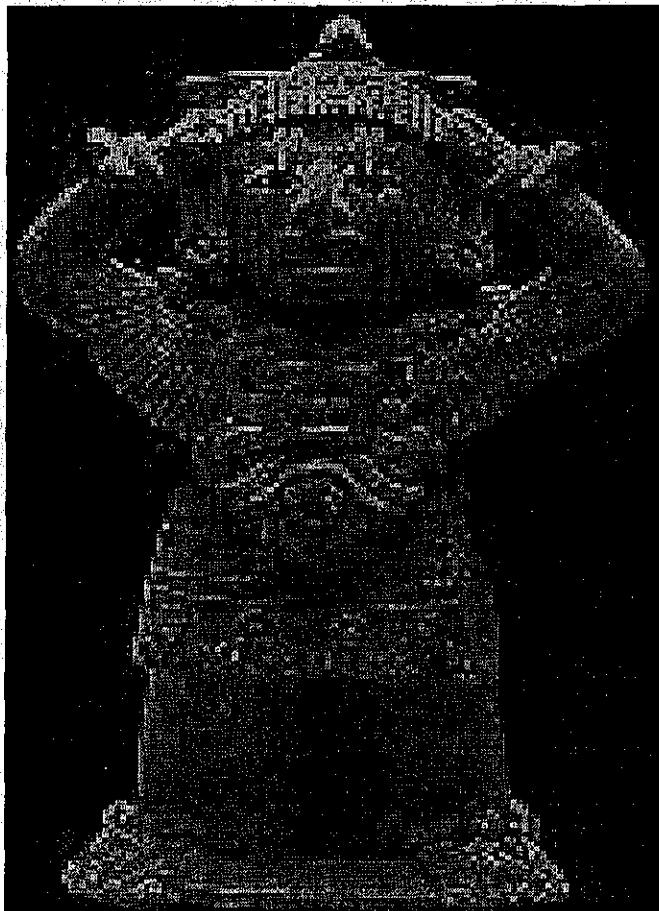
INAH
MUSEO REGIONAL DE OAXACA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 20. Xipe de la Tumba 41 de Monte Albán, Museo Nacional de Antropología. Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 21. Xipe de la Tumba 51 de Monte Albán, Museo Nacional de Antropología. Tomado de *Fragmentos del pasado. Murales prehispánicos*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 22. *Pitão Coçobi*, Museo Nacional de Antropología.
Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 23. *Pitão Coçobi*, Museo Regional del INAH en Oaxaca. Fotografía de Jorge Acevedo, cortesía del director dicho museo en ese entonces, Manuel Velasco+.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

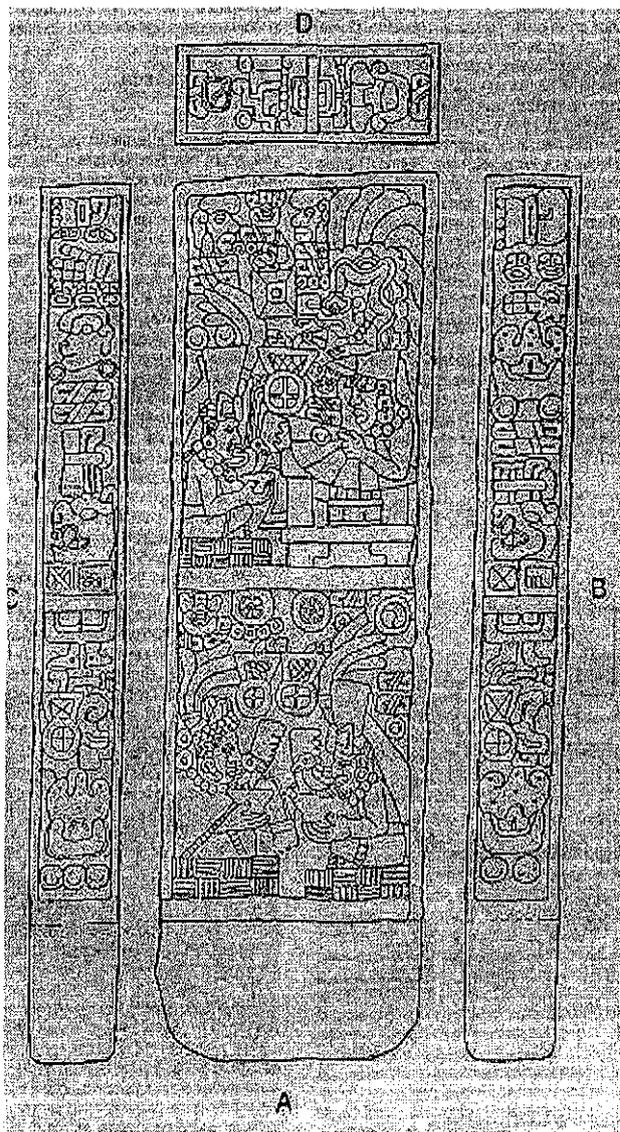
FALLA DE ORIGEN
TESIS CON



III. 24. *Pitão Picici chijño*, Diosa "13 Serpiente", Museo Nacional de Antropología. Fotografía de Víctor de la Cruz.

500 PAGES
MEDIO BI ALIAS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



III. 25. Lápida del Tumba 5 del Cerro de la Campana. Dibujo de Javier Urcid, tomado de la revista *Arqueología*, núm. 8.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

IV. CREENCIAS Y RITUALES RELIGIOSOS DE LOS BINNIGULA'SA' EN EL POSTCLÁSICO

1. Introducción

En este capítulo relativo a la religión en el Periodo Postclásico, al contrario del capítulo anterior, la información básica para el estudio del fenómeno religioso entre los *binnigula'sa'*, sus dioses, espacios sagrados, rituales y sacerdocio, será la etnohistórica; con el apoyo, secundariamente, de la información arqueológica, lingüística y etnográfica. Esto se debe a que del Clásico y del periodo antecedente se cuenta con el excelente estudio iconográfico de Caso y Bernal sobre las "urnas", faltando la información etnohistórica para ese periodo; en cambio, el caso para el Postclásico es a la inversa.

La etapa de las ciudades-Estado o Periodo Postclásico en Oaxaca se divide en una parte temprana que abarca aproximadamente desde 750 d. C. a 1250 d. C., la cual no ha sido bien documentada arqueológicamente, según Winter; y una parte tardía de 1250 d.C. hasta 1521,¹ que corresponde a los años inmediatamente anteriores a la conquista y sobre la cual tenemos alguna información de carácter histórico. La información disponible sobre esta parte tardía del Postclásico se refiere principalmente a tres de las cinco

¹ Marcus C. Winter, "Oaxaca prehispánica: Una introducción", en Marcus C. Winter, *Lecturas históricas de Oaxaca*, vol. I, Época prehispánica, p.

regiones habitadas por los descendientes de los *binnigula'sa'*: los Valles Centrales, la Sierra Norte, el sur del Istmo de Tehuantepec y, en menor medida, la Sierra Sur y el área occidental.²

De acuerdo con Winter, durante la parte tardía de la etapa de las ciudades-Estado, un complejo de símbolos expresados distintivamente y en forma reconocible apareció en toda Mesoamérica; lo que implicó "la existencia de un sistema generalizado y pan-mesoamericano de símbolos, en el cual participaban los distintos grupos étnicos y lingüísticos de Oaxaca".³ Pero, en forma paralela, había variaciones regionales en la manifestación del sistema simbólico pan-mesoamericano y, presumiblemente, en las creencias expresadas.⁴ Nos ocuparemos, entonces, de las variaciones regionales de la religión Za dentro del sistema religioso pan-mesoamericano en el Periodo Postclásico.

El orden de exposición en esta parte será por regiones habitadas por los *binnigula'sa'* históricamente: En primer lugar, el Valle de Oaxaca, después las sierras Norte,

105.

² El área del zapoteco occidental abarca, según Thomas Smith, Sola de Vega, San Pedro el Alto, Santa Cruz Mixtepec y San Vicente y Santa María Lachixío. Smith Stark, "El solteco y el zapoteco occidental: un aprecio a partir de los vocabularios de Peñafiel", inédito.

³ Winter, "Oaxaca prehispánica: Una introducción", en Marcus C. Winter, *Lecturas históricas de Oaxaca*, vol. I, Época prehispánica, p. 119.

⁴ Winter, "Oaxaca prehispánica: Una introducción", en Marcus C. Winter, *Lecturas históricas de Oaxaca*, vol. I, Época prehispánica, p. 121.

Intermedia y Sur; y, finalmente, el sur del Istmo de Tehuantepec.

2. Los valles centrales

Las características de la variación regional de la religión de los *binnizá* en los Valles Centrales, de acuerdo a la información de Burgoa, son dos: 1. La preeminencia del culto a los muertos y 2. La sujeción del poder político al poder religioso. Documentemos la primera de ellas. En su descripción "De la Casa y Doctrina de Teticpaque" nos dice que

Este pueblo de San Juan Teticpaque, que en su lengua zapoteca se llama Zeetoba, que quiere decir otro sepulcro, o lugar de entierros a distinción del entierro general que tenían los reyes zapotecos en Mitla, que se llama Yooba...⁵

Hoy en día generalmente es aceptado que el nombre de Mitla en *diidxazá*, tal como lo transcribe Burgoa en el fragmento que acabamos de citar, se puede traducir literalmente como casa-tumba (véase la ilustración IV.1); de *yoo*, 'casa', y *ba*, que en la variante del Istmo se pronuncia *ba'*, 'tumba';⁶ sin embargo más adelante, en el capítulo relativo a Teutitlan, Burgoa registra otras dos variantes del nombre: *Liobaa*, traducido como "centro del descanso" y

⁵ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 64.

⁶ Para Wilfrido C. Cruz, el nombre de Mitla viene de *Yohobana*, casa santa, casa de oración y de duelo, en: *Oaxaca recóndita*, pp. 162-163.

Liyobaa, el cual parece el origen del anterior.⁷ En realidad la primera parte del nombre proviene *liyò*, "dentro de algo", según el registro del *Vocabulario* de Córdoba, *làni*, o *ndaani*' como decimos ahora en Juchitán; y *baa*, que puede venir de la raíz *xólapáatáo quéchelayò*, "descanso grande como de gloria", o de sepultura, *pàa*, que es la raíz de la palabra anterior, según los registros del mismo Córdoba.

En el nombre *Zeetoba* hay cierta confusión, pues si bien la última sílaba de este nombre *-ba-* puede significar 'sepultura', también puede venir de la manera que tenían los zapotecos para decir 'segundo' en "cosa futura", *nicetopa*, según el *Arte* de Córdoba.⁸ Sin embargo, Burgoa es insistente en la función de este lugar como el segundo entierro de los zapotecos de cierto *status*:

ya se ha dicho en otra parte, del universal error, que el enemigo general del hombre persuadió a todos los indios acerca de la resurrección postiza de sus cuerpos, luego después de muertos, [...] aunque las palpaban en tantos errores de sacrificios y muerte nefandas de sus ritos, y ceremonias, facilitábales el asombro de los pedernales agudos con que los despedazaban con las esperanzas, de otra vida luego a la puerta, que les prometía, y con ella la libertad para todos sus vicios, y mostrábales en visiones jardines, aguas, valles, praderías, ferias a que son inclinadísimos, y persuadiales, que todo aquello era inmutable, eterno y que no se envejecían los hombres,...

En el sentido de 'segundo' también usa la palabra al inicio del segundo párrafo de ese capítulo, cuando escribe:

⁷ Burgoa, *idem*, t. II, pp. 120 y 124.

⁸ Fr. Juan de Córdoba, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 195-196.

⁹ Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, pp. 64-65.

El segundo lugar profanado con estos errores, era este pueblo de Teticpaque, donde tenían la segunda entrada para el averno [...] y traían a este pueblo a enterrar a algunos señores, que por no ser de la sangre real, no pasaban por aquella puerta al infierno, ...¹⁰

De modo que, de acuerdo a esta información, podemos ver la importancia del culto a los muertos y pensar que el entierro de quienes pertenecían al estrato social más alto ("Linaje de señores grandes, *Tijacoquij*) se realizaba en *Yooba*; mientras que el estrato social de "señores mas baxos como caualleros, *Tijajoàna*", se hacía en *Zeetoba*. Esto nos lleva a proponer también que el penúltimo *Coquí* o Gran Señor Gobernante reconocido por la mayoría de los pueblos *Za* antes de la llegada de los españoles, *Cocijoeza*, hubiera sido enterrado en *Yooba'* o *Mitla*; pero Miller piensa que "Estos relatos nos dicen más sobre la visión colonial de las ruinas que sobre sus funciones antiguas."¹¹ Y aquí veremos, al final de la cita, la segunda característica enunciada, la que se refiere sujeción del poder civil al religioso. Dice Burgoa al referirse a *Yooba'*:

por ser el sepulcro de los reyes de esta Zapoteca, y haber ofrecido decir algo de su grandeza y ser el primero respecto del de Teticpaque diré lo que he sabido de papeles que han llegado a mis manos, y tradiciones de indios viejos que dieron a religiosos grandes ministros, y en que hallo más conformidad de pareceres. [...] y a lo que se entiende su antigüedad es que la naturaleza o el diluvio general dejó allí alguna grande oquedad o vacío, de que se valió el demonio, llegando los indios a poblar este puesto, como se valió para dogmatizar del peñasco de *Xaquija*, o *Teutitlán* y en la *Mixteca* de la *Cueva* de

¹⁰ Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 65.

¹¹ Arthur G. Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, p. 222.

Chalcacatongo, para sepulcro de su señores, y aquí para los de la Zapoteca, [...] en México los emperadores los podían castigar, aquí fueron los sacerdotes sumos tan absolutos y superiores, que los reyes de Teozapotlán les acataban veneración y respeto, teniéndoles por tan inmediatos a los dioses, como instrumentos proporcionados para todas sus gracias y rigores,...¹²

De los entierros que se construyeron para los "reyes zapotecos" en Yooba', a los cuales se refiere Burgoa; a principios del siglo XX, el arqueólogo Marshall Saville descubrió dos alrededor de los templos de este centro urbano y otras dos en el paraje llamado Xagá, al este de la población, entre Yooba y Guiaró'. A las encontradas cerca de los templos se les llamó tumbas 1 y 2 y la característica principal de ambas, al igual que las otras de Xagá, es su planta cruciforme.¹³ Como dice Miller:

La magnificencia de las tumbas cruciformes de Mitla, cuyas paredes presentan motivos de greca, también encontrados sobre los palacios, es la mejor evidencia para argumentar que el sitio fue lugar de entierro importante. Las excavaciones de Saville (1909) descubrieron más de treinta esqueletos en el sitio...¹⁴

No he podido consultar la obra de Saville y los otros autores no dan ninguna explicación de esta peculiar forma de las tumbas; sin embargo, Zelia Nuttall relacionó las estructuras cruciformes con el movimiento solar:

Hay un punto de gran importancia relacionado con estos cuatro movimientos y es que está ligado con el concepto

¹² Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 121. Subrayado mío.

¹³ Nelly M. Robles y Alfredo J. Moreira, *Proyecto Mitla*, pp. 62-63; y Nelly M. Robles García, "Tradiciones funerarias y estratificación social en Mitla", en: *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre 1999, vol. VII, núm. 40, p. 34.

¹⁴ Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, p. 215.

de las seis [sic] direcciones en el espacio, los cuatro puntos cardinales, el cielo arriba, el zenit, la tierra abajo, el nadir, y en medio de éstos el centro sagrado, el "tlalxictli" u "ombligo de la tierra", que figura en la cosmogonía de los antiguos habitantes de América,..¹⁵

La afirmación de Nuttall es reforzada por el estudio de Miller sobre los murales de Mitla, siguiendo a Seler, y su explicación del contexto arquitectónico de los murales del Grupo de la Iglesia o Grupo Norte, donde encuentra representado simbólicamente a Venus como Lucero de la Mañana, Quetzalcoatl a quien llama Pèe, aire o viento en *diidxazá*, el Sol:

Ocurriendo bajo la alternancia, en la orilla superior, de Venus y motivos del rayo-solar, estas figuras [Venus-Quetzalcoatl-Pèe un ave que parece guajolote] sugieren que el contenido de la narrativa del dintel oriental concierne a la renovada aparición del sol y Venus en el cielo del este.

Los dinteles norte y sur están ambos relacionados con una jornada cósmica, vista como acciones míticas de una deidad o representación de deidades asociadas con el sol y Venus, viajando de oeste a este y este a oeste, respectivamente.¹⁶

"El escenario arquitectónico de los murales de Mitla es un mundo aparte", escribe Miller; sin embargo, desde mi punto de vista, es la base o el sustento del culto a Venus y al sol; pues, según afirma el mismo autor, se trata de un reloj solar: Al salir el sol, el borde superior del dintel oeste es iluminado, siguiendo la luz rápidamente hacia las partes inferiores; la obscuridad está en este momento a doce horas

¹⁵ Zelia Nutal, "Comunicación sobre un Monumento en Monte Albán, de gran importancia", en: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y*

de distancia, así como al iluminarse el borde superior del dintel este el amanecer está, aproximadamente, también a doce horas:

A mediodía, con el sol alto, ambos dinteles, oeste y oriental, son oscurecidos ligeramente por sus marcos superiores. En la tarde el dintel oriental es el primero en iluminarse desde abajo hasta que toda su superficie es iluminada con la luz del sol. En el ocaso, el borde superior, mostrando los motivos de Venus-Lucero de la Mañana-rayos solares, es el último en iluminarse por la puesta del sol.¹⁷

Esta pasión por el culto a los muertos, sin embargo, no se origina en el Postclásico como se podría creer; ya vimos al final de capítulo anterior, y nos los confirman Bernal y Gamio, que el culto a los muertos es uno de los rasgos de la religión de los *binnigula'sa'* de Monte Albán, que heredaron a sus descendientes en los cacicazgos del Valle después del Clásico:

Desde el punto de vista arquitectónico el palacio de Yagul no es consecuencia de un proceso directamente heredado de Monte Albán. Difiere en función, en espíritu y en muchos aspectos materiales. Sin embargo contiene algunos rasgos que ya se habían iniciado en la vieja ciudad, que para nosotros es la representante de la antigua cultura del valle de Oaxaca. Uno de estos rasgos, claramente heredado en Yagul, es el furor necrológico, la proliferación de tumbas y la insistencia sobre el tema de la muerte.¹⁸

Pasando a la segunda característica encontrada en la información de Burgoa, éste crítica, entre la "centina de errores", que hubiera "una Cabeza Superior, en lo que tocaba

Estadística, t. 44, p 18.

¹⁶ Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, pp. 232-234.

¹⁷ Miller, *idem*, pp. 234-235.

¹⁸ Ignacio Bernal y Lorenzo Gamio, *Yagul, el palacio de los seis patios*,

al culto de sus dioses, como acá llamamos jurisdicción eclesiástica, con potestad espiritual y temporal para señores y plebeyos";¹⁹ es decir, al parecer los *binnizá* de los valles centrales vivían una especie de teocracia en pleno Periodo Postclásico.

Según las relaciones geográficas de *Tetipac* y *Miquitla*, el poder político que reconocían se encontraba en *Teozapotlan* o *Zaachila*;²⁰ y la pareja de dioses de la muerte a quienes se rendía culto en *Mitla* se llamaban *Xonaxi Quecuya*, la mujer y *Coqui Bezelaó*, el marido. Es claro que se trata de la pareja de dioses de la muerte o inframundo, pues Córdova registra al segundo en su *Vocabulario*: "Dios del infierno", *Pitào pezèlao*.

Jansen, en su estudio sobre la Tumba I de *Zaachila*, atribuye a Antonio de Herrera lo siguiente respecto a los entierros, como si el cronista se refiriera a los señores de ese lugar: "Los enterramientos de los sacerdotes eran en el templo, los de los señores en sus casas."²¹ Sin embargo lo que afirma Herrera textualmente, quien publicó sus primeros cuatro *Décadas* en 1601, respecto a los funerales de los caciques *mixtecos* es lo que sigue:

p. 86.

¹⁹ Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 121.

²⁰ "Relación de *Teticpac*" y "Relación de *Tlacolula* y *Miquitla*", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, Edición de René Acuña, p. 171 y p. 260.

²¹ Marten E. R. G. N. Jansen, "Viaje al otro mundo: La Tumba I de *Zaachila*", en: Jansen y Leyenaar Eds., *Los indígenas en México en la*

se hacian las Obsequias Funerales con gran magestad: ofrecian, por el Cuerpo del Difunto, ponianle delante, i hablabanle; estaba delante un Esclavo vestido Realmente, i servido como si fuera el muerto i enterrabanle à media noche quatro Religiosos en los Montes, ò Prados, ò en alguna Cueva²²

En cuanto a los religiosos mixtecos Herrera escribió: "quando estaba enfermo, era curado con piedad en el Monasterio: quando moria, le enterraban en el Patio".²³ Según el mismo cronista, la religión de los çapotecas era "casi como la de los otros Indios":

Sacrificaban los Hombres à los Dioses, i las Mujeres à las Diosas, abriendo el Pecho de teta à teta, i sacando el coraçon, i comiendose los Cuerpos. También sacrificaban Criaturas, i otros Animales, que caçaban en los Montes. Tenian aiunos à sus tiempos, i algunas veces de quarenta Dias, otros de ochenta, comiendo cada quatro Dias una hierba, que llamaban Pisate, que es medicinal, i sacandose Sangre de la Lengua, i Orejas, que era su disciplina.²⁴

Enseguida Herrera pasa à detallar el caso del famoso cacique de Coatlán llamado *Petela*, nombre representado iconográficamente como Perro, de quien

presumian, que procedia de los que escaparon del Diluvio General, que tenian por muy valiente, i hubo algunos Castellanos, que lo conocieron: i el Bachiller Bartholomé de Pisa, Vicario de este Lugar, averiguó, que le Sacrificaban, como à Dios, i le tenian enterrado seco, i embalsamado, en su proporcion: i le halló, i quemó publicamente.²⁵

En sus reflexiones sobre la Tumba I de Zaachila, Maarten

época precolombina y en la actualidad, p. 89.

²² Antonio de Herrera, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*, Década III, Libro III, cap. XIII, p. 99.

²³ Herrera, *idem*, Década III, Libro III, cap. XIII, p. 99.

²⁴ Herrera, *idem*, Década III, Libro III, cap. XIV, p. 101.

²⁵ Herrera, *ibidem*.

Jansen nos da algunas ideas de cómo eran enterrados los gobernantes o "señores" de los antiguos binnizá y cómo sus concepciones de la muerte y el lugar a donde iban los muertos pueden ubicarse dentro del simbolismo pan-mesoamericano durante el Postclásico tardío, similar a lo que había sucedido con los símbolos olmecas 2,500 años antes, según Winter.²⁶

De acuerdo con el reporte de Gallegos sobre las exploraciones en Zaachila, seguido también por Jansen, la Tumba I mira hacia el sur; mientras que la Tumba II mira hacia el oriente.²⁷ Los objetos decorativos y ofrendas asociados a la Tumba I son: dos cabezas de jaguar en la entrada; en la cámara funeraria se encontraron tres nichos, antes de los cuales se encuentran, en las paredes laterales, dos representaciones del "Dios del Infierno" (véase la ilustración IV.2), que Gallegos llama *Mictlantecuhtli* y Jansen *Leta Ahuila*.²⁸ Sorprendé que uno y otro hayan evitado el nombre más cercano a estas imágenes, que se encuentra en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova. El primero usa un nombre tomado del náhuatl, en tanto que el segundo usa uno

²⁶ Marcus C. Winter, "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en: Barabas y Bartolomé, coordinadores, *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, p.138.

²⁷ Jansen, "Viaje al otro mundo: La Tumba I de Zaachila", en *op. cit.*, pp. 89 y 91.

²⁸ Roberto Gallegos Ruiz, *El señor 9 Flor en Zaachila*, véase al respecto las ilustraciones que se encuentran entre las páginas 78 y 79; y Jansen, "Viaje al otro mundo: La Tumba I de Zaachila", en *op. cit.*, p. 90.

tomado de la lista de dioses de Sola,²⁹ en la región del zapoteco occidental, lugar que se encuentra en un pequeño valle después de bajar las montañas que rodean por el suroeste al Valle de Zimatlán, en las estribaciones de la Sierra Sur.

En la Tumba 2, la que mira al oriente, se encontraron ofrendas que tienen que ver con el culto a los muertos y al sol: Un vaso trípode que lleva adosada la representación de la muerte, para nosotros *Pitào pezèlao*; dos discos de oro con "la representación solar mixteca realizada en la técnica del repujado" y un pectoral de oro, "formado por tres secciones, la primera corresponde a la representación de un disco solar mixteco con un calado circular al centro".³⁰ Entre las particularidades de esta tumba:

se encontraron garras de tigre o jaguar entre el fémur derecho del esqueleto 14 y el cráneo del esqueleto 12, lo mismo que entre el fémur izquierdo del esqueleto 12 y la pelvis del entierro secundario 16; de estos hallazgos como los de la tumba 1 se infiere un importante culto al felino.³¹

Dada la existencia del simbolismo pan-mesoamericano, compartido por todas las culturas del área durante este periodo, y a que las tumbas fueron encontradas en el centro de un señorío de los *binnigula'sa'*, tomamos la información procedente de estas tumbas como manifestaciones de la

²⁹ Gonçalo de Balsalobre, "Relación auténtica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en: Heinrich Berlin et al, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, p. 112.

³⁰ Gallegos Ruiz, *El señor 9 Flor en Zaachila*, pp. 103, 113 y 114.

religión de éstos durante el Postclásico, a pesar de que las ofrendas sean de "tipo mixteco"; pues como escribe Winter: "Esta interpretación confunde el estilo con la afiliación étnica. Como se mencionó antes, todos los grupos prehispánicos participaron en un sistema pan-mesoamericano de símbolos". Y siguiendo al mismo autor, creemos que estos materiales son indicadores de altos status, no de afiliación étnica.³²

Consideramos la existencia de esa cosmovisión mesoamericana compartida por los habitantes del área, donde los militares muertos en guerra, los individuos fallecidos cumpliendo una misión y los sacrificados a los dioses iban a la Casa del Sol; y los que morían sin haber sido escogidos por una deidad específica iban al inframundo, según los nahuas³³ y seguramente también los mayas y los *binnigula'sa'* de este periodo. En este contexto la orientación de las tumbas adquiere plenamente su significado en la religión Za: Los personajes enterrados en la Tumba 1, que está orientada hacia el sur, la región oscura, *çocahui*, tuvieron como destino el inframundo, *Capijlla* o *quète capijlla*; por eso la tumba está dirigida hacia ese rumbo, que en el *diidxazá* contemporáneo de Juchitán se llama *neza guete'*, 'camino hacia

³¹ Gallegos Ruiz, *El señor 9 Flor en Zaachila*, p. 118.

³² Marcus C. Winter, "Oaxaca prehispánica: Una introducción", en Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*, Vol. I, Época prehispánica, pp. 130-131.

³³ Jansen, "Viaje al otro mundo: La Tumba I de Zaachila", en *op. cit.*, p. 92.

abajo'. Ahora bien, según el reporte de Gallegos:

En el muro norte de la cámara, otra figura humana representa a un personaje en posición horizontal que porta un tocado en forma de serpiente y lleva su cuerpo cubierto con un caparazón de tortuga.³⁴

El descubridor interpreta esta figura solo como un "sacrificador", pero en el contexto de la tumba hay que leer el caparazón como la palabra *Za* para entender la figura, pintado en el norte, como un alto sacerdote zapoteco de Zaachila; porque en *diidxazá* de Juchitán el 'norte', *neza guia'*, es el camino hacia 'arriba', *guia'*; es decir, el cielo; y la forma de la tortuga significa nube, *za*, según descubrió Seler en su estudio comparativo sobre la cronología mexicana, "la nube fue también expresado por la pintura de una tortuga volando" (véase la ilustración IV.3).³⁵

La Tumba 2 orientada hacia el este, *çóocilla*, levante o región del amanecer -donde se encontraron representaciones de discos solares en el material asociado-, contiene un entierro colectivo de guerreros muertos en guerra [¿con los mixtecos de Cuilapan?], individuos fallecidos cumpliendo una misión o sacrificados al dios Sol, *Copijcha*, indicando que el destino de estos muertos era el "Cielo del Sol. *Quiepaalichi copijcha*", según el *Vocabulario* de Córdova.

En un ensayo sobre los señores de Yanhuitlán, Caso

³⁴ Roberto Gallegos, *El señor 9 flor de Zaachila*, p. 75.

³⁵ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, pp. 52-53.*

relaciona hipotéticamente a los ilustres enterrados en las tumbas 1 y 2 de Zaachila, 9 Flor y 5 Flor con los personajes 9 Serpiente y 5 Flor que aparecen en las páginas 33-35 del *Códice Nuttall*, quienes llevan en la cabeza un tocado conectado con el dios Xipe.³⁶ El descubridor de las tumbas de Zaachila, Roberto Gallegos, quien había proporcionado la información inédita a Caso; después, al publicar los resultados de su investigación, se basa en la interpretación de Caso para sostener que el señor 9 Flor es en realidad el señor 9 Serpiente, conquistador de Cuilapan que se casó con una princesa zapoteca,³⁷ y que, finalmente, aparece enterrado en Zaachila gobernado por los señores zapotecos.

A pesar de la persecución de la religión *Za*, hemos podido encontrar registros de ciertos cultos a la cruz y rituales de magia simpática, realizados antes y después del solsticio de invierno en algunos lugares del Valle de Tlacolula y en la Sierra Sur entre los chatinos. Fray Francisco de Burgoa, partícipe de la persecución religiosa en contra de los *binnizá* en el siglo XVII, nos informa de un santuario que se encuentra hacia el noreste de Xaguía o Teotitlán del Valle:

halló Satanás la altura de su apetito, y lo remontado de su altiva condición, escogió la cima del peñasco para cátedra de sus dogmas nefandos, y teatro de espantosas representaciones; los días más sangrientos de sacrificios señalaba desde allí a sus bárbaros sacerdotes, desde

³⁶ Alfonso Caso, "The Lords of Yanhuitlan", en: John Paddock, edit., *Ancient Oaxaca*, pp. 319, 329-330.

³⁷ Roberto Gallegos, *El señor 9 flor en Zaachila*, p. 129.

aquella cima en varias figuras articulaba la fantástica voz, conque les mandaba, [...] la fama de este puesto se dilató por varias partes de esas provincias, [...] venían aún las muy lejanas a consultarle sus negocios, y observar sus respuestas, ...³⁸

Aunque el fraile dominico no dejó dicho cuándo se realizaban los rituales en este lugar, actualmente los vecinos de Teotitlán llevan a cabo sus rituales bajo ese peñasco los días primero de enero; como lo acostumbraban también hacer los *binnizá* de Mitla en las ruinas de este lugar y ante la cruz de Matatlán en esa misma fecha, como parte de los cambios impuestos por la colonización. Frances Toor reportó, en los años cuarenta, el culto que se llevaba a cabo en las ruinas de Mitla y los rituales de magia simpática ante la "Cruz del Pedimento" de Matatlán:

Hay también una fiesta aquí en víspera de Año Nuevo, en la Cruz de los Pedimentos, que se halla justo fuera del pueblo en una base de piedra. Ésta es atendida por los forasteros así como por la gente del pueblo, que pasa la noche entera allí.

Primero rezan a la cruz, la besan y ofrecen, velas, e incienso, que soplan en las cuatro direcciones en la señal de la cruz. Entonces hacen reproducciones en miniatura de sus deseos, encima de las cuales rezan y miran.³⁹

3. Las sierras

Por lo menos en la inmediata Sierra Juárez, que se encuentra en el actual distrito de Ixtlán al norte del Estado de Oaxaca, también era privilegiado el culto a los muertos, pues

³⁸ Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 119; Carriedo, *Estudios Históricos y Estadísticos del Estado Oaxaqueño*, tomo I, pp. 57-58.

según la "Relación de los pueblos de Tecuicuilco, Atepeq, Zoquiapa [y] Xaltianguis" en el primero se rendía culto también a *Coqui Bezelaio*; aunque en Atepec tuvieran como dios patrono a *Quezelao*,⁴⁰ que bien puede ser una mala transcripción de *Pezelao* o del nombre del dios solar, pues Córdova registra "Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra. *Cozàanatào quizàhalào*", o sea el engendrador de todo. Además esta Relación nos confirma esa especie de teocracia que enfadó a Burgoa:

En subiendo a esta dignidad de sacerdote, era más que el cacique, porque no se había de hacer cosa que no pasase por su m[edi]o. Y se consultaba con ellos y, aprobándola, se ponía por ejecución, y, contradiciéndola, se dejaba.⁴¹

A través de la labor destructiva de los misioneros dominicos, relatada por Burgoa, podemos enterarnos de otros aspectos de la religión de los *binnigula'sa'* en la Sierra Norte, Sur y en donde se juntan y se separan las dos en el descenso hacia el Istmo: deidades, lugares sagrados y rituales. Así nos enteramos que el nombre calendárico del gran sacerdote de Chuapa era *Coquitela*, quien había muerto en el año de 1559 y fue enterrando en un monte "con indias y indios vivos para que le sirviesen en los campos Elíseos".⁴²

³⁹ Frances Toor, *A Treasury of Mexican Folkways*, p. 191. Traducción mía.

⁴⁰ "Relación de los pu[eb]los de Tecuicuilco, Atepeq[ue], Zoquiapa [y] Xaltianguez", en: *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, Edición de René Acuña, pp. 91-92.

⁴¹ "Relación de los pu[eb]los de Tecuicuilco, Atepeq[ue], Zoquiapa [y] Xaltianguez", en: *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, Edición de René Acuña, p. 93.

⁴² Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, p. 151.

En Tabá, en la región de los Cajonos, fray Pedro Guerrero tuvo noticia "de un grande adoratorio de ídolos" en una cueva grande del monte que, por supuesto, destruyó.⁴³

Respecto al vestuario de los sacerdotes, Burgoa relata que

En todo lo más de las indias, se usaron unas mismas vestiduras sacerdotales para sus sacrificios solemnes y era una ropa alba de algodón blanco, que era su lino en la cabeza una como mitra, de lo mismo que era su tela; con más adornos de joyas y plumas y ofrecían muchos humos de variedad de gomas y destilaciones aromáticas, ...⁴⁴

Sin embargo en el Lienzo de Guevea, donde está representada la genealogía de los señores de Zaachila y Tehuantepec, encontramos a varios personajes en traje sacerdotal, no precisamente con la túnica y mitra blanca asociado con el culto a *Quetzalcóatl*, como el que usó *Cosijopij* para officiar en la cima del cerro que se encuentra al noroeste de *Guixipecocha*,⁴⁵ según veremos más adelante.

La túnica y la mitra, o gorro cónico, usados en este lienzo son de color rojo (véase la ilustración IV.4) ; y, según la relación establecida por Caso, Gallegos y Jansen, están asociados con el dios *Xipe Totec*.⁴⁶ Seler, no obstante, encontró un elemento que asocia a estos personajes con *Quezalcoátl*:

En efecto entonces, el traje de las figuras del lado derecho en la copia A [del Lienzo de Guevea] es el

⁴³ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, p. p. 153-154.

⁴⁴ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LVIII "De la división de la Doctrina de la Villa en seis casas de comunidad", p. 168.

⁴⁵ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXII, p. 351.

⁴⁶ Marten E. R. G. N. Jansen, "Viaje al otro mundo: La Tumba I de Zaachila", en: Jansen y Leyenar, edits., *Los indígenas en México en la época prehispánica y en la actualidad*, pp. 97-99.

sacerdotal, el hecho de que todas ellas, aun la de arriba, vestida a la española, están representadas con una barba notoria (la de *Quetzalcouatl*, dios sacerdote) que los caciques de enfrente en el lado izquierdo de la hoja, no tienen, lo confirma. Sin embargo, los retratados no son sacerdotes, sino reyes en traje sacerdotal,⁴⁷

En cuanto a los sacrificios, se ofrecían "aves de pájaros y palomas" y otros animales y si el asunto era de gravedad, el mismo sacerdote se picaba en las venas debajo de la lengua y detrás de las orejas "y de la sangre que vertía rociaban unas pajas gruesas y ásperas que tenían por cosa santa".⁴⁸

En el año de 1652 cuenta Burgoa que, visitando la vicaría de San Francisco Cajonos, se le presentó cacique señor muy anciano de un pueblo, muy ladino, "y en el traje el más lucido de todos, vestido de seda a lo español, a quien respetaban con más atención". Él sospechó que se trataba de un sacerdote indígena por lo cual encargó mucho al vicario que lo vigilara y así fue como éste descubrió el siguiente ritual de la religión sobreviviente de los *binnigula'sa'* en la Sierra Norte:

hallaron sobre el nefando altar, de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braseros y sahumeros que habían sobrado de sus resinas ordinarias, de copal, y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio de expiación de sus culpas confesándose bárbaramente con el sacrílego sacerdote y echando cada uno sus culpas en esta forma, tejieron de yerbas ásperas que buscan a propósito uno como fuente o

⁴⁷ Eduard Seler, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*, pp. 29-30.

⁴⁸ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. XVIII, p. 168.

plato muy grande, y postrados los penitentes le dicen al sacerdote que vienen a pedir a su dios misericordia y perdón de los pecados que han cometido aquel año, y que todos los traen muy ajustados y que sacan de unos trapos o paños, unos hilos doblados del totomostle del maíz, pequeños de su largor de dos en dos añudados en medio con una lazada en que representan su culpa, y pònenlos sobre aquel plato o patena de yerbas, y encima les pican las venas y vierten la sangre y el sacerdote llega [sic] aquella oblación al ídolo y le pide con grande razonamiento perdone a aquellos sus hijos y siervos aquellos pecados, que le presentan y les dé licencia para holgarse y hacerle grandes fiestas, como a su Dios y Señor, y con esto vuelve el ministro de Satanás a aquellos míseros ciegos y les hace una larga exhortación de sus ritos y ceremonias, que han de hacer, y que ya les perdonó el dios, y se pueden alegar [sic] y regocijar de nuevo,...

En un pequeño valle donde se conectan las montañas de la Sierra Norte y la Sierra Madre del Sur se encontraba la sede de la Doctrina de Nejapa, en el camino hacia el sur del Istmo, donde no sólo confluyen las aguas de dos ríos para dar nacimiento al Río Tehuantepec, sino que fue un lugar de encuentro de las naciones chontales, mixes y binnizá. A cuatro leguas de Nejapa frente al pueblo de San Juan de la Jarcia "hay una cueva profunda de un peñasco más alto", adonde los sacerdotes *gula'sa'* se descolgaban con sogas, envueltos en redes, para entrar a hacerle los sacrificios al *pitào* que se encontraba en ese lugar. En la cumbre del mismo monte donde se encontraba la cueva "estaba un sepulcro de un gran señor y valeroso capitán sobrino de su Rey Zaachiylla, y primo de su hijo el gran Rey de Tehuantepec".⁵⁰

⁴⁹ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXIV, pp. 229-231.

⁵⁰ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXV, pp. 242.

Al sur de Nejapa, en la doctrina de *Quijegolani*, a dos leguas del pueblo llamado *Quijevijolo* hay una cueva donde los habitantes de la zona rendían culto a dos de sus dioses heredados de sus antepasados *binnigula'sa'*.⁵¹ En este mismo *Quijegolani* se rendía culto al dios de las sementeras de maíz, registrado por Córdova como *Pitão Coçòbi* en la entrada de "Dios de las mieses":

y era que al tiempo de la cosecha de esta semilla, buscaban la mazorca mayor, más llena y de mejor grano, para que juntaban de lo más fértil y siendo lo que se da en este territorio con tanta pujanza, que en lo crecido y blanco del maíz es lo más escogido de cuando se da en esta Provincia y de entre todas las mazorcas sacaban la de mayor cantidad y mejor calidad y aquélla festejaban con plausibles demostraciones, diciendo que en aquélla asistía el dios que les había proveído de lo demás y como asiento suyo, le daban culto y adoración y con muchos sahumerios poniéndola sobre un altar enhiesto y celebrándola con cantos y bailes muy alegres, vestíanla de ropas a su medida y colgábanle piedrecitas verdes que eran las de su estimación y después de hecho sacrificio la envolvían en un lienzo blanco de algodón guardada, y al tiempo de volver a arar las tierras y sembrar las semillas se convocaban y avisados los sacerdotes y principales concurrían a la parte donde guardaban su adornada mazorca y repitiéndole sus bárbaras ceremonias le pedían licencia para llevarla a la guarda de sus milpas, y un falso sacerdote la cogía y envolvía en un cuero de venado muy limpio que llevaba prevenido y todos juntos iban al lugar en medio de todos los sembrados donde le tenían hecho un hueco de piedras como hornillo en la tierra y allí la entraban con muchos sahumerios y le encomedaban favoreciese benignamente a todos los sembrados de aquellos pobres que esperaban el sustento de su mano y cubrían el puesto de suerte que pudiesen divisarle sin que se atreviese alguno a llegar cerca, y si el año había sido abundante al coger los frutos la sacaban con grande solemnidad, dándole gracias por la liberalidad con que les había dado qué comer y la mazorca ya podrida de la humedad, se repartía como reliquia y

⁵¹ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXVII, pp. 266-267.

cosa sagrada,⁵²

No tenemos casi testimonios sobre la religión de los *binnizá* de la Sierra Sur propiamente, pero de los pueblos que están inmediatamente al pie de las montañas que rodean el Valle de Oaxaca al sur tenemos algunas noticias. En la "Relación de Chichicapa" encontramos información sobre los dioses que recordaban haber tenido los "*binnizá*" del actual distrito de Miahuatlán. En Chichicapa mismo adoraban al dios llamado *Pichanagobeché* (*pichana*, 'señor' y *go-beché*, *go*, 'personificador' y *beché*, 'jaguar') y a otro dios que era como el intercesor ante aquél llamado *Pichanato* (de *pichana*, 'señor' y *tao?to?do'*, grande en el sentido de sagrado).⁵³ En Miahuatlán rendían culto a un dios con nombre en náhuatl, *Tlacatecolotl* [el diablo, según la ideología cristiana], y otro que es el dios de la lluvia, *Gozio*.⁵⁴ En Coatlán, cuyo nombre en *diidxazá* era *Quiegoqui*, hacían sacrificio a una pareja de dioses llamados *Benelaba* y su mujer *Jonaji* [Xonaxi] *Belachina*.⁵⁵ En Ocelotepec, llamado *Quiebeché* en *diidxazá*, la relación de este lugar nos dice que tenían casa pública, es decir iglesia, donde guardaban sus ídolos; y en ella sus sacerdotes, que ellos llamaban *biganas*, cuidaban del templo y

⁵² Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXVII, pp.268-269.

⁵³ "Relación de Chichicapa", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, Edición de René Acuña, p. 67.

⁵⁴ "Relación del pu/eblo de Miahuatlán", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, Edición de René Acuña, p. 77.

⁵⁵ "Relación del pu/eblo de Coatlán", en: *Relaciones geográficas del*

ofrecían sacrificios que los demás pedían, "lo cual pasaba todo por su mano". El dios a quien rendía culto era también el de la muerte, *Bezalao*, y a otro que servía de abogado ante él llamado *Gozichacozee*.⁵⁶

Mientras fray Francisco de Burgoa se dedicaba a recoger testimonios de la labor destructora de sus hermanos de orden y ayudarlos en la misma contra la cultura de los *binnigula'sa'* en la mayor parte del Estado; en San Miguel Sola, hoy Sola de Vega, un contemporáneo suyo llamado Gonçalo de Balsalobre se dedicaba a perseguir los restos de la religión indígena entre sus creyentes clandestinos y a un maestro o letrado sobreviviente de lo que fue el sacerdocio prehispánico.

En la causa, "fulminada" en 1653, se descubrió que el maestro o letrado Diego Luis enseñaba a rendir culto a los trece dioses que gobernaban las trece veintenas del calendario ritual de doscientos sesenta días. Aunque en las constancias de la causa las declaraciones de los testigos y Diego Luis están transcritas en español, los nombres de los trece dioses se registraron en una lengua del zapoteco occidental, llamada solteco y que se dejó de hablar a fines del siglo XIX.⁵⁷

Los nombres de los treces dioses que recogió Balsalobre

siglo XVI: Antequera, tomo primero, Edición de René Acuña, p. 84.

⁵⁶ "Relación del pu/eblo de Ocelotepeque, en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, Edición de René Acuña, pp. 88-89.

⁵⁷ Jorge A. Suárez, "La clasificación del papabuco y del solteco", en:

en un libro que publicó sobre el asunto son los siguientes, según el orden en que aparecen publicados: 1. *Loçucuy* [*Coçobi*], Dios del maíz y de toda la comida; 2. *Lociyo* [*Cocijo*], Dios de los rayos; 3. *Coqueelaa*, Dios de los nopales y la grana; 4. *Niyohua*, Dios de los cazadores; 5. *Noçana*, Dios de los antepasados; 6. *Nohuichana*, Dios de las preñadas y parturientas y de la pesca; 7. *Lera acuece*, *Lera acueça*, dioses de la medicina y abogados para curar enfermedades; 8. *Lera aquichino*, Dios trece; 9. *Lexee*, Dios de los brujos sobre sueños y agüeros; 10. *Nonachi*, Dios sobre varios y diferentes sucesos; 11. *Coqueetaa*, El grande y supremo señor; 12. *Leta ahuila* o *Coqueehila*, Dios del infierno; 13. *Xonaxhihuilia*, Diosa a quien sacrificaban por los difuntos y para atajar las enfermedades y muertes;⁵⁸ es decir Diosa de la muerte y compañera del dios anterior.

Una discusión minuciosa del proceso de cambio de los nombres de los dioses del Postclásico, según la lista de Córdoba, a los de estos nombres de dioses sobrevivientes en la clandestinidad en el siglo XVII está más allá del propósito de esta tesis; sin embargo, podemos señalar los parentescos fonéticos y de las funciones entre los nombres del siglo XVI de Córdoba y los de San Miguel Sola, como los

Anuario de Letras, vol. X, pp. 227-228.

⁵⁸ Gonçalo de Balsalobre, *Relación avténtica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los inidos del obispado de Oaxaca*, folios 391v, 392r y 392v, en: AGN, Ramos Inquisición, serie: libros prohibidos, ff. 371-417.

enseñaba Diego Luis.

En el que empieza la enumeración, *Loçucuy*, podemos reconocer al "Dios de las mieses", *Pitào Coçòbi*; en el número 2, *Lociyo*, reconocemos al "Dios de las lluvias", *Cocijo*; en el número 5, *Noçana*, reconocemos el nombre del dios los cazadores y pescadores, *Cozàana*; parte del nombre que se le da también en Córdoba al "Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra", *Cozàanàtào*; es decir el "gran engendrador" y a quien los soltecos llaman "Dios de los antepasados".

Enseguida al nombre del anterior dios, con el número 6 aparece el nombre de *Nohuichana*, Dios de las preñadas y parturientas y de la pesca, nombre emparentada fonéticamente con el del "Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificauan", *Huichàana*, según el registro de Córdoba.

Los nombres de la pareja de los dioses del "infierno" y de la muerte numerados con el 12, *Leta ahuila*, y 13, *Xonaxihuilia*, no tienen ningún parentesco fonético con el nombre registrado por Córdoba para el "Dios del infierno", *Pitào pezèlao*"; sin embargo, en la letra de una canción compuesta por el compositor juchiteco Juan Jiménez, *Stubi*, nos dice que el nombre de la diosa de la muerte es *Xunaxidó'*:

Laanu ma' ziuunu guibá'
Xunaxidó' nga gapa laanu ndaani na'.
 (Nosotros ya nos vamos a la flor de tumbas)

la Diosa de la Muerte será quien nos tendrá en sus brazos.)⁵⁹

4. *El Istmo*

De acuerdo con Burgoa a la llegada de los españoles aún vivía *Cosijoeza* y después de la caída de Tenochtitlan, él y el hijo de su valor, *Cosijopí*, enviaron embajadores a Hernán Cortés para establecer alianzas con éste. Esto quiere decir que el primero gobernaba desde Zaachila y el segundo desde Tehuantepec, pues se cuenta que *Cosijoeza* luchaba por echar a los mixtecos de sus fronteras en la serranía del valle, pidiendo ayuda para ello a sus vasallos de La Magdalena [Tlacotepec o *Guixipecocha*, que se encuentra en el Istmo]. Nada nos dice Burgoa si *Cosijoeza* y Cortés se entrevistaron, pero nos relata que el español llegó a Tehuantepec, "donde admiró la opulencia del país, la autoridad y magnificencia de su Rey, asentó con él la doctrina del Evangelio". Tampoco nos dice si *Cosijoeza* se convirtió al cristianismo, pero sí cuenta el bautizo de *Cosijopí* con el nombre de "Rey Juan".⁶⁰

Es posible que fuera después de la muerte de su padre, ocurrida en 1529,⁶¹ cuando *Cosijopí* decidió llevarse de Mitla a Tehuantepec a "los sacerdotes mayores como pontífices", a

⁵⁹ Para conocer la letra completa de esta canción, véase Víctor de la Cruz, *La flor de la palabra*.

⁶⁰ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXII, pp. 348-349.

quienes llaman *Huipatoo* (en realidad *Huijatoo*), "que quiere decir grande atalaya, y el que lo ve todo;⁶² y a los otros sacerdotes menores llamados *Copa vitoo*, "guarda de los dioses".⁶³ Dentro de la estrategia de *Cosijopi* para sobrevivir en las condiciones creadas por la invasión española, esta decisión fue definitiva para que en el sur del Istmo quedaran tantos lugares sagrados, rituales y otras evidencias de la antigua iglesia y religión de los *binnigula'sa'* que fue perseguida con la colonización.

4.1. *Guixipecocha*

El primer lugar sagrado nombrado por Burgoa en el Istmo es el de *Guixipecocha*:

cerca de un arroyo un peñasco de hasta quince o veinte estados de alto y cerca de la cumbre una prodigiosa figura de tiempo inmemorable de su antigüedad y entre las peñas a distancia de doscientos pasos se ve una estatua de un religioso, con hábito blanco como el nuestro, sentado en una silla de espaldar, la capilla puesta, la mano en la mejilla, vuelto el rostro al lado derecho y al izquierdo una india cubierta con el traje y vestido, que hoy usan de cobija, o manto blanco, cubierta hasta la cabeza, hincada de rodillas,⁶⁴

¿A qué dios estaba consagrado el culto de este lugar?

Burgoa no lo dice y ninguna otra fuente histórica, pero la información etnográfica combinada con la histórica de otros

⁶¹ Eduard Seler, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*, 37.

⁶² Aquí estamos ante un error, no sabemos si de transcripción de Burgoa o de sus informantes, porque Córdova registra en la entrada de "Papa nuestro conforme a los nombres antiguos": *Huiatào, coquihuiatátáo*.

⁶³ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXII, pp. 350-351.

lugares mesoamericanos darán la respuesta a esta interrogante en las líneas siguientes.

La primera pista que conduce al nombre del dios a quien estaba consagrado el cerro al cual se refiere Burgoa⁶⁵ es que en Laoyaga, que se encuentra al norte de este cerro lo llaman "Cerro Negro", color que es uno de los distintivos de *Tezcatlipoca*; pero también el color del cuerpo de *Quetzalcóatl*, según Seler.⁶⁶ A pesar de que en Laoyaga ya no se habla el *diidxazá*, varios préstamos de esta lengua subsisten en el español de ese lugar; entre ellos el nombre de una fiesta celebrada durante la noche del 24 de julio, llamada "Vela Ya'se", antes del 26 de julio que es el día de la fiesta del santo patrono, Santiago. La traducción de *ya'se* es negro y éste no puede ser otro sino el *Tezcatlipoca* negro, responsable de la muerte, Señor del Inframundo, quien presidía el día 1 Muerte en el calendario adivinatorio y era intercambiable con *Mictlantecuhтли*.⁶⁷ Esto nos lleva a suponer, entonces, que *Pitào pezèlao* no es más que una faceta *Pèchetào*, el *Tezcatlipoca náhuatl*, como veremos adelante.

En mis investigaciones por Laoyaga, un campesino y

⁶⁴ Burgoa, *op. cit.*, *idem*, p. 351.

⁶⁵ Hasta donde tengo noticias, el primero en identificar el cerro al que se refiere Burgoa con el de Tlacotepec fue Wilfrido C. Cruz, en la primera parte de su artículo "Quetzalcoatl pasó por Tlacotepec", publicado en el periódico *Istmo*, México, D. f., 31 de enero de 1942, año II, núm. 13, pp. 3 y 5. Lamentablemente el último número del periódico, por lo que no conocemos el final del artículo.

⁶⁶ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 70.

⁶⁷ Michel Graulich, "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour", en: *Revista Española de*

albañil de Juchitán me dio como nombre de dicho *Dani nisa Berengola*, "Cerro de agua del Guajolote Macho".⁶⁸ Ésta es la forma contemporánea del nombre que da Córdova en su entrada "Gallo desta tierra", *Pète nigòla*"; de *Pète*, 'gallina'; *nigòla*, 'macho'; es decir 'guajolote macho'. "Cerro negro", que tiene la cumbre más alta en la región con 1250 metros de altitud, se encuentra como lindero entre Laoyaga y Tlacotepec, ubicándose este segundo poblado en su extremo sureste (véase lá ilustración IV.5). Al sur de este lugar se divisa el hoy llamado "Cerro de la Garza"; sin embargo hasta fines del siglo pasado este otro cerro aún se llamaba [Dani]Nisabeche, es decir '[Cerro]-Agua jaguar o león'.⁶⁹

Al hablar del ritual de la expiación del pecado, Seler dice que a *Tezcatlipoca* se le retrataba en la forma de un pavo macho, llamado por el intérprete del Códice Borgia (véase la ilustración IV.6) *Chalchiuhtotolin*, "gallina de piedra preciosa";⁷⁰ y explicado como la imagen del dios llamado *Tezcatlipoca* por los mexicanos, "espejo humeante".⁷¹ Seler consideró que por una transferencia natural de ideas, el pecado fue representado como suciedad, excremento y desperdicios; y en las pictografías donde se representaba la

Antropología Americana, XIV, 1984, p. 153.

⁶⁸ Comunicación personal de Remigio Jiménez, de la Quinta Sección de Juchitán.

⁶⁹ Colección de "Cuadros Sinópticos" de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, p. 602.

⁷⁰ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 150.

⁷¹ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Zapotec Priesthood and Ceremonials", *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28, p. 281.

confesión de los pecados, en oposición al *Pète nigòla* se retrataba a un hombre en el acto de autoflagelación, extrayendo su propia sangre o, en su lugar, los símbolos del autosacrificio. En la lámina 64 del *Códice Borgia*:

una garra de águila está representada al lado de los símbolos del sacrificio, ofrendando el excremento a *Chalchiutotolin* para comer. Esta representación significa que el "ave esmeralda", la imagen de *Tezcatlipoca*, designa igualmente a *Tlaelquani*, la desterradora de los pecados.⁷²

Tal vez lo anterior explique por qué Córdova en su entrada "gallina de esta tierra", después de dos equivalencias, da una tercera que dice "pèrequèhi [gallina-mierda] porque come estiercol". Ahora veamos el problema desde otro punto de vista. La iglesia más antigua que había en *Xibicudxe*, como se llama actualmente Tlacotepec en *diidxazá*, era la llamada de los Doce Apóstoles, hoy en ruinas. Aparentemente habría sido construida a finales del siglo XVIII, pero no se sabe nada antes de ella y cuándo se dejó de usar.⁷³ De las tres que se encuentran en el centro de la población actualmente, El Calvario es una capilla; quedando dos iglesias propiamente: la de Santa María Magdalena y la de "Pasión Verde".

La puerta del costado sur de la iglesia de la "Pasión Verde", sin color o un color que aparentaba el natural de la

⁷² Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Zapotec Priesthood and Ceremonials", en *Bureau of American*

Ethnology, Bulletin 28, p. 281.

madera, estaba adornada con siete alto relieves, dos de ellos en la parte media de la hoja derecha; llamándome especialmente la atención estos dos últimos porque parecían la repetición del glifo caña. Para explicar la presencia del glifo "Dos Caña" en la puerta sur de dicha iglesia, es posible pensar que la puerta misma venía de la iglesia abandonada o que los glifos se copiaron de ésta u otra antigua iglesia que antecedió a la hoy en ruinas.

Asistí a la fiesta que se celebra en ese pueblo, de los últimos días de abril al 3 de mayo, en 1998. Regresé poco después y ya no encontré la puerta supuestamente adornada con el glifo "Dos Caña". Había sido cambiada por otra olorosa a caoba nueva.

La base de los dos glifos "Caña" que se encontraba en la puerta de la iglesia de la "Pasión Verde" era rectangular, pero proporcionalmente casi se traga la parte superior del glifo, porque equivale a tres terceras partes de la figura; cuyos extremos superiores en forma de trébol representan una guía de la planta entre dos hojas. Dichos extremos puntiagudos de la parte superior de la figura se parecen mucho a un glifo que aparece sobre la frente de los dioses olmecas; reproducido por Covarrubias en su famoso artículo sobre el arte olmeca.⁷⁴ Este glifo según Joralemon es el

⁷³ Martha Lis Garrido Cardona, *Monumentos coloniales religiosos del istmo de Tehuantepec*, pp. 60-62.

⁷⁴ Miguel Covarrubias, "El arte 'olmeca' o de La Venta", en: *Cuadernos Americanos*, Año V, Vol. XXVIII, núm. 4, julio-agosto 1946, p. 162;

brote de maíz de un corchete, atributo de los Dioses I y II.⁷⁵ Éste podría ser el origen o antecedente del glifo que se lee en náhuatl como *ácatl* y traducido generalmente como 'caña' o es el mismo; pues en realidad al hablar de caña se estaría hablando de la del maíz, la planta madre de los mesoamericanos, la cual los alimentaba.

En una publicación periódica encontré un artículo sobre "El glifo calendárico '4 Caña' en el Palacio de Cortés", en cuyas ilustraciones reconocí los rasgos que adornaban una de las hojas de la puerta sur de la iglesia de Tlacotepec (véase la ilustración IV.7). De acuerdo a los autores de los artículos, quienes comparan las representaciones de los símbolos de *xóchitl* y de *ácatl*, en el primer caso "Se señala el cáliz redondeado o al menos con un círculo que corresponde al ovario. La base de *ácatl* en cambio, suele ser rectangular..."⁷⁶ En cuanto a la planta que representa este glifo en el Postclásico, dos investigadores sostienen que se trata de carrizo o los carrizos como grupo.⁷⁷

Existen tres posibilidades de interpretación del glifo Dos Caña: 1. En el año Dos Caña, que en la correlación del

lámina 3, quinto lugar del penúltimo renglón.

⁷⁵ Peter Davin Joralemon, *Un estudio en iconografía olmeca*, p. 12, figura 83.

⁷⁶ Alfredo Barrera y Jorge Angulo, "El glifo calendárico '4 Caña' en el Palacio de Cortés" (Cuernavaca, Mor.), en: *Boletín INAH*, época II, núm. 8, enero-marzo 1974, p. 21.

⁷⁷ Joaquín Galarza y Bárbara Torres, "Acatl: Carrizo. Signo de la escritura azteca: el glifo y la planta", en: *Journal de la Société des Américanistes*. Publié avec le concours de L'Académie Française, du Centre National de la Recherche Scientifique et de la Ville de Paris, Tome

antiguo calendario mexicana con el calendario gregoriano corresponde al año cristiano 1507, según el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Códice Vaticano A*⁷⁸ hubo un eclipse de sol.⁷⁹ 2. También en este año se celebró la ceremonia del fuego nuevo, *xiuhmolpilli*, "atadura de años", la cual se realiza cada 52 años ($52 \times 365 \text{ iza} = 73 \times 260 \text{ piyé}' = 18\ 980$ días). 3. Sin embargo resulta más importante todavía que entre los nahuas había un dios "Dos Caña". En una nota a pie de página, sobre los atavíos de este dios dado por los informantes de Sahagún, León-Portilla agrega el comentario que hizo Seler sobre este dios, *Omácatl*:

era el dios de los banquetes y los agasajos. Pertenece, junto con *Macuilxóchitl* y otros más al grupo de los dioses de la danza, el canto y el juego y debe considerarse también como un aspecto especial de *Tezcatlipoca*.⁸⁰

Para entender la presencia de estos dioses en territorio de los *binnizá*, tenemos que pensar en una base común, "una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales", que "creaba una cosmovisión aceptada, con variantes de más o menos consideración, por las culturas de Mesoamérica" -dice López Austin.⁸¹

LXXII, Paris, 1986, pp. 33-53.

⁷⁸ *Códice Telleriano-Remensis*, f. 42-a, y *Códice Vaticano A*, f. 87-a.

⁷⁹ Véase Walter Lehmann, "Eclipses solares, cometas y otros fenómenos en anales mexicano", en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., 1968, p. 33.

⁸⁰ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, Paleografía, Versión y Notas de Miguel León-Portilla, p. 151.

⁸¹ Alfredo López Austin, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, p. 51.

Hacia el este y a varios kilómetros de distancia de *Dani-nisa Berengola* se localiza *Dani Guiaati'*, en la entrada de Ixtepec por la carretera que viene del sur, donde se encontraron representaciones "tipo códice" de deidades y del culto panmesoamericano que empezó a propagarse desde fines del Clásico, entre 700 y 800 años d. C., persistiendo hasta los primeros años de la colonización, según estudio reciente hecho de pinturas rupestres encontrados sobre ese cerro.⁸² Aproximadamente a 6 kilómetros de *Dani Guiaati'* hacia el este se ubica el cerro de *Zopiloapam*, donde también se encontraron representaciones de la religión mesoamericana "con temática y estilo tipo códice", correspondiente a la época Postclásica de 900 a 1521; a propósito de las cuales concluye el autor del estudio citado:

Las pictografías de *Zopiloapam* señalan la importancia de las cuevas para los zapotecos antiguos, donde el sacrificio humano toma relevancia como en otros personajes, símbolos y en la deidad femenina.⁸³

No debe sorprendernos, entonces, encontrar un culto a *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, como dioses creadores, o a *Tlaloc*, llamado *Cociyo* en *diidxazá*; pues como escribió Seler, a propósito de los cuatro trajes de dioses que envió Moctezuma a Hernán Cortés a su llegada a las costas del Golfo, pensando que era *Quetzalcóatl* quien retornaba por

⁸² Roberto Zárate Morán, "Pinturas rupestres y petroglifos del Istmo de Tehuantepec", en: *Historia del arte de Oaxaca*, vol. I, p. 41.

⁸³ Zárate Morán, "Pinturas rupestres y petroglifos del Istmo de Tehuantepec", en: *idem*, vol. I, p. 45.

donde se había incinerado antes: "Se creía, pues, que una sola deidad, Quetzalcóatl, comprendía a cuatro diferentes dioses: Xiuhtecuhtli, numen del fuego, Tezcatlipoca, Tláloc y Quetzalcóatl, numen del viento."⁸⁴ Por otro lado, también creemos encontrar en *diidxazá* los nombres de los dos primeros dioses mencionados; porque, como dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: "Y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombran por muchos nombres."⁸⁵

Ya dijimos que en Tlacotepec o *Xibicudxe* se realiza una fiesta con la participación de peregrinos que vienen no sólo de otras partes del Estado de Oaxaca, sino también de los estados de Veracruz y sobre todo Chiapas, del 28 de abril al 3 de mayo en la mañana, cuando después de la misa católica del último día en ese lugar empiezan a regresar de donde vinieron. Es posible también que en esas fechas no celebren a *Tezcatlipoca* sino a *Quetzalcóatl*, como en Cholula, según el testimonio de Las Casas:

La ciudad de Chololla, que dejamos ser de toda la Nueva España el mayor y sobre todos más devoto y frecuente, por votos y romerías, santuario, entre muchas y diversas fiestas que tenía y celebraba en una cada año el primer día de mayo, ofreciendo a *Quetzalcóatl* muchas rosas y flores, y los sacerdotes se vestían de unas ropas largas hasta los pies, blancas, sembradas de flores negras, y salían con unas diademas en las cabezas,⁸⁶

⁸⁴ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol I, cap. 2, p. 70.

⁸⁵ *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, p. 24.

⁸⁶ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, tomo II, p. 197.

La fecha es resultado de alguna correlación que estableció el propio Las Casas, o le informaron, en relación con algún calendario usado por algún grupo hablante de alguna variante de las lenguas nahuas. No hay que desconcertarse porque el cerro consagrado a *Tezcatlipoca*, ya sea en su advocación de "Guajolote macho" o "Dos Caña", aparezca también asociado a *Quetzalcoatl*; pues recordemos que Burgoa nos describió encima del cerro a un sacerdote con el ropaje de los sacerdotes de este dios. Además, se han encontrado representaciones de *Quetzalcoatl* con disfraz de jaguar y este dios era el "patrón" de la trecena que empezaba con el signo *ce ocelotl*, llevando varios ornamentos de piel de jaguar.⁸⁷

4.2. *Quetzalcoatl-Pecocha*

Como ya se dijo, Burgoa registró el nombre antiguo de Tlacotepec como *Guixipecocha*. Veamos qué significan sus morfemas componentes: *Guixi*, como lo escribió Burgoa, significa 'pasto' y podría aludir al pasto que crece sobre *Dani-nisa bere ngola*.⁸⁸ *Gui'xhi'*, si lo interpretamos como escribimos actualmente, es 'monte', 'bosque'; y podría aludir al bosque que rodea el cerro. Pero si lo leemos como *guidxi*,

⁸⁷ Guilhem Olivier, "Tepeyólotl, 'Corazón de la Montaña'", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, pp. 119-10.

⁸⁸ El zacatal cubre una gran extensión de este cerro, visible desde el noreste. Al parecer se trata de una gramínea, pendiente de identificación que los campesinos de Laoyaga llaman "zacate burro".

es decir 'pueblo', nos estaríamos refiriendo al asentamiento humano que está al pie del cerro, llamado por los nahuas *Tlacotepec*. *Pecocha* se compone de *pe* o *bi*, 'aire'; y *còcha*, *gudxa* o *cudxe* es humedad de la tierra o húmedo para sembrar, según Córdova.⁸⁹ Así que el significado en español es 'Pueblo, monte o pasto de aire húmedo'. Refiriéndose a las palabras *quetzalli* y *cóatl*, dice Seler:

Con toda probabilidad ambas voces fueron originalmente, como el ser mítico llamado *quetzalcóatl*, símbolos del agua o de la humedad producida por la lluvia que vuelve a despertar la vegetación después de la larga estación de sequía.⁹⁰

Es decir *Pecocha* sería el nombre de *Quetzacóatl* en su advocación de *Ehecatl*, el aire húmedo que anuncia la lluvia; sin embargo, no deja de sorprendernos -escribió Seler- "que en la tradición mexicana -mexicana en el sentido estricto de la palabra- el dios se le designe en todas partes como *Ehecatl*, dios del viento".⁹¹ La única referencia que conocemos de este nombre proviene de un relato legendario de Martínez Gracida, tomado de su libro *Historia de la chontalpa oaxaqueña*; donde sitúa a este personaje en el siglo VI de la Era Vulgar, procedente de Nicaragua y entrando al territorio oaxaqueño por Huatulco. El reconocido historiador oaxaqueño, que enriquecía con su fértil imaginación las recopilaciones hechas, lo considera un profeta del budismo; aunque registra

⁸⁹ Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca*, f. 415v.

⁹⁰ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 68.

⁹¹ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 68.



su paso por Tlacotepec, *Xibicudxe*, niega expresamente que sea Quetzalcoatl, porque "aquél arribó por el Sur en las playas de Huatulco, a principios del Siglo VI, y éste se presentó por el Norte, hacia el Siglo XI":

En su retirada sobre el Istmo de Tehuantepec, esculpió en el pueblo de Quietabeñe, hoy la Magdalena, la figura que los zapotecas llamaron *Guixepecocho*, que significa Monte del Profeta, pues está compuesta de *Guixe*, monte y de *pecocho*, profeta; y por último desapareció en el Cerro Encantado de la Isla de Monapoxtiac, en la Laguna Superior, sin saberse después de él.⁹²

Es probable, empero, que a Quetzalcóatl se le conociera con otros nombres prestados del náhuatl al *diidxazá*. En Córdova encontramos una serie de entradas que nos remiten a equivalencias asociadas con *quèça*, que parece ser la primera raíz que integra el nombre de ese dios: Cuchillo, *quèça* *quiba*; navaja grande o cuchillada, *quèçaquibatào*; navaja de esta tierra de pedernal, *quèçalàte quichòhui*, *quèçaguie*; en todas las entradas para navaja encontramos como primera parte del nombre *quèça*, algunas veces acompañadas de *quiba*, que significa metal o *quie*, que quiere decir piedra, seguramente porque estaban asociados al sacrificio en honor de Quetzalcoatl. Pero también las piedras preciosas se llamaban con este nombre, como la turquesa, *Quie quèzanagàa*; y el diamante *Quiequèza pinij*; en estos dos últimos nombres el cambio de la ç por la z pudo ser influencia de la escritura

⁹² Manuel Martínez Gracida, "El Pecocho", en *Neza*, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, año I, núm. 7, diciembre de 1935, pp. 2 y 5.

de Molina⁹³ en Córdoba, a pesar de ser el mismo fonema en *diidxazá*.

En la entrada 'piedra negra de donde sacan navajas' encontramos *Piògo quèça*; y en "Plumas largas de las colas de los papagayos grandes colorados. *Quèçaha, xilla màni*". Aquí parece que la primera palabra, *Quèçaha*, significa "preciosa", mientras que la traducción de las dos siguientes es 'alas animal'; ya que las plumas del "papagayo grande colorado" o guacamaya, *mánipèhua* (*Ara macao*), son rojas; tal vez tomado como sucedáneo del quetzal para fines rituales. También *quèça* tiene que ver con el agua, pues el sauce, árbol que crece junto al agua, se llama *yàga quèça*. Es posible, entonces, que la palabra *quèça-quèza* haya venido de *quezalchalchiuitl*, piedra preciosa de color azul o verde; *quezaliztli*, esmeralda; o *quetzalli*, pluma rica, larga y verde; y que su significado sea lo precioso.

El nombre del noveno día del *pije* es *Pelaqueça* en su primera y segunda aparición en la lista de Córdoba, correspondiente al día *atl*, agua, en náhuatl; sin embargo en su tercera aparición es *pillaniça*, lo mismo que su aparición en la quinta vez; es decir alternan las dos, *queça* y *niça*, como raíces de este nombre de día,⁹⁴ siendo la primera

⁹³ Véase la entrada *Quetzaltototl*, "paxaro de plumas verdes muy ricas y estimadas", en Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*.

⁹⁴ Córdoba, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 204-212,



probablemente un préstamo del náhuatl y la segunda la raíz original en *diidxazá*. Wilfrido C. Cruz interpretó como "Pescado o culebra reluciente", aunque me parece más acertada 'culebra';⁹⁵ porque "Culebra generalmente", según Córdova, es *péla* o *pélla*; y *pilla* sería una variante histórica de la anterior. Para mí ambos nombres, *Pelaqueça* o *Pillaniça*, son simplemente variantes del otro nombre de Quetzalcóatl en *diidxazá*, cuya traducción es "Serpiente preciosa" y "Serpiente de agua".

Sin embargo, es posible también que el culto a este cerro-agua del "Guajolote macho" fuera en honor de *Cocijo* y sus ayudantes, donde otra vez se presenta el problema de los nombres de las veintenas en náhuatl, como veremos después. A este respecto Seler, basándose en la obra de Núñez de la Vega, nos ilustra respecto a esta conjunción de los dioses Quetzalcóatl y Tlaloc

Los sabios-sacerdotes chiapanecos explicaban el nombre de Cuchul chan como "la serpiente emplumada que anda en el agua" y decían que era el patrono del séptimo signo. Esto significa que identificaban la serpiente emplumada con el dios de la lluvia, Tláloc, según veremos enseguida. También el K'ucumatz del mito guatemalteco tiene sin duda el significado del principio vivo del agua. *U c'ux cho u c'ux palo*, "corazón del lago, corazón del agua" lo llama el *Popol Vuh*. *Xa pa ya xu col vi ri*, "en el agua es su ámbito de acción" dicen de él los *Anales de los Cakchiqueles*.⁹⁶

Después Seler nos remite a la fiesta llamada *Etçalcualiztli* en el *Códice Borbónico*, gran fiesta en honor de

⁹⁵ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 82.

⁹⁶ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I., cap. 2, p. 68.

los dioses de la lluvia, donde encontramos en la parte inferior de la lámina a Tlaloc recibiendo o presidiendo la fiesta; mientras que en la parte superior está representada la imagen de Quetzalcóatl y su gemelo Xólotl. "Todo ello parece expresar una misma concepción fundamental de este numen" -dice Seler refiriéndose a Quetzalcoatl.⁹⁷ Para no complicar demasiado el asunto, haremos referencia a los nombres de las veintenas que tienen que ver con Tlaloc y las fechas en que se celebraban en 1519, según los informantes de Sahagún.

Según Las Casas había tres días dedicados a *Tlaluc* y a su mujer *Chalchiutcueye*: *Eçalcoaliztli*, "cuando ya eran salidos sus panes que habían sembrado en sus labranzas"; *tozoztli*, "cuando ya los panes estaban hasta la rodilla de altor"; y *Hueitozoztli*, "cuando los panes estaban a la cinta ya crecidos".⁹⁸ Las fechas asignadas a estas veintenas en 1519, que Las Casas llama días, cuyos nombres y fechas aceptados por los nahuatlato daremos enseguida,⁹⁹ son: *Etzalcualiztli*, del 24 de mayo al 12 de junio; *Tozoztontli*, del 25 de marzo al 13 de abril; *Hueitozoztli*, del 14 de abril al 3 de mayo. Aunque no mencionadas por Las Casas, había otras dos fiestas dedicadas a Tlaloc -"que tan cara les vendía el agua", según el dominico- y a los dioses de la

⁹⁷Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 68.

⁹⁸ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, tomo II, pp. 188-189

⁹⁹ Tomados de Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 305.



lluvia: Una era *Tepeílhuil*, llamada "Fiesta de los cerros", que se celebraba del 11 al 30 de octubre; y la segunda *Atemoztli*, "caída de las aguas", que se celebraba del 10 al 29 de diciembre.¹⁰⁰

En consecuencia, si la fiesta de *Hueitozoztli* se celebraba en el altiplano central del 14 de abril al 3 de mayo, es posible que en esas mismas fechas se celebrara un culto a la fertilidad dedicada a *Pecocha-Cocijo* de los *binnigula'sa'*, en la temporada previa a las lluvias. De allí el nombre de la cruz viva que está en la iglesia de la "Pasión Verde", que según los peregrinos es una cruz de una madera perennemente verde, que nunca se seca.

En vista de que en *Dani-nisa bere ngola* se rendía culto a un dios equivalente a *Tezcatlipoca*, cuya imagen podía ser el *Chalchiutotolin* o el jaguar; y de acuerdo con el análisis de Spranz "El jaguar y el pavo pasan por ser los animales (o los disfraces) de animal de *Tezcatlipoca*",¹⁰¹ podemos suponer que el nombre de *Tezcatlipoca* en *diidxazá* fuese *Pèchetào* o tal vez este nombre con la sílaba *tao* duplicada, para indicar su sacralidad, como en el caso del nombre del sumo sacerdote que encontramos en la entrada "papa nuestro conforme a los nombres antiguos", *coquihuiatáotáo*; pues la partícula aumentativa *tào* ya de por sí implica grandeza y cuando se une

¹⁰⁰ Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 306.

¹⁰¹ Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, p. 182.

a la palabra *pe* o *pi* -que significa aire, aliento, viento- forma el término para nombrar a dios, *pitào*. Esto nos lleva a pensar que el registro que hizo Córdova en su *Vocabulario* no fue el de un jaguar común y corriente, como sucede en la entrada para "Leon", *péchepiaha*, *pècheyáche*, por ejemplo; sino el de uno sagrado como el que pudo ser adorado en Tlacotepec y Laoyaga. Además de que el cerro hoy llamado de "La Garza", que se encuentra al frente del "Cerro Negro", hacia el sur de *Dani-nisa bere ngola*, se llamaba [*Dani*]Nisabeche, es decir '[Cerro]-Agua jaguar o león'.¹⁰²

Dadas las múltiples evidencias del culto al jaguar desde la época de Monte Albán I, hasta que Córdova lo registró con el nombre de *Pèchetào*, o sea 'jaguar sagrado'; podemos pensar que éste fue el dios patrono o dios tutelar de los *binnigula'sa'*, además de antecedente de Tezcatlipoca entre los nahuas. Sobre los dioses tutelares de éstos dice Pedro Carrasco lo siguiente:

Los dioses tutelares de los principales grupos étnicos del Centro de México y de las principales entidades políticas, los que podríamos llamar dioses nacionales, son formas de los dioses creadores; los Tezcatlipocas y Quetzalcoatl. Estos dioses -además de las formas y actividades que los caracterizan en los mitos cosmogónicos- tienen formas derivadas en que actúan como caudillos ancestrales de los pueblos de quienes son patronos.¹⁰³

¹⁰² Colección de "Cuadros Sinópticos" de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, p. 602.

¹⁰³ Pedro Carrasco, "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en: *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes*, p. 13.



Sin embargo *Pèchetào* pudo haber sido también el nombre de *Tepeyollotl*, "Corazón de la Montaña", en *diidxazá*; en otras palabras, *Tezcatlipoca* y *Tepeyollotl* serían dos manifestaciones o dos aspectos de *Pèchetào* entre los nahuas del Altiplano Central y entre los *binnizá*; pues entre el cerro *Dani-nisa bere ngola* y la Laguna Superior, que se encuentra al sureste de este cerro, hay múltiples relaciones físicas, míticas y religiosas (véase la ilustración IV.10). Como dice Graulich: "Se sabe también que *Tezcatlipoca* se confundía con *Tepeyollotl*, el jaguar 'Corazón de la Montaña', representante de la tierra y del cielo nocturno".¹⁰⁴

Hablo de relaciones físicas porque ambos lugares -*Dani-nisa berengola* y la Laguna Superior- son mutuamente visibles desde cualquiera de ellos y están conectados por el arroyo que nace al pie de *Dani-nisa bere ngola*, el cual se junta más adelante con otro llamado *Guiguloyaga* para desembocar juntos en la Laguna Superior o de San Dionicio.¹⁰⁵ Las relaciones míticas entre ambos lugares son parte de lo que me contó el campesino juchiteco respecto a un *beedxe'*, jaguar, que descendía del cerro y se iba hasta la orilla de la Laguna Superior, hasta donde lo ubicaron siguiendo sus huellas en la arena.

¹⁰⁴ Graulich, "Tozoztontli, Huey Tzoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour", en: *Revista Española de Antropología Americana*, XIV, 1984, p. 153.

¹⁰⁵ Wilfrido C. Cruz, "Quetzalcoatl pasó por Tlacotépec", en: *Istmo*, México, D. F., enero 31 de 1942, p. 5.

Respecto al jaguar sagrado que se transformó en *Tezcatlipoca* y *Tepeyollotl*, Wigberto Jiménez Moreno propuso la siguiente hipótesis, que ha tenido mucha aceptación entre los estudiosos de la religión mesoamericana:

Los orígenes de *Tezcatlipoca* son un enigma difícil de aclarar. Se percibe bien que el punto de partida debió ser el jaguar omnipotente en la Cultura de La Venta y en la fase I de la de Monte Albán que seguramente personificaba el terror cósmico de un ambiente lluvioso entonces inhóspito -el del Sur de Veracruz y del Istmo de Tehuantepec- poblado de fieras y alimañas y azotado por huracanes. *Tepeyollòtli* ("Corazón del Monte), el "amo de los animales" que residía en una cueva y que en la de Chalma fue otrora la deidad venerada, fue el punto de partida de una elaboración mítica que se prolongó hasta culminar en *Tezcatlipoca*.¹⁰⁶

A Seler le llamó la atención no encontrar mencionado a *Tepeyollotl* ni su culto en las obras de los cronistas que trabajaron en el Altiplano Central y que, por supuesto, basaron su información en fuentes nahuas. "Ni Sahagún, Durán, Motolinía o Mendieta mencionan a este dios", dice. Aunque, por otro lado, hay información confiable de que entre "las naciones mixteca y zapoteca, ambas emparentadas, fue conocido y recibió veneración especial".¹⁰⁷

Según Seler, en las alas de la nariz de *Tepeyollotl* hay sendos botones:

Éste es un adorno que parece haber sido general entre las tribus establecidas en el litoral del Pacífico, en la región de Tehuantepec, Soconusco y en la vertiente del Pacífico de Guatemala; lo lleva la figura indicada en el

¹⁰⁶ Wigberto Jiménez Moreno, "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli", en: *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes*, p. 27.

¹⁰⁷ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Zapotec Priesthood and Ceremonials", en *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, p. 292.



Códice Mendocino como el jeroglífico de la ciudad de Xochitlan, cerca de Tehuantepec.¹⁰⁸

Más adelante atribuye precisamente a la región Za el origen de este dios: "El cabello largo y el anillo por el cual pasan las matas de pelo hacen suponer aun con mayor seguridad que este numen procedía de la región zapoteca."¹⁰⁹ Krickeberg manifiesta su acuerdo con él cuando escribe: "Tepeyollotl, dios del istmo de Tehuantepec, de las montañas y de las cavernas en quien se vio un aspecto de Tezcatlipoca".¹¹⁰

A la propuesta de Seler de llamar *Lachi-Gueche* a *Tepeyollotl* en *diidxazá*, por mi parte agregaría la sílaba *tao* a ambos sustantivos, que significa grandeza; porque *Lachi* quiere decir órgano interno en general y con la sílaba agregada, *Lachitào* sería 'alma' o 'corazón'. La segunda palabra, *gueche*, quiere decir pueblo simplemente, con el agregado de la sílaba sería *Guechetào*, refiriéndose a una región o a un reino; como *nisa* con el agregado de la partícula *tao* pasa de ser simplemente agua para convertirse en *nisatào*, 'mar'. Entonces el nombre de *Tepeyollotl* en *diidxazá* sería *Lachitào Guechetào*. Este nombre tiene sentido, pues en la lista de nombres del *piye* que nos dejó Córdova en su *Arte*, el número 14 de la lista de 20, con el cual empieza

¹⁰⁸ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, p. 173.

¹⁰⁹ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, p. 175.

¹¹⁰ Citado por Guilhem Olivier, "Tepeyóllotl, "Corazón de la Montaña" y "Señor del Eco": El dios jaguar de los antiguos mexicanos", en: *Estudios*

el segundo cocii o trecena del Cocijo quiachilla, es Quia-gueche;¹¹¹ el cual corresponde al día Ce Ocelotl de los calendarios nahuas.

4.3. Dani-nisa bere ngola y Monopostioc

Las relaciones religiosas entre Dani-nisa bere ngola y Monopostioc o Cerro Cristo las vamos a analizar enseguida. En su relato sobre el culto en Guixipecocha, Burgoa nos remite por un momento a una isla que se encuentra en la laguna de San Dionisio, hoy Laguna Superior:

hasta que empezando a gobernar este Rey Cosijopij, le pidieron sus vasallos y señores hiciese sacrificios a los dioses, y les pidiese le declararan aquel presagio y así lo hizo, vistiéndose las vestiduras sacerdotales de túnica blanca talar, mitra de plumas, cantidad de animales que ofreció al ídolo mayor, que llamaban Corazón del Reino, y lo tenían en una isletilla, como cue grande, con arboleda muy fresca y de mucha caza de conejos y en medio una gran cueva, y alrededor la grande laguna de San Dionisio, al presente, para donde se embarcaban canoas o barcos,¹¹²

Más adelante, al describir la doctrina y vicaría de San Francisco del Mar, Burgoa vuelve a referirse al santuario hoy llamado Cerro Cristo:

en esta laguna a un lado está un cerrillo aislado muy ameno y poblado de arboleda y animales y aquí está una profunda y dilatada cueva donde el zapoteco tenía un ídolo de su mayor veneración y la llamaba el Alma y Corazón del Reino, persuadido el bárbaro a que aquella fabulosa deidad era el Atlante que lo tenía en peso y sustentaba sobre sus hombros y que cuando los movía se

de Cultura Náhuatl, vol 28, véase la nota 2 al pie de la p. 100.

¹¹¹ P. Fr. Juan de Córdova, Arte del idioma zapoteco, p. 204.

¹¹² Burgoa, Geográfica descripción, tomo II, cap. LXXII, p. 351.



estremecía en desusados temblores la tierra, y de su favor pendían sus victorias y buenos temporales con que los sustentaba; aquí venía ciego el rey en su gentilidad, con los grandes y sacerdotes a celebrar nefandos sacrificios, y después de bautizado, cuando le prendió el padre Fr. Bernardo de Santa María, le acusaron también de que perseveraba en esta idolatría, repitiendo las venidas a este adoratorio y infernal gruta de Satanás [...] y enderezando la proa al enemigo, encastillado en aquella lóbrega mazmorra, llegó al cerrillo, desembarcó y subiendo por su falda, alumbrado por superior numen, dio a breve espacio con la puerta del cancerbero de aquella estigia laguna y entrándose por ella, halló todos los espacios de una gran cuadra todos barridos y cercados de peñas como altares y sobre ellos muchos vasos de sahumerios, ricos y apreciables ofrendas de estimables ropas, vistosas plumas y medallas y collares de oro, y lo más salpicado de sangre reciente y obscenamente vertida manifestaba cuan inmediatamente se había hecho el sacrificio, hizo diligencia por hallar el ídolo para vengar en él como enemigo carnicero, el humor vital de las venas que rodaba a aquellas ovejuelas errabundas,¹¹³

La parte más alta de Cerro Cristo, que se encuentra en el extremo suroeste de la isla, es una formación de lava volcánica sin compactación, aparentando un amontonamiento de piedras hecha por el hombre o una pirámide desmoronada. Según los pescadores del lugar cercano llamado Playa Vicente, de este extremo de la isla se levantan los rayos hacia el cielo en las noches de tormenta (**véase la ilustración IV.8**); los mismos me informaron que los huaves realizan ritos en una cueva que se encuentra entre esas piedras en la noche del 28 de abril, dejando como evidencias banderas de papel y tamales en la entrada. Lupo, en una nota de pie de página, dijo que el párroco de San Mateo le mostró fotografías de las velas y ofrendas rituales halladas en una gruta de la isla llamada

¹¹³ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXV, pp. 399-400,

monopoots tiük, "nombre que puede traducirse aproximadamente como 'montaña del templo'".¹¹⁴

Los huaves de San Mateo del Mar llaman a la isla *Monopostioc*. Nicolás León, a principios de este siglo, registró el nombre de la islita como *Mono-pox-tiac* o *Monopostioc* y lo traduce como Cerro o Monte encantado.¹¹⁵ Ramírez, en su edición de relatos huaves de San Mateo, dio la siguiente traducción de este nombre: "mono: los; poz: adentro iglesia; tlac: cerro. La iglesia que está dentro del cerro".¹¹⁶ El primer problema en esta traducción es con el morfema *mono*, según Suárez se trata de un "prefijo nominal que pluraliza", que sólo "se usa con nombres de seres humanos: *mon-kici niños".¹¹⁷ El segundo, *tlac*, parece un error tipográfico, donde debería estar escrito *tiac* o *tioc*.

Nuestra propuesta de traducción de *Monopostioc* es la siguiente. En el *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, *pos* puede ser una variante de *poots*, que aparece en la entrada *monopoots*, 'los que tienen cargo en la iglesia católica local' y en la entrada 'iglesia', *teampoots*; parece significar entonces 'iglesia'. *Mono* puede ser el mismo

¹¹⁴ Alessandro Lupo, "El Monte del Vientre Blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec", en: *Cuadernos del Sur*, año 4, agosto 1997, Oaxaca, México, núm. 11, nota 4 al pie de la página 72.

¹¹⁵ Nicolás León, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, pp. 4 y 10.

¹¹⁶ Ramírez Castañeda, *El fin de los montiocs*, véase nota 9 al pie de la página 66.

¹¹⁷ Jorge A. Suárez, *Estudios huaves*, p. 52.



morfema que aparece sin la segunda vocal en *monteoc*, 'rayo' en el mismo diccionario, escrita como *montioc* en la colección de relatos huaves;¹¹⁸ y *teoc* es una variante dialectal de *tioc*, que significa 'cerro'.¹¹⁹ Pero si *tioc* significa 'cerro', entonces en realidad la parte que significa 'rayo' es *mon* o *mono*. En conclusión: Si *Mono* es 'rayo'; *pos* es 'iglesia'; y *tioc*, 'cerro'; entonces *Monopostioc* puede traducirse como "Iglesia del Cerro del Rayo" o "Cerro de la Iglesia del Rayo", en otras palabras Iglesia del Cerro de *Cociyo* o *Tlaloc*.

A partir de las evidencias arqueológicas que Nicolás León tuvo a la mano, éste hizo afirmaciones equivocadas y contradictorias respecto al culto que se realizaba en *Monopostioc*: "en una de las grutas de esa isleta se tributaba un culto muy especial á Pezelao (Corazón del Reyno), que pertenecía al panteón mítico zapoteca".¹²⁰ Si bien la traducción al castellano es correcta, como veremos más adelante, el nombre dado en *diidxazá* es el del Dios del Inframundo; y la contradicción salta a la vista cuando León describe la pieza número 2, un vaso de barro pulimentado con la cara "típica del dios de las lluvias (*Tlaloc* en

¹¹⁸ Elisa Ramírez Castañeda, *El fin de los montiocs*, p.56.

¹¹⁹ Jorge A. Suárez, *Estudios huaves*, p. 111.

¹²⁰ Nicolás León, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, p. 10.

náhuatl)",¹²¹ es decir el dios Cociyo y no Pezelao. A pesar de hablar de un dios zapoteco que se encontraba en una isla de los huaves, León anota lo siguiente después de la pieza número 16: "Todos los contornos de estas figuras están formados por medios de líneas y son exactamente iguales á los que en grandes cantidades se obtienen en los Mixtecas".¹²² En otras palabras, estamos ante una prueba de la difusión del estilo mixteca-Puebla y no ante la presencia de mixtecos en tierras huaves (véase la ilustración IV.9).

Si *Cocijopij* fue rebautizado bajo el nombre de "Rey Juan", no nos debe extrañar que actualmente la "isletilla" se llame Cerro Encantado o Cerro Cristo. A pesar de sus esfuerzos, Seler no queda satisfecho con el nombre de la isla en *diidxazá*:

La traducción mixteca del nombre *Tepeyollotl* pudo haber sido probablemente *Jni-ñuu*; y la zapoteca, *Lachi-Gueche*. Sin embargo no hay deidades mencionadas con tales nombres en ningún lado. De acuerdo al último pasaje citado puede, no obstante, ser asumido con certeza que este dios, Corazón del Reyno, fue una deidad de la tierra y que los temblores fueron adscritos a él.¹²³

Para entender las implicaciones religiosas de *Dani-nisa bere ngola* y Cerro Cristo en el contexto de la religión *Za* durante el Postclásico, debemos trazar un triángulo entre estos dos lugares (véase la ilustración IV.10) y un tercero

¹²¹ Nicolás León, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, p. 49.

¹²² Nicolás León, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, p. 50.

¹²³ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Zapotec Priesthood and



llamado *Dani lidxi bigu* (Cerro Casa de Tortuga), que se encuentra en la desembocadura de los esteros en la Laguna Superior, al sur del actual pueblo de Xadani. Cerro Cristo fue inspeccionado por una expedición científica en los años de 1842 y 1843, ante la indignación y alarma de los huaves; pues los ingenieros pretendían colocar una señal geodésica en la parte más alta de *Monopostioc* y entraron a las cuevas, sacando de ellas dos ídolos y un sahumador.¹²⁴ En *Dani lidxi bigu*, no sabemos cómo, fue encontrado un cráneo que después perteneció a la colección "del Museo de la Calle de la Moneda" con una trepanación que "tiene un gran parecido con la Supra-iniana peruana, a ello se agrega el ser un cráneo de mujer y con una deformación artificial de un tipo comparable",¹²⁵ perteneciente a "las épocas más tardías del postclásico mesoamericano".¹²⁶

Por lo tanto, carecemos de información arqueológica confiable sobre la antigüedad y el tipo de culto practicado en ambos sitios. Sin embargo la ubicación de estos tres lugares sagrados, un plato encontrado por un pescador de Xadani en *Dani lidxi bigu*, la información lingüística

Ceremonials", en *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28, p. 294.

¹²⁴ Nicolás León, *Catálogo de la colección antigüedades huavis del estado de Oaxaca existentes en el Museo N. de México*, p. 10.

¹²⁵ Pedro Weiss, *Osteología cultural. Prácticas cefálicas*. 1ª. Parte, p. 547.

¹²⁶ Zaid Lagunas R. "La trepanación suprainiana entre los cholultecas prehispánicos", en: Varios, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, pp. 423 y 425; y Zaid Lagunas Rodríguez; "Aportaciones de los investigadores mexicanos al conocimiento de la osteología cultural de los pueblos mesoamericanos", en: López Alonso, Sergio et al, editores, *La*

proporcionado por Córdova, la etnohistórica y la etnográfica nos ayudarán a aclarar el misterio de estos espacios plenos de sol; y, por lo tanto, propicios para el culto del dios solar, *Copijcha*; pero también a la madre tierra.

Frente a un mapa topográfico de la región (véase la ilustración IV.10) nos damos cuenta que tanto Cerro Cristo como *Dani lidxi bigu* se encuentran en la misma latitud: $16^{\circ} 20' 41''$ N y $16^{\circ} 19' 44''$ N, pero el primero en la longitud $94^{\circ} 54' 28''$ O y el segundo en $95^{\circ} 01' 14''$ O. El pueblo de Tlacotepec o *Xibicudxe*, que se encuentra al pie de *Dani-nisa bere ngola*, se ubica a $16^{\circ} 30' 25''$, de latitud norte;¹²⁷ pero la cima del cerro, que es el más alto en la llanura costera del Pacífico, se ubica en los $16^{\circ} 33' 23''$ de latitud y $95^{\circ} 15' 42''$ de longitud.¹²⁸ De tal manera que los tres lugares sagrados forman un triángulo escaleno.

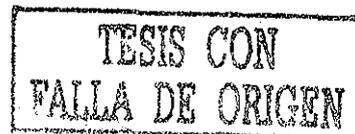
Los datos anteriores nos permiten establecer la fecha del paso cenital del sol en los tres lugares, en su paso aparente de sur a norte y viceversa, gracias a una tabla elaborada por Malmström.¹²⁹ El paso cenital del sol de sur a norte en los 16° sucede el 4 de mayo; pero encontrándose *Monopostioc* y *Dani lidxi bigu* en los $16^{\circ} 20'$ aproximadamente,

antropología física en México, p. 97.

¹²⁷ Colección de "Cuadros Sinópticos" de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, 601.

¹²⁸ Los cálculos los realizó el topógrafo Tomás Martínez de la Cruz, a quien agradezco su ayuda, sobre el mapa "Juchitán E15-10 D15-1" del INEGI.

¹²⁹ Vincent H. Malmström, *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon*, Table 3, p. 50.



el paso cenital del sol en esos lugares será alrededor del 5; mientras que en los 16°.30' sucede el 6 de mayo, esto es en la latitud de *Xibicudxe* o Tlacotepec, que como ya dijimos se encuentra al pie de *Dani-nisa bere ngola*. En su viaje aparente de norte a sur los pasos cenitales son: en *Dani-nisa bere ngola* sucede el 7 de agosto, mientras que en los vértices al sur del triángulo pasa el 8 de agosto aproximadamente.

La pesquería llamada Playa Vicente, de donde parten las lanchas para Cerro Cristo y actualmente agencia municipal de Juchitán, fue fundado el 5 de febrero de 1961 con el nombre de Playa Victoria.¹³⁰ Esto quiere decir que *Cosijopij* y su séquito no partían de este punto para ir a celebrar sus ritos a *Monopostioc*. Recordando que *Cosijopij* oficiaba como sacerdote, el viaje a la isla en términos míticos podía significar el que hizo *Quetzalcoatl* a la Casa del Sol por órdenes de *Tezcatlipoca*: "A éste dijo el dios *Texcatlipuca*: Viento, vete a través del mar a la casa del sol [...] y me traerás de la casa del sol los músicos con sus instrumentos para hacerme honra."¹³¹ Nos queda, entonces, como punto de embarque el otro vértice del triángulo; es decir, el estero que se encuentra al este de *Dani lidxi bigu* o directamente a la orilla de ésta (véase la ilustración IV.9), que se

¹³⁰ Véase al respecto el corrido "Playa Victoria" en: Eustaquio Jiménez Girón, *La Lira Zapoteca*, pp. 206-207.

¹³¹ Angel Ma. Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 111.

encuentra al sureste del *Dani*.

Y si en las aguas que rodean a *Dani lidxi bigu* había un punto de embarque a *Monopostioc*, también pudo ser un punto de desembarco para quienes venían costeando desde Sudamérica:

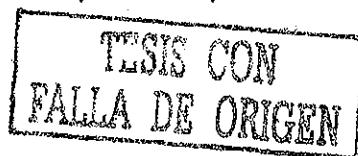
En vista de que la trepanación no solo del tipo de la suprainiana es sumamente abundante en el Perú [...] podemos delinear el posible derrotero o derroteros que siguieron las mencionadas trepanaciones suprainiana hacia México.

...pudo haber sido por vía terrestre partiendo de las costas peruanas hacia el Ecuador, Colombia, países Centroamericanos y a México como último punto alcanzado, o bien, por la vía marítima, partiendo de ese mismo punto a Guatemala y de aquí por la terrestre a la zona maya pasando posteriormente al altiplano de México;¹³²

Paralelamente a la ruta terrestre que corre por el Soconusco en la costa de Chiapas, Carlos Navarrete descubrió una ruta por los esteros y lagunas y entradas del Océano Pacífico, a través de canales artificiales y naturales, que se extiende desde Cabeza de Toro, una pesquería a la orilla del Mar Muerto, hasta el río Suchiate; y de aquí a Centroamérica.¹³³ Por nuestra parte, sabemos del viaje de pescadores y maleantes desde Paredón, a la orilla del Mar Muerto, hasta Playa Vicente, a la orilla de la Laguna Superior o de San Dionisio. Con esta información podemos decir que los rituales que se celebraban en *Dani lidxi bigu* o *Lu donda*, este último nombre del zacatal que se encuentra inmediatamente al norte de este cerro, ya no eran sólo de

¹³² Zaid Lagunas R., "La trepanación suprainiana entre los cholultecas prehispánicos", en: *Religión en Mesoamérica*, p. 426.

¹³³ Carlos Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en: *Anales de Antropología*, vol. 10, UNAM, México,



origen mesoamericano, sino que pudieron tener elementos de las culturas suramericanas; pues la trepanación suprainiana "estaba condicionada por ciertas circunstancias especiales de índole diferente al terapéutico, lo cual bien puede ser como un rito, alcanzando un significado simbólico semejante al bautizo o como un acto de iniciación..."¹³⁴

Seler dice que aparte del santuario de *Achiotlan*, donde había un oráculo afamado en la parte más alta de la montaña, existía otro en medio de la llanura de *Yancuitlan*, que tenía un gran sacerdote pero subordinado al primero. Este santuario era una cueva, considerado equivalente del primero, destinado a quienes venían de lejos y no podían caminar grandes distancias y para las mujeres que no podían subir al primero a realizar sus rituales.¹³⁵

Es posible que *Lu donda*, la planicie que se encuentra frente a *Dani lidxi bigu* hacia el norte, cumpliera el mismo papel que tenía el santuario de *Yanhuitlán* respecto a *Achiotlan*; es decir, un santuario supletorio para quienes no pudieran viajar hasta *Monopostioc*. Posiblemente cumplía también la misma función respecto al culto que se realizaba en la cima de *Dani-nisa berengola*, al cual los huaves llaman con un nombre híbrido náhuatl y huave: *Teoleaj*; *teo*, 'dios'

1973, pp. 41-43.

¹³⁴ Zaid Lagunas R., "La trepanación surpainiana entre los cholultecas prehispánicos", en: *Religión en Mesoamérica*, p. 425.

¹³⁵ Eduard Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Deities and Religious Conceptions", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, pp. 292-293.

en la primera lengua y *leaj*, 'señor' en la segunda; es decir, 'dios señor' o "Señor dios". Porque, además, en ese llano crece el zacate llamado *Guixi donda*, 'zacate culpa', que servía para hacer las sogas con las cuales se confesaban (véase la ilustración IV.11).

El nombre de este lugar, que se encuentra a unos cuatro kilómetros al suroeste del actual pueblo de Xadani, significa en español: "Sobre la culpa", "En el lugar de la confesión de la culpa", "Frente a la culpa". Córdoba, en el siglo XVI, registró estos nombres en su *Vocabulario* como *Tòla*, la forma antigua de *donda*, modificador de zacate, *guixi*; y *Lào tòla*, la forma antigua de *Lu donda*; en la siguiente entrada:

Yerua de que antiguamente hazian vna soguilla ò tomiza y lleuauanla ala confesion y ponianla en el suelo delante del pigana y confessauanse de los peccados que querian. Esta se llamaua. *Tòla*, que es vna yerua de los eruaçales, y de alli quedo, *tola*, por el peccado y assi dizen *Lào tòla*, el lugar del peccado ò d[e] la co[n]fensio[n] aunque tambien es cosa obscura.¹³⁶

Burgoa describe un ritual, en el capítulo LXIV de su *Geográfica descripción*, como ya vimos antes, donde se empleaba un zacate con las funciones del *guixi donda*, pero no sabemos si trata de la misma especie que se da en la costa del Pacífico o de otro tipo de zacate que cumplía la misma función, aunque lo más probable es que fueran diferentes. Sin embargo, Burgoa no nos dice si el lugar se llamaba algo parecido a *Lào tòla* o *Lu Donda*. Tampoco tengo información que

¹³⁶ Córdoba, *Vocabulario*, f. 228v.



haya otro lugar que lleve este nombre en el territorio histórico de los *binnigula'sa'*.

Seler identificó la sogá usada en la confesión en los códices *Borgia* (lámina 9 y 10) y *Vaticano B* (página 93 y 94) y sostiene que no era desconocida por los mexicanos, pero sólo es frecuente su aparición en los códices del grupo *Borgia* y específicamente en relación a la expiación del pecado (véase la ilustración IV.12). En la segunda serie de signos de días en el *Códice Borgia*, el duodécimo signo, *malinalli*, está asociado al dios solar, *Tonatiuh* o *Copijcha*; Seler confiesa que no ha "logrado descubrir ninguna relación entre esta figura y el signo *malinalli*".¹³⁷ Es posible que la explicación se encuentre en que este zacate se da en las llanuras, cerca de las playas, donde no hay ninguna protección de los rayos solares y se practica el culto a este dios. Sobre el significado de la sogá *tola* y su relación con el signo *malinalli*, Seler nos explica lo siguiente:

La significación especial que se vincula con la sogá torcida de pasto, *tola*, entre los zapotecos también explica la parte singularmente funesta que la "yerba" *malinalli*, "la torcida," representa como signo de día. porque probablemente no hay ninguna duda de que este *malinalli* mexicano y el *tola* zapoteco son la misma cosa; aunque *tola* no fue usado en el calendario zapoteco para *malinalli*, sino más bien *pija*, *chija*, corresponden al sentido literal de *malinalli*. Este hecho parece indicar a su vez que en la tierra de los zapotecos no estamos muy lejos del lugar donde los signos de día se originaron y donde se elaboró todo el notable sistema del calendario centroamericano.¹³⁸

¹³⁷ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. octavo, p. 230.

¹³⁸ Seler, "Wall Paintings of Mitla", "Deities and Religious

En mis viajes a *Lu donda* y *Dani lidxi bigu* he recogido muestras de este zacate *tola-malinalli*¹³⁹ y en Unión Hidalgo, Oax, al oriente de Juchitán todavía los viejos recuerdan cómo se trenza la soga llamada *doo donda*, 'mecate culpa', que sirve para castigar a los niños (véase la ilustración IV.13). Sólo que lo elaboran con el cogollo de la palma, llamado *ziña bia*, 'palma cogollo'; porque la palma, al igual que el *guixi donda* se da al sur de Juchitán, cuando deja de ser tierno se vuelve muy dura, es decir difícil de trenzar. Esto me lleva a suponer que los antepasados de los *binnizá* trabajaban el cogollo de este zacate, *donda bia*, para elaborar sus sogas.

Dado que los dos tipos de zacate, *tola-malinalli*, pueden no ser exactamente de la misma especie y lo que los identifica es la función que cumplen en el ritual, podemos pensar que no necesariamente la cadena *malinalli-pija* conduzca a la planta identificada por Reko como *heteropogon contortus*;¹⁴⁰ es decir, habría varias especies, dependiendo de la región y el clima, que cumplieran la función religiosa. Sin descartar el *guixi pija*, tenemos otras identificaciones probables para el *guixi donda*: 1. Por crecer en los pantanos

Conceptions", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28, p. 283. La traducción al español es de mi responsabilidad.

¹³⁹ Las muestras recogidas las llevé a los biólogos del Jardín Botánico de Santo Domingo, en Oaxaca, Oax.; desgraciadamente no han podido identificar todavía el zacate. Reko, en su *Mitobotánica zapoteca*, p. 80, dice que el nombre científico de *guixi biaa* o *guixi pija* (zacate malinali) es *Heteropogon contortus*.



o lugares muy húmedos, el "zacate cortador", *Scleria pterota*; y 2. Otro "zacate cortador", un pasto ubicado en Tehuantepec, *Imperata brasiliensis* Trin.-Gramíneas.¹⁴¹

Como anota Seler, el término *tola* no fue usado en el calendario de los *binnigula'sa'* en el lugar correspondiente al *malinalli* de los nahuas, sino *pija*; pero como ya sabemos que *pija* puede ser un momento en la vida de *tola* o un equivalente que cumplía las mismas funciones en otra región, podemos concluir que *tola* y *pija* se refieren a la misma planta o a una planta que cumplía la misma función; o la segunda es una planta sustituta de la primera, cuando la región geográfica y el clima no permitían el crecimiento de la primera en el variado hábitat de los *binnigula'sa'*. De esta cuestión me ocuparé con detalle en el capítulo relativo al calendario.

Quedan varias dudas respecto a la relación de Cerro Cristo con *Lu donda*, el lugar donde se encuentra el zacate de la culpa; pero sobre todo ésta que más me intriga: Si esta cercanía geográfica es buscada para satisfacer las razones míticas-religiosas, o al revés; es decir que la expresión mítica-religiosa es un reflejo de la geografía. En la segunda sección del Códice Borgia, en la presentación de los dioses regentes de los signos de días, encontramos junto al

¹⁴⁰ Blas Pablo Reko, *Mitobotánica zapoteca*, p. 80.

¹⁴¹ Maximino Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, pp. 1011-1012.

jeroglífico del día *Malinalli* o *Tola*, como deidad regente de este día, a la diosa del pulque *Mayahuel*. Su cuerpo está pintado de amarillo, pero la cara es color rojo y porta una nariguera de hueso en forma de media luna que la asocia con *Tlazolteotl*. Encima de ella se representa una montaña donde se abre una cueva, sobre la cual se representa a un felino o un perro. Comentó Seler respecto a este signo y diosa regente: "Pero como el exceso es lo prohibido, es el pecado, los númenes del pulque son, al mismo tiempo, los representantes del pecado y del castigo que sigue al pecado."¹⁴²

4.4. *El plato de Xadani*

Hasta ahora no hay noticias de exploraciones arqueológicas sistemáticas en los alrededores de *Dani lidxi bigu*, sin embargo el deslave causado por las lluvias año con año hace que vayan apareciendo restos de la cultura material de quienes habitaron ese lugar. De vez en cuando han aparecido objetos valiosos por su valor artístico, como el plato encontrado por un pescador de Xadani en las cercanías de *Dani lidxi bigu*.¹⁴³ Se trata de un cajete trípode, pintado al estilo códice o mixteca-Puebla, de color rojo sobre crema. Gracias a Burgoa, sabemos qué funciones tenían estos platos o

¹⁴² Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol I, cap. 2, p. 111.



para qué servían. En el capítulo final sobre la vida de fray Jerónimo de Abrego, Burgoa cuenta cómo este fraile descubrió un culto al dios de las lluvias, cuyo templo estaba en una grandísima cueva, gracias a un cacique mixteco. Una vez que el fraile supo de la existencia del culto, obligó a los mixtecos a llevarlo a la cueva; en el camino, en la espesura de un monte le sirvieron de almorzar, "dándole un cajete que es vaso de tres pies con unos animalejos de malísimo olor, y unas tortillas".¹⁴⁴

En el fondo y centro del plato de Xadani está representada una deidad que, por sus adornos, la identifiqué como la diosa madre vieja, según Córdova: "Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificauan", *Pitào Huichàana*, la *Tlazolteotl* de los nahuas; apoyando mi identificación sobre las láminas 12, 14, 16, 47-48, 63 y 76 del *Códice Borgia* (véase la ilustración IV.14). En todas estas láminas *Tlazolteotl* lleva una nariguera en forma de media luna y como orejera copos de algodón sin hilar, de acuerdo a la identificación que hizo Seler,¹⁴⁵ quien estableció la relación de esta deidad con otras del panteón náhuatl:

la *Tlazoltéotl* del *Tonalámatl*, es decir, de la parte augural de los códices, es, en su vestimenta y aderezo, idéntica a otra diosa que representa en el calendario de las fiestas de los mexicanos la fiesta *Ochpaniztli*, la undécima del año, y de quien habla Sahagún en otro

¹⁴³ En posesión de la señora María de la Luz Méndez.

¹⁴⁴ Fr. Francisco de Burgoa, *Palestra historial*, pp. 478-480.

¹⁴⁵ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, Vol. I, cap. 2, p. 124.

capítulo designándola con los nombres de Teteo innan, "madre de los dioses", Tlalli iyollo, "corazón de la tierra " o "entraña de la tierra", y Toci, "nuestra abuela": se trata de la gran paridora, la anciana madre tierra".¹⁴⁶

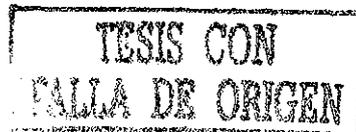
En la figura del cuadro inferior izquierdo de la lámina 76, del *Códice Borgia*, porta un disco-orejera de turquesa, *Quie quèzanagàa*, que indica las cinco regiones del universo, del cual penden copos de algodón sin hilar, como en el plato al cual nos estamos refiriendo; pero en éste más bien parece estar representada la cápsula reventada de la fruta de la ceiba, mostrando el color blanco de su algodón en el interior. Por la pintura roja que cubre la parte inferior de la cara y el disco que lleva como orejera, podemos decir también que la deidad del plato (*véase la ilustración IV.15*) está relacionada con Tonacatecuhtli, la deidad primordial, el viejo dios de la procreación, el numen de los mantenimientos entre los nahuas, que aparece en lámina 61 del mismo código; es decir un dios solar, *Pitào copijcha*.

Bajo la boca lleva el numeral 1 y enfrente de la boca está representado el signo de día que parece un moño y, a pesar de lo poco claro, creo que se trata del día xoo, 'temblor'; el cual, de acuerdo con el *Arte de Córdova* debe leerse como *Quiaxoo chaga* o *Quiaxoo tobi*,¹⁴⁷ *ollin* en náhuatl, traducido por Seler como 'movimiento rodante':

Las formas del signo mexicano *ollin* hay que

¹⁴⁶ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2., p. 123.

¹⁴⁷ Fr. Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 109.



interpretarlas en un sentido más estricto como "el hundirse del Sol en la Tierra" (o "el salir del Sol de la Tierra", como el *tlachitonatiuh*, "el Sol cercano a la Tierra, unido a la Tierra".¹⁴⁸

Frente al rostro y atrás de la cabeza aparecen dos conjuntos de pequeños rectángulos que contienen puntitos negros. Están pintados en cuatro columnas de tres rectángulos cada una, sumando los puntos de enfrente son 56 y los de atrás 55. Propongo que los puntos no son sólo decorativos y originalmente representaban una cuenta calendárica; en un principio habrían sido 52 en cada lado; es decir 104 años, dos ciclos de 52, llamados en náhuatl *huehuetiliztli*, "la vejez", que se caracterizan por la coincidencia con el ciclo de Venus.¹⁴⁹

Otra razón para proponer que sea *Huichaana* o *Tlazolteotl* es por el lugar donde fue encontrado el plato, en las cercanías de *Lu donda* o en este lugar mismo. Hay que recordar, a propósito de este plato, lo que escribió Burgoa respecto al ritual observado en la Sierra Norte, donde usaron unas sogas hechas con "yerbas ásperas" y un plato grande para depositar la sangre que se extraían como forma de expiar sus pecados ante la deidad comedora de excrementos, *Tlazolteotl*.

Ya se dijo que *Dani lidxi bigu* y Cerro Cristo o *Monopostioc* se encuentran casi en la misma latitud y que en

¹⁴⁸ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 143.

¹⁴⁹ Johana Broda, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en Marco Arturo Moreno Corral, *La historia de la astronomía en México*, p. 69.

lámina 63 del *Códice Borgia*, *Tlazoltetol*, la diosa que se ofrendaban los pecados o inmundicias, se encuentra frente a frente a *Tepeyollotl*, el Corazón de la Montaña, deidad de *Monopostioc*. Formando parte de un triángulo de espacios sagrados de los *binnigula'sa'*, no obstante que Seler propuso como su nombre *Lachi-Gueche*; pero teniendo sólo los nombres huave y español, ¿podemos dar una filiación étnica al santuario en la isla?

4.5. La filiación étnica del santuario de Cerro Cristo

Aunque Burgoa, en el capítulo dedicado a la Provincia de Tehuantepeque, relata que "fue este País en su antigüedad poblado de una nación llamada *Huabe*", líneas adelante del mismo párrafo contradice lo anterior al escribir,

venida de la parte del Medio Día, o Sur y de sus historias y caracteres se supo, que por guerras que tuvieron entre sí o con otros vecinos vencidos y perseguidos se embarcaron en canoas, barcos de su usanza, y vinieron costeano a vistas de tierra, por la Mar del Sur,¹⁵⁰

Al principio de su descripción "De la doctrina y vicaría de San Francisco del Mar, recalca que: "Eran los huaves, gentes forastera, y advenediza"; y más adelante en este mismo capítulo vuelve a insistir en el punto:

Los huaves le fueron recién llegados a esta tierra, según lo más probable por la mar en barcos o balsas, siempre a vistas de tierra y no descubrieron otra más desembarazada

¹⁵⁰ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, pp. 338-339.



o parecida a la suya, que ésta.¹⁵¹

La contradicción se hace evidente en términos arqueológicos, si por "antigüedad" entendemos culturas del Clásico y las anteriores; mientras que la segunda parte del relato está de acuerdo con la información arqueológica. Winter propone que la emigración al sur del Istmo de los huaves, chontales y pochutecos (nahuas) después de 750 a. C., porque los tres comparten los siguientes rasgos:

1. Numéricamente son relativamente pequeños.
2. Se encuentran en áreas marginales a las principales áreas de producción agrícola.
3. Se encuentran en (o cerca de) áreas costeras a donde pudieron haber llegado por migraciones marítimas o caminando por la costa.
4. No hay otros representantes de su familia lingüística en áreas colindantes ni siquiera cercanas.
5. Otros miembros de sus respectivas familias lingüísticas están concentrados en áreas accesibles por la Costa: al norte, por la Baja California y Sonora, la familia joca [parientes de los chontales] y la familia yutoazteca [parientes de los nahuas de Pochutla]; y al sur, posibles parientes del huave en Centroamérica o el Caribe.¹⁵²

No obstante lo dicho por Burgoa de que los huaves

¹⁵¹ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, pp. 397-398

¹⁵² Winter, "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en: Barabas y Bartolomé, coordinadores, *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, p. 136.

vinieron del sur costeano el mar, lo que se refuerza con el descubrimiento del sistema de canales costeros hecho por Navarrete y la presencia de la técnica de trepanación craneana en *Dani lidxi bigu*, de origen peruano; puntos que apoyarían la hipótesis de Winter, los lingüistas sostienen posiciones divergentes respecto a la situación de la lengua huave, ubicándola entre las lenguas mesoamericanas.¹⁵³ La misma posición se mantiene en la "Introducción" a los ensayos sobre la historia de la cultura otomangué;¹⁵⁴ por otro lado, Suárez relaciona el huave con las lenguas algonquinas de la costa sureste de los Estados Unidos y con las lenguas mixe-zoqueanas,¹⁵⁵ cuestionando su relación con las lenguas otomangués:

Como se advirtió al comienzo no se examina aquí en detalle la relación del huave con el otomangué. Swadesh ha presentado suficientes materiales para apoyar la validez de la hipótesis. Pero consideramos que la relación no es tan cercana como la supuso Swadesh (en el trabajo de Arana 1968 se reubica -creemos correctamente- el huave en posición al mixe-zoque) y como resulta de los cálculos de E. Arana.¹⁵⁶

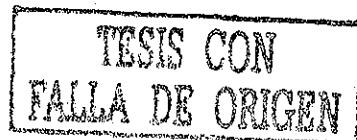
La disyuntiva es si *Monopostioc* fue fundado desde antes del Clásico por esos ancestros de los mixe-zoques o a partir de la emigración de *binnigula'sa'* y huaves a la región en el

¹⁵³ Calvin Rensch, "Situación actual de los estudios lingüísticos sobre las lenguas de Oaxaca", en: *Antropología e historia*. Boletín del INAH, julio-septiembre 1979, núm. 27, pp. 48 y 50.

¹⁵⁴ Josserand, Winter, Hopkins, *Essays in otomanguéan cultura history*, pp. 6-7, fig. 1; véase también: Nicholas A. Hopkins, "Otomanguéan linguistic prehistory", en: Josserand, Winter, Hopkins, *Essays in otomanguéan cultura history*, pp. 30 y 41.

¹⁵⁵ Jorge A. Suárez, *Estudios huaves*, pp. 136-137 y 159.

¹⁵⁶ Suárez, *idem*, p. 167.



Postclásico. Considerando los restos arqueológicos encontrados según el reporte de Nicolás León, es posible pensar que este santuario era interétnico, es decir un espacio sagrado compartido por huaves y *binnigula'sa'*; aunque los primeros parecen haber sido más fieles al lugar que los descendientes de los segundos, dado que se opusieron a la exploración de la isla, según León, y todavía el 28 de abril celebran un ritual en la cueva.¹⁵⁷

El aspecto interétnico se confirma, si es cierto que la segunda esposa de *Cocijopij* pertenecía al cacicazgo huave de San Francisco del Mar, lo que no queda claro en el artículo donde aparece esta información, habiéndose casado el señor de los *binnizá, Cosijopi*, en 1554 en segundas nupcias.¹⁵⁸ Entonces cabe preguntarse, si el matrimonio fue resultado de encuentros en el santuario o como parte de una estrategia para tener acceso al mismo. Esto quiere decir que ambas naciones compartían la misma cosmovisión e ideología mesoamericana sobre el papel de los cerros, las cuevas y el mar en la generación de las lluvias y los rayos; en lo cual están de acuerdo muchos investigadores mesoamericanistas, entre ellos Johanna Broda:

El mar que limita a Mesoamérica por ambas costas, juega además un papel fundamental en generar los vientos portadores de la lluvia que preceden el comienzo de la

¹⁵⁷ Información proporcionada por los pescadores de Playa Vicente, Juchitán.

¹⁵⁸ Judith F. Zeitlin, "Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial", en: *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, México, enero-agosto 1994, pp. 35-37.

estación húmeda. Ciertos fenómenos astronómicos tales como el primer paso del Sol por el Cenit, o la desaparición de las Pléyades durante el mes de mayo, asimismo anuncian la llegada de las lluvias, y por ello se les asignaba gran importancia, como augurios, en la sociedad prehispánica.¹⁵⁹

De allí la idea de relacionar a *Tepeyollotl* con el diluvio, en otras palabras un lugar rodeado de agua, como aparece en el comentario al *Códice Telleriano-Remensis*: "dizese deste nombre a rreverencia como quedo la tierra despues del diluvio".¹⁶⁰

4.5. *Guiengola*

En ninguno de los sitios que formaban el triángulo sagrado en el sur del Istmo se han encontrado construcciones piramidales, ¿por qué entonces *Cosijopí* los usaba para sus ritos? ¿Porque pasaban desapercibidos por su escasa importancia arquitectónica o para preservar el secreto de las construcciones de *Guiengola*? ¿Cuál era la importancia de *Dani nisa bere ngola*, que se podía divisar desde el mirador que está arriba de la pirámide oriental de *Guiengola*? Quizá porque tiene la cumbre más alta de la región, 1250 metros sobre el nivel del mar; o tal vez porque se le podía relacionar con la salida del sol durante el solsticio de

¹⁵⁹ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: Broda, Iwaniszewski y Maupomé, editores, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, p.

verano, pues se encuentra al noreste de *Guiengola*; o por el ojo de agua que tiene a sus pies por el lado norte.

Guiengola es un sitio del Postclásico zapoteco tardío, ubicado a unos quince kilómetros al noroeste de Tehuantepec. Su nombre se ha traducido en español como 'roca grande'.¹⁶¹ No obstante la segunda palabra que compone su nombre podría provenir también de *Pète nigòla*, "Gallo desta tierra", en el vocabulario Córdova, es decir guajolote; con lo cual se traduciría como 'Piedra macho' o del guajolote macho y se emparentaría con *Dani-nisa bere ngola*, el cual se encuentra al noreste como ya se dijo. Las cumbres de la montaña tienen altitudes que van desde los 925 a los 1070 metros sobre el nivel del mar; pero la plaza principal, que se encuentra en el costado este, sólo está a 428 metros sobre el nivel del mar.

El centro del sitio tiene una extensión de 50,000 metros cuadrados. En la plaza principal se encuentran dos pirámides, una hacia el este y otra al oeste, separadas por una distancia de 87 metros. La pirámide oriental mide nueve metros de altura, según Peterson, y consta de tres cuerpos principales. Enfrente de esta pirámide hay una plazuela hundida con una plataforma cuadrada o adoratorio en el

479.

¹⁶⁰ *Códice Telleriano-Remensis*, Edición de Eloise Quiñones Queber, f. 9v.

¹⁶¹ David A. Peterson, "Evidencia para prácticas religiosas en *Guiengola*, Oaxaca", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 281; y Peterson, "*Guiengola: Fortaleza zapoteca en el Istmo de Tehuantepec*", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*. Vol. I, p. 457.

centro. La pirámide occidental, menos compleja según Seler, mide siete metros de altura y tiene un adoratorio redondo enfrente (véase la ilustración IV.16).¹⁶²

Un juego de pelota está unido por una escalera a la esquina sur de la plazuela hundida, enfrente de la pirámide oriental o Pirámide Este, como lo bautizó Seler.¹⁶³ La forma del juego de pelota es la clásica I, con 52 pies (15.85 metros) de largo y 32 (9.75 metros) de ancho; las paredes este y oeste son oblongas y soportan una pirámide cada una de ellas.¹⁶⁴

Guiengola fue construido probablemente en la segunda mitad del siglo XIV d. C. y no fue totalmente abandonada hasta después de la invasión española.¹⁶⁵ Burgoa se refiere a este "gran cerro que corre como muralla del río [Tehuantepec], desde enfrente de Jalapa, hasta una legua de Tehuantepec",¹⁶⁶ sólo en su función de fortaleza militar; pero no en su aspecto religioso, lo cual quiere decir que no lo visitó personalmente y sus informantes le ocultaron este

¹⁶² Seler, "The Ruins on Quie-ngola", en: Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistic and archaeology*, vol. II, pp. 103-106; Peterson, "Evidencia para prácticas religiosas en Guiengola, Oaxaca", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 281; y Peterson, "Guiengola: Fortaleza zapoteca en el Istmo de Tehuantepec", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*. Vol. I, pp. 458-459.

¹⁶³ Peterson, "Guiengola: Fortaleza zapoteca en el Istmo de Tehuantepec", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*. Vol. I, p. 458.

¹⁶⁴ Seler, "The Ruins on Quie-ngola", en: Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistic and archaeology*, vol. II, p. 106.

¹⁶⁵ Peterson, "Guiengola: Fortaleza zapoteca en el Istmo de Tehuantepec", en: Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*. Vol. I, p. 457,

¹⁶⁶ Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXII, p. 342.



aspecto.

Para Seler no había duda en cuanto a la función religiosa de *Quiengola*. La pirámide oriental estaba dedicado al dios de los cielos, lo que se demuestra por la forma del sagrario que se encuentra encima de la pirámide, representando un monte naciendo de la tierra; y también por la pequeña plataforma ubicada a la mitad del patio, que puede ser ascendido por los cuatro lados, es decir los cuatro rumbos del mundo. En cuanto a la pirámide occidental estuvo dedicado a la deidad de la tierra: "La tierra es la casa oscura donde el sol entra cuando se hunde en el oeste bajo el horizonte." Por eso el sagrario en la cima de la pirámide en este caso tiene la forma de una casa, según Seler.¹⁶⁷

El juego de pelota en el lado sur de la plaza debió haber estado dedicado al dios sol. La pelota de caucho volaba sobre la ancha arena simbolizando la rodante órbita solar. [...]El hecho, sin embargo, de que las tres más grandes y más importantes estructuras existan directamente en el lugar más prominente de la senda de entrada prueba que el verdadero y primario propósito de esta plaza fue para el culto religioso.¹⁶⁸

Otra construcción que fue usada con propósitos religiosos, según Seler, es el que se encuentra en el sureste, al final de las ruinas. Se trata de un patio, que mide aproximadamente 20.11 metros en circunferencia, rodeado de edificios por tres de sus lados. En el centro del patio había una columna redonda que fue derribada por los saqueadores, la

¹⁶⁷ Seler, "The Ruins on Quiengola", en: Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistic and archaeology*, vol. II, pp. 107-108.

¹⁶⁸ Seler, "The Ruins on Quiengola", en: Eduard Seler, *Collected works in*

columna es una cabeza doble. Ambas cabezas son como de un reptil con los ojos grandes, ceja dentada, un juego enorme de dientes y la larga lengua extendiéndose hacia abajo de la mandíbula abierta. En el cuerpo del lado izquierdo tiene la peculiar marca cuadrada que se usa en los códices para representar escamas de un monstruoso cocodrilo. En el lado derecho, en cambio, hay puntos redondos en la superficie de la piel, que en los códices se prefirieron para representar la piel de serpiente. De aquí que no haya error, según Seler, si afirmamos que la cabeza del lado izquierdo es un cocodrilo y que en el derecho es una serpiente:

La serpiente es la sagrada diosa de la tierra. El cocodrilo es un símbolo del dios de los cielos. Tierra y cielo, o las direcciones abajo y arriba, se pensó expresar por esta cabeza doble.¹⁶⁹

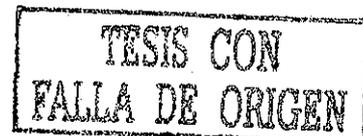
Respecto a las ceremonias mismas en *Guiengola* no tenemos información, sin embargo Peterson dedujo algo sobre el culto a los muertos: "Una excepción solamente pueden ser las tumbas que hemos encontrado, de tres cuartitos, que evidencian ceremonias funerales".¹⁷⁰ Afortunadamente Burgoa sí nos dejó una crónica de estos rituales entre los *binnizá* del sur del Istmo, que habían heredado de sus antepasados los *binnigula'sa'*:

celebrada en el mismo mes de noviembre, que es el duodécimo de su cómputo, de diez y ocho meses que dan al

Mesoamerican linguistic and archaeology, vol. II, p. 108.

¹⁶⁹ Seler, "The Ruins on Quiengola", en: Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican linguistic and archaeology*, vol. II, pp. 110-111.

¹⁷⁰ Peterson, "Evidencia para prácticas religiosas en Guiengola, Oaxaca", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, p. 283-284.



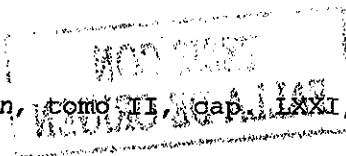
año empezando de doce de marzo, [...] en que la Iglesia celebra con generales sufragios las memoria de todos los que están en carrera de salvación a quienes pueden aprovechar las limosnas, ofrendas y demás sufragios, los indios tuvieron día señalado en el mismo mes, con ritos tan deslumbrados como lo es el autor Padre de Tinieblas, las vísperas de esta lúgubre tragedia era con gran matanza de aves en especial de pavos grandes de la tierra, y de éstos aderezaban con pimientos secos molidos, que llaman los mexicanos *chilhuaque* y pepitas de calabaza y hojas de yerba santa, o aguacate, con agua lo cocían para el guisado que en mexicano llaman *totolmole*, también de las pavas hacían con el chile molido, envueltos en masa de maíz y sobre ésta una cubierta de las hojas de aguacate, y los entran a cocer en ollas o hornillos de tierra, y a este guisado llaman *petlaltamales* y de uno y otro ponían en cazolones o jícaras lo que cada familia tenía preparado y en cerrando la noche los ponían en mesas o cañizos, por ofrenda a sus difuntos, y haciéndoles grandes súplicas para que les perdonasen y viniesen a recrearse y comeer aquel manjar que les habían aderezado y rogasen a los dioses a quienes servían allá en el otro mundo, les ayudasen, diesen salud y a toda su familia y les alcanzasen buenos temporales y cosechas de sus frutos con todas las demandas para sus necesidades y puestos los dueños de la casa de cuclillas, bajos los ojos al suelo y cruzada las manos, delante de la ofrenda con estas peticiones, pasaban toda la noche en vigilia, sin levantar el rostro, porque decían que si cuando llegaban a comer los difuntos, los miraban se corrían y afrentaban y pedían áspero castigo, para el que los miró, y por la mañana se festejaban todos muy alegres dándose muchas gracias del buen suceso, de no haber ofendido a sus muertos con la vista y toda la comida sin probarla, salían a buscar pobres o forasteros a quienes repartirla y si no los había la arrojaban en lugares ocultos, porque era para ellos bendita ya, y sagrada y que habiéndola dado una vez a los difuntos, era pecado volverla a recibir¹⁷¹

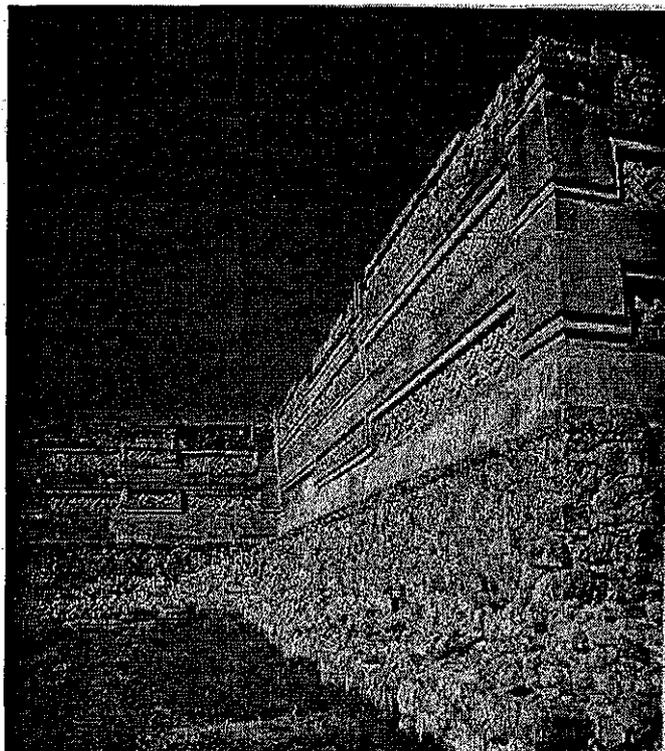
Entre los *binnizá* de Juchitán esta festividad llamada *biguié'* o *biyé'* se celebra principalmente los días 30 y 31 de

¹⁷¹ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la Amércia y, nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, tomo II, 1a. edición 1674; 3a. edición, Editorial Porrúa, S. A., Biblioteca Porrúa 98, México, 1989, pp. 391-392.

octubre, más apegada al calendario ritual prehispánico. Sobre este culto a la muerte hay que decir que los muertos nobles eran deificados, como sucedió con una hija del "Rey Zapoteca de Zachiyala", *Cosijoeza*, llamada *Pinopiaa*; quien en su viaje a Tehuantepec -adonde su padre la había mandado para gobernar con su hermano *Cocijopi* esta región y la de Soconusco- murió en Jalapa. En este lugar, en un montecillo o cueva, primero se le rindió culto como "una piedra blanca, labrada al modo de un hacho de bolos"; después, con la llegada de los frailes colonizadores, el culto se transfirió a Santa Caterina de Sena, según el mismo cronista dominico.¹⁷²

¹⁷² Burgoa, *Geográfica descripción*, tomo II, cap. LXXI, pp. 329-331.





IV.1.Vista de uno de los edificios de Mitla. Foto de Cecilia Salcedo tomada de *Historia del arte de Oaxaca*.

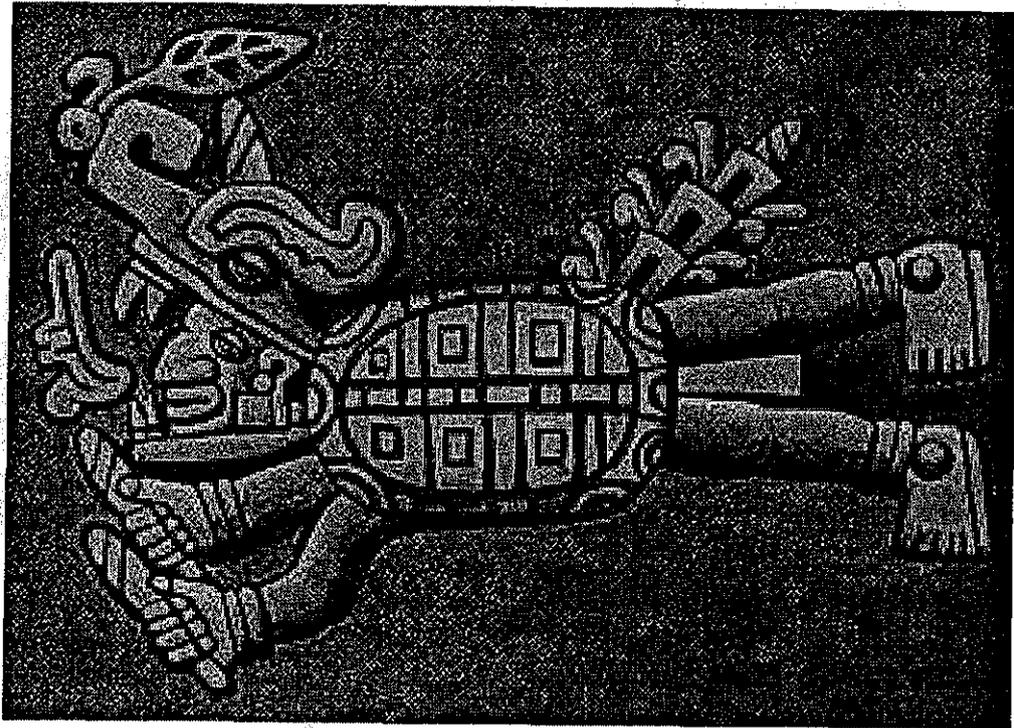
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV.2. Pitào Pezèlao de la Tumba 1 de Zaachila, tomado de Gallegos Ruiz, *El señor 9 Flor en Zaachila*.

NOVO 2021
 TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

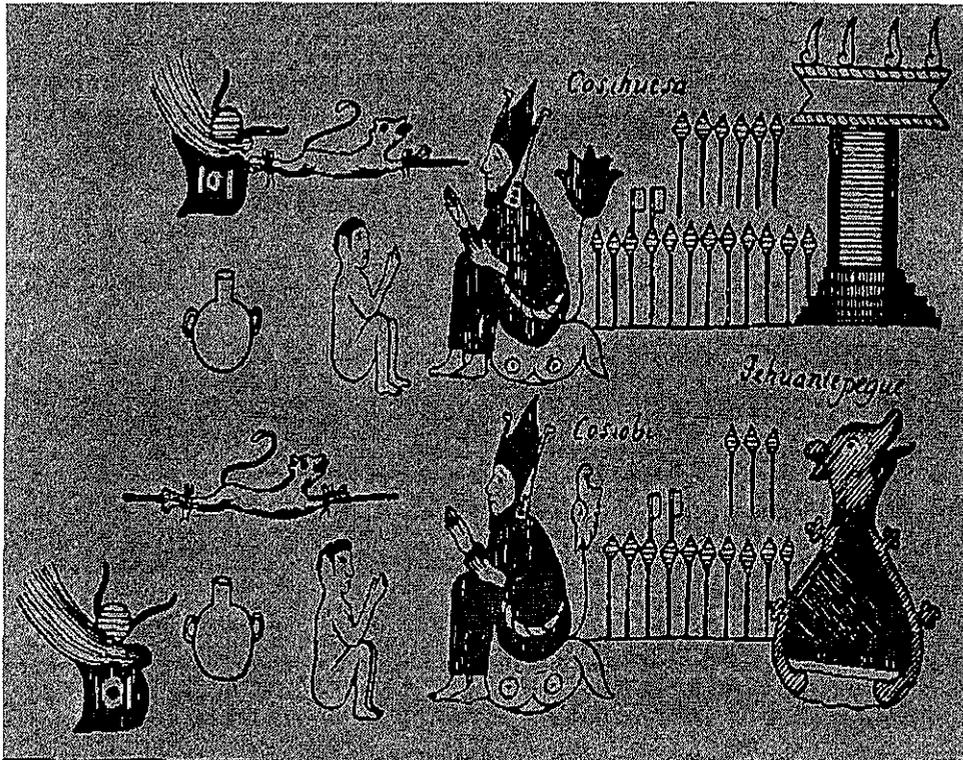
TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



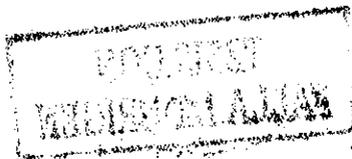
IV. 3. *Huiyatao* de la Tumba 1 de Zaachila, tomado de Gallegos Ruiz.

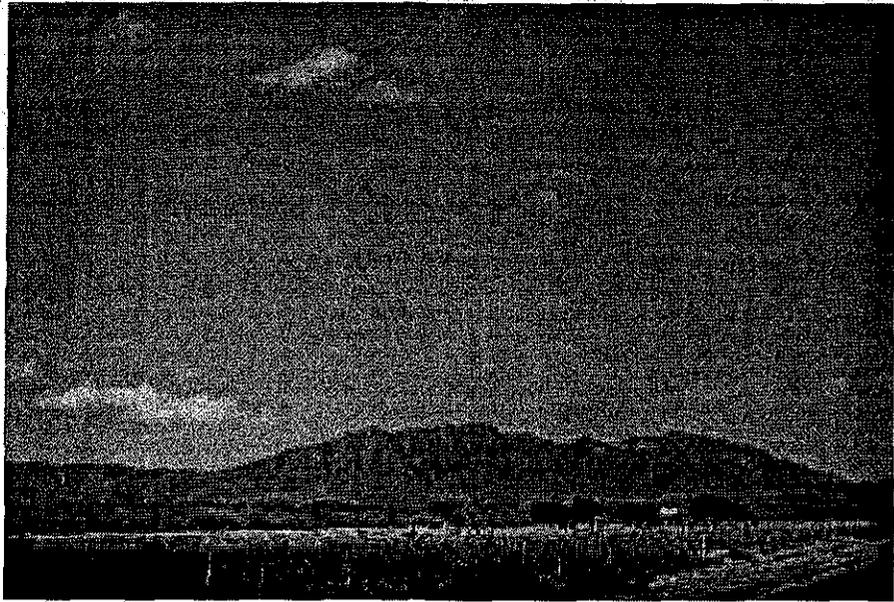
LIBRO DE TESIS
INSTITUTO VALLADOLID

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV.4. *Cosihuesa* y *Cosiobi* en traje sacerdotal, dibujo del Lienzo de Guevea publicado por Seler.

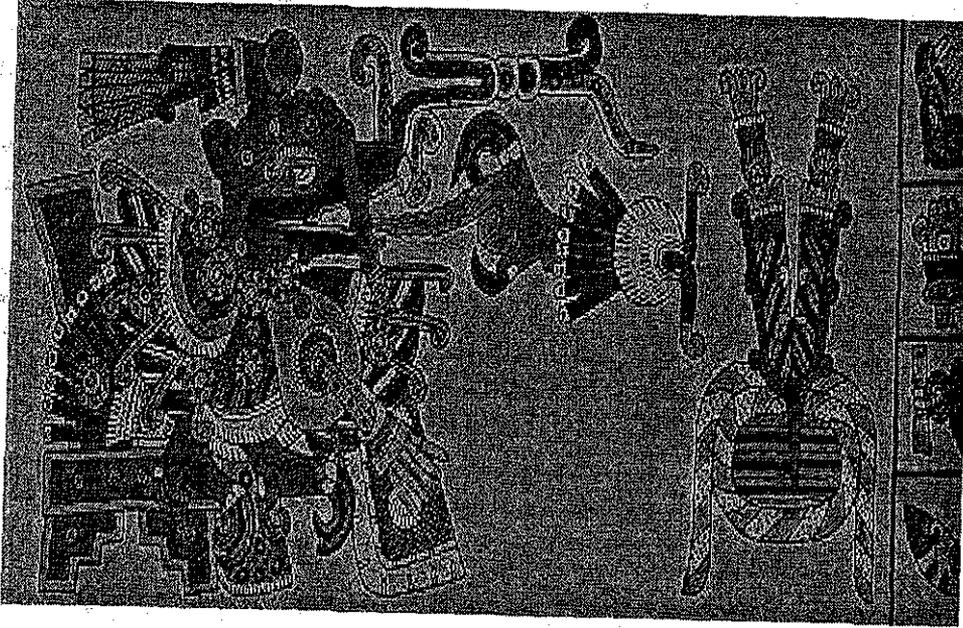




IV.5. *Dani-nisa bere ngola*, vista desde el noreste.
Fotografía de Víctor de la Cruz.

RESERVA
NACIONAL DE
BIOLOGIA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



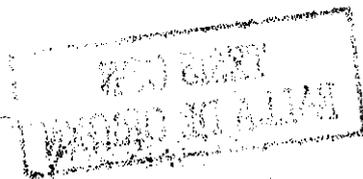
IV. 6. Chalchihuitolin, Lámina 64 del Códice Borgia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV. 7. Glifo "Dos Caña" en la antigua puerta de la iglesia de la Pasión Verde, en Xibicudxe o Tlacotepec. Fotografía de Víctor de la Cruz.





IV.8. La cima de Monopostioc o Cerro Cristo. Fotografía de Víctor de la Cruz.

INSTITUTO VENEZOLANO
DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
MONTICHO DE CUBA

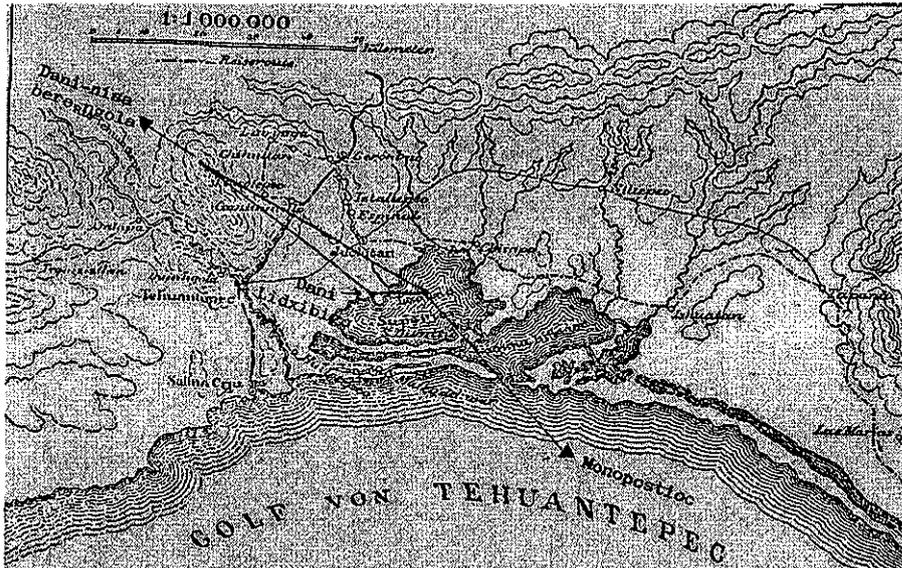
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV. 9. Una vista de *Monopostioc* desde las cercanías de *Dani lidxi bigu*. Fotografía de Víctor de la Cruz.

WLO NERT
WINDO EC ALLAY

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV. 10. Triángulo de los lugares sagrados: Dani-nisa bere ngola, Dani lidxi bigu y Monopostioc, dibujado en un mapa del sur del Istmo tomado de Seler, *Collected works in Mesoamerican*, vol. II.





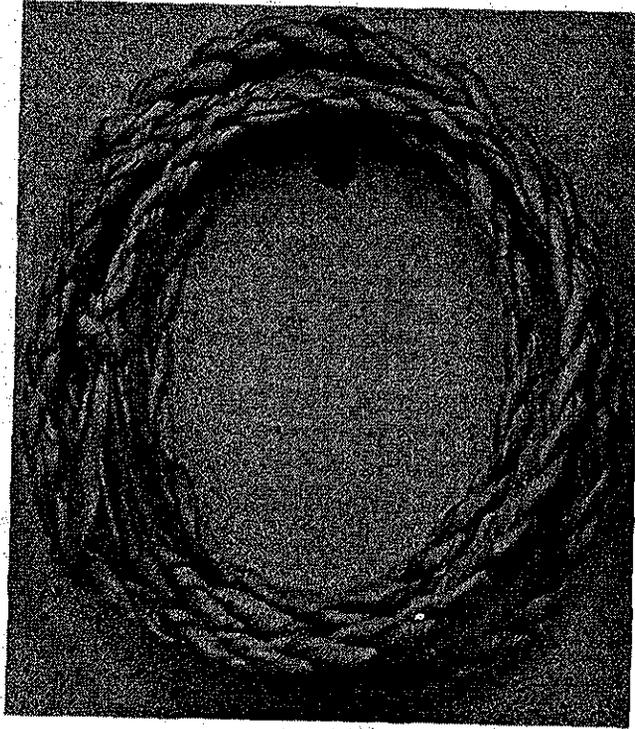
IV.11. *Guixi donda* en el lugar llamado *Lu donda*, frente a *Dani lidxi bigu*. Fotografía de Víctor de la Cruz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



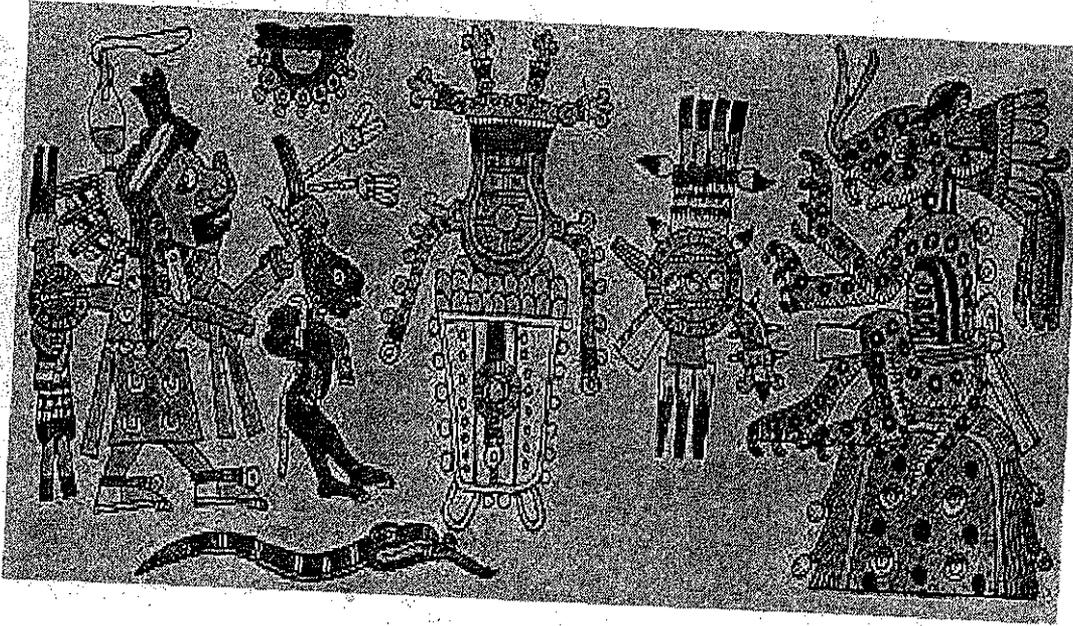
IV.12. Un hombre realizando autosacrificio frente a Chalchiutotolin, página 10 del Códice Borgia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV. 13. La sogá actual llamada *doo donda* en Unión Hidalgo, cuya función es hacer confesar a los niños sus culpas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV.14. Tlazolteotl frente a Tepeyollotl en la mitad inferior de la página 63 del Códice Borgia.

NOO 8257
 WBOIRC 30 ALLAY

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



IV.15. El plato de Xadani. Fotografía de Victor de la Cruz.

NOO BIZET
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

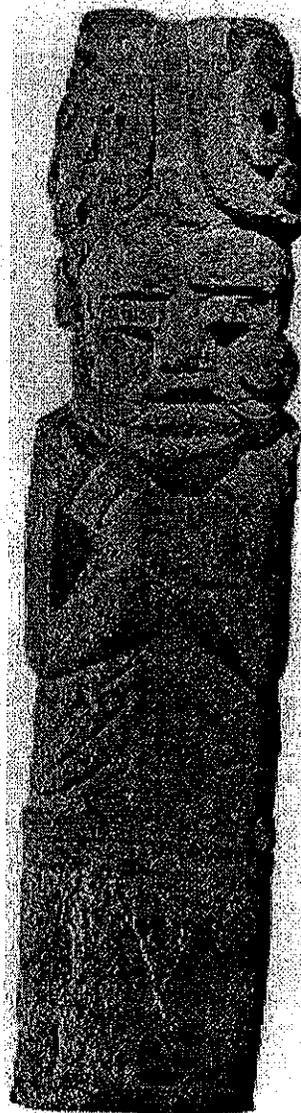
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



IV. 16. Una de las pirámides de *Guie ngola*, tomado de *El estado de Oaxaca*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

NOTA: SE
VE EN EL ALRE



IV. 17. Escultura de un personaje importante (goqui) muerto, de Juchitán. Foto de Jesús Sánchez Uribe, tomado de *Historia del arte de Oaxaca*.

UNIVERSIDAD
NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

V. EL TIEMPO Y EL CALENDARIO

Así decían mientras veían e invocaban la salida del sol, la llegada de la aurora; y al mismo tiempo que veían la salida del sol, contemplaban el lucero del alba, la gran estrella precursora del sol, que alumbra la bóveda del cielo y la superficie de la tierra, e ilumina los pasos de los hombres creados y formados.

Popol Vuh, Tercera parte, cap. III.

1. Orígenes del sistema calendárico mesoamericano

La corriente arqueológica que ha relacionado las etapas del desarrollo mesoamericano con las condiciones ecológicas en que aparecieron las culturas que se desarrollaron en dicha área, sostiene una hipótesis que me parece un buen principio para encontrar los orígenes del sistema calendárico mesoamericano: "Al igual que el Altiplano de México, el suroeste [de Norteamérica] es un área con grandes contrastes en la productividad entre los años 'lluviosos' y 'secos'."¹

Este contraste, como sabemos, no es exclusivo de las dos regiones mencionadas sino una de las características climáticas de Mesoamérica, cuya manifestación anual es la división del año solar en dos temporadas en las tierras bajas y altitudes medias de los valles: una de lluvias y otra de seca, las cuales todavía conservan su nombre en diidxazá en el sur del Istmo de Tehuantepec, gusiguié y gusibá. Esta división binaria del tiempo anual parece derivar de la que hacían los campesinos en el Valle y que Córdova registró en el XVI como "verano en esta tierra,

¹Kent V. Flannery, "Los orígenes de la agricultura en México: las teorías y la evidencia" en: Rojas Rabiela y Sanders, *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, t. I, pp. 241-242.



cuando no llueve", cocij cobâatào; y "verano de aguas y frutas y calor", cocij quije. Dicha oposición también la expresa Córdova de la siguiente manera: "invierno de fríos", que corresponde a la época en que no llueve, *cocijcobaa*; e "invierno de aguas", *cocijquije*;² la cual es sobre todo una división con fundamento y fines agrícolas. Entre los zapotecos de los pueblos llamados Loxicha en la Sierra Sur, aunque los nombres en *diidxazá* ya se perdieron, aún se conserva la división del año en dos temporadas: "tierra seca" o "tiempo seco" y "tierra húmeda" o "tiempo húmedo",³ que corresponde a la división registrada por Córdova en el siglo XVI y a la de los *binnizá* en el Istmo.

En otras lenguas de la familia zapoteca la división anual se expresa de las siguientes maneras: en Mitla, la primera se llama *bäigusguij*; en contraste los meses de frío, que corresponden a la temporada de seca, son llamados *bäinajl*.⁴ En la Sierra Norte, en la región de los Cajonos, la situación no se presenta a través de la oposición lluvia y sequía; en primer lugar la cognada de *gusi* ha sido sustituida por un préstamo del español, *tiemp*, y la raíz *ba* que en el Istmo se aplica a la sequía, aquí se refiere a la temporada de calor correspondiente a los meses de marzo a junio; a la temporada de lluvias se le llama *tiemp lin* o *tiemp yejw*, y a

² Córdova, *Vocabulario*, ff. 236-v y 413v.

³ R. J. Weitlaner, "Un calendario de los zapotecos del sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*, Copenhagen, 8-14 August 1956, p. 298.

⁴ Stubblefield y Miller de Stubblefield, *Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, p. 5.

la temporada de frío *tiemp zag*; es decir actualmente tenemos un sistema tripartida de división del año solar.⁵

A la inicial y sencilla división binaria de los campesinos parece que siguió una organización del tiempo algo más complicada, siguiendo el ciclo lunar y el menstrual de las mujeres; ambas, la luna y la menstruación tienen el mismo nombre: *pèo* la primera y *dxiiña' beeu* en el Istmo. Esta organización del tiempo en función al ciclo lunar ya implica más complejidad y un principio de especialización en el trabajo de observar la esfera celeste para notar y anotar las cinco etapas de este ciclo: 1. *Ràchè pèo*, "luna romper quando comienza"; 2. *Piguìni tànapèo* o *huarèni pèo*, "luna nouezita que apenas se ve"; 3. *Pèo còbi*, "luna nueva"; 4. *Catòla pèo*, "luna mediada como cuarto", o *ritòla pèo*, 'estar la luna mediada', cuya traducción literal es 'se está redondeando la luna' o 'se redondea la luna'; 5. *Nayòbi pèo*, *pèo quichjño*, *huachijño pèo*, "luna llena".⁶

Es posible que los indispensables 13 numerales del sistema calendárico mesoamericano hayan tenido su origen en el ciclo lunar, según algunos investigadores: "Estas treceenas representaban los movimientos diarios de la luna, de oriente á poniente, desde que aparecía despues de la conjuncion, hasta pocos dias despues del plenilunio;..."⁷ Por su lado, Thompson,

⁵ Rebeca Long y Sofronio Cruz, *Diccionario zapoteco de Zoogocho, Oaxaca*, p. 281.

⁶ Córdova, *Vocabulario*, f. 249r.

⁷ De León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, p.



averiguando sobre el origen del ciclo de 260 días, que se basa en 13 números y 20 nombres, afirma:

También se ha sugerido que el período deriva de nueve meses lunares cada uno de 29 días, aunque por qué los mayas deberían haber estimado el mes lunar como de 29 días no es claro, y aun con eso uno tiene que calcular una lunación como de 28 días.⁸

El origen lunar de los 13 números mágicos parece fortalecerse a la luz de otros datos, uno aportado por la astronomía y otro por la lingüística zapoteca. En el primer caso existe un año "calcular" de 364 días, llamado también año lunar, "pues encierra 13 lunaciones de 28 días (13X28=364).⁹ Es importante recalcar aquí la importancia astronómica de este número:

13 es divisor de algunos de los valores enteros que se utilizaban para los periodos sinódicos de los planetas: 117 (Mercurio), 585 (Venus), 780 (Marte), 377 (Saturno). Divide a 364 días, a los 52 y a los 104 años. 13 es divisor de periodos de eclipses, de los valores de la lunación y de periodos siderales de la Luna y de Venus.¹⁰

Desde el punto de vista lingüístico, el número 13, que se llamaba *chijño* en *diidxazá*,¹¹ está relacionado con la luna llena y parece significar 'redondo en círculo', 'completo', como se desprende del *Vocabulario* de Córdova: "luna llena", *nayòbi pèò*, *pèò quichjño*, *huachijño pèò*.¹²

El sistema calendárico de los *binnigula'sa'*, y en general el

27.

⁸ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 98.

⁹ Guillermo Garcés Contreras, *Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino*, p. 144.

¹⁰ Lucrecia Maupomé, "Reseña de las evidencias de la actividad astronómica en la América antigua", en: Moreno Corral, compilador, *Historia de la astronomía en México*, p. 38.

¹¹ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 204-212.

mesoamericano, nunca ha sido bien comprendido por la mentalidad occidental por su complejidad y porque se parte de categorías propias para tratar de entender lo ajeno, empezando por el carácter analítico del pensamiento europeo, que una vez que ha destazado su objeto de estudio como si fuera una res no puedo volver a integrarla las partes en un todo. Al contrario del pensamiento mesoamericano que es sintético y se interesa más por el funcionamiento de las partes como un todo y no por las partes en sí.

Alfonso Caso reconoció que debido a la importancia del *tonalamatl* en los pueblos o tribus de Oaxaca, éste originó las confusiones en que incurrieron fray Juan de Córdova y Gonzalo de Balsalobre "de llamar año al período de 260 días".¹³ En realidad Caso tenía razón en parte, había que distinguir el periodo de 260 días -*tonalpohualli* más que *tonalamatl* en náhuatl y *piyé'* en *diidxazá'* del calendario de 365 días llamado *iza*; pero también Córdova y Balsalobre tenían razón en su confusión de nombres, porque ambos periodos no funcionaban tan independientemente, pues ambos se mezclaban en el año solar-agrícola como demostraremos más adelante ábaco en mano.

El descubrimiento del año solar, con un periodo un poco mayor de los 365 días, y la creación de un ciclo de 260 días llamado *piyé'*, ciclo que es el resultado de la combinación de los

¹² Córdova, *Vocabulario*, f. 249r.

¹³ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 58.



veinte nombres de días y 13 números, implica ya un trabajo de especialistas, pertenecientes a la élite sacerdotal, cuyos nombres registra Córdova en la entrada "astrologo" y cuyas equivalencias en *diidxazá* analizaremos brevemente. La primera palabra compuesta dada por el *Vocabulario* como traducción de "astrólogo", y cuyos componentes dividiré con guiones es *peninacóopea-quiépa nâna-pea-q[u]epaa*, 'personas-que tienen medido-cielo', 'personas-que saben medida-cielo'; *naciña-napeeche nolâba-ni-quiépa*, 'gente hábil en el arte de contar el cielo'; o *lanij-quiépa huelâba-chij, huelabâ-queela*, '[gente hábil en contar] las fiestas del cielo de día y noche'.¹⁴

Actualmente hay acuerdo entre los estudiosos del tema en que el calendario de 260 días entre los *binnigula'sa* se llamaba *piyé* y entre los pueblos nahuas *tonalpohualli*.¹⁵ La etimología del primer componente del nombre viene del prefijo que tienen los seres animados, *pi-*, 'aire' o 'aliento creador'; y la raíz *je* o *ye* que parece venir de *quije*, 'piedra'; pero no de cualquier piedra, sino de una redonda que implica y registra la concepción circular del tiempo: *quiepije natôbi* dice Córdova es equivalente a "coluna redo[n]da de piedra". En tanto que *tonalpohualli*, la cuenta ritual, viene de *tonalpoa.ni.*, "adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo", según

¹⁴ Córdova, *Vocabulario*, f. 43v. Agradezco al Dr. Thomas Smith sus críticas y propuesta de traducción que ayudaron a mejorar la mía, carta de 9 de agosto de 2001.

¹⁵ Caso, "Los calendarios prehispánicos" en: *Los calendarios prehispánicos*,

fray Alonso de Molina; y según Antonio de León y Gama es cuenta del sol o de los días; de *to:nalli*, 'día', y *po:hualli*, de *po:hua*, 'contar', según Smith Stark.¹⁶ En el caso de los mayas todavía no hay acuerdo en el nombre de la cuenta ritual, pues mientras una corriente de investigadores acepta llamarlo *tzolkin*;¹⁷ otra, encabezada por el prestigiado, Eric Thompson no acepta esta denominación:

No acepto el término *tzolkin* para el almanaque de 260 días. Como lo demostró Long (1924), no hay base para creer que fue el nombre de ese periodo, y, a decir verdad, se podría utilizar para cualquier cuenta de días. No conocemos la palabra yucateca que designa al almanaque sagrado, la palabra *cakchiquel* [utzilaquih] no corresponde lingüísticamente a *tzolkin*.¹⁸

La posición de Eduard Seler, en cuanto al nombre del calendario ritual entre los pueblos mayenses, se encuentra expresada en las siguientes palabras:

Este periodo de 260 días, el *tonalámatl* ("libro de los días) en náhuatl, *ch'ol k'ih* ("cuenta de los días"), o *k'amm uuh* ("libro del destino"), en guatemaleano, fue llamado por el contrario por los mayas en Guatemala, al parecer -aunque la general opinión es diferente-, *kin katun* ("el orden de los días"),...¹⁹

Por su parte Alfredo Barrera Vásquez dice que "el nombre maya generalmente admitido para designar el mismo calendario

México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 4.

¹⁶ Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, p. 25; Thomas C. Smith Stark, comunicación personal.

¹⁷ Adrián Recinos (edit.), "Introducción" al *Memorial de Solola. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, p. 32; Arzápalo Marín, "Los Logros Científicos de los Antiguos Mayas" en: *Tlamati*, no. 4, p. 37; Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, pp. 56 y 69.

¹⁸ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 52.

¹⁹ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, 1904, p. 14. Traducción mía del inglés.



[tonalpohualli] es tzolkin";²⁰ pero él creyó haber encontrado el verdadero nombre del calendario ritual, lo que explica en la nota 3 de su trabajo:

La prueba de que "u chuenil kin sansamal" es el nombre maya del calendario horoscópico de 260 días, la encontramos en el mismo Chilam Balam de Maní, al final de una explicación del calendario, cuando el autor da una fecha maya completa, correlacionada con la cristiana; así: "[...] En el último de la veintena de los días de Zeec; en el chuenil ocho chicchan; en el cargado de año nueve Muluc; en 14 de febrero de 1793 años". De donde puede verse que *chuenil* está relacionado con la fecha de *Tonalamatl* y puede traducirse por este último nombre.²¹

Michael Coe acepta que el nombre *tzolkin* no siempre es aceptada, se trata de un término sustituto, dice.²² En conclusión: aunque no hay acuerdo sobre el nombre de la cuenta ritual de 260 días entre los pueblos mayenses, muchos usan el término *tzolkin* para designarlo.

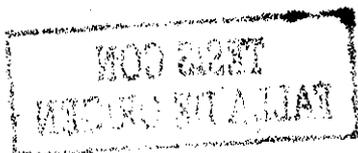
2. Hipótesis sobre el lugar de origen del sistema calendárico

Hasta ahora han sido propuestas tres hipótesis sobre el lugar de origen de la rueda calendárica mesoamericana: Copán, entre los mayas, por Zelia Nuttall; Izapa, entre los olmecas, por Vincent Malmström; y, finalmente, San José Mogote, entre los *binnigula'sa'*, por Damon Peeler. Haremos una breve referencia de las dos primeras propuestas, antes de pasar a ocuparnos de la

²⁰ Alfredo Barrera Vásquez, "Advertencias" en: *Horóscopos mayas*, primera página.

²¹ Barrera Vásquez, *idem*, p. 29.

²² Michael D. Coe, *Los mayas*, p. 64.



última, que es el que nos interesa aquí.

Las hipótesis del origen del calendario en Copán, Honduras, e Izapa, Chiapas, se basan en que, encontrándose ambos lugares en la misma latitud, los pasos del sol por el cenit dividen el año en dos partes con duración de 260 y 105 días.²³ Rafael Girard documentó que el primer paso del sol por el cenit ocurre a los 14° 35' 24'' de latitud el 30 de abril y a los 14° 53' 49'' el 10 de mayo; y agregó información sobre los fenómenos naturales registrados por los mitos chortí para apoyar la hipótesis del origen en Copán:

Allí las dos estaciones del trópico están bien marcadas y tienen igual duración. El tipo climático corresponde a la fórmula A. W. [de W. Koeppen]. (Tropical lluvioso, con lluvias en verano, pero con invierno seco) y la pluviometría está determinada por fenómenos monzónicos.²⁴

Sin embargo la hipótesis de Nuttall fue rechazada por Aveni porque en el área zapoteca hay registros de inscripciones calendáricas antes de la fundación de Copán, una razón que nos incumbe aquí y discutiremos adelante:

la hipótesis de Copán no es segura, sobre todo porque en el área zapoteca encontramos testimonios de inscripciones calendáricas que se remontan a 600 a. C., mucho antes de la fundación de Copán.²⁵

En cuanto a la fecha asignada al calendario en el área Za hay que tener en cuenta que la primera edición de la obra de Aveni fue en 1980, pero en un trabajo reciente Winter y Peeler,

²³ A. F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 170.

²⁴ Rafael Girard, *Los mayas eternos*, pp. 366-367.

²⁵ Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 170.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

basados en las últimas investigaciones, afirman: "es probable que hubiera en Monte Albán un desarrollo de la escritura durante uno o dos siglos antes de que fuera plasmada por primera vez en piedra, dado que esa época [Monte Albán I] duró unos cuatros siglos (500-100 a. C.)..."²⁶

Por lo que se refiere a su hipótesis, Malmström cuenta que, en 1973, cuando lanzó su hipótesis del origen del calendario de 260 días en Izapa fue tratado hostilmente por el gremio de los arqueólogos y en especial por los seguidores del eminente mayista Sir John Eric Sydney Thompson, quien se sintió infeliz con las conclusiones a que había llegado sobre este tema y publicado.²⁷ Tomando como base el paso del sol por el cenit en la latitud norte 14° 8' el 13 de agosto, Malmström encontró que el intervalo de 260 días "sólo podía ser medido entre el tiempo que el sol pasaba hacia el sur encima de esa línea hasta el próximo cruce en una dirección septentrional".

Así, en la migración anual aparente de trópico a trópico, el Sol tomó 260 días para viajar de 14° 8' N latitud al Trópico de Capricornio y regresar, mientras que sólo se requirieron 105 días para que el sol subiera a y regresara del Trópico de Cáncer. Más intrigante sobre todo, sin embargo, era la fecha en el que este intervalo de 260 días comenzó. Era el 13 de agosto -el día que los mayas creían que la presente era del mundo había comenzado!²⁸

²⁶ Winter y Peeler, "El contexto sociopolítico de la escritura zapoteca prehispánica", en: Marcus Winter, coordinador, *Escritura zapoteca prehispánica*, p. 83.

²⁷ Vincent H. Malmström, *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon. The Calendar in Mesoamerican Civilization*, p. 5. Traducción mía.

²⁸ Malmström, *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon*, p. 3.

Lo que no concordaba, sin embargo, era la fecha que la arqueología proporciona sobre el inicio del uso del calendario de 260 días y la fecha en que Copán fue ocupada por los mayas:

La literatura arqueológica me decía que Copán fue fechado el siglo V d. C., mientras que también revelaba que el calendario sagrado de 260 días estaba en uso por lo menos tan temprano como 400-300 a. C. [...] Así, mientras la astronomía de Copán era correcta, el centro ceremonial se había fundado aproximadamente 800 años más tarde para haber servido como el lugar de nacimiento del calendario.²⁹

No es de mi competencia entrar en una discusión sobre la secuencia de ocupación del valle de Copán por los mayas; sin embargo es necesario citar información de otra fuente que contradice la afirmación de Malmström de que Copán fue fundado en el siglo V d. C.; aunque desde mi punto de vista esta información de Schele y Freidel no descartan la hipótesis de Malmström, por otras razones. De acuerdo con estos autores el valle de Copán fue ocupado por los mayas entre 1100 y 900 a. C., quienes tenían un bajo nivel de vida, pues vivían en campamentos provisionales. Hacia 900 a. C. los descendientes de los primeros pobladores fueron capaces de construir hogares permanentes y se extendieron por todo el valle.

Nada nos dicen de lo que sucedió entre esta última fecha y 300 a. C.; pero lo sucedido en el Preclásico Tardío (300 a. C.-150 d.C.) no nos permite suponer que la reducida población maya habitante del valle fuera capaz de inventar un calendario:

En contraste Copán vio una mayor reducción de su población

²⁹ Malmström, *op. cit.*, p. 3.



y la actividad constructiva durante este lapso de 450 años. Los arqueólogos han encontrado huellas de actividad humana en las tres primeras centurias de este período en sólo dos localidades --uno en el sur y el otro al suroeste de la Acrópolis. Y aun este débil rastro desaparece del registro durante los últimos 150 años de este período.

Según todas las apariencias, sin embargo, el valle de Copán se despobló seriamente y aquellos que sobrevivieron entre los remanentes de un pasado más glorioso no participaron en la marcha de los eventos de la sociedad maya de ese tiempo.

Hacia 200 años d. C., sin embargo, el Valle de Copán había recobrado su gente y se había unido a la corriente principal de vida del Clásico maya.³⁰

Debido a esta aparente o real contradicción, Malmström tuvo necesidad de buscar otro lugar que se encontrara en la misma latitud que Copán; pero cuya ocupación fuera tan temprana como las fechas en las cuales se ha documentado el uso del calendario de 260 días, para poder proponerlo como el lugar de origen del calendario. Y así fue como surgió la idea de proponer a Izapa, en la costa chiapaneca:

Por supuesto, para contestar mi pregunta original, ahora tenía que volver al mapa de sitios arqueológicos para ver si podía encontrar tan sólo uno que no sólo estuviera a lo largo del paralelo de 14° 8' N, sino también estuviera situado en un nicho tierra baja tropical y que estuviera en existencia por lo menos tan temprano como 400 a. C.

[...]en la estrecha planicie costera del sureste de México mi mapa de sitios arqueológicos mostró lo que fue descrito como un "importante centro ceremonial en tiempos del Preclásico Tardío": un lugar llamado Izapa, que nunca había sido mencionado en ninguno de mis cursos de antropología, ...³¹

Lo interesante de la propuesta de Malmström es que Izapa se

³⁰ Linda Schele and David Freidel, *A forest of kings*, pp. 306-308. La responsabilidad de la traducción es mía.

encuentra en la ruta comercial que desde el Preclásico pudo haber conectado el Valle de Oaxaca y el sur del Istmo, pasando por el Soconusco, con los mayas Kaminaljuyú y Copán; aún en la actualidad esta ruta es usada por los *binnizá* para ir al santuario de Esquipulas, el cual se encuentra cerca de Copán. García-Bárcena, durante la Mesa Redonda sobre "Religión en Mesoamérica",³² presentó en su ponencia cuatro mapas según los cuales las rutas de intercambio comercial que bajaban del Altiplano Central, desde el Preclásico Medio hasta el Postclásico Tardío, pasaban por el territorio de los *binnigula'sa'*, el Istmo y el Soconusco antes de llegar a tierras guatemaltecas (véase la **ilustración V.1**). Posteriormente Carlos Navarrete descubrió una ruta paralela a la terrestre en el Soconusco, a través de las lagunas costeras, que llegaba a Guatemala.³³

Es posible que hubiera también otra ruta que del Valle de Oaxaca, pasando por el Istmo y luego por la depresión central de Chiapas, condujera a los comerciantes a las tierras mayas, porque todavía en la actualidad existe un fuerte comercio entre los *binnizá* y los habitantes de esa región chiapaneca, quienes establecieron sus colonias en Tuxtla Gutiérrez y Chiapa de Corzo; cuyos descendientes nacidos en el barrio Juchitán de Chiapa de

³¹ Malmström, *op. cit.*, p. 4.

³² Véase: Joaquín García-Bárcena, "Origen y Desarrollo de algunos aspectos de las representaciones de los dioses mesoamericanos de la lluvia y su relación con las rutas de intercambio prehispánico", en: *Varios, Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 158-159.

³³ Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y



Corzo hablaban la lengua Za, según el mismo Navarrete, quien todavía llegó a conocerlos.³⁴ Al hablar del comercio en la época teotihuacana, García-Bárcena escribe:

Al parecer la principal ruta de comercio es la que de la zona metropolitana de Teotihuacán, posiblemente a través del S. de Puebla-N. de Oaxaca llega a Kaminaljuyú a través de los Tuxtlas, el Istmo de Tehuantepec y las costa del Pacífico de Chiapas-Guatemala;³⁵

Respecto a una de las rutas comerciales del periodo Clásico Tardío, el mismo autor afirma:

el segundo ramal llegaba, a través del istmo de Tehuantepec, a la costa del Pacífico de Chiapas y el Soconusco, y de allí, quizá a los Altos de Guatemala. Por otra parte, parecía en uso la ruta del Valle de Puebla a Oaxaca y de allí a Tehuantepec, donde se unía con la ruta del Soconusco...³⁶

Regresando al origen del calendario, fue Eduard Seler a quien primero se le ocurrió que el calendario mesoamericano pudo haber sido creado por los *binnigula'sa'*:

Pero las presentes investigaciones nos llevan a la conclusiones de que la nación zapoteca fue más que una región de intercambio; ésa fue la tierra en que el calendario náhuatl, un factor más importante en nuestro conocimiento de las razas mexicanas, tuvo su origen. Realmente, entre ninguna otra raza que usaban el calendario y determinaban el destino conectado con él, ejercía tan poderosa influencia sobre todas las relaciones de la vida como entre los zapotecos.³⁷

Tabasco", en: *Anales de Antropología*, 1973, vol. X, pp. 33-92.

³⁴ Carlos Navarrete, comunicación personal hecha en los años 1979-1980.

³⁵ García-Bárcena, "Origen y Desarrollo de algunos aspectos de las representaciones de los dioses mesoamericanos de la lluvia y su relación con las rutas de intercambio prehispánico", en: Varios, *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, p. 153.

³⁶ García-Bárcena, "Origen y desarrollo de algunos aspectos de las representaciones de los dioses mesoamericanos de la lluvia y su relación con las rutas de intercambio prehispánico", en: Varios, *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, p. 153.

³⁷ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special referencia to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 55.

Posteriormente encontramos una sugerencia sobre el origen zapoteco del calendario en Alfonso Caso. Al tratar el asunto de los "portadores del año" entre los mayas en el transcurso del tiempo, Caso se refiere a los tres cambios de los portadores de los años entre los "pueblos cultos de México y Centro América"; descubriendo que los "portadores del año, cambiaron tres veces, adelantándose siempre un día":

Esta tabla [se refiere a la tabla en donde expone los tres cambios de "portadores" entre los mayas] nos hace pensar que quizá al tiempo de su invención, el principio del **Tonalamatl** y del año solar coincidieron, y que entonces el pueblo inventor del **Tonalamatl**, llamaría a los años **Cipactli**, **Miquiztli**, **Ozomatli** y **Cozcacuauhtli**, con los nombres que en su lengua sirvieron para expresar estos signos.³⁸

Al final del párrafo siguiente a éste que he citado, Caso es explícito en proponer como la región de origen del calendario las tierras de Oaxaca, que fueron habitadas por los *binnigula'sa'*: "creo que fué en la región de Oaxaca, en donde se inventó lo que es el más genuino y perfecto **achevement** de las culturas indígenas de América: el **Tonalamatl**".³⁹

Por último, hace aproximadamente diez años, Damon Peeler publicó un interesante artículo titulado "Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días". En éste propone como lugar de origen del sistema calendárico el Valle de Oaxaca, situado hacia el noroeste de la ruta solar respecto a Izapa en el área mesoamericana; pero dentro de los



parámetros en espacio y tiempo establecidos por Malmström: "donde hay un intervalo de 260 días entre tránsitos cenitales", mientras el sol queda al Sur; periodo que "podría tener alguna conexión con el conocido calendario ritual de 260 días encontrado por toda Mesoamérica".⁴⁰

Las condiciones climatológicas mencionadas por Girard para respaldar la hipótesis del Valle de Copán son parecidas en el Valle de Oaxaca: clima tropical lluvioso, con lluvias en verano que empiezan a fines de abril y terminan a fines de octubre, y que también resienten los efectos de los fenómenos monzónicos cada año.

No obstante que algunos pudieran calificar a la hipótesis como audaz, para proponerla Peeler se basa en la interpretación de un glifo, que se encuentra entre los pies del personaje grabado en el Monumento 3 de San José Mogote, hecha por la arqueóloga Joyce Marcus (véase la ilustración V.2). En este monumento se representa una figura humana grabada, muy parecida a las de los "danzantes" de Monte Albán, con un glifo de un día del calendario interpretado originalmente por Marcus con glifo E, acompañado del numeral 1, los cuales dieron la fecha 1 movimiento/temblor.⁴¹ No obstante que la lectura de dicha

³⁸ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 57.

³⁹ Caso, *Las estelas zapotecas*, op. cit., p. 58.

⁴⁰ Damon E. Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días", en: *Notas Mesoamericanas*, Universidad de las Américas-Puebla, 1989, núm. 11, p.293.

⁴¹ Ésa fue la interpretación de Joyce Marcus hasta 1992, cuando publicó *Mesoamerican writing systems*, véase ilustración 2.9, p. 37; en 1996, al



arqueóloga ha cambiado respecto a este glifo, la hipótesis de Peeler se mantiene vigente por otros datos que analizaremos adelante.

El Monumento 3 fue interpretado por Marcus, Flannery y Kowalewski como un símbolo de conquista, con lo cual Peeler manifestó su desacuerdo; asignándole una función calendárica, antes de basar su hipótesis en él. En cuanto al glifo que acompañaba al personaje, Urcid sostiene que se trata del glifo "ojo estelar", glifo L de Caso, y no el E o movimiento/temblor, como lo había identificado Marcus al principio.⁴² Este glifo, desde nuestro punto de vista diseñado por los "olmecas" de la Costa del Golfo en el Periodo Formativo, es llamado también *kin* retrospectivamente por Joralemon; ya que con tal nombre aparece entre los mayas.⁴³ Pero sobre esta cuestión me detendré detenidamente más adelante, porque a pesar de la negativa de Urcid a aceptar la identificación inicial de Marcus y de que ésta haya cambiado de opinión, Peeler sigue creyendo en lo que publicó⁴⁴ y yo estoy con él.

La crítica más consistente que ha recibido el Monumento 3

publicar con Flannery *Zapotec civilization*, la ilustración 137, p. 129, sólo se refiere a la representación de un cautivo sacrificado con un jeroglífico de nombre de día; en el último año del siglo XX, en su artículo "Los calendarios prehispánicos", finalmente declara su cambio de interpretación, pues se refiere a la fecha del Monumento 3 "compuesto por el número y el glifo L". Véase *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 41, enero-febrero 2000, pp. 18-19.

⁴² Urcid-Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 157.

⁴³ Véase: *Un estudio en iconografía olmeca*, motivo 144 en pág. 15 y figura 83, pág. 34; Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, figura 26, glifos 49-57.

⁴⁴ Carta de Damon Peeler a Víctor de la Cruz, Rancagua, Chile, 4 de noviembre de 1998.



es, ante todo, sobre su temporalidad; pues Flannery y Marcus lo ubicaron en la fase Rosario (800 y 500 años a. C) y respecto a lo cual no han cambiado de opinión, como se lee en la reciente traducción al español de su obra *Zapotec civilization*.⁴⁵ El primer desacuerdo público con dicho fechamiento vino precisamente de Peeler, basado en un trabajo inédito de Winter:

Considerando la difícil interpretación del contexto cerámico y las semejanzas estilísticas con las lápidas "danzantes" de Monte Albán I, parece probable asociar esta piedra con Monte Albán I.⁴⁶

Estas dos clases de argumentos, falta de confiabilidad en el contexto cerámico en que se encontró la lápida y el estilo, serían desarrollados ampliamente por Cahn y Winter en un trabajo posterior, en el cual basaremos nuestra posición sobre la temporalidad del primer registro calendárico escrito de los *binnigula'sa'*. Enseguida haremos una síntesis de las dos clases de argumentos que cuestionan la temporalidad de la fase Rosario propuesta inicialmente:

I. Argumentos de tipo arqueológico

1. Unos días después del descubrimiento del danzante, Flannery le comunicó a Winter que el fechamiento se basó en los tiestos encontrados y usados como material de relleno entre las paredes. Éste no es un marcador estratigráfico fidedigno; dado que el tiesto es más viejo que las paredes, se pudo haber usado como relleno sin ser contemporáneos.

2. Durante la misma visita, Winter también notó un suelo de estuco y tiestos de la fase Tardía de Monte Alban I en la tierra, aproximadamente dos metros al este y abajo del nivel de

⁴⁵ Marcus y Flannery, *La civilización zapoteca*, p. 156.

⁴⁶ Damon Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días", en: *Notas mesoamericanas*, núm. 11, p. 295.

la piedra grabada.

3. La interpretación de Flannery Marcus del uso del Monumento 3 implica que éste no estaba en su contexto primario. Varios factores sugieren que su emplazamiento en el corredor era material de reuso.

4. Por último, la aparentemente condición dañada del Monumento 3 sugiere que su lugar de hallazgo no es su sitio primario.

II. Argumentos estilísticos

1. En primer lugar se cita la argumentación de Whittaker:
a) Si se toma solo, el estilo del jeroglífico calendárico, que está bajo el danzante de San José, sugeriría una fecha no más temprana que el Proto-Clásico, principiando alrededor de 200 d. C.
b) El signo para el numeral 1 fue embellecido con una base curvada, un sello del Clásico no documentado en períodos más tempranos.

2. Hay un parecido estilístico entre el relieve de San José Mogote y el Danzante D55 de Monte Albán: La elaboración del torso, el glifo doble entre las piernas y el detallado adorno en espiral ofrecen un sugestivo parecido, aunque no perfectas analogías formales.

3. El elemento simbólico integrado por el círculo y motivo del triángulo, que aparece dos veces en el danzante, también aparece en una pendiente serpentina de La Venta, encontrada en un área reocupada 200 o 300 años después de la ocupación olmeca, equivalente a Monte Alban I o II.

4. En el Valle de Oaxaca este motivo aparece en un adorno de concha de la Fábrica San José.

5. Los motivos del círculo y el triángulo son conocidos también de dos sitios de la Mixteca Alta. Las estructuras en este sitio son de la fase Ramos, fechadas entre 400 a. C. y 250 d. C.

6. El otro elemento simbólico crítico del Monumento 3 es, por supuesto, el elaborado adorno tribolado que se extiende por el torso se puede fechar en Monte Albán II.

En síntesis, el fechamiento que hacen estos autores del



Monumento 3 es para el periodo de Monte Albán II,⁴⁷ es decir entre 200 años a. C. y 200 d. C.; en vez de la fase Rosario reportada, entre 800 y 500 años a. C. Y si Cahn y Winter tienen razón, entonces los primeros registros escritos en piedra de la cultura Za serían los que acompañan a los "danzantes" de Monte Albán, correspondiente a la etapa de Monte Albán I, entre los años 600 a 200 a. C. El fechamiento propuesto por estos autores encaja muy bien dentro de la teoría arqueológica de Gordon Childe, quien propone que el invento del calendario fue en el preludio de la revolución urbana; mientras que el desarrollo de la escritura fue producto de esta revolución y de las necesidades de la organización estatal que surgió durante esa etapa de la historia.⁴⁸

3. El concepto espacio-tiempo y fracción de tiempo

Como ya se trató en el primer capítulo, en el vocabulario hecho por fray Juan de Córdova existen algunas cuestiones en torno al tiempo y al espacio que vale la pena repensar. En la entrada "Tiempo generalmente" primero se nos hace una remisión, "Vide entrevalo"; después nos da las siguientes equivalencias: piyè, pij, chij, çoo, chij layðo, çoochij, çooquela. Los términos çoo y piyè, que he subrayado, los vamos a encontrar aplicados

⁴⁷ Robert Cahn y Marcus Winter, "The San José Mogote Danzante", en *Indiana*, 13, pp. 44-49.

⁴⁸ Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, pp. 170 y 187.

también a 'espacio' en el registro que hace Córdova del espacio terrestre como "partidas del mundo o rincones", *péchepiyèe*, como ya vimos en el primer capítulo; y de los rumbos del universo en las entradas "oriente parte do sale el sol", *çocilla*, *tòatillánicopijcha*, *píyeçóocilla*. A pesar de la diferencia en el acento en "partidas" y en "oriente", en realidad se trata de la misma palabra compuesta de dos raíces, cada una con sus respectivos acentos, aunque Córdova en un caso lo escriba sobre la primera y en otra sobre la segunda: *pi* y *yé*, cuyos significados ya vimos. *Piyè*, entonces significa 'tiempo-espacio' al igual que *çoo* en este contexto.

La entrada "entrevalo de tiempo", a su vez, nos remite a "espacio o tiempo", como si ambos términos fueran sinónimos, por el uso de la disyunción "o"; después nos da dos palabras *nizàbi*, *nizàbi làoni*, cuyo significado es 'lo que se debe', 'lo que se debe sobre éste o frente a éste'. En la entrada "espacio de tiempo entre una cosa y otra" las equivalencias son: *Péachij*, *nizàbilàoni*, cuyas traducciones son 'medida de día' y 'lo que se debe sobre o frente a éste'; pero aquí ya encontramos una diferencia entre tiempo y espacio, porque la entrada anterior es específica para 'tiempo' y la siguiente, "Espacio o medio entre dos cosas o lugares", ya es específico para 'lugar': *Láte*, *nézanáalàhui*, *nézalàtelàhui*, cuyos significados son: 'lugar', 'camino centro' y 'camino lugar centro'.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por otra parte, en el *Arte en lengva zapoteca*, Córdova llama al calendario ritual de 260 días, o a cada una de sus cuatro divisiones de 65 días, *pije* o *piyê*, "Tiempo, o duración de tiempo";⁴⁹ y páginas adelante, al desplegar los nombres de las cuatro porciones de 65 días, los llama *cocijo*;⁵⁰ es decir, establece una sinonimia entre *pije* y *cocijo*, pero a las treceñas o periodo de 13 días que integran los *cocijo* los llama solo *cocii*. Hasta ahora no parece que haya argumentos en contra del nombre de *cocijo* en el sentido de fracción de tiempo, como también lo acepta Marcus:

El término *cocijo* fue también usado para unidades del *pije*, pero en este caso la división fue en 4 *cocijo* de 65 días cada uno. A su vez, cada *cocijo* de 65 días fue dividido en cinco unidades, llamadas *cocii*, de 13 días cada una.⁵¹

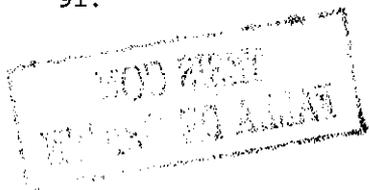
Desde luego que Córdova llama *Cocijo* tanto a las fracciones de tiempo de 65 días como a los dioses que las rigen; pues para el pensamiento mesoamericano todo el tiempo y sus divisiones estaban divinizados: "Los cuatro *cocijo* fueron también llamados *pitão* ("espíritus poderosos"), quizá una referencia a los cuatro rayos que residían en los cuatro cuadrantes del mundo zapoteco."⁵² Aun los días y los números que formaban parte de los nombres de éstos eran dioses, como lo observó Thompson a

⁴⁹ Fray Juan de Córdova, *Arte en lengva zapoteca*, f. 115v; y *Arte del idioma zapoteco*, p. 202.

⁵⁰ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 204-212.

⁵¹ Joyce Marcus, "The First Appearance of Zapotec Writing and Calendrics", en: *The cloud people*, edited by Flannery and Marcus, p. 91.

⁵² Marcus, "The First Appearance of Zapotec Writing and Calendrics", *idem*, p. 91.



propósito de los mayas:

Para los mayas no sólo los inmensos periodos de la eternidad eran divinos, sino aun los días mismos. Estos pequeños lapsos eran considerados -en algunos sitios aún los siguen considerando- como dioses vivos.⁵³

No obstante lo anterior, en otra parte del mismo Arte, Córdova llama también *cocij* a una fracción de tiempo de 20 días pasados: "Oy a veynte y un dias. *Cocij, col lecopijcha, col lechij*".⁵⁴ Esta aparente o real confusión llevó a Seler a discutir lo registrado por Córdova en el Arte:

Pero el significado de *cocij* difícilmente pudo haber sido "tiempo". El prefijo *co-* denota un *nomen agentis* y en cierta manera corresponde al prefijo náhuatl *tla*. *Cocii* significa "cuando hemos tomado", algo como el náhuatl *tlapoualli* [¿*tlapoalli*? "cosa contada, o numerada, o historia dicha y relatada", Molina]; y, como eso, denota una unidad de 20 días; *cocii*, "20 días en el pasado" -es decir, 20 días hacia hoy; *huecci* o *caci*,⁵⁵ "20 días en el futuro" o "en 20 días"; *cacii-cacii*, "cada uno de los 20 días". Si el padre está correcto en su afirmación, la aplicación de la palabra *cocii* a una unidad de trece días puede haber sido solamente una aplicación transferida o incorrecta.⁵⁶

En el *diidxazá* del Istmo hay un par de palabras, *guzí'* y *cazí'*, que parecieran derivar de la pareja analizada por Seler, *cocii* y *cacii*; sin embargo aquéllas tienen el acento en la última sílaba y no tienen ninguna significación numérica, pues se trata de dos formas verbales que significan 'compró' y 'está comprando'; en cambio, las formas discutidas por Seler tienen el

⁵³ J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, pp. 27-28.

⁵⁴ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 191.

⁵⁵ Véase fray Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 192.

⁵⁶ Eduard Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapoteca calendar", en : *Bureau of American ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904*, pp. 37-38.

acento en la primera sílaba, si las consideramos como las formas antiguas de ['gusi], 'tiempo'. ¿Cómo resolver esta contradicción de Córdova al aplicar el término *cocii* a la trecena, en una parte, y a la veintena en otra? Estamos de acuerdo con Seler en que el término *cocii* se aplica a la trecena en una forma transferida e incorrecta; pero también en el caso de la veintena y en otro caso más en que se aplica a los cinco días aciagos del calendario solar.

En la "Relación de Amatlán", lugar ubicado en las estribaciones de la Sierra Sur, encontramos este término, *Coci*, aplicado a un periodo de cinco días, los aciagos o sobrantes que se agregan a los 360 para completar los 365 días el año solar.⁵⁷ Este mismo significado le dio De León y Gama al término náhuatl *nemontemi*:

y solo advertiremos de paso, que uno de los calendarios apócrifos es el que se halla al principio de las cartas de Cortés, [...] en cuya estampa se figuran también los cinco días *nemontemi*, contra el método que observaban los mexicanos, quienes ni se servían de ellos, si no era para la corrección del tiempo, ni los podían figurar en sus calendarios, sin interrumpir el orden invariable de sus meses⁵⁸

Ahora bien, cinco en número se dice *caayo*; trece es *chijño* o *chijñobichona*; veinte, *cal-le*, según el Arte.⁵⁹ Sin embargo, el

⁵⁷ "Relacion del Pueblo de Amatlan sacada de la que en el se hizo por mandato del REY nuestro Señor en Março de mil seyscientos y nueve años", en: *Papeles de Nueva España*, Publicados por Francisco del Paso y Troncoso, tomo IV, p. 318.

⁵⁸ Antonio de León y Gama, *Descripción histórica de las dos piedras*, pp. 25-26.

⁵⁹ Fr. Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 176.

Vocabulario tiene una entrada para "veynte días término", cuyas equivalencias son parecidas a la palabra en discusión, *cacij*, *quicij*; las cuales, por la diferencia de vocales *a* e *i*, parecen también transferencias incorrectas de la idea de 'fracción de tiempo'. En conclusión, *cocii* no significa ni trecena, ni veintena, ni cinco días aciagos, sino una fracción de tiempo dentro del año.

Como se ha dicho, en el Istmo la palabra actualmente significa "temporada", "época"; es decir, una fracción de tiempo, como en *gusibá*, 'época de seca' y *gusiguié*, 'época de lluvias'. En los dos casos, la raíz *gusi* tiene el significado antes dicho, en tanto *ba* quiere decir 'evaporación', 'sequedad', 'muerte'; y *guie* es 'lluvia', de *nisaguié*. Esta última palabra significa literalmente 'agua de piedra', de *nisa*, 'agua', y *guie*, 'piedra; ¿si es correcta esta traducción literal a qué tipo de piedra se estará refiriendo? Tal vez el nombre de la lluvia viene de *quijequie*, "piedra lluvia della quando cae piedra", o de *quiequeza*, "piedra preciosa"; tal como las registra Córdova en su *Vocabulario*. Este nombre de la lluvia también nos recuerda el fragmento de canto referente a los soles cosmogónicos que vimos el segundo capítulo: "*ziaba nisa, ziaba guié*", "caerán de los cielos, agua, piedras";⁶⁰ y también nos remite a posibles préstamos entre el *diidxazá* y el náhuatl,

⁶⁰ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 149. He transcrito los versos de acuerdo



porque según Pedro Armillas Robert Barlow le comunicó que en el norte de Puebla "un aguacero es un quetzalcoatl".⁶¹

Mi hipótesis es que al principio la palabra *Cocijo* significaba "rayo", "trueno", "relámpago"; después adquirió el significado de 'dios de la lluvia' y, finalmente mediante una elaboración filosófica de los sacerdotes, 'dios del espacio-tiempo', como está representado en la lámina 27 del *Códice Borgia* (véase la ilustración V.3) y una página paralela, 69, del *Códice Vaticano B*, en las ediciones contemporáneas. Sobre *Cocijo* y estas páginas de los códices mixtecos, escribió Seler:

Cocijo, por el contrario, es traducido en el *Vocabulario* por 'dios de las lluvias' y por 'rayo'; *tõtia péni quij cocijo* por 'sacrificar o hombre ó niño por la pluvia'; *tâce cocijo* por 'caer rayo del cielo'. En otras palabras, *cocijo* es el dios de la lluvia Tlaloc, quien tiene su lugar aquí en el tonalámatl porque las cuatro divisiones del tonalámatl pertenecen a los cuatro puntos cardinales; y el dios de la lluvia está en casa en los cuatro puntos cardinales y difiere de acuerdo a los respectivos puntos cardinales, como está plenamente mostrado en las páginas arriba mencionadas del *Códice Borgia*, página 12, y el *Códice Vaticano B*, página 28.⁶²

En sus *Comentarios al Código Borgia*, Seler escribió respecto a la relación entre la página 27 de dicho código y *Cocijo*, aquí llamado por su nombre náhuatl, Tláloc -donde igualmente reconoció la relación del espacio o regiones del universo,

al alfabeto vigente en el Istmo.

⁶¹Pedro Armillas, "La serpiente emplumada, Quetzalcoatl y Tlaloc" en: Rojas Rabiela (ed.), *Pedro Armillas: Vida y obra*, t. I, p. 136.

⁶² Eduard Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapoteca calendar", en : *Bureau of American ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 38. La publicación original de este trabajo en alemán fue en 1895, como parte del libro *Wandmalerien von*

llamadas "puntos cardinales", con los días iniciales de las cuatro secciones de 65 de días del *piyè*:-

Es plausible que para representar los puntos cardinales se hayan escogido precisamente imágenes de Tláloc. Pues en todos ellos reina el dios de la lluvia. A causa de esta relación entre Tláloc y los cuatro puntos cardinales, el calendario zapoteca designa los días iniciales de los cuatro cuartos del *Tonalamatl* por los nombres de *Cocijo*, "dios de la lluvia", o *pitao*, "el grande", "el dios".⁶³

A pesar de la presencia del nombre de *Cocijo* para designar los agrupamientos de 65 días y de que cada una de las regiones del universo en el *Códice Borgia* y en el *Vaticano B* estuviera ocupada por el dios de la lluvia; Seler no arribó a la conclusión lógica de que esta deidad representaba tanto a la lluvia como al tiempo, a la que sí llegó Wilfrido C. Cruz: "La palabra *cocijo* quiere decir rayo, tempestad, tiempo".⁶⁴ Aunque más adelante veremos una cruz con los nombres de los días de la veintena distribuidos en las cuatro regiones del universo, por el momento sólo citaremos la opinión de Laurette Séjourné sobre el porqué Seler no pudo llegar a la conclusión esperada:

Sólo el etnocentrismo aparentemente indestructible de comienzos de siglo pudo impedir a Seler formular y seguir la hipótesis según la cual los 20 caracteres, vistos ya no obstante como expresión de conceptos, podían constituir las partes de un discurso organizado, de una visión totalizadora del mundo y del hombre.⁶⁵

Miller es otro autor que sostiene que el término *cocijo* designa al dios de un periodo del calendario solar cuando llueve

Mitla, según reporta Sepúlveda y Herrera, *Eduard Seler en México*, p. 24.

⁶³ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. Onceavo, p. 258.

⁶⁴ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, pp. 29-30.



("dios de las lluvias" en el *Vocabulario* de Córdova) y como unidad de tiempo en el calendario zapoteco de 260 días o ritual, quien hace el siguiente comentario sobre la pretensión de negar la relación entre ambos calendarios:

Éste es un dato importante: el mismo término es usado en ambos calendarios, solar y ritual, un signo claro de la interrelación de las dos cuentas que contradice positivos intentos por separar el calendario solar del ritual. Los zapotecos no segmentaban el tiempo en clasificaciones discretas. Para ellos, el tiempo fue un tejido sin costura que cubría toda la vida y, por supuesto la muerte.⁶⁶

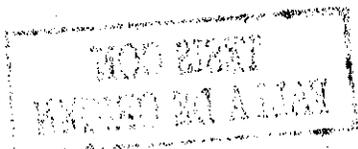
Muy importante para corroborar el significado de *Cocijo* como dios de la lluvia, del rayo y del tiempo es la conclusión a la cual llega Alcina Franch:

Si tenemos en cuenta esa tradición [de Mitla], así como la opinión de Alfonso Caso de que la cabeza de *Cocijo* es el glifo zapoteco del año, [...], así como que en San Miguel Tiltepeque, en Villa Alta, se hacían sacrificios al dios *Gozio* en el mes de febrero, y que, de acuerdo con el único calendario solar recogido en esa región, el año empieza en ese mismo mes, tendremos que concluir que, de alguna manera, *Cocijo* tiene estrecha relaciones con el calendario, ...⁶⁷

Fray Juan de Córdova equipara *cocijo* y *piye*, pues dice que "llamaban assi a todo el año junto como a cada. 65. dias, piye"; y a este último lo hace sinónimo de *cocij* en la entrada "tiempo este assi [de seca como en la entrada anterior]: *Cocij, piye cogâa niça quije*; la entrada anterior a que se refiere es "tiempo de seca hazer", *tigâa niça quije*; cuya traducción puede ser: 'Alcanza la lluvia', en otras palabras 'moja la lluvia',

⁶⁵ Laurette Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, p. 49.

⁶⁶ Arthur G. Miller, *The painted tombs of Oaxaca, Mexico*, p. 129.



como se dice actualmente en Juchitán, *rigaa nisaguié*, 'lo alcanza la lluvia' por 'lo moja la lluvia'. También es posible traducir la expresión de Córdoba 'se corta la lluvia', si las dos vocales finales representaran, en vez de las vocales laringalizadas de la primera propuesta de traducción, una vocal sencilla con tono alto. Mientras que la oración *Cocij, piye cogaa niça quije* podríamos traducirla, tentativamente, de las dos maneras siguientes: 1. 'Periodo de tiempo [trecena o veintena], tiempo sagrado que moja la lluvia"; 2. "Periodo de tiempo, tiempo sagrado que corta la lluvia". En este contexto, la palabra *cogaa* parece ser el origen del nombre de la décima veintena en el calendario solar, que en 1696 caía en el mes de agosto, como veremos adelante.⁶⁸

En conclusión, encontramos dos conceptos relacionados de tiempo y espacio entre los *binnigula'sa'*: 1. *Cociyo-piye*, 'espacio-tiempo'; a éste se encuentra relacionado *Cociyo* como dios de la lluvia. 2. Derivado y relacionado con el anterior encontramos *cocij*, sólo en el sentido de 'tiempo', una fracción menor de tiempo como trecena, veintena o cinco días, sin referencia a la idea espacio o regiones del universo.

⁶⁷ Alcina Franch, *Calendario y Religión entre los Zapotecos*, p. 108.

⁶⁸ Véase: Alcina Franch, *idem*, pp. 185-188.

4. El funcionamiento del piyé'

El calendario ritual de 260, piye, es el resultado de la combinación de 20 nombres con 13 numerales del 1 al 13; es decir no fue llevado conforme al sistema vigesimal sino al trecenal, de esta manera: el número 1 combinado con el primer signo o nombre sirvió para designar al primer día, el 14avo. día tomó su nombre del 14avo. signo, pero con el número 1 otra vez. Veamos cómo se combinaban los 260 días siguiendo este cuadro elaborado por Seler:⁶⁹

Tabla I (primera mitad)

1	I	8	I	2	I	9	I	3	I	10	I	4	I
2	II	9	II	3	II	10	II	4	II	11	II	5	II
3	III	10	III	4	III	11	III	5	III	12	III	6	III
4	IV	11	IV	5	IV	12	IV	6	IV	13	IV	7	IV
5	V	12	V	6	V	13	V	7	V	1	V	8	V
6	VI	13	VI	7	VI	1	VI	8	VI	2	VI	9	VI
7	VII	1	VII	8	VII	2	VII	9	VII	3	VII	10	VII
8	VIII	2	VIII	9	VIII	3	VIII	10	VIII	4	VIII	11	VIII
9	IX	3	IX	10	IX	4	IX	11	IX	5	IX	12	IX
10	X	4	X	11	X	5	X	12	X	6	X	13	X
11	XI	5	XI	12	XI	6	XI	13	XI	7	XI	1	XI
12	XII	6	XII	13	XII	7	XII	1	XII	8	XII	2	XII
13	XIII	7	XIII	1	XIII	8	XIII	2	XIII	9	XIII	3	XIII
1	XIV	8	XIV	2	XIV	9	XIV	3	XIV	10	XIV	4	XIV
2	XV	9	XV	3	XV	10	XV	4	XV	11	XV	5	XV
3	XVI	10	XVI	4	XVI	11	XVI	5	XVI	12	XVI	6	XVI
4	XVII	11	XVII	5	XVII	12	XVII	6	XVII	13	XVII	7	XVII
5	XVIII	12	XVIII	6	XVIII	13	XVIII	7	XVIII	1	XVIII	8	XVIII
6	XIX	13	XIX	7	XIX	1	XIX	8	XIX	2	XIX	9	XIX
7	XX	1	XX	8	XX	2	XX	9	XX	3	XX	10	XX

⁶⁹ Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapoteca calendar", en : *Bureau of American ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, pp. 13-14.



Tabla I (segunda mitad)

11 I	5 I	12 I	6 I	13 I	7 I	1 I
12 II	6 II	13 II	7 II	1 II	8 II	Y así
13 III	7 III	1 III	8 III	2 III	9 III	como
1 IV	8 IV	2 IV	9 IV	3 IV	10 IV	en el
2 V	9 V	3 V	10 V	4 V	11 V	princi-
3 VI	10 VI	4 VI	11 VI	5 VI	12 VI	pio
4 VII	11 VII	5 VII	12 VII	6 VII	13 VII	
5 VIII	12 VIII	6 VIII	13 VIII	7 VIII	1 VIII	
6 IX	13 IX	7 IX	1 IX	8 IX	2 IX	
7 X	1 X	8 X	2 X	9 X	3 X	
8 XI	2 XI	9 XI	3 XI	10 XI	4 XI	
9 XII	3 XII	10 XII	4 XII	11 XII	5 XII	
10 XIII	4 XIII	11 XIII	5 XIII	12 XIII	6 XIII	
11 XIV	5 XIV	12 XIV	6 XIV	13 XIV	7 XIV	
12 XV	6 XV	13 XV	7 XV	1 XV	8 XV	
13 XVI	7 XVI	1 XVI	8 XVI	2 XVI	9 XVI	
1 XVII	8 XVII	2 XVII	9 XVII	3 XVII	10 XVII	
2 XVIII	9 XVIII	3 XVIII	10 XVIII	4 XVIII	11 XVIII	
3 XIX	10 XIX	4 XIX	11 XIX	5 XIX	12 XIX	
4 XX	11 XX	5 XX	12 XX	6 XX	13 XX	

Para el análisis del significado de los nombres de días, de la lista de 20 nombres de días registrados por Córdova, tomaré como primarios los que acompañan al número 1 y los que siguen a los otros números como variantes del primero, siguiendo la explicación que da Córdova en el Arte:

Estos. 260. dias que diximos, diuidianlos los yndios en veynte partes o tiempos, o meses, que salen a treze cada mes. Y para cada treze dias destos, tenian aplicada vna figura de animal. s. Aguila, mono Culebra, Lagarto, Venado, Liebre, etc. Los quales pintauan todos metidos en todas las partes o miembros de un Venado, a donde pintauan cabeças de cada vno de aquellos animales, de manera que aquella figura del Venado contenia en si todos estotros veynte signos. Y cada vno de aquellos animales que eran veinte tenia treze nombres, y aunque todos estos treze nombres eran en si como vna cosa diferenciuanlos con les añadir o quitar letras, y con

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mudarles numeros, como parece adelante. Como si dixesemos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seys, y perote siete, y pedroche ocho, que todos significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, y esto por les mudar letras y numeros como aqui aparece.⁷⁰

Estos 260 días del *piyé'*, resultados de la combinación de veinte nombres y trece números, se agrupan, primero, en cuatro *cocijo* de 65 días cada uno; los cuales a su vez contienen cinco *cocii*, o fracciones de tiempo, de trece días cada uno, es decir $5 \times 13 = 65 \times 4 = 260$; lo que da un total de veinte treceñas que se distribuyen por las cuatro regiones del universo, como ya dijimos en el primer capítulo.

La cita anterior de Córdoba es muy útil para entender las trece variaciones de cada nombre de día, pero también sirve para saber que Córdoba no tuvo a la vista ningún código para hacer la anterior descripción y que, por lo tanto, su información procede de la tradición oral; porque de haber visto un código se habría dado cuenta que no todos los veinte nombres de días son animales, como podemos leer en la lista que nos dejó y como podemos ver en la figura del venado de la página 53 del *Código Borgia* (véase la **ilustración V.4**); en el cual se localizan 12 nombres de días representados por animales y otros ocho que están representados por otras figuras. Esta representación de los nombres de días en el *Borgia* está más de acuerdo con los mitos mixtecos; suponemos que una presentación parecida de los nombres de días debió

⁷⁰ Córdoba, *Arte en lengua zapoteca*, f. 116v; y *Arte del idioma zapoteco*, p. 203.

haberse hecho, en el caso de los *binnígula'sa'*, en una piel de jaguar o lagarto, que son los animales míticos que simbolizaban la tierra en la cultura Za.⁷¹

En base al *piyé'* registrado por Córdova, enseguida presentaré uno por uno dichos nombres con los prefijos que los acompañan en su combinación con los trece numerales; anotando los numerales que acompañan los nombres a la izquierda; y el número de las trecenas a que pertenecen a la derecha y entre paréntesis, después del número escrito con letras; de acuerdo a la secuencia con la cual aparecen entre los 260 días del calendario ritual y al orden que tienen en las 20 trecenas:

I: *Quîachilla*

1. Quîachilla, châga⁷² (1)
8. Nichijlla, xôno (2)
2. Pichijlla, câto o tôpa (4)
9. Pichijlla, caa o gaa (5)
3. Peochijlla, câyo o chôna (7)
10. Pillachilla, chi, (8)
4. Calachilla, tâa o tâpa (10)
11. Nichîjlla, chijbitôbi (11)
5. Pechijlla, caayo o gaayo (13)
12. Piñochijlla, chijbitôpa (14)
6. Quachijlla, xôpa (16)
13. Pecechijlla, chijño (17)
7. Nichilla, caache (19)

⁷¹ Compárese a este respecto la figura del venado con la representación desplegada de la piel que lleva puesta la figura de barro de Atlihuayan, Morelos en: Peter David Joralemon, *Un estudio en iconografía olmeca*, "Los dioses del pueblo olmeca", Fig. 90, pp. 37-38; y Anna Di Castro, "El Sacerdote de Atlihuayán", en *Arqueología Mexicana*, julio-agosto de 2000, vol. VIII, núm. 44, pp. 66-67.

⁷² En general el impresor de la primera edición del Arte usó una tilde con la parte abierta hacia arriba, así como el acento breve; excepcionalmente las usó en esta posición. Pero como ésta es la única forma que tengo en mi máquina, ésta se usará en todos los casos, pues todas cumplen la función de acento de intensidad en la sílaba tónica.

II: *Quíaquij*

2. Pillâa, câto (1)
9. Peolâa, câa o gaa (2)
3. Peolâa, câyo (4)
10. Pillaa, chij (5)
4. Callâa, taa o tâpa (7)
11. Laa, chijbitôbi (8)
5. Pêllaa, caayo o gaayo (10)
12. Pinnij, chijbitôpa (11)
6. Pillâa, xôpa (13)
13. Quíciguij, chijño (14)
7. Pellâa, caache (16)
1. Quíaquij, châga (18)
8. Laa, xono (19)

III: *Quíaguêla*

3. Pelaala, câyo (1)
10. Pillala, chij (2)
4. Laala, tâpa o tâa (4)
11. Laala, chijbitôbi (5)
5. Pelaala, caayo o gaayo (7)
12. Piñêla, chijbitôpa (8)
6. Qualaala, xôpa (10)
13. Pizeela, chijnño (11)
7. Pillaâla, caache (13)
1. Quíaguêla, châga o tôbi (15)
8. Nelâla, xôno (16)
2. Pelaala, câto (18)
9. Peolâala, caa o gaa (19)

IV: *Quíaguêche*

4. Neláchi, tâa (1)
11. Lâchi, chijbitôbi (2)
5. Peoláche, caayo o gaayo (4)
12. Pinijchi, chijbitôpa (5)
6. Qualâache, xôpa (7)
13. Piciquîchi, chijño (8)
7. Pillâchi, caache (10)
1. Quíaguêche, châga (12)
8. Nalâche, xôno (13)
2. Pelâchi, câto o tôpa (15)
9. Qualâchi, caa o gaa (16)
3. Pillâche, câyo (18)
10. Pillachi, chij (19)

V: *Quiacêe*

- 5. Peciguij, caayo o gaayo (1)
- 12. Piñazê, chijbitôpa (2)
- 6. Qualazê, xôpa (4)
- 13. Picîci, chijño (5)
- 7. Pillazî, caache (7)
- 1. Quiacêe, châga (9)
- 8. Calacij, xôno (10)
- 2. Pazee, câto o tôpa (12)
- 9. Pecêe, caa o gaa (13)
- 3. Peozij, câyo o chôna (15)
- 10. Pillazee, chij (16)
- 4. Câlacij, tâa o tâpa (18)
- 11. Calazije, chijbitôbi (19)

VI: *Quelâna*

- 6. Quelâna, xôpa (1)
- 13. Pecelâna, chijño (2)
- 7. Pillalaana, caache (4)
- 1. Quelâna, châga (6)
- 8. Nelâna, xôno (7)
- 2. Pâlalannaa, câto o tôpa (9)
- 9. Pillalâna, caa o gaa (10)
- 3. Peolâna, câyo o chôna (12)
- 10. Pillalâna, chij (13)
- 4. Calalâna, taa o tâpa (15)
- 11. Nalaana, chijbitôbi (16)
- 5. Pelâna, caayo (18)
- 12. Piñolâna, chijbitôpa (19)

VII: *Qufachîna*

- 7. Pillachîna, caache (1)
- 1. Qufachîna, châga (3)
- 8. Nichîna, xôno (4)
- 2. Pechîna, câto o tôpa (6)
- 9. Pichîna, caa o gaa (7)
- 3. Peochîna, câyo (9)
- 10. Pillachîna, chij (10)
- 4. Calachîna, taa o tâpa (12)
- 11. Pellachîna, chijbitôbi (13)
- 5. Pechîna, caayo o gaayo (15)
- 12. Piñochijña, chijbitôpa (16)
- 6. Qualachîna, xôpa (18)
- 13. Pêce[c]hijna, chijño (19)

VIII: Quíelâpa

8. Nelâba, xôno (1)
2. Pelâpa, câto (3)
9. Peolâpa, caa o gaa (4)
3. Pelâpa, câyo (6)
10. Qualâpa, chij (7)
4. Câlalâpa, taa o tâpa (9)
11. Câlalâpa, chijbitôbi (10)
5. Pelâpa, caayo o gaayo (12)
12. Calalâba, chijbitôpa (13)
6. Qualâpa, xôpa (15)
13. Pecelâba, chijño (16)
7. Pillalâpa, caache (18)
1. Quíelâpa, châga (20)

IX: Quíanîça

9. Pêlaquêça, caa (1)
3. Peôlaquêça, câyo (3)
10. Pillanîça, chij (4)
4. Câlequêça, taa o tâpa (6)
11. Pilanîça, chijbitôbi (7)
5. Pelaquêça, caayo (9)
12. Piñaquêça, chijbitôpa (10)
6. Qualanîça, xôpa (12)
13. Piniquêça, chijño (13)
7. Pîniquêça, caache (15)
1. Quíanîça, châga (17)
8. Câlequêça, xôno (18)
2. Pelaquêça, câto (20)

X: Quíatêlla

10. Pillatêlla, chij (1)
4. Calatêlla, tâa o tâpa (3)
11. Netêlla, chijbitôbi (4)
5. Petêlla, caayo o gâayo (6)
12. Piñatêlla, chijbitôpa (7)
6. Coatêlla, xôpa (9)
13. Picitêlla, chijño (10)
7. Píllatêlla, caache (12)
1. Quíatêlla, châga (14)
8. Netêlla, xôno (15)
2. Petêlla, câto (17)
9. Coatêlla, caa o gaa (18)
3. Calatêlla, câyo (20)

XI: *Quíagoloo*

- 11. Nelôo, chijbitôbi (1)
- 5. Pellôo, caayo o gaayo (3)
- 12. Peñeloo, chijbitôpa (4)
- 6. Qualoo, xôpa (6)
- 13. Pecelôo, chijño (7)
- 7. Pillaloo, caache (9)
- 1. Quíagoloo, châga (11)
- 8. Nelôo, xôno (12)
- 2. Peolâa [sic], cato (14)
- 9. Pel loo, caa (15)
- 3. Peoloo, cayo (17)
- 10. Pillaláo, chij (18)
- 4. Pel loo, taa o tâpa (20)

XII: *Quicuija*

- 12. Piñopija, chijbicato (1)
- 6. Qualapija, xôpa (3)
- 13. Pizopija, chijño (4)
- 7. Pillapija, caache (6)
- 1. Quicuija, châga (8)
- 8. Calapija, xôno (9)
- 2. Peolapija, cato (11)
- 9. Pelapija, caa o gaa (12)
- 3. Peolapija, cayo o chôna (14)
- 10. Píllapija, chij (15)
- 4. Calapija, tâa o tâpa (17)
- 11. Calapija, chijbitôbi (18)
- 5. Pelapija, caayo (20)

XIII: *Quiaquij*

- 13. Piciguij, chijño (1)
- 7. Pillâa, caache (3)
- 1. Quiaquij, châga (5)
- 8. Nelâa, xôno (6)
- 2. Pelâa, cato o tôpa (8)
- 9. Qualâa, caa o gaa (9)
- 3. Peolaa, cayo (11)
- 10. Pillaa, chij (12)
- 4. Calâa, taa o tâpa (14)
- 11. Nel lâa, chijbitôbi (15)
- 5. Pel lâa, caayo o gaayo (17)
- 12. Piniij, chijbitôpa (18)
- 6. Pillâa, xôpa (20)

XIV: *Quíaguêche*

1. Quíaguêche, châga (2)
8. Lâche, xôno (3)
2. Pelâche, câto o tôpa (5)
9. Pillâche, câa o gaa (6)
3. Pel lâche, câyo o chôna (8)
10. Pillaache, chij (9)
4. Lâche, tâa o tâpa (11)
11. Pillaache, chijbitôbi (12)
5. Peláache, caayo o gaayo (14)
12. Peceche, chijbitôpa (15)
6. Qualâche, xôpa (17)
13. Piniêche, chijño (18)
7. Pillaache, caache (20)

XV: *Quíaquíñaa*

2. Palannaa, câto (2)
9. Pelannaa, caa o gaa (3)
3. Pelaana, câyo (5)
10. Pillannâa, chij (6)
4. Calannaa, taa o tâpa (8)
11. Piñannâa, chijbitôbi (9)
5. Qualannâ, caayo o gaayo (11)
12. Piñonâ, chijbicâto o tôpa (12)
6. Qualannaa, xôpa (14)
13. Pecennaa, chijño (15)
7. Pillanaa, caache (17)
1. Quíaquíñaa, châga (19)
8. Piñonaa, xono (20)

XVI: *Quiaguillôo*

3. Peoloo, câyo (2)
10. Neloo, chij (3)
4. Câlaloo, taa o tâpa (5)
11. Nelloo, chijbitôbi (6)
5. Pellôo, caayo o gaayo (8)
12. Piñaloo, chijbitôpa (9)
6. Pillalâo, xôpa (11)
13. Peceloo, chijño (12)
7. Pillalôo, caache (14)
1. Quiaguillôo, chaga o tôbi (16)
8. Neloo, xôno (17)
2. Peolôo, câto (19)
9. Peloo, caa (20)

XVII: *Quíaxôo*

- 4. Calaxôo, tâa o tâpa (2)
- 11. Nixôo, chijbitôbi (3)
- 5. Pexôo, caayo o gaayo (5)
- 12. Piñaxôo, chijbitôpa (6)
- 6. Qualaxôo, xôpa (8)
- 13. Picixôo, chijño (9)
- 7. Nixoo, caache (11)
- 1. Quíaxôo, châga o tôbi (13)
- 8. Nixôo, xôno (14)
- 2. Pexôo, cato o tôpa (16)
- 9. Pêlaxôo, caa (17)
- 3. Peolaxoo, câyo (19)
- 10. Pillaxôo, chij (20)

XVIII: *Quíegôppa*

- 5. Pel lôpa, caayo o gaayo (2)
- 12. Piñôpa, chijbitôpa (3)
- 6. Qualôpa, xôpa (5)
- 13. Pizôpa, chijño (6)
- 7. Pilôpa, caache (8)
- 1. Quíegôppa, châga (10)
- 8. Nelôppa, xôno (11)
- 2. Pelôpa, cato o tôpa (13)
- 9. Pelôppa, caa o gaa (14)
- 3. Pelôpa, câyo o chóna (16)
- 10. Pillôpa, chij (17)
- 4. Calopa, taa o tâpa (19)
- 11. Lôppa, chijbitôbi (20)

XIX: *Quegâppe*

- 6. Qualâppe, xôpa (2)
- 13. Pizâape, chijño (3)
- 7. Pil lâpe, caache (5)
- 1. Quegâppe, châga (7)
- 8. Lâpe, xôno (8)
- 2. Peolâpe, cato o tôpa (10)
- 9. Pelâpe, caa o gaa (11)
- 3. Peolâpe, câyo o chóna (13)
- 10. Lâppe, chij (14)
- 4. Lappe, taa o tapa (16)
- 11. Lâppe, chijbitôbi (17)
- 5. Pelâppe, caayo (19)
- 12. Piñâppe, chijbitôpa (20)

XX: *Quíalão*

7. Pillalão, cãache (2)
1. Quíalão, chãga (4)
8. Neloo, xôno (5)
2. Peolôo, cãto o tôpa (7)
9. Pel loo, caa o gaa (8)
3. Calôo, cãyo o chôna (10)
10. Pillalôo, chij (11)
4. Calôo, tâpa o tapa (13)
11. Piñolôo, chijbitôbi (14)
5. Pel loo, caayo o gaayo (16)
12. Piñoloo, chijbitôpa (17)
6. Pillalão, xôpa (19)
13. Quícilôo, chijño (20)

Comparando el *piyé'* con el *tonalpohualli* que se despliega en las primeros ocho láminas del *Códice Borgia*, encontramos que las trecenas *Quíachilla*, *Quíaquij*, *Quíacee*, *Quíaxoo* y *Quíaniça*; es decir, 1, 5, 9, 13 y 17, pertenecen al este. Las trecenas 2, 6, 10, 14 y 18: *Quíaguêche*, *Quelâna*, *Quíegôpa*, *Quíatêlla* y *Quíaguuj* pertenecen al cielo, arriba y también al norte. Las trecenas 3, 7, 11, 15, y 19: *Quíachîna*, *Quegâpe*, *Quíagoloo*, *Quíaguêla* y *Quíaquîña* pertenecen al oeste. Finalmente las trecenas 4, 8, 12, 16 y 20: *Quíalao*, *Quícuija*, *Quíaguuche*, *Quíaguillôo* y *Quíelâpa* son signos del inframundo, abajo y también del sur. En su primer artículo sobre los manuscritos del AGI, Alcina Franch publicó estos nombres tomados de los manuscritos 7, 11, 13, 14, 14 y 21, creyendo que se trata de los nombres de las trecenas, trabajo de donde los tomamos.⁷³

⁷³ José Alcina Franch, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, p. 125,

Cielo/norte

- 2. yoho yebaa
- 6. yoho yebaa
- 10. yoho yebaa
- 14. yoho yebaa
- 18. yoho yebaa

Poniente

- 3. leoyo o laoyoo
- 7. leoyo o laoyoo
- 11. leoyo o laoyoo
- 15. leoyo o laoyoo
- 19. leoyo o laoyoo

Oriente

- 1. leoyo o laoyoo
- 5. leoyo o laoyoo
- 9. leoyo o laoyoo
- 13. leoyo o laoyoo
- 17. leoyo o laoyoo

Inframundo/sur

- 4. yoho gabila
- 8. yoho gabila
- 12. yoho gabila
- 16. yoho gabila
- 20. yoho gabila

Esto quiere decir que los días de las trecenas 1, 5, 9, 13 y 17 pertenecen a la tierra, *layòo*, y al oriente, *çóocilla*; los días de las trecenas 2, 6, 10, 14 y 18 pertenecen a la región del cielo, *quíepaa*, o norte, *çòotóla*; los días de las trecenas 3, 7, 11, 15 y 19 pertenecen a la región poniente, *çóochée*, de la tierra, *layòo*; y los días de las trecenas 4, 8, 12, 16 y 20 pertenecen al inframundo, *capijlla*, y al sur, *çóocáhui*. Como se darán cuenta, los nombres que aparecen en la cruz se parecen pero no son las mismas del texto. Esto tiene una explicación, los nombres tal como aparecen en la cruz vienen de una lengua

zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca,⁷⁴ mientras que en el texto sigo la escritura de Córdoba.

En algunos calendarios, como el del Manuscrito 29 de San Juan Talea, el del Manuscrito 42 de Yatoni, el del Manuscrito 45 de Laoya, el del Manuscrito 51 de Yotao y el del Manuscrito 82 de San Juan Lalao, son los nombres de los días directamente los que están asignados a un espacio del universo mediante las palabras: *latagxila*, este; *latagçobi*, norte; *latagtzaba*, oeste; y *latagniti*, sur. Aunque no en todos los calendarios están escritos exactamente igual, se puede deducir su significado: *lata* corresponde al *lâte* que aparece en la entrada 'espacio' del Vocabulario de Córdoba y *gxila* es una variante de *chijlla* y *cilla*, relacionada con el amanecer y el oriente. Debido a la falta de información no podemos documentar la relación de los nombres de los otros dos "espacios", pero siguiendo el orden de los mesoamericanos la secuencia es oriente, norte, poniente y sur.

Para entender esta distribución de días hacia cuatro espacios del universo, citaremos a Jacques Soustelle en su estudio sobre el pensamiento cosmológico de los nahuas, donde nos recuerda que los manuscritos indígenas más importantes "ofrecen una repartición muy clara de los 20 signos de días entre las cuatro direcciones"; como son el *Códice Fejérváry-Mayer*, página 1, el

⁷⁴ José Alcina Franch, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VI, Tabla 2.

Códice de Bolonia, páginas 12 y 13, el *Vaticano*, páginas 17 y 18, y el *Borgia*, página 72.⁷⁵

Así como los espacios son radicalmente distintos unos de otros y constituyen áreas cualitativamente singulares, así los tiempos son profundamente diferentes, y cada tiempo particular está en relación con un espacio determinado.⁷⁶

En su estudio sobre la cronología mexicana, con especial referencia al calendario zapoteco, Seler sostuvo que el calendario que nos ocupa es de un tipo extremadamente antiguo por el arcaísmo de los nombres, como ya hemos mencionado; los cuales difícilmente son traducibles al lenguaje hablado en el presente o en el registrado inmediatamente después de la conquista; "también por el hecho de que la relación de los nombres de los signos con los trece números se han entrelazado a tal grado en la forma de las palabras que denotaban los días".⁷⁷

En el calendario maya yucateco tampoco se podían decir los nombres sin los numerales, como lo atestigua Thompson:

La combinación de número y día eran una unidad, y una parte no tenía sentido sin la otra, como si fuera un número telefónico sin el nombre del conmutador. Los mayas decían "hoy es 13 Ahau"; no decían "hoy es Ahau" o "el día 13". Esta relación muy estrecha entre el nombre y el número de un día es ilustrado en el idioma yucateco. Por ejemplo el día 3 Imix es a menudo escrito no ox Imix, que significaría 3 Imix, sino oxil, la terminación *il* denota una relación con la palabra que sigue; es decir, "Tres relacionado con o perteneciente a Imix."⁷⁸

Seler, sin embargo, separó con fines analíticos los nombres

⁷⁵ Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, p. 171.

⁷⁶ Soustelle, *idem*, p. 168.

⁷⁷ Eduard Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec calendar", *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28, p. 37.

⁷⁸ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 66.

de los "prefijos" que parecen denotar los trece numerales; los cuales, ni siempre son prefijos ni siempre se pueden separar. Los prefijos son morfemas invariables que van antes de la raíz de una palabra, que modifican el significado central de un modo sistemático;⁷⁹ y en el caso del *diidxazá* del Istmo, que es una de las lenguas más cercanas con el vocabulario registrado por Córdova,⁸⁰ Pickett hace notar que los prefijos deben escribirse unidas a las raíces porque no son libres.⁸¹

De manera hipotética, pienso que todos los supuestos "prefijos" fueron inicialmente palabras independientes que simbólicamente significaban un número; con el tiempo algunas se integraron a los nombres de los días perdiendo su significado independiente, mientras otras lo siguieron conservando; en otros términos, algunos nombres de días se conservaron como palabras simples y otros como palabras compuestas. Creo que por el hecho de que algunas palabras perdieron su significado numérico, debemos el agregado tardío de numerales después de los nombres de días para evitar confusiones.

La opinión de Seler es que los prefijos son casi los mismos conectados con el mismo número. Además sobre los numerales mismos no hemos investigado para distinguir aquéllos que servían para contar hombres y animales y los que servían para granos,

⁷⁹ Pickett y Elson, *Introducción a la morfología y sintaxis*, p. 6.

⁸⁰ Leonardo Manrique Castañeda, "El zapoteco de fray Juan de Córdova", en: *Anuario de letras*, vol. VI, 1966-1967, p. 206.

⁸¹ Velma Pickett, *Vocabulario zapoteco del Istmo*, p. 141.

productos humanos y de la naturaleza, cosas largas, etcétera, como hace notar Córdova en su *Arte*.⁸² Explica fray Gaspar de los Reyes en el suyo lo siguiente: "Pero notta que contando hombres racionales posponen vn *By* al numeral, vt *Toby Tioppaby* y contando animales irracionales; posponen al numeral; vn *Baa*, vt *Toobaa Tioppaba; Chonaba;...*"⁸³

Enseguida presentaré los supuestos prefijos numerales, primero como los separó Seler. según el número que acompañan; después agregaré entre paréntesis los que él omitió, para ver si hay alguna regularidad en su aparición con los nombres:

Prefijos de los nombres⁸⁴

1. *quia, quie* (que);
2. *pe, pi, pela* (pa, peo, pel);
3. *peo, peola* (pe, pi, pel, ca, cala);
4. *cala* (ne nela, la, cale, cal, ca, pel);
5. *pe, pela* (peci, pel, peo, qua);
6. *qua, quala* (que, coa, pi, pilla);
7. *pilla* (pi, ni, pini);
8. *ne, ni, nela* (la, cala, cale, nel, nala, 0, piño);
9. *pe, pi, pela* (peo, pel, qua, coa);
10. *pilla* (pi, ne, pillo, pil, qua, la);
11. *ne, ni nela** (la, piña, pilla, 0, cala, piño, na, l);

⁸² Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, 197-198.

⁸³ Gaspar de los Reyes, *Artes de las lenguas cerrana y del Valle*, p. 24.

⁸⁴ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institucion*,

12. *piña, piño, pini* (*peñe, piñe, cala, pece*);
 13. *pece, pici, quici* (*piza, pizo, pize, pini*).

Desgraciadamente, excepto los prefijos que corresponden a los numerales 1 y 13, donde hay cierta regularidad, los demás poco nos dicen del número al que van asociados porque se repiten en varias trecenas; además, en dos casos aquéllos se han perdido: en los días *Laa chijbitôbi* de la 8ª. trecena y *Laa xono* de la penúltima trecena, ambos 'Viento',⁸⁵ que en la lista dada señalamos como 0. La hipótesis con la cual Seler trata de explicar la variación de los supuestos prefijos numéricos es la del cambio: con el transcurso del tiempo se dieron cambios en la lengua que volvieron los nombres arcaísmos inexplicables. A ésta hay que agregar otra: cuando Córdova recopiló información para sus obras la élite sacerdotal ya había sido eliminada, por lo cual el dominico obtuvo su información de personas no especializadas, quienes le transmitieron algo de información errónea. Al parecer los errores empezaron por los numerales y después continuaron hacia los nombres propios de los días, esto se puede verificar comparando el calendario registrado por Córdova con el calendario del Manuscrito 85 del Archivo General de Indias, transcrito aproximadamente cien años más tarde; pues no obstante estar en dos lenguas diferentes pero emparentadas de la familia zapoteca y a pesar de los cambios lingüísticos

Bulletin 28, p. 37.

* Este es el prefijo más común, aunque las excepciones son más frecuentes y la

ocasionados por el transcurso del tiempo, el calendario es el mismo. xx⁸⁶

De los prefijos que Alcina Franch separa de los manuscritos del AGI en el mejor de los casos sólo quedan once, los otros se han perdido;⁸⁷ pero este proceso ya había empezado cuando Córdova registró el *piyé'* como ya vimos. Si en Córdova encontramos confusiones en las raíces de los nombres, difíciles por su homografía, en el calendario del Manuscrito 85 empiezan a aparecer errores evidentes, producto de la ignorancia de los "letrados" sobre el funcionamiento del *piyé'*. En este manuscrito encontramos, en la onceava trecena, que el "letrado" se equivocó al escribir "11 *llachina*" en lugar de "11 *llachilla*"; en la dieciochoava trecena se vuelve a equivocarse al escribir "3 *quichilla*" en vez de "3 *quiochi*", el cuarto nombre de la lista de veinte.

5. *Los Nueve Señores de la Noche en los calendarios del sur*

En 1951 Pedro Carrasco reportó una cuenta ritual entre los zapotecos del sur, en los pueblos conocidos como *Loxicha*; la cual no pudo documentar porque sólo estuvo en la región cuatro días.⁸⁸ Años más tarde, en 1955, Roberto J. Weitlaner regresó a la misma

confusión particularmente grande. Nota de Seler.

⁸⁵ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 207 y 212.

⁸⁶ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institucion, Bulletin 28, p. 37.

⁸⁷ Alcina Franch, "Mapas y calendarios zapotecos: siglos XVI y XVII", en: *Historia del arte de Oaxaca*, vol. II, p. 188, Tabla 2.

⁸⁸ Pedro Carrasco, "Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur", en: *Homenaje a Alfonso Caso*, pp. 91-101.

región buscando profundizar en el breve reporte hecho por Carrasco. Las características del calendario de los *Loxicha* que él da, son las siguientes:

- a) Una serie de 9 días en la cual cada día es designado por un nombre en zapoteco; estos nombres son de deidades que, en gran parte, representan objetos o fuerzas de la naturaleza;
- b) Paralelamente con estos 9 nombres de días corren 13 números, del 1 al 13; pero cuyos nombres no se combinan con los de los días;
- c) Cada serie de 13 números, con su serie paralela de 9 más 4 nombres de días es llamado "tiempo" y cada uno de éstos lleva un nombre en la lengua *Loxicha*;
- d) Cuatro "tiempos" consecutivos forman un "periodo" que también tiene un nombre en la lengua y que es encabezado por la partícula *ze*, que significa 'día';
- e) El nombre del primer tiempo de cada grupo de cuatro tiempos, o sea un periodo, es también el nombre del mismo periodo; es decir, se da el nombre del periodo correspondiente al primer tiempo de cada grupo de cuatro tiempos;
- f) Los 5 periodos de 4 tiempos constituyen un ciclo de 260 días ($5 \times 4 \times 13 = 260$);
- g) Transcurrido un ciclo de 260 días empieza siempre otro ciclo, cuyo número es uno; pero el primer nombre del nuevo tiempo se compone, en realidad de dos nombres que son los de los dos días que siguen al día número 260 del ciclo anterior;

h) Los ciclos de 260 días se siguen interminablemente sin ser atados a ningún sistema calendárico cristiano ni a un calendario de 18 meses;

i) Todos los nombres de los 9 días representan deidades llamadas "espíritus" por los indígenas, pero no sucede lo mismo con los nombres de "tiempos" ni de los periodos, cuyos significados son distintos.

Las semejanzas entre el calendario de los *Loxicha* y los demás calendarios mesoamericanos que señala son las siguientes:

1) Los 9 nombres de días son los 9 Señores de la Noche de los calendarios rituales mesoamericanos, que sustituyeron los 20 nombres de días, como resultado de la pérdida de éstos por el efecto de la colonización, como veremos adelante.

2) El número 13 es igual al mismo número de los calendarios rituales mesoamericanos;

3) El calendario de los *Loxicha* tiene 20 trecenas como los demás calendarios mesoamericanos;

4) Una semejanza de este calendario con el de los *binnigula'sa'*, no advertida por Weitlaner, es que las trecenas están distribuidas en los tres niveles del universo: *sgablodios*, *sgabgabil* y *sgablyu*.⁸⁹

Carrasco, en su viaje del 9 al 12 de noviembre de 1949, ya había registrado *ze* como el nombre de los periodos, y no nombre

⁸⁹ R. J. Weitlaner, "Un calendario de los zapotecos del sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*, Copenhagen, 8-14

de 'día' como creyó Weitlaner, tal vez cognada de *piyé'*; también registró el nombre de los niveles del universo y su significado: *škaulodios*, "pensamiento de dios, es el periodo bueno para ir a la iglesia"; *škaugobil*, "pensamiento de ánimas, periodo relacionado con los muertos"; *škaublyu*, "pensamiento al Rey de la Tierra".⁹⁰ Ignoro qué significa *škau*; pero la palabra 'lo' quiere decir 'ante', y *blyu* es la cognada para 'tierra' en Córdoba, *layò*, y en las lenguas de la familia zapoteca. Desgraciadamente el cerco militar y policiaco puesto por los gobiernos estatal y federal en la región desde el levantamiento del EPR, me disuadió de cualquier intento de realizar trabajo de campo en esa región para buscar el significado de los otros términos.⁹¹

Las divergencias más importantes son:

- 1) No hay acompañamiento entre los números del 1 al 13 y los nombres de los días, porque éstos se han perdido y fueron substituidos por el de los 9 Señores de la Noche;
- 2) Debido a lo anterior no existe semejanza entre los nombres de los días en el calendario de *Loxicha* y el *piyé'* de los *binnigula'sa'*;
- 3) En el sistema de *Loxicha* los 260 días se agrupan en 5 períodos de 52 días, mientras que en el de los *binnigula'sa'* la

August 1956, lámina 1.

⁹⁰ Carrasco, *idem*, p. 97.

⁹¹ "Trabajadores por los derechos humanos estiman que arriba de 5,000 tropas armadas están instaladas en la región Loxicha", Lynn Stephen, "The construction of indigenous suspects: militarization and the gendered and ethnic dynamics of human rights abuses in southern Mexico", en: *American Ethnologist*, Washington, D. C., 2000, vol. 26, no. 4, p. 829.

organización es de 4 periodos de 65 días.⁹²

Esta última divergencia es de suma importancia, ya que plantea preguntas sobre el origen del calendario ritual mesoamericano, porque el de los mayas también tiene 5 periodos de 52 días en los códices Dresde y Madrid, según Marcus.⁹³ La primera explicación probable de este parecido es la que sugiere Weitlaner: "esta región [...] colinda por un lado con la antigua zona olmeca-maya pero [...] también queda en contacto con el área zapoteca del valle poseedor del tonalpoualli clásico".⁹⁴ En otros términos, que los *Loxicha* hubieran copiado su calendario de olmecas o mayas.

La segunda hipótesis explicativa es que en sus inicios el *piyé* hubiera tenido esa organización de 5X52 y sólo con posterioridad los *binnigula'sa'* lo hubieran cambiado al sistema 4X65, porque en ambos casos implica la relación del calendario con las regiones del universo; ya que las dos concepciones están reflejadas en la lámina 27 del *Códice Borgia*.⁹⁵ Por un lado encontramos en esta página la representación de los cinco dioses de las cinco regiones, donde coincide con el Almanaque 41 del *Códice de Dresde* y el calendario *Loxicha*; por otro lado, sólo los *Cocijo* que representan el este, norte, oeste y sur están

⁹² Weitlaner, *idem*, pp. 297-299.

⁹³ Joyce Marcus, "The First Appearance of Zapotec Writing and Calendrics", en: Flannery and Marcus, editors, *The cloud people*, p. 92.

⁹⁴ Weitlaner, *idem*, p. 299.

⁹⁵ En el *Códice de Dresde* el sistema 5X52 aparece en el Almanaque 41 y el del tipo 4X65 aparece en el Almanaque 25, véase: Thompson, *Un comentario al Códice*

asociados con nombres de días del *piyé'*, donde coincide con los demás calendarios mesoamericanos.

La anterior hipótesis, que sugerimos para explicar la diferencia del calendario de los *Loxicha* trae, como consecuencia otra: de ser más antigua la estructura 5X52, el calendario habría sido inventado por los sacerdotes de Monte Albán en los valles centrales; de donde se lo habrían llevado los *Loxicha* cuando emigraron a la Sierra Sur en una época muy temprana, posiblemente después de la separación de los chatinos del tronco zapoteco. Por esa misma época este calendario se pudo difundir al área maya, donde también quedaron sus remanentes.

Sin embargo, también he enunciado otra posibilidad para explicar la ausencia de los 20 nombres de días y su sustitución por los nueve nombres de los Señores de la Noche, como consecuencia de la pérdida de los primeros por efecto de la colonización española. Esta última se ha reforzado con el reciente descubrimiento de un manuscrito tardío incompleto del *piyé'* en San Antonio Huitepec, al sur del Valle de Oaxaca.

El manuscrito de Huitepec, que sobrevivió en la clandestinidad por la persecución católica la religión indígena, sólo tiene trece de los veinte periodos y muestra los efectos de la colonización española, pues registra un texto y frases en lengua castellana. También el analista del documento encontró un error en el orden de las tres primeras de las 16 páginas que

sobreviven; pero, a pesar del estado del manuscrito y de que ya se perdieron los 20 nombres de día, se encontró una lista de los 9 nombres de los Señores de la Noche que corresponden a los que se tomaban por nombres de días en el calendario de *Loxicha*.⁹⁶

El autor comparó, primero, los nueve nombres de la lista de Huitepec con los 13 nombres de la lista dada por Diego Luis a Gonzalo de Balsalobre⁹⁷ y, después, con la lista de *Loxicha* recogida por Weitlaner.⁹⁸ Aquí juntaremos las tres listas: el de Diego Luis, el de *Loxicha* y el de Huitepec; además agregaremos en el mismo cuadro los nombres según Córdova, o compuestos a partir de éste y su parecido con los nombres de lista de Diego Luis; finalmente, incluiremos la lista de los nueve nombres de los Señores de la Noche en náhuatl, tomados del *Códice Borgia*, según la lectura de Seler.⁹⁹ Dado que estos nueve señores eran quienes presidían los presagios nocturnos, es posible que el nombre de este conjunto de deidades en diidxazá sea *Pitào xicala* o *pecàla*, registrado por Córdova en la entrada "Dios de los sueños".¹⁰⁰

⁹⁶ Ron Van Meer, "Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec", en: *Cuadernos del Sur*, junio de 2000, núm. 15, pp. 37-42.

⁹⁷ Van Meer, *idem*, pp. 45-46.

⁹⁸ Van Meer, *idem*, p. 46-47.

⁹⁹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia. Apéndice de láminas explicativas*, p. 14.

¹⁰⁰ Córdova, *Vocabulario en lengua çapoteca*, f. 140v y 141r.

TABLA II

Diego Luis	Loxicha	Huitepec	Córdoba	Borgia
<i>Leta aquichino</i>	<i>Ndozin</i>	<i>Natoriño</i>	<i>Coqui Xee Coqui Cilla, Coqui Chijño</i> Dios Infinito, Señor Trece	<i>Xiuhtecuhtli</i> Dios del Fuego
<i>Licuicha Niyoa</i>	<i>Ndo'yet</i>	<i>Lguachoriñe</i>	<i>Copijcha pitòo</i> Dios Sol	<i>Iztli</i> , Dios Pedernal
<i>Coque elaa</i>	<i>Beydo</i>	<i>Oguilo</i>	<i>Pitòo quille Pitòo Yàge</i> , Dios de las ganancias	<i>Piltzintecuhtli</i> , Dios Juvenil
<i>Loçucui</i>	<i>Ndubdo</i>	<i>Osucui</i>	<i>Pitòo Coçobi</i> Dios de las mieses	<i>Cintéotl</i> , Dios del Maíz
<i>Leta ahuila</i>	<i>Kedo</i>	<i>Natobilia</i>	<i>Pitòo Pezèlao</i> , Dios del Infierno	<i>Mictlantecuhtli</i> , Dios del Mundo Inferior
<i>Nohuichana</i>	<i>Ndan</i>	<i>Bichana</i>	<i>Huichàna</i> , Diosa de los niños o de la generación	<i>Chalchiuhtlicue</i> , Diosa del Agua Viva
<i>Lexee</i>	<i>Mše</i>	<i>Bexu</i>	<i>Pixèe pecàla</i> Dios del amor o lujuria	<i>Tlazoltéotl</i> , Diosa de las Inmundicias y de la Tierra
<i>Nonachi</i>	<i>Mbaz</i>	<i>Yuache</i>	<i>Pèchetào</i> , Tigre, animal feroz	<i>Tepeyollotl</i> , Dios de las Cuevas
<i>Loçio</i>	<i>Mdi</i>	<i>Yocio</i>	<i>Cocijo</i> , Dios de las lluvias	<i>Tláloc</i> , Dios del Agua

El aspecto nocturno de estos dioses tiene que ver con su relación con la luna, a la cual nos referimos al principio de este capítulo; pues los nueve dioses al parecer vienen de los 9 meses de 29 días, cuya multiplicación nos da 261 días, la duración del *piyé'* y un día más. El porqué escogieron hacer los meses lunares, *pèo*, de 29 días parece explicarse por una razón matemática; pues haberlos hecho de 28 días los habría alejado

más del círculo completo que representaba la multiplicación de 13×20 , ya que tendrían sólo 252 días.¹⁰¹ Este excedente de un día creó un problema, ya que uno de los días debía estar bajo el cuidado de dos Señores de la Noche. La solución encontrada en San Agustín Loxicha es que el primer día lleva dos nombres; así, el primer día del primer tiempo del calendario recogido por Weitlaner lleva el nombre de los dioses *Mdi* y *Ndozin*, es decir el primer y el último de los 9 Señores de la Noche.¹⁰²

En el *Códice Fejérvay-Mayer* la solución fue diferente, pues fue necesario relacionar a dos Señores de la Noche con el último día.¹⁰³ Al parecer, entonces, la solución era diferente en cada cultura o región mesoamericana.

¹⁰¹ Garcés Contreras, *Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino*, p. 135.

¹⁰² R. J. Weitlaner, "Un calendario de los zapotecos del sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists*, Copenhagen, 8-14 August 1956, Lámina 1.

¹⁰³ Anders, Jansen y Pérez Jiménez, *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo libro explicativo del llamado Códice Fejérvay-Mayer*, p. 185.

TABLA III: Comparación de los nombres de días

Mexicanos	Mayas	Cakchiqueles	Mixes	Mixtecos	Binnigula'sa'
Cipactli: cocodrilo	Imix: tierra, Abundancia; maíz, teta	Imox; pez o lagarto	Hukpi: raíz	Quehui: día?	Chijlla: cocodrilo o lagarto
2 Ehecatl: viento	Ik: viento, lluvia; viento	Iq: luna o mes	Sa'a: viento	Chi: viento	Quij, laa: calor y fuego
3 Calli: casa	Akbal: noche; oscuro	Akbal: noche	How: palma	Cuau, huahi: casa	Guela: noche
4 Cuetzpalin: lagartija	Kan: cuerda, amarillo, maduro; amarillo	Qat: red de maíz.	Hui'm: duro, sólido, resistente	Quu: ¿? [lagartija]	Gueche, achi: lagartija-sapo
5 Coatl: serpiente	Chicchan: serpiente;	Can: serpiente	Ca'an: serpiente	Yo, coo, yucoco: serpiente	Zee, zij: desgracia, mal, miseria
6 Miquiztli: muerte	Cimi: muerte	Camey: muerte	?uh: tierra, mundo	Mahu: ¿? [cráneo]	Lana: liebre, luto
7 Mazatl: venado	Manik: Dios de la caza; viento que corre	Queh: venado	Koy: conejo	Cuaa, cuav: venado	China: venado
8 Tochtli: conejo	Lamat: dragón Celestial, Venus; (?)	Ganel: conejo	Na:n: venado	Sayu, xay: conejo	*Lampa: conejo
9 Atl: agua	Muluc: agua; montón	Toh: lluvia	Ni'in: agua, río	Cuta, duta: agua	Nisa, guesa: agua
10 Itzcuintli: perro	Oc: entrar, ocaso del sol; ladrón, perro	Tzi: perro	Ho'o: ¿?	Ua, huaa: Coyote? [cabeza de perro]	Tella: perro alegóricamente
11 Ozomatli: mono	Chuen, batz: mono	Batz: mono	Hai.m: fino, cenizas blancas, relacionado con el este y el amanecer	Ñuu, ñao, ñooy: ¿? [cabeza de mono]	Lao, goloo: mona
12 Malinalli: hierba torcida	Eb: vegetación arruinada; hilera de diente	Ei: diente	Ti'ic: diente	Cuañe, cuuñi: hierba	Pija: soga de zacate
13 Acatl: caña	Been: maíz en crecimiento, caña seca	Ah: caña	Kep: caña, carrizo	Huiyo, huiya: caña	Quij, laa: caña de carrizo
14 Ocelotl: tigre	Ix: jaguar; hechicero	Balam: tigre o brujo	Ka: jaguar	Vidzu: gato montés	Gueche, ache: jaguar
15 Cuauhtli: águila	Men: diosa del tejido; sabio	Tziqun: pájaro	Hu.ik: tabaco	Xa, sayacu: águila	Naa, ñaa: madre
16 Cozcacuauhtli: buitre	Cib: cera	Ahmak: buho	Pa'a: margen , orilla	Cuij: pago [cabeza de zopilote rey]	Loo, guilloo: cuervo

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

17 Olin: movimiento	Caban: diosas jóvenes de la tierra; tierra	Noh: fuerte, cierta goma	?uhš: temblor	Qhi: ¿? [signo del olin]	Xoo: temblor de tierra, movimiento
18 Tecpatl: pedernal	Eznab: navaja de obsidiana	Tihax: pedernal	Tahp: obscurcido por las nubes	Si, cusi, cuxi: pedernal	Opa, gopa: frío
19 Quiauitl: lluvia	Cauac:, lluvia tempestad, Tormenta	Caok: relámpago y trueno	Miy: hierba	Dzhui, co: lluvia	Ape, gappe: subir, evaporación
20 Xochitl: flor	Ahau: jefe o Señor; rey	Hunahpú: Dios principal	Hugi'n: punto u ojo del cual empieza el tejido de la palma	Uaco, coo, coy: ¿? [flor]	Lao, loo: ojo, cara, frente

NOTA. Los nombres de los días del *tonalpohualli* y del *piyé'* y sus traducciones provienen de Seler, "The Mexican Chronology with special reference to the Zapotec calendar", *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28; pero he asumido la responsabilidad de hacer correcciones y precisiones. Los nombres del *tzolkin* de Thompson, *Maya hieroglyphic writing*; sus traducciones antes del punto y coma están basados en Thompson, las que vienen después del punto y coma los tomé de Caso: "El Calendario Mixe" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIX, cuadro anexo; cuando aparece un solo nombre es porque ambos autores están de acuerdo. Los del calendario cakchiquel provienen de Recinos, "Introducción" al *Memorial de Sololá*, p. 32. Los nombres del calendario mixe están tomados de la disertación doctoral de Frank Joseph Lipp, *The mije calendrical system*, pp. 204-205; y los de los mixtecos los tomé Caso, "El calendario mixteco", en *Historia mexicana*, vol. V, núm. 4, Tabla I.

6. El significado y connotación de los nombres de los días

Enseguida trataré de traducir y explicar el significado de los nombres de los días del *piyé'*. Me basaré para hacerlo en el *Vocabulario en lengua çapoteca* de fray Juan de Córdoba, comparando los nombres traducidos por Córdoba, con los reconstruidos para el proto-zapoteco y con algunas variantes

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

contemporáneas de la familia zapotecana, principalmente con el *diidxazá* del Istmo; y apoyado en los análisis de Seler y Cruz, cada uno de los cuales citaré en el lugar en que hago referencia a sus trabajos.

Como Seler acertadamente anotó, solamente algunos prefijos tienen significados independientes de las raíces en los nombres; pero tampoco todas las raíces tienen significado completo por sí mismos, como sucede en cualquier lengua del mundo, tratándose de afijos, sean prefijos, infijos o sufijos; es decir, muchas de las raíces de los nombres de los días tampoco tienen sentido en el lenguaje cotidiano de antes y de ahora. El análisis de los nombres se hará a partir de su asociación con el prefijo del primer día, que parece tener significado independiente.

I. El primer nombre de día en la lista de los veinte nombres es *Quíachilla*. Urcid ubica en su cuadro (véase la ilustración V.5 para toda referencia a los glifos) para este día el glifo V, que si es el mismo de Caso,¹⁰⁴ este autor afirmaba no saber qué podía representar.¹⁰⁵ Un análisis iconográfico y estilístico hecho por Leigh para identificar los glifos de los nombres de días, lo llevó a reconocer una característica inconfundible para este signo de día en la iconografía mesoamericana: la carencia de la mandíbula inferior en la cabeza del animal que lo representa; lo

¹⁰⁴ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 43; Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Marcus Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

¹⁰⁵ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 44.

cual ya había sido notado por Thompson para *Cipactli* en los códigos nahuas.¹⁰⁶ La conclusión del análisis de Leigh es la siguiente:

Si los nombres han causado dificultad y confusión, se puede decir que los glifos no lo han hecho menos. Tres de ellos - *Cipactli*, *Ehécatl* y *Cóatl*- son muchas veces tan similares que resulta difícil distinguirlos. Pero me parece que cada uno tiene una sola característica distintiva: *Cipactli*, no tiene mandíbula inferior; *Ehécatl*, puente de nariz humana y ojo; *Cóatl*, la lengua de serpiente.¹⁰⁷

Seler encontró que por la manera en que este signo de día fue dibujado en los códigos, "mexicanos y zapotecos", "obviamente indica la cabeza del cocodrilo, con la mandíbula superior moviéndose independientemente, la cual es una forma característica de esta creatura".¹⁰⁸ Además Seler aclara que a pesar de que Sahagún y Durán tradujeron *cipactli* como "pez espada" y "cabeza de serpiente", éstas son rechazadas, aunque en la traducción de Durán está contenida la idea zapoteca:

Encuentro los tres principales significados para éste en el *Vocabulario*, a saber: primero, *pichijlla*, "frisolillos o havas con que echan las suertes los sortilegos"; luego, *pichijlla lechijlla*, *chijllatani*, "loma o cordillera de sierra"; también, *pèo pichijlla*, *pichijlla-pèoo*, *peyóo*, "cocodrilo, lagarto grande de agua"; y *pèla-pichijlla-tào*, "espadarte pescado"; finalmente, *chilla-tào* es también dado como uno de los nombres del ser supremo.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 71.

¹⁰⁷ Howard Leigh, "An Identification of Zapotec Day Names", with drawings by Rodolfo Moreno, en: *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, No. 6, May 15, 1958, p. 2.

¹⁰⁸ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapoec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institucion, Bulletin 28, p. 38.

¹⁰⁹ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapoec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institucion, Bulletin 28, p. 37.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Aunque en *Las estelas zapotecas* Caso lo identifica como una cabeza de serpiente, en el calendario mixteco registra como signo de este día una cabeza de lagarto;¹¹⁰ por su parte Piña Chan lo identificó en la Estela 12 de Monte Albán como lagarto o cocodrilo con los nombres *pichijllapeo*, *peyoo*, *penne*, tomados de esa entrada en Córdoba:¹¹¹ Por estos antecedentes, la figura registrada por Urcid no representaría este glifo sino la serpiente, pues es ésta la que se representa con las mandíbulas completas.

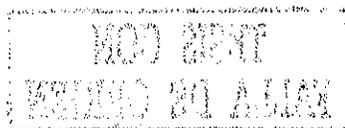
Wilfrido C. Cruz, siguiendo a Seler tradujo la raíz de este nombre, *chijlla* como "lagarto"; en cuanto al prefijo *quia*, que puede significar piedra o flor, Cruz prefirió la segunda acepción; aunque como vimos en la cita a Seler tampoco puede descartarse totalmente la idea de piedra, que se encuentra en "loma o cordillera de sierra" y por el culto a un dios en los cerros, como veremos adelante.

Hay una flor acuática y que pertenece a la familia de las ninfáceas, una especie de loto blanco y morado que en el Istmo llaman *quiegbéene*, y en el Valle *quiachilla*, flor de pantano, flor de lagarto.¹¹²

El nombre *quiachilla* en Juchitán ha sido substituido por *stagabe'ñe'*, literalmente "hoja de lagarto". A esta flor Martínez Gracida la llamó Flor de Loto, identificada como *Nymphoea lotus*,

¹¹⁰ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 40; y "El calendario mixteco", en: *Historia mexicana*, abril-junio 1956, vol. V, núm. 4, Tabla I.

¹¹¹ Román Piña Chan, *El lenguaje de las piedras*, p. 187. En realidad *beñe* quiere decir lodo en el *diidkazá* del Istmo, *be'ñe'* es cocodrilo.



perteneciente a la familia de las ninfeáceas.¹¹³ Por esto parece acertada la identificación que hace Whittaker¹¹⁴ del glifo de este día como una flor que brota de alguna parte, en donde unas líneas insinúan las ondas del agua. También Urcid reporta esta última pictografía en la historia de la escritura de Monte Albán, ubicándola hacia 200 años a. C.¹¹⁵

Analícemos ahora los tres términos registrados por Córdova en su entrada para "Lagarto grande de agua o cocodrilo": *Pènne*, *pichijlapèòo*, *peyòo*. El primer término se ha conservado, en el *diidxazá* contemporáneo del Istmo, como *be'ñe'* ['be?ñe?], *bân*, en Mitla; *bwên*, en Chichicapan;¹¹⁶ *cua'ña*, en Chatino de Tataltepec.¹¹⁷ Wilfrido C. Cruz notó que entre los zapotecos de la Sierra y el Valle, en "la mayoría de los casos emplean más o menos adulterada la voz castellana lagarto";¹¹⁸ es decir, desde entonces ya habían perdido el término en *diidxazá*, excepto los casos citados.

De las tres equivalencias dadas por Córdova, sólo el primero ha subsistido desde el proto-zapoteco, reconstruido por Kaufman

¹¹²Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 72.

¹¹³Manuel Martínez Gracida, *Flora y fauna del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, recopiladas por..., p. 16.

¹¹⁴Gordon Whittaker, *The Hieroglyphics of Monte Alban*. A Diserttation presented ..., p. 31; y *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, Oaxaca, Centro Regional del INAH en Oaxaca, 1981, p. 2.

¹¹⁵Javier Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca" en: Marcus Winter (coord.), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 5, p. 84.

¹¹⁶Smith Stark, "Terminología etnobiológica del zapoteco de San Baltasar Chichicapan", inédito. La tilde que lleva la letra ê representa un tono ascendente, según este autor.

¹¹⁷Los nombres que no estén en el *diidxazá* del sur del Istmo están tomados de la colección de vocabularios indígenas publicados por el Instituto Lingüístico de Verano, los cuales aparecen en la bibliografía.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

p+e7nak, hasta la actualidad: *pènne*, y *be'ñe'*. Entonces, las otras dos parecen ser elaboraciones teológicas de los sacerdotes, por lo cual desaparecieron como consecuencia de la persecución de la religión de los *binnigula'sa'* implementada por los colonizadores; como en el caso de los los zapotecos de Sola, al sur del Valle de Oaxaca, donde el famoso Gonzalo de Balsalobre persiguió el culto a la "loma o cordillera de sierra" sagrada, según sus propias palabras:

un cerro de la jurisdiccion de mi Beneficio, llamado en lengua vulgar de los Naturales Quijaxila, [...] en cuya eminencia parecen las ruynas de un edificio, que es costante voz comun y corriente, que fue Templo de sus Idolos en la Gentilidad, y que alli ocurren a poner en execucion sus sacrificios.¹¹⁹

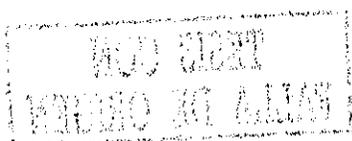
Es posible que del parecido fonético entre los nombres de lodo y lagarto haya nacido una relación mítica entre ambos en el pensamiento de los *binnigula'sa'*, en Córdoba: *pènne* o *pànne*, lodo, y *pènne*, lagarto; actualmente en Juchitán, *beñe* y *be'ñe'*.

Como ya vimos en el capítulo relativo a la cosmogonía, Seler afirma que "*xilla* y *chilla* son variantes fonéticas de *cilla*".¹²⁰ Entonces por esta razón de orden religioso y mítico, el nombre de este día, *pichijlla*, está emparentado con el de una especie de bambú, que en la lengua náhuatl se llama *otate* y está registrada

¹¹⁸ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 51.

¹¹⁹ Gonzalo de Balsalobre, *Relacion autentica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, f. 3v, en: AGN, Ramo Inquisición, Serie: Libros prohibidos, vol. 445, ff. 371-417. Se puede consultar también en: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, 1988, p. 114.

¹²⁰ Seler, "Wall Paintings of Mitla" en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, translated from the German under the



por Córdoba en la entrada "caña maciça", *quipixilla*, *qui*, 'caña', *pichilla*; en Juchitán el otate o bambú se llama actualmente *bixiá*. Córdoba también registra al "tollo pescado" como *pèlapichijlla*, por lo que no estaban errados Sahagún y Durán al decir que el nombre de este día se traduce como "pez espada". Cruz dice que en Tehuantepec llaman *bijiáa* (que es un homógrafo y homófono del nombre de otate, *bixiá*) a un pez de agua salada cuyas características coinciden con el *mero*.¹²¹

El elemento mítico reaparece en la tercera equivalencia que registró Córdoba, *peyðo*. Formado por *pe-*, variante de *pi-*, cuyo significado es la "fuerza vital" que se encuentra en las criaturas de la tierra y en la tierra misma; y *yòo*, 'tierra', exactamente como lo registró el dominico en la entrada "tierra generalmente". Su descomposición semántica nos remite a una noción de "tierra animada", "tierra con vida" o "ser que brota de la tierra", como la serpiente, que "simboliza el caos, lo amorfo no manifestado", según Mircea Eliade.¹²²

El significado de este nombre de día del *piyé'* coincide con el *Imix* maya, según Thompson, quien afirma que "es bastante claro que este día simboliza la tierra..."¹²³ La raíz del nombre del primer día del calendario ritual de los *binnigula'sa'* se refiere, por lo tanto, a un lagarto mítico, que en el interior del

supervision of Charles P. Bowditch, Washington, 1904, p. 285.

¹²¹ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 51.

¹²² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 25.

¹²³ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 70.



sistema calendárico adquiere una significación de inicio del tiempo, la época en que se separó el cielo de la tierra y cobró vida el primer ser, como escribiera Eliade: "Todo ocurrió y fue revelado en ese momento, *in illo tempore*: la creación del mundo y la del hombre, y su establecimiento en la situación prevista para él en el cosmos,..."¹²⁴

II. *Quiaquij*. Corresponde al glifo M con el nombre de relámpago según Urcid,¹²⁵ el cual Caso identificó con una cabeza de serpiente.¹²⁶ Seler, en su análisis lingüístico aisló dos raíces: *quij* y *laa*; las cuales están emparentadas semánticamente pues significan 'fuego' y 'calor'.¹²⁷ En el *diidxazá* del Istmo estos términos actualmente son *gui* y *nda'*, derivando físicamente el segundo del primero. En Mitla se registra *guiboo* para fuego, pero creo que aquí en realidad tenemos dos palabras, pues *boo* es carbón; y 'calor' está registrada como *yálnalaa*.¹²⁸ En la Sierra Juárez, es decir Atepec y sus alrededores, fuego es *yi'*; calor, sin embargo, aparece como *ubá*,¹²⁹ nombre que corresponde a 'vapor' en Córdoba. En los *Yatzachi*, calor de tiempo es *de'e la* y fuego es *yi'*,¹³⁰ donde la primera palabra es 'cosa' y la segunda es la

¹²⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 97.

¹²⁵ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

¹²⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 40.

¹²⁷ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 40.

¹²⁸ Stubblefield y Miller de Stubblefield, *Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, pp. 156 y 142.

¹²⁹ Nellis y Goodner de Nellis, *Diccionario zapoteco de Juárez*.

¹³⁰ Inez M. Butler H., *Diccionario zapoteco de Yatzachi El Bajo, Yatzachi el*

raíz de calor; mientras que en Zoogocho fuego también es *yi'* y calor, *da' la*.¹³¹

El nombre de este día en los calendarios náhuatl y maya, *Ehecatl* e *Ik*, significa 'viento'; idea que está más cercana a la equivalencia dada por Córdova en su entrada para "Ayre pequeño, delgado templado sossegado", *pijlāce*, 'aire delgado'. La unión de viento y fuego en los tres calendarios lo explica Seler en los siguientes términos:

es también probablemente la mejor explicación de su naturaleza dual [de este signo de día], que parece pertenecer al viento bueno *Quetzalcoatl*, quien ahora aparece simplemente como dios del viento, y otras veces parece exhibir las verdaderas características del dios viejo del fuego y la luz.¹³²

Cruz, sin conocer el análisis de Seler, hizo notar la relación de este nombre de día con el aire, el calor y el fuego: "La relación entre este nombre y la idea de fuego la establece la circunstancia de que los brujos se convierten en bolas de lumbre,..."¹³³ El análisis morfológico de este nombre en la variante contemporánea del Istmo nos daría: *bi nda'*, 'aire caliente'.

Según el *Vocabulario* de Córdova, aire o viento es *pee* o *pij*; y el morfema *lláa* significa calor, como en las entradas "calor

Alto, Oaxaca.

¹³¹ Rebeca Long C. y Sofronio Cruz M., *Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho, Oaxaca*.

¹³² Seler, "The Mexican Chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin* 28, p. 40.

¹³³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 73.



generalmente", *xillâa*; o "calor del sol el que tiene en si", *xichâa*, *xillâa*, *pechâa copijcha*. Este calor está asociado a la brujería, por eso el brujo o la bruja también se llamaba *penihuechaa*; como ya se ha dicho, *peni* es 'ser humano' y *chaa* es raíz del verbo 'cambiar', *hue* parece un agentivo, el que sufre el cambio, pero según Córdova significa abundancia de lo que contiene el nombre;¹³⁴ podemos traducirlo entonces como 'gente que cambia mucho' o 'gente cambiante'. De ahí la relación de este día con *Quetzalcóatl*; y así entendemos lo que nos dice Sahagún sobre este signo de día entre los nahuas:

decían que el que nacía en este signo, si era noble, sería embaidor y que se transfiguraría en muchas formas, y que sería nigromántico y hechicero y maléfico, y que sabría todos los géneros de hechicerías y maleficios y que se transfiguraría en diversos animales; y si fuese hombre popular o *macegual* sería también hechicero y encantador y embaidor...¹³⁵

La relación del nombre con *Quezalcoatl* es la razón de que sea representada por una cabeza de serpiente en el *piyé'* y en el calendario mixteco por la cabeza de *Quetzalcóatl-Ehécatl* según Caso.¹³⁶

III. *Quíaguêla*. Este nombre de día fue registrado por Urcid con el glifo F,¹³⁷ el cual fue identificado por Caso como la

¹³⁴ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 99.

¹³⁵ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro cuarto, cap. XXXI, p. 248.

¹³⁶ Caso, "El calendario mixteco", en *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

¹³⁷ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

cabeza de un ave, quizá un buho,¹³⁸ ave nocturna que Córdova registra en su *Vocabulario* con el nombre de *tâma*; mientras que la raíz del nombre aparece como *quèela*, 'noche' .

En cuanto a la supuesta falta de correspondencia entre este nombre en *diidxazá* y *Akbal* del calendario maya, que significan noche, con el nombre *Calli*, 'casa', del calendario nahua, Seler nos la explica en estos términos:

Es claro que entre estas tribus [refiriéndose a los zapotecos y mayas] las asociaciones sugeridas por la palabra "casa" son elaboración posterior del concepto original; también puede ser que, al revés, la palabra trivial "casa" sea tan sólo símbolo de algo más significativo: la casa oscura en que el Sol se recluye en la noche, la región del Oeste, donde se encuentra el gran agujero que da acceso al interior de la Tierra.¹³⁹

Cruz dice que no hay ninguna palabra en la serie de trece nombres de este día que signifique casa, y acepta que puede "tratarse de un signo alegórico de noche como lo quiere el señor Seler".¹⁴⁰ La relación alegórica entre el buho, la casa y la noche podría consistir en que el primero es un animal nocturno y la casa es un refugio para el hombre en la noche.

IV. *Quíaguêche*. Representado por los glifos Ñ y S según Urcid,¹⁴¹ el primero de los cuales representa el rostro de una persona; pero en la obra de Caso no aparece este glifo y el segundo no lo pudo identificar este autor. Las raíces que obtiene

¹³⁸ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 33.

¹³⁹ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 73.

¹⁴⁰ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 75.

¹⁴¹ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.



Seler en este nombre de día son: *gueche, quiche, ache, achi, ichi*; correspondiente al signo mexicano *Cuetzpalin*, lagartija; mostrada por las pictografías como "una lagartija con una cola, usualmente pintada de azul y los traductores declaran que el signo significa 'abundancia de agua'".¹⁴²

A Seler se le dificultó entender "que la lagartija, usualmente encontrada sobre piedras y muros calentados por el sol, deba ser tomada como símbolo de la abundancia de agua"; y resuelve la aparente contradicción interpretando el nombre de este día como rana o sapo, los cuales aparecen en el *Vocabulario* como *pèche, pèche* o *bèche*. Continúa diciendo este autor: "Pèche en zapoteco significa literalmente semilla de maíz, no la simple semilla madura, sino la semilla cocida; y, como consecuencia del cocimiento, tostado."¹⁴³

Efectivamente Córdova en su entrada "maíz tostado que rebienta o abre" nos da la frase equivalente *xòopa pèche*"; por su parte Thompson dice, con relación a este nombre en el calendario maya, que en la lista de Kua encontramos la clave de este día en la sentencia "el señor del grano de maíz" en referencia a Kan.¹⁴⁴ Para resolver el enigma de este nombre tenemos que remar siglos arriba, hacia atrás, como en el poema de Octavio Paz: "hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que remar siglos

¹⁴² Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology, op. cit.*, p. 41.

¹⁴³ Seler, *idem*, p. 41.

¹⁴⁴ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 75

arriba",¹⁴⁵ buscando el mito, según el consejo de Thompson a propósito de las variantes del glifo maya *kin*, averiguando "qué tan profundamente enraízan los jeroglíficos en la mitología."¹⁴⁶

Aparte del parecido fonético que sugiere la homografía en los nombres de jaguar, sapo y semilla, recientemente Furst encontró en la iconografía olmeca un parecido entre los seres jaguar cara de niño y el sapo, por una parte:

Lo que para nosotros tiene un gran parecido con un "ser-jaguar cara de niño" es, sugiero, un sapo concebido antropomórficamente con características de jaguar. Es, para abreviar, un ejemplo clásico de transformación y mediación entre contrastantes pero complementarios seres, ambientes y, por extensión, reinos cósmicos.¹⁴⁷

Por otra parte, Wilfrido C. Cruz había recogido un mito donde la lagartija es el símbolo del agua, del rayo, de la lluvia y la seguía, sin aclarar en qué lugar de Oaxaca lo obtuvo:

En la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de fuego, *Cocijoguí*. Era el Rey y Señor de todos los rayos grandes y pequeños. Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes; en la otra, al agua, en la tercera al granizo y en la cuarta al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de "chintete" o lagartija.¹⁴⁸

Aunque Cruz, contradictoriamente, rechazó la relación entre el *cuetzpalin* con el nombre de este día en *El tonalamatl*

¹⁴⁵ "El cántaro roto" en: *La estación violenta*.

¹⁴⁶ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 143.

¹⁴⁷ Peter T. Furst, "Jaguar Baby or Toad Mother: A New Look at an Old Problem In Olmec Iconography", en: *The Olmec & their neighbors*, Elizabeth P. Benson, editor, p. 150.

¹⁴⁸ Wilfrido C. Cruz, véase: "Quetzalcoatl o Pelaquetza", en *Oaxaca recóndita*, pp. 33-35.



zapoteco,¹⁴⁹ publicado en 1935, pues pensaba que la figura de este reptil correspondería al signo ehecatl; fue en esa obra donde estableció por primera vez la relación entre la lagartija y el rayo:

He recogido multitud de leyendas en todas las regiones zapotecas del Estado de Oaxaca, de las que se desprende que esta raza tenía una concepción muy original del rayo, considerándolo como producido por una lagartija... [...] Por esta creencia general arraigada en la mentalidad zapoteca, aún en nuestros días, puedo asegurar que el rayo, el cocijo o goziú entre ellos debió haberse representado en sus expresiones jeroglíficas con una lagartija.¹⁵⁰

Por mi parte, descubrí en mis recorridos por los valles de Oaxaca que la montaña es Monte Albán; que las ollas con una lagartija o "chintete"¹⁵¹ cuidando el agua contenida las hacen en San Bartolo Coyotepec, donde ya se perdió el *diidxazá* y también su nombre en esa lengua: *Zaapeche*, según Burgoa.¹⁵² Éste es un fragmento del relato mítico que obtuve:

-Me dijo mi abuelo que al tiempo cuando él era peón de la hacienda, la labor de aquí, de Reyes Mantecón San Bartolo. Dice que estaba arando con un compadre una faena que fueron a hacer allí que les daba, tierras que les daba el amo, el hacendado para sembrar. Y dice que estando sembrando allí con un compadre que tenía él, estaban sembrando una mañana y vieron que se formó una nube en el cerrito de Monte Albán; se empezó a formar así y empezó a caminar -decían ellos- y en lugar de traer agua traía rayos. Entonces vieron que venía avanzando y en un ratito ya lo tuvieron encima. De repente oyen un gran trueno al lado donde estaba su compadre, cuando pensaba mi abuelo que había matado al compadre, cuando se fija para abajo ve que su compadre ya

¹⁴⁹ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 77.

¹⁵⁰ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, pp. 76-77.

¹⁵¹ Se da el nombre de "chintete" a cinco especies diferentes de lagartijas espinosas del género *Sceloporus*, véase: Martínez Gracida, *Flora y fauna del Estado libre y soberano de Oaxaca*, p. 80.

¹⁵² Fr. Francisco de Buroga, *Geográfica descripción*, tomo I, p. 416.

está levantando un chintetito:

-Mira, dice, éste es el rayo.

Por eso decía mi abuelo, cuando vayan al campo hay un chintetito que parece lagartijita, porque la lagartijita es ágil así. Pero este chintetito tiene brillantes aquí, brilla mucho. Es más chiquita, es más bonita, pero es trepador y la lagartija no trepa, nomás corre. Y este chintetito -dice- que lo agarra y le dice:

-Mira éste es el nahual del rayo, aquí está, aquí lo tengo. Pero cuando se acercaron -dice- vio que estaba llorando, le salían lagrimitas.

-Éste es nahual aprendiz, pero me lo voy a llevar, vas a ver cómo lo voy a castigar.

Y se lo lleva para su casa y lo mete en un jarrito, con sal adentro; lo pone a la mitad y lo encierra allí. No sé que virtud la sal que no puede salir el chintetito, nomás asomaba las manitas -dice- y le escurrían sus lagrimitas. Y dice que al otro día, cuando estaban ya por terminar su faena, entonces dice que no trabajaban más de las doce; ya se iban a descansar cuando ven que venía aquella mujer y aquel hombre a lo lejos. La mujer hasta se caía de la desesperación de que venía caminando y les hacía el sombrero así a lo lejos. Cuando ya se acercaron -decía mi abuelo, porque no decía el hombre sino el cristiano aquel -cuando se acerca dice:

-Oigan, amigos, saben qué...Hey, tú amigo, devuelve a mi hijo, no seas cabrón -le dice el señor.

-Pues, cuál tu hijo. Yo no tengo ninguno.

-Claro que sí tú lo tienes, ayer lo agarraste. No seas canijo -dice-, es que es nahual nuevo; no sabe bien cómo se hace.

-No, no lo tengo. Total que le logra sacar la verdad. - Bueno, sí lo tengo.

-Entrégamelo, no seas malo. Velo por ese dolor de esa madre que viene allí atrás. Mira cómo está llorando, hazlo por ella.

Se compadece el señor éste, dice: -Pero con una condición, porque tu hijo me quería matar. Que tal si me agarra el rayo, me mata.

-No -dice-, mira. Dámelo con una condición. Yo me encargo de que este año el agua llegue bueno para tu cosecha

Le dice el compadre aquel de mi abuelo:

-Bueno, te lo voy a dar con una condición: Que le enseñes bien y que me traigas agua para mi milpa

Acordaron bien -dice:

-Y cómo voy hacer para entregártelo.

-Así como lo tienes, no tengas miedo; porque vas a ver otra vez lo que viste ese día.

Y dice que llegaron a la misma hora cuando lo llevaron. Y

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que mero la hora cuando vio que se levantó aquella nube, iba a volver a ver otra vez la nube.

-No tengas miedo -dice-, porque voy a ser yo.

Entonces, después, al otro día agarra lleva su jarrito que tenía la sal allí y lo lleva a la cabecera de la tierra. Cuando ya ve que se empieza a formar la nubecita. Dice que ve que cómo viene otra vez, pero echando grandes truenos. Y cuando ya casi está cerquita, se sube el jarrito [a la cabeza] y se oye un gran rayo. Se va el rayo. Piensa mi abuelo que ya estaba muerto su compadre, cuando se cuenta que no, que estaba más vivo que nada. Y dice:

-Mira compadre, ya se fue el chintete.

La sal seguía allí, el chintete se fue. Dice que ese año tuvieron una cosecha excelente -contaba mi abuelo.¹⁵³

No obstante, no hay que especular tanto para encontrar este nombre de día en otra parte, pues en el *Vocabulario* de Córdoba hay entradas donde aparece la raíz del nombre: "lagarto grandezillo que comen", *cotàche*, actualmente *guchachi'* en el Istmo; "lagartixa verde", *cotácopèche*, que sería en el Istmo *guragu'-bidxi'*, 'lagartija-sapo'; y "lagartixa de essotras" *cotáche*, para este nombre tenemos dos posibilidades en el Istmo: *guíu*, que es una especie de iguana pequeña de cola corta y *guragu'*, la conocida lagartija.

En cuanto al color azul con el cual se pintaba a la lagartija en los códices, hay que recordar que la turquesa, símbolo del agua, es de color azul-verde; por lo en Córdoba encontramos el nombre de esta piedra preciosa como *Quie quèzanagaa*, 'piedra agua-verde'. En conclusión, que la lagartija simbolice la abundancia de agua tiene un origen mítico, mientras que el uso

¹⁵³ Relatos de Carlomagno Pedro Martínez, ceramista de San Bartolo Coyotepec, Oaxaca.

del color azul tiene su origen en el color de la turquesa.

V. *Quiacêe*. Este nombre de día es identificado por Urcid.¹⁵⁴ con los glifos designados por las letras Y y K. De acuerdo con Caso el glifo K representa un pie humano, el cual encontró sólo una vez;¹⁵⁵ pero en el registro de Urcid se trata de dos pies que suben una escalera. El glifo Y lo encontró Caso en la Lápida 1 del Museo Nacional y, al igual que otros, no tuvo idea de lo que pudieran representar, según sus propias palabras.¹⁵⁶ En 1958 Leigh identificó un glifo parecido al glifo Y de Caso, con el nombre de *Cohual* o *Pelaa* en la tapa de la Tumba 104.¹⁵⁷ En cuanto al nombre, Seler acertadamente aísla las palabras *zee* y *zij* como raíces del nombre de este día, pero enseguida aclara respecto a ellas:

las cuales, otra vez, no son, como podíamos suponer del nombre azteca para el quinto signo de día (*Coatl*), traducidas como "serpiente" (serpiente en zapoteco es *pella* o *bella*); sino que parecen significar algo abstracto, particularmente "desgracia", "mal", "calamidad", "miseria".¹⁵⁸

Seler dice que arribamos de una manera indirecta a la misma concepción que nos sugiere el nombre azteca; pues los *binnigula'sa'* pensaban que "el primer y el más serio de todos los presagios del mal" era la serpiente:

Tenían estos Zapotecas muchas cosas por agujeros, a las cuales

¹⁵⁴ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

¹⁵⁵ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 38.

¹⁵⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 43-44, figura 20 Y.

¹⁵⁷ Howard Leigh, "An Identification of Zapotec Day Names" with drawings by Rodolfo Moreno, en: *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, A facility of Mexico City College, A. C., Bulletin No. 6, May 15, 1958, p. 7.

¹⁵⁸ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 28, p. 42.



si encontraban o venían a sus casas o junto a ellas, se tenían por agorados dellas.

El primer y mas principal era la culebra, que se llama *pel la*, Y como ay muchas maneras dellas de la manera que era ella asi era el aguero, esto deslindaua el Sortilegio.¹⁵⁹

Por eso resulta ininteligible la propuesta de Urcid del glifo K para este signo de día, pues es difícil saber qué tiene qué ver un pie o dos con un presagio o "agoero", *pijzi*, *pijze*, *peezi*, como los registra Córdova en su *Vocabulario*, actualmente *bisi* en el Istmo. Agregaré, por mi parte, que el nombre de Tehuantepec en *diidxazá* viene de este nombre de día, posiblemente para conmemorar el de su fundación: *Guizii*, en el cual la primera sílaba hace referencia a la 'piedra' o 'cerro'; lo que se comprueba con el nombre que le dan los habitantes de San Martín Tilcajete, en el Valle de Zimatlán, *guíezíj*;¹⁶⁰ de *guie*, piedra y *zij*, serpiente de cascabel. Los *binnizá* de la región de los Cajonos llaman a este lugar *Yaze'e*,¹⁶¹ posiblemente de la misma raíz de víbora de cascabel, *xbize'* en los Yatzachi, y *gwbiz* en Zoogocho.

VI. *Quelâna*. Este nombre de día se representa pictográficamente con los glifos Beta y H, según Urcid.¹⁶² Ahora bien, el glifo H representa un cráneo humano de acuerdo con

¹⁵⁹ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28, idem*, p. 42; Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 214.

¹⁶⁰ Whitecotton y Bradley Whitecotton, *Vocabulario zapoteco-castellano*, p. 112.

¹⁶¹ *Diccionario zapoteco-español* de Zanhé Xbab Sa, A. C., p. 155.

¹⁶² Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

Caso,¹⁶³ imagen que concuerda con los nombres en los calendarios maya y nahua. El glifo Beta, designado por Caso con el número IV, fue identificado como la representación de la punta de una flecha -mientras otros investigadores lo consideran la imagen de una casa-;¹⁶⁴ el cual cumple bien el papel de representar el día muerte, pues tiene la raíz del nombre de este día; porque según el *Vocabulario* de Córdova "flecha ò xara" es *quijlàna*; y *quijlàna* quiere decir: *quij* es carrizo y *làna*, 'tizne' que usaban con motivo de las guerras; en otras palabras la flecha es 'carrizo de muerte', como se puede deducir del siguiente párrafo de la *Historia* de Durán, refiriéndose a la incursión de los guerreros de la Tiple Alianza a las provincias de Teguantepec y Xoconosco:

Las cuales mujeres, al cuarto día de que la gente había partido de la ciudad para la guerra, todas salieron cubiertas de paños de luto y tristeza y con polvo y ceniza sobre los cabellos, por la ausencia de sus maridos, hijos y hermanos.¹⁶⁵

Seler estableció la relación entre el nombre de día y su representación glífica por la liebre de la siguiente manera:

Podíamos considerar primero que *pillàna*, "liebre", es algo invariablemente asociado en el *Vocabulario* con *pèla*, "carne", algo como cuando hablamos de la liebre como "caza"; y que *làna* es también "carne cruda, fresca"; *hualàna nalàna*, cosa que hiede á carne ó carnaza; *tillàna nalàna*, heder algo á carnaza. Podíamos por esto pensar en la caza recientemente muerta.¹⁶⁶

¹⁶³ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 35.

¹⁶⁴ Urcid Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 182.

¹⁶⁵ Fr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II, cap. XLVI, p. 358.

¹⁶⁶ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution,



Actualmente en el Istmo *lanna'* ['lan:a?] es olor a pescado o metal, pero Jiménez Girón registra un arcaísmo *laana'* para luto o duelo y *nabaná'* [na'ba:na?], triste apasionado, nostálgico y sentimental;¹⁶⁷ estos dos últimos parecen ser cognadas del *lâna* registrado por Córdova como "nuue negra y obscura", *pèelânatào*; "nuue blanca", *zaalânatàoyàti*. En este último nombre encontramos el color negro *lânatào*, 'negrura grande', usado para el luto por la muerte de alguien, *yàtiyò*.

En cualquier caso, como olor o como tristeza, el día hace referencia a algo abstracto causado por la muerte difícilmente representable, por lo cual los *binnigula'sa* tuvieron que echar mano a una punta de flecha, un cráneo y tal vez una cabeza de liebre, esta última obedeciendo al parecido fonético entre el nombre de la liebre y la tristeza, llamado también principio de homofonía.¹⁶⁸ Rodríguez Cano, en su estudio de la escritura *ñuiñe*, también tiene problemas para identificar el glifo correspondiente a este día.¹⁶⁹

VII. *Quíachîna*. Es el glifo G de Caso, que representa una cabeza de venado.¹⁷⁰ "Venado generalmente" según Córdova es *pichina*, actualmente en el Istmo este animal se llama *bidxiña*.

Bulletin 28, p. 43.

¹⁶⁷ Eustaquio Jiménez Girón, *Guía gráfico-fonémica pra la escritura y lectura del zapoteco*, pp. 106 y 113.

¹⁶⁸ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Marcus Winter, coordinador, *Monte Albán, estudios recientes*, p. 80.

¹⁶⁹ Rodríguez Cano, *El sistema de escritura ñuiñe*, p. 426.

¹⁷⁰ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 34.

Como comentara Seler, es tan fácil descifrar este nombre de día como fue duro leer el sexto.¹⁷¹

VIII. *Quiêlâpa*. Glifo T para Caso y para Urcid, pero con distinto valor ideográfico para cada uno;¹⁷² porque mientras para el primero, quien solamente vio un dibujo del glifo al cual le puso esta letra, que parece representar "una *macahuitl* o espada indígena formada por un bastón de madera en que estaban encajadas puntas de obsidiana";¹⁷³ el segundo usa la letra para señalar la representación de un conejo.¹⁷⁴

Puesto que en los calendarios mayas y nahua este signo de día se representa por un conejo y en la "Relación de Coatlan" aparece el nombre de un personaje llamado *Benelaba*, traducido como "Siete conejos",¹⁷⁵ no cabe duda que este nombre se refiere al mismo día en los calendarios mesoamericanos. Seler aisló la raíz *lâpa*¹⁷⁶ porque es la predominante en la combinación de este nombre con los trece numerales; la cual, según el mismo autor, significa "dividir", "romper en pedazos", sin que hayamos encontrado el origen de dicho significado.

En el *Vocabulario* de Córdova encontramos *lâpa* en las

¹⁷¹ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapoec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 44.

¹⁷² Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

¹⁷³ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 44.

¹⁷⁴ Urcid-Seraano, *Zapoteca hieroglyphic writing*, vol., p. 170.

¹⁷⁵ "Relación del pueblo de Coatlan que es de encomenderos", en: Francisco del Paso y Troncoso, editor, *Papeles de Nueva España*, tomo IV, P. 134.

¹⁷⁶ Fr. Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 204-212.



siguientes entradas: "allanado ser o estar", *tilâpa*; "allanado assi", *nâalâpa*; "corona de flores o guirnalda", *lâpaquiye*, *quijelâpa*;... En el calendario nahua tenemos *Tochtli* y en el maya *Lamat*, que, como notó Seler:

Quizá las expresiones *Lambat* y *Lamat*, que son usados en *tzetal-tzotzil* y maya para este signo de día y que difícilmente es explicable de la conocida raíz maya, puede ser también trazada hacia atrás hasta este subyacente *lâpa* zapoteco.¹⁷⁷

Pienso, por lo anterior, que el nombre de este día puede ser sobrevivencia de un préstamo léxico procedente de una lengua y cultura anteriores que, alguna vez, estuvieron en contacto con la maya y la Za. Lo he registrado como *lampa*, pues este nombre pudo ajustarse a la estructura fonética de las dos lenguas en las cuales sobrevivió, suponiendo que así haya sido en el caso del maya; porque parece que así sucedió en el *diidxazá*, donde son escasas las /m/, por lo cual este fonema se perdió ajustándose el nombre registrado por Córdova a la estructura más común de esta última lengua.

Una variante actual *lâpa* parece ser *lémpa*, usada en la región sur del Istmo para conejo;¹⁷⁸ también debemos investigar si este nombre registrado por Jiménez Girón tiene algún parentesco con el nombre del Río Lempa, que nace en Guatemala en el límite oriental de expansión chortí y atraviesa la zona pipil en territorio

¹⁷⁷Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", *ibidem*.

¹⁷⁸Eustaquio Jiménez Girón, *Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco*, p. 108.

salvadoreño,¹⁷⁹ por aquello del parentesco entre el pensamiento *binnigula'sa'* y el chortí que ya hemos visto. En la construcción de este raro nombre de conejo interviene el grupo consonántico [mp] que aparece en otras palabras de parecida construcción, usadas en la región costera del Istmo y en Tuxtla Gutiérrez, ubicada en la depresión central de Chiapas; por ejemplo: *puumpu*, *guaje* (*Lagenaria leucantha* Rusby, de la familia de las cucurbitáceas),¹⁸⁰ y *mampo*, homosexual. Doris A. Bartholomeu, en una nota (20) a un estudio sobre el protozapoteco de Fernández de Miranda, dice que debido a la escasez de palabras con /m/ en los idiomas actuales, Mauricio Swadesh no reconstruyó PZ *m,

pero explicó la existencia de m en estas palabras como resultado: 1) de un grupo consonántico, *np, o 2) de una nazalización de *p en el ambiente de una nasal que le seguía en la misma palabra. Sus explicaciones cubren el caso de *'mani(?) animal', pero no los de *'3umi cesto' y *'dama?, *'sama(?) lechuza. Hay una posibilidad de que estas últimas palabras representen préstamos. Así pensaba la autora [Ma. Teresa Fernández de Miranda] en una nota en la ficha para *cesto'*: "Quizá esta palabra y lechuza son préstamos." y "Cf. *chomitl* en *nahuatl*." Yo no he logrado confirmar el préstamo *náhuatl*, pero he notado que la palabra para *cesto* en el *matlatzinca* es *cami*, palabra bien semejante a *'3umi. (El *matlatzinca* pertenece a la familia otomiana, también del grupo otomangue.) En cuanto a *lechuza*, la variante *'sama(?) fue reconstruida para explicar la forma *tam3* en Cu/Cuixtla/, donde Cu t proviene de *s, pero también es razonable explicar Cu t por modificación de un préstamo adoptado después del cambio *s a Cu t.¹⁸¹

He transcrito esta nota para que se vea la complejidad de la

¹⁷⁹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 117, mapa 3.

¹⁸⁰ Faustino Miranda, *La vegetación en Chiapas*, México, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Ediciones del Gobierno del Estado, 2a. parte, p. 169.

¹⁸¹ (DAB), Doris A. Bartholomeu, nota a pie de página, en Ma. Teresa Fernández de Miranda, *El protozapoteco*. Edición de Michael J. Piper y Doris A. Bartholomew, p. 43.



cuestión del nombre de día *lâpa*, de donde pudo haber derivado uno de los nombres del conejo en el Istmo, *lêmpa*. Es decir, puede explicarse mediante las dos hipótesis planteadas por Swadesh o por la hipótesis del préstamo, que se subdivide a su vez en otras dos: a) que sea un préstamo procedente de las lenguas de la familia o del grupo otomangue o b) que lo sea de una lengua ajena a esta familia o grupo. Córdova registró el nombre del conejo como *péelalâce nâcequicha*, entre otros, que significa: "carne delgada cubierta de pelo".

La conclusión de Thompson en su análisis de los nombres de este día en las lenguas mayenses es: "Lamat, entonces, es el día del dios Venus."¹⁸² Y es posible que con el culto a Venus vino el nombre más allá de la frontera guatemalteca.

IX. *Quianfça*. Si se siguiera un criterio estadístico, este día debería llamarse *Quiaquêça*, porque en su combinación con los trece numerales, nueve es con la raíz *quêça* y sólo cuatro con *niça*. En el registro de Urcid encontramos este signo de día con los glifos Z y Epsilon;¹⁸³ Caso, en 1928, dijo que no tenía idea de lo que pudiera representar el glifo Z, entre otros. Sin embargo, a estas alturas, no parece que haya duda de que se trata de un recipiente conteniendo agua, mientras el glifo Epsilon

¹⁸² Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 77.

¹⁸³ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

podría interpretarse como una gota de ese líquido.¹⁸⁴

Los dos nombres de este día tienen una raíz común: *iça, eça; niça y queça*, que Seler transcribió incorrectamente como *niza y queza*, agua y precioso.¹⁸⁵ La raíz predominante es el nombre del sauce, como la registra Córdova: "Sauze arbol. *Yàga queça*"; en otras palabras 'árbol de agua' o 'árbol precioso'; este último adjetivo por el nombre de la turquesa que lo acompaña, una piedra preciosa, *Quie quèzanagàa*, un árbol que se da a la orilla de los ríos. Mientras que *niça* significa 'agua'

X. *Quíatêlla*. Glifo A que según Caso "representa indudablemente un nudo".¹⁸⁶ Corresponde al día *itzcuintli* del calendario náhuatl, igual significado tienen los nombres *Oc* y *Tzi*, en el calendario maya, 'perro' según Thompson.¹⁸⁷ Sin embargo Córdova registra 'perro' como *pèco*, un término donde no hay duda que la sílaba *pe-* es la que interviene en los nombres de los seres animados; pero no queda claro el significado de la sílaba *-co*,¹⁸⁸ ni cómo se llegó al nombre registrado por Córdova, pues según la "Relación del pueblo de Ocelotepeque" el nombre de

¹⁸⁴ Urcid-Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, pp. 178-181 y 185.

¹⁸⁵ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 44.

¹⁸⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 27; Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Marcus Winter, compilador, *Monte Albán, estudios recientes*, p. 83.

¹⁸⁷ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 78.

¹⁸⁸ Es posible que *co* sea una forma invertida por metátesis de *oc* o *ok* en chol palencano, como se llama este día en el calendario maya según Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 79.



perro era *Petela*.¹⁸⁹ En el calendario mixteco este día se representa por una cabeza de perro.¹⁹⁰

Lingüísticamente no es posible explicar por qué este nombre de día significa 'perro', como escribiera Cruz: "La única manera como pudiera interpretarse la expresión *petella* como correspondiente a perro, sería tomándola con un significado alegórico, es decir traduciendo 'perro' como el salvador por excelencia."¹⁹¹ Y, efectivamente, así lo había hecho Seler basándose en el mito: "la palabra se vuelve inteligible si pensamos en el perro arrojándose del cielo, como aparece en el manuscrito maya" (véase la ilustración V.6).¹⁹² Por eso no podemos aceptar que el glifo A de Caso represente un nudo, pues siguiendo la alegoría debemos interpretarlo como un relámpago cayendo del cielo.

En este nombre del perro como *tela* encontramos, entonces, la idea de *Xolotl*: el perro que acompaña al sol en todo su trayecto por el inframundo después de precipitarse del cielo. Según Seler: "Generalmente el perro está representado precipitándose desde arriba, y creo que podemos interpretarlo y denominarlo, sin más, como animal-relámpago. También al perro *Xólotl*, y a él en primer

¹⁸⁹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, Edición de René Acuña, p. 89.

¹⁹⁰ Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia mexicana*, op. cit., Tabla I.

¹⁹¹ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 83.

¹⁹² Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 46; véase *Códice de Dresde*, página 40b.

lugar, lo tendremos que interpretar de esta manera."¹⁹³ Thompson, en su análisis de los nombres del calendario maya, manifiesta esta misma idea:

El décimo día, por consiguiente, estaba bajo la protección del equivalente maya de Xolotl. El nombre de esta deidad canina es desconocido, pero parece haber guiado al sol por el inframundo cada noche, de oeste a este. De alguna manera él realmente representó al sol, ya que su glifo evidente se usa a veces en textos mayas para mostrar cuentas de días que tenían alguna conexión especial con la noche.¹⁹⁴

Que los *binnizá* compartían la ideología mítica mesoamericana lo prueba el Lienzo de Guevea, copia A, en el cual el topónimo *Tani Guiegoxio*, Cerro de Rayo, se representa mediante un perro descendiendo de cabeza sobre un cerro (véase la ilustración V.7).

XI. *Quiagoloo*. Glifo O que, según Caso, representa una cabeza de mono al igual que en el calendario mixteco;¹⁹⁵ Seler obtiene *loo*, *goloo* como raíces del nombre de este día correspondiente al *Ozomatli* mexicano. Wilfrido C. Cruz hizo el siguiente análisis del nombre:

Hay cierta relación lingüística entre las voces zapotecas que traducen máscara, zapote y mono que debió haber estado basado en motivos ideológicos en la mentalidad de la raza. Zapote negro se dice *billahui* (*Vocabulario Colombino*, página 221, columna 2a.) máscara, *biahuiloo*, como si dijéramos cara enzapotada, y al mono se dice en el Istmo *migo biahui*, quizás por la afición irresistible y peculiar que tiene ese simio por el zapote negro, fruta que al comerla lo hace con avidez y hasta con cierta fruición y voluptuosidad untándose toda la cara. De aquí que al individuo enmascarado llamen *lobiahui*, como quien dice, cara untada de zapote negro o bien cara de

¹⁹³ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 146.

¹⁹⁴ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 79.

¹⁹⁵ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 42; Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.



mono.¹⁹⁶

La relación que establece Cruz entre zapote negro y mono me parece muy acertada, porque es posible que el nombre del animal derive del de la fruta, pues el de éste lo encontramos reconstruido en el protozapoteco, (pe+) la7we, y el del mono no.¹⁹⁷ El nombre de este animal lo encontramos en el Vocabulario de Córdova, en la entrada "mona animal",¹⁹⁸ donde aparecen las siguientes equivalencias: *pillao*, *pillóo gónná*; la primera como mono masculino, segunda como 'mono mujer' o 'mona'; y "cara o rostro de animal" es *piâhuiláo* o *láopiahui*, es decir cara de zapote. Aun cuando el de la fruta no lo tenemos en Córdova, en el Vocabulario del cuarto centenario aparece en la entrada "zapote" como *billahui*; pero las ideas de la risa, la burla y el juego las encontramos en varias entradas de Córdova relacionadas con el nombre de la fruta, por ejemplo: "Momo contrahazedor, vide truhan", el dios griego de la risa y la burla, nos da *penipiahui*; cinco entradas con la palabra disfraz nos remiten al nombre de la fruta *piâhui*; la "maxcara" se llama *piâhuiláo*, *lâopiâhui*, *quitilâopiâhui*, *lohuâapiahui*; "titeres" es *piâhui coquite*; representado o ser representado es *xipiâhuiláo*.

Los mayas en su calendario dedicaban este signo de día,

¹⁹⁶ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 88.

¹⁹⁷ Kaufman, *Proto-Zapotec Reconstructions*, inédito, p. 25.

¹⁹⁸ Selser, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin* 28, p. 46.

llamado *Chuen*, al dios mono; indirectamente relacionado con el dios sol, con el Dios C, cuya cabeza es el elemento principal del glifo del norte; y posiblemente con la constelación de la Osa Mayor, a la cual identificaban como un mono.¹⁹⁹

Aunque estadísticamente aparece más número de veces la raíz *loo* en el nombre de este día, en combinación con los prefijos, creo que sería más conveniente llamarlo *piàhui*, ya que hay nombre de día que se refiere también a la cara, *lao* o *loo*

XII. *Quicuija*. Este nombre de día lo identifica Urcid con los glifos N y U.²⁰⁰ Éste es otro de los nombres difíciles de traducir, entre otras razones porque el nombre que le dieron los nahuas en su calendario no ayuda al trabajo comparativo: *malinalli*, hierba torcida. En el calendario mixteco está representado por los glifos mandíbula y hierba.²⁰¹

Como en muchos otros casos, limitarse al análisis lingüístico no resuelve el problema; porque, como ya se dijo antes, los nombres están enraizados en el mito; tenemos, entonces, que ir al fondo de éste para que podamos acercarnos al significado de este nombre de día. Fray Juan de Córdova, en el siglo XVI, registró en su *Vocabulario* un nombre que, en apariencia, no tiene nada que ver con este nombre de día. En una de las entradas para "yerua" hizo el siguiente registro, que ya

¹⁹⁹ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 80.

²⁰⁰ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.



implica la dificultad en la comprensión de este nombre de día:

Yerua de que antiguamente hazian vna soguilla ò tomiza y lleuauanla ala confesion y ponianla en el suelo delante del pigana y confesssauanse de los peccados que querian Esta se llamaua. Tòla, que es vna yerua de los eruaçales, y de alli quedo, tola, por el peccado y assi dizen Lào tòla, el lugar del peccado ò d[e] la co[n]fessio[n] aunque tambien es cosa obscura.²⁰²

Hasta aquí no aparece todavía la relación entre el nombre de *malinalli* con el de *tòla*. Wilfrido C. Cruz derivó este nombre de día del nombre zapoteco de sol: "La voz *pija* es resultado de aféresis de *gopija*, *gubija* (j francesa) que quiere decir sol. Igualmente puede connotar la idea de seco, de pitahaya u órgano."²⁰³ En el *Códice Borgia*, el duodécimo signo, *malinalli*, está asociado al dios solar, *Tonatiuh* o *Copijcha*. Es posible que la explicación se encuentre en que este zacate se da en las llanuras, cerca de las playas, donde no hay ninguna protección de los rayos solares y posiblemente se practicaba la confesión ante el dios solar.

En mis viajes a *Lu donda*, es decir *Lào tòla* como escribió Córdova -un sitio arqueológico en una zona pantanosa al sur de Xadani, poblado ubicado cercana de la Laguna Superior a cinco kilómetros al sur de Juchitán-, he recogido muestras de este zacate *tola-malinalli*.²⁰⁴ En Unión Hidalgo, Oax, a 17 kilómetros

²⁰¹ Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

²⁰² Córdova, *Vocabulario*, f. 228v.

²⁰³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 89.

²⁰⁴ Las muestras recogidas las llevé a los biólogos del Jardín Botánico de Santo Domingo, en Oaxaca, Oax.; desgraciadamente no han podido identificar todavía el zacate. Reko, en su *Mitobotánica zapoteca*, p. 80, dice que el nombre científico de *guixi biaa* o *guixi pija* (zacate malinali) es *Heteropogon*

de Juchitán en la llanura costera del Océano Pacífico, todavía los viejos recuerdan cómo se trenza la soga llamada *doo donda*, 'mecate culpa'. Éste se elabora con el cogollo de la palma, llamado *ziña bia*, 'palma cogollo', al igual que cogollo de maguey es *píaa-toba* en Córdoba; lo cual me lleva a suponer que los antepasados de los *binnizá* trabajaban el cogollo de este zacate *tòlla pija*, *donda bia* actualmente, para elaborar sus sogas; y de allí la raíz *pija* del nombre de este día que aparece en el calendario en lugar del *malinalli náhuatl*.

Puesto que los zacates *tola* y *malinalli* pueden no ser plantas de la misma especie, lo que los identificaría sería la función que cumplen en el ritual; podemos pensar, entonces, que no necesariamente los nombres *malinalli* y *pija* conduzcan a la planta identificada por Reko como *Heteropogon contortus*;²⁰⁵ es decir habría varias especies, dependiendo de la región y el clima, que cumplieran la función religiosa. Sin descartar el *guixi donda* que se encuentra a la orilla de la Laguna Superior, al sur de Xadani, pueden haber otras identificaciones botánicas probables para *pija*.

Como anota Seler, *tola* no fue usado en el calendario de los *binnigula'sa'* en el lugar correspondiente al *malinalli* de los nahuas, sino *pija*; pero como ya sabemos que *pija* es un momento en la vida de *tola* o su equivalente que cumplía las mismas

contortus.



funciones en otra región, podemos concluir que *tola* y *pija* son equivalentes.

Burgoa describe un ritual, en el capítulo LXIV de la *Geográfica descripción*, como ya vimos en el capítulo relativo a los dioses del Postclásico, donde se empleaba un zacate que desempeñaba el papel de *guixi donda*; pero no sabemos si trata de la misma especie que se da en la costa del Pacífico o de otro tipo de zacate que cumplía la misma función, aunque lo más probable es que sean diferentes. Urcid, inducido por la homografía en los nombres, pretende que el nombre en *diidxazá* identifique unas fibras que los *binnizá* del Valle usaban como jabón;²⁰⁶ y cuyo nombre también devino en *biaa* en el *Vocabulario catellano-zapoteco* llamado del Centenario.

XIII. *Quiaguij*. Glifo D de Caso, que representa una caña en flor; en el calendario mixteco dice que el glifo representa una flecha.²⁰⁷ Seler aisló las raíces *quij*, *ij* y *laa*;²⁰⁸ con las dos primeras no tuvo problemas, pues se refieren a la "caña hueca"; cuyos nombres en el *Vocabulario* de Córdova son: *quij*, *quijcoba*, *cóobaquí* y *yágaquí*, hoy llamado carrizo. En cuanto a la otra llamada por Córdova "caña maciza", que se refiere al otate, creo en su nombre está la raíz que no encontró Seler: *qui-pi-x-ílla*,

²⁰⁵ Blas Pablo Reko, *Mitobotánica zapoteca*, p. 80.

²⁰⁶ Urcid-Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 160.

²⁰⁷ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 31; Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

²⁰⁸ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution,

actualmente *bixiá*

El nombre de este día corresponde al glifo D identificado por Caso, como ya se dijo, el cual aparece en muchas de sus representaciones pictográficas como un trébol; Caso vio en el glifo una vasija con agua y lo consideró como la representación de una flor.²⁰⁹ Estoy de acuerdo en que abajo del trébol hay agua, pero por su nombre creo que se trata de una caña de carrizo, que también crece junto al agua; por lo tanto no hay ningún problema en su relación con el día *acatl* del calendario náhuatl.

XIV. *Quíaguêche*. Glifo B que según Caso representa indudablemente una cabeza de tigre.²¹⁰ Aunque el Arte de Córdova da *gueche*, *eche* *ache* como raíces en las variantes del nombre de este día; Seler acude al *Vocabulario* del mismo autor con el fin de bucar su raíz en la entrada para "tigre animal feroz", donde Córdova registra el nombre *Pêchetão* ("la gran fiera"), *beedxedó'* en Juchitán actualmente, correspondiente al día de los calendarios maya y náhuatl.²¹¹

XV. *Quíaquíñaa*. Glifo J, respecto al cual Caso dice que "lo encontramos siempre en el tocado de una deidad femenina":

Las partes curvas que están arriba y abajo de la parte central representan las fauces abierta de una cabeza monstruosa que forma el broche del tocado de la deidad.

Bulletin 28, p. 47.

²⁰⁹ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 30.

²¹⁰ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 29.

²¹¹ Seler, "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 47; y Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 82.

La figura monstruosa con la boca abierta, que sirve de broche al tocado, es muy semejante a las representaciones de cavernas entre los nahuas, y como glifo está asociado a una deidad femenina, es posible que se trate de una diosa de la Tierra, pues los pueblos de la Altiplanicie creían que el sol desaparecía en la caverna de la Tierra por el Occidente.²¹²

Seler, por su parte, dice lo siguiente sobre este glifo, después de aislar la raíz naa:

Decidí en ese tiempo que el jeroglífico maya representa la pintura de la vieja madre tierra, la universalmente adorada diosa conocida como *Tonantzin*, "nuestra madre", quien va pegada encima con fina, blanca y suave pluma de águila; y quien aparece en el *Códice de Viena* bajo el nombre jeroglífico *Cé Quauhtli* o "águila". Ahora el nombre zapoteco nos da el mismo, porque *naa*, *ña*, significa "madre, una palabra que usualmente aparece sólo con el prefijo *xi* de significado genitivo, porque los términos de parentesco nunca fueron usados sin una indicación de posesión."²¹³

Este nombre efectivamente significa madre y así lo asienta Córdova en su entrada "madre", *xinaacoxana*, 'madre que parió'; así como en las otras entradas relativas, donde encontramos la raíz de este nombre día, cuya actualización en el *diidxazá* del Istmo es *ña*, la milpa donde se cultiva el maíz. En el calendario mixteco se representa por una cabeza de águila.²¹⁴ El porqué entre nahuas y mixtecos este día se representa por un águila tiene que ver con la concepción mítica de la madre en cada cultura en particular.

XVI. *Qufaguillôo*, glifo L de Caso. Sería difícil saber por qué los *binnigula'sa'* escogieron al cuervo para este día del

²¹² Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 36-37

²¹³ Seler, "The Mexican Chronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 48.

calendario, llamado por Córdoba *Màni piàque, pelào*, y en Juchitán *bia'qui'*; en vez del conocido *Cozcaquauhtli*, buitre, de los nahuas. Smith Stark ha sugerido que la razón puede estar en que ambas son aves de rapiña, pues un informante zapoteco de Chichicapan agrupa al cuervo, zopilote, águila y gavilán en esa categoría.²¹⁵

La primera equivalencia del nombre, *piàque*, quiere decir 'animal que se quemó'; la segunda, *pelào*, viene de *pe*, 'aire', 'viento', y *lào*, 'cara', 'rostro'; pero actualmente en el Istmo 'ojo' se dice *guielú*, 'piedra' o 'flor' de la cara. Alfonso Caso le asignó la letra L entre sus glifos y dijo:

Este glifo tiene una gran semejanza con ciertas representaciones del signo *Ollin* (movimiento, temblor). Desde luego la parte central es, en ambos casos, un ojo estelar, que como podemos comprobarlo por el calendario Azteca, está sustituyendo, en las representaciones pequeñas, al rostro de *Tonatiuh* que aparece en el centro del *Ollin* en el gran monolito. Las cuatro volutas que salen del ojo, son semejantes a las cuatro aspas del *Ollin*.²¹⁶

Seler comenta a propósito de la dificultad de este nombre de día como buitre o zopilote, cuyo nombre en es *ngu'xhi'*:

La palabra zapoteca es *loo* o *guilloo*. Ésta de verdad no podría significar buitre sino un pájaro diferente, el cuervo (*pelào, balloo*) El buitre en zapoteco es *pellàqui* (*pelàqui, balai, baldai*). Ahora no es imposible que una y la misma concepción fortalezca ambos nombres: *Lào, lèo*, significa "ojo", "cara", "frente", "superficie".[...] Pero de todos modos, el significado que se encuentra en el fondo de la raíz de *pellàqui, baldai*, "buitre", también aparece en la raíz *loo*. [...] Todavía un tercer pájaro es mencionado en el

²¹⁴ Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

²¹⁵ Thomas Smith, comunicación personal.

²¹⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 39.

calendario mexicano [...], particularmente el tecolote, "el pájaro de la noche", el buho. La idea de muerte forma un eslabón conectando entre la comida del buitre sobre cadáveres y el oscuro pájaro de la noche que es fácilmente entendido.²¹⁷

Aparentemente de la raíz en *diidxazá* no se puede encontrar ninguna relación con la idea de muerte como propone Seler; sin embargo, si analizamos las connotaciones de este nombre de día entre los mayas y luego regresamos a los *binnigula'sa'*, veremos que el sabio alemán tiene razón. Thompson, en su análisis de este nombre de día en las lenguas mayenses, dice que no obstante la confusión de los diferentes elementos que se relacionan con él, hay ciertos hilos que los une entre sí.

Un grupo de dioses de las abejas de Yucatán tienen el nombre Balam-Cab. Los *balam* es un grupo de deidades guardianes no asociados ahora con el jaguar, pero la palabra *balam*, de hecho, significa jaguar. Puede, por consiguiente, ser absolutamente lícito para un maya pintar el dios de las abejas con los rasgos del jaguar, o como un ejemplo de escritura rebus o porque los *Balam-Cab* fueron vistos alguna vez como teniendo los cuerpos de jaguares.²¹⁸

Ahora bien, dice Thompson, aunque no haya información directa de que los Bacabes fueran vistos como deidades estelares, sino que ése fue probablemente el caso en vista de su insignia y el estrecho paralelo con los portadores mexicanos del cielo. En cambio, "los mayas definitivamente asocian la muerte con estrellas y con insectos".²¹⁹

Finalmente Thompson concluye su comparación con el nombre de

²¹⁷ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institucion, Bulletin 28, p. 48.

²¹⁸ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 84.

este día en el calendario nahua con la siguiente conclusión: "Cozcaquauhtli, el buitre rey, era un símbolo de la muerte, de comer de entrañas, una idea no demasiado remoto del concepto de la Ciuateteo con sus emblemas de muerte".²²⁰

Si bien Seler tiene razón en su anterior análisis, no parece tenerlo cuando afirma que la raíz *loo* o *loo-pâa* pueda corresponder al mexicano *pâtli*, esto es la sazón del pulque.²²¹ No sabemos si los *binnigula'sa'* jugaban con los nombres conscientemente o los ejemplos de metátesis que veremos son productos del proceso de cambio regular en la lengua; así hemos visto que "caña hueca" es *quijcôba* o *côobaquí*; "cara o rostro de animal" es *piâhuiláo* o *láopiâhui*. Por eso no nos debe extrañar el cambio lugar que Seler hace en *loo-pâa*; pero esta metátesis, que no encontramos en la lista de los días y al parecer es una propuesta de Seler, trae un cambio de significado que encaja en la concepción mesoamericana de este nombre de día relacionándolo claramente con la muerte.

Ya sabemos que la raíz *lâo* o *loo*, significa 'ojo', 'cara', 'frente', 'superficie'; sin embargo, dado que el supuesto prefijo invertido a sufijo es en realidad otra raíz con su propia significación, el resultado es la concordancia del significado de

²¹⁹ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 85.

²²⁰ Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 86.

²²¹ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 49.

este nombre de día en *diidxazá* con las connotaciones en los calendarios mayas y nahua. *Paa* es raíz de cielo como en *quiepaa* o *quépaa*, de donde resulta que *loo-pâa* quiere decir 'frente al cielo' o 'en el cielo'; es decir adonde se supone que van los muertos y nada nos dice respecto al pulque.

En conclusión, después de las anteriores elucubraciones de Seler que hemos seguido, ateniéndonos al análisis lingüístico y al iconográfico de Caso, el nombre de este día significa 'ojo estelar', porque jeroglíficamente se representa por un ojo y su asociación con las estrellas entre los mayas lo relaciona con el cielo.

XVII. *Quíaxóo*. Respecto a este nombre de día no hay ningún problema, en cuanto a su nombre que significa temblor o fuerza; asimismo a su correspondencia con el nombre del calendario náhuatl: *ollin*, movimiento, temblor. Para Caso, sin embargo, el Glifo E, que simboliza este día "significa una piedra preciosa, una turquesa que adorna la nariz del dios del año"; y, enseguida, agrega: "el jeroglífico parece que indica el Sol".²²²

¿Cómo entender la relación del nombre con el jeroglífico que parece indicar el sol? Creo que la respuesta la encontramos en los comentarios que hace Seler al *Códice Borgia*, a propósito de Tezcatlipoca:

En este papel, el del dios que se hunde en la Tierra, a quien ésta devoraba, Tezcatlipoca hasta es identificado con la propia Tierra. Lo demuestra el jaguar del *Códice Borbónico*,

²²² Caso, *Las estelas zaptecas*, p. 31-32.

que representa a Tepeyollotli, dios de las cuevas. Así interpreto yo a Tezcatlipoca, como el Sol y como la Tierra. Opino que para los mexicanos, el Sol y la Tierra se fundían en la figura de este dios, aunque quizá no hayan tenido conciencia de ello.²²³

Más adelante insiste en esta estrecha relación entre el sol y la tierra a propósito del signo *ollin*:

Las formas del signo mexicano *ollin* hay que interpretarlas en un sentido más estricto como "el hundirse del Sol en la Tierra" (o "el salir el Sol de la Tierra") como el *tlalchitonatiuh*, "el sol cercano a la Tierra, unido a la Tierra".²²⁴

Sabiendo que Seler al hablar de los mexicanos en realidad se está refiriendo a un pueblo hablante de náhuatl, es decir a los mexicas; debemos entonces concluir que esa idea de la identificación de la tierra con el sol ya había aparecido entre los *binnigula'sa'* desde las primeras etapas de su historia conocida, según se concluye del glifo de este día.

XVIII. *Quëgôppa*. Urcid le asigna las letras P y Q,²²⁵ y según Caso el primero "representa un rostro humano con una pintura facial a rayas"; mientras que al hablar del segundo de los glifos dice que se inclina a ver la P como "cuchillo de pedernal".²²⁶ Seler siguiendo con el procedimiento de aislar las raíces, obtuvo *opa* o *gopa*, y dice:

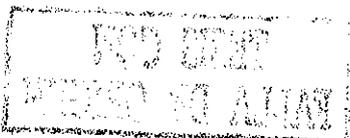
Ésta es indudablemente la misma palabra *copa*, "frío", "el frío"; *tâca-côpa*, *tipêe-côpa*, "hacer frío", *tixôpa-ya*, "tengo frío". Este nombre está de acuerdo con el significado del

²²³ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 115.

²²⁴ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, cap. 2, p. 143.

²²⁵ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

²²⁶ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 42.



signo en el calendario mexicano (*Tecpatl*, "pedernal") y con la pintura del jeroglífico maya (*Ezanab*), que también representa la piedra que es golpeada, la punta del pedernal; las nociones de "piedra", "punta", "frío" son absorbidas por otros, en las concepciones y lenguaje de los nahuas.²²⁷

Mi paisano Cruz lo traduce de la siguiente manera: "Gopa, opa, es sereno humedad, frío". Después agrega:

No encuentro ningún concepto que se relacione con el de pedernal en los elementos etimológicos de los derivados de este nombre-tipo zapoteco con la piedra de mortero. Su correlación [sic] con el signo *tecpatl*, debe ser alegórica o simbólica.²²⁸

Diferiendo de Seler y Cruz, pienso que este nombre tiene qué ver con la hipótesis de Peeler de que el *piyé'* tuvo un origen solar y con mi propuesta de que había un calendario agrícola, como entre los chortís, resultado del anclaje del calendario ritual en el solar; pues en ambos casos el solsticio de invierno, entre el 21 y el 22 de diciembre, era el día alrededor del cual caía el 13 pedernal²²⁹ o *pizôpa chijño*, según el *Arte* de Córdova; y como el invierno es frío, el nombre resulta totalmente explicable, pues Córdova registra en el *Vocabulario* la entrada "Inuierno por el frio", *Cocijcópa*. Más adelante presentaremos una correlación de los días del *piyé'* con los días del calendario solar para apoyar la razón de este nombre.

XIX. *Quegâppe*. Este día se refiere al fenómeno de evaporación

²²⁷ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institucion, Bulletin 28, p. 52.

²²⁸ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 93.

²²⁹ Damon E. Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días", en: *Notas mesoamericanas*, núm. 11, p. 298.

del agua para formar nubes antes de la lluvia. Urcid le asigna las letras C y Gama²³⁰; para Caso el glifo C es la representación de las narices y la boca del tigre²³¹. En el calendario mixteco se representa por una cabeza parcial o total de Tláloc.²³²

Según Seler este nombre es difícil de interpretar, después de aislar las raíces *ape*, *appe*, *gappe*; sin embargo para mí es claro que *appe* es una raíz que interviene en las palabras que significan 'subir', como *yape* en el Istmo, chayote, una planta trepadora que sube enredándose; o *niapi*', escalera; como la encontramos en las entradas que da Córdova para "Escalera generalmente. *Niâpiqueyóho, napi*" o en "Escalera de piedra. *Quie niâpi*".

En el calendario nahua es el día *Quiahuitl*, lluvia; y la relación entre ambos nombres es clara: mientras en el calendario de los *binnigula'sa'* se refiere a la etapa de preparación de la lluvia, en el nahua se refiere a la lluvia misma. Al respecto Cruz escribió:

La relación entre las voces zapotecas mencionadas se establece entre la significación de *quiahuitl*, especialmente si se considera que relampaguear se dice en aquel idioma *riappiniza*. En este término encontramos la radical *appi*, que connota elevación. *Riappiniza* quiere decir literalmente, se levanta el agua.²³³

Actualmente en Juchitán para referirse al relampagueo que se

²³⁰ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

²³¹ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 29

²³² Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

²³³ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 94.

ve en el cielo previo a las lluvias se dice *caya'pi' nisa guibá'*; es decir, 'está subiendo el agua al cielo'.

XX. *Quiálão*. Cruz traduce este nombre como "cara de brujo" o "brujo grande". Por mi parte, en base a la radical del nombre, *lão*, y a la representación pictográfica dada por Urcid, quien le asigna la letra X,²³⁴ lo interpreto como "cara del señor" o "cara de dios"; corresponde al día *xóchitl* del calendario náhuatl. Seler al hablar de este signo de día dice:

Para el último signo de día encontramos en el calendario zapoteco el nombre *lão* o *loo*, que parece significar "ojo", "cara", "frente". Otra vez éste no concuerda directamente con el mexicano *Xochitl*, "flor", sino con la forma del jeroglífico maya, que indudablemente representa una cara. El nombre del signo maya *Ahau*, "señor, dueño", también está de acuerdo. Hay también indudablemente una conexión de ideas entre "ojo" y "flor".²³⁵

La conexión que encuentra Seler entre "ojo" y "flor" es de tipo fonético en *diidxazá*, pues en el Istmo se dice el primero se llama *guie-lu*, *lão* en Córdoba; el segundo es *guie'*, *guie* o *quije* en Córdoba. Cruz traduce *Quiálão* como piedra de cara o flor de cara.²³⁶ La relación de este nombre con el *Ahau* maya, traducido por Caso como "Rey" y por Thompson como Dios sol, se debe a que el nombre es sólo una parte de toda una expresión que pudo aludir a la cara del Dios sol. Al respecto dice Thompson:

Hay una estrecha relación entre el sol y flor. [...] La forma

²³⁴ Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, figura 4, p. 83.

²³⁵ Seler, "The Mexican Cronology with special reference to the Zapotec Calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, p. 54.

²³⁶ Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 94.

normal del signo *kin* es una flor de cuatro pétalos. [...] Es, por lo tanto, claro que los mexicanos llamaron el día del dios sol *Xochitl*, "flor", porque ésa era un símbolo del sol.²³⁷

En el calendario mixteco también está representado por una flor, de acuerdo con Caso.²³⁸ En conclusión no todos los nombres de las veintenas se refieren a animales que, cuando corresponde al sentido recto del lenguaje, no ofreció complicaciones para su representación glífica; pero en el caso de nombres abstractos o fenómenos de la naturaleza sí tuvieron problemas.

TABLA IV: Los nombres de los días del *piyé'* y sus significados²³⁹

I. <i>Chilla</i> o <i>chijlla</i>	<i>Pichijlapèóo</i>	Lagarto mítico
II. <i>Quij</i> y <i>laa</i>	<i>Quij</i> y <i>xillàa</i>	Fuego y calor del sol
III. <i>Guela</i> , <i>ela</i> y <i>ala</i> o <i>laala</i>	<i>Quèela</i>	Noche
IV. <i>Gueche</i> , <i>quiche</i> , <i>ache</i> , <i>achi</i> , <i>ichi</i>	<i>Cotácopèche</i>	Lagartija verde
V. <i>Zee</i> , <i>zij</i>	<i>Pijzi</i> y <i>pellacopijce</i>	Agüero y serpiente de cascabel
VI. <i>Lana</i> o <i>laana</i>	<i>Quijlàna</i> y <i>pèlapillàana</i>	Flecha y liebre
VII. <i>China</i>	<i>Pichina</i>	Venado
VIII. <i>Làpa</i>	* <i>Lampa</i>	Conejo
IX. <i>Niça</i> y <i>queça</i>	<i>Niça</i>	Agua
X. <i>Tella</i>	<i>Cocijo</i>	Perro-rayo
XI. <i>Loo</i> o <i>goloo</i>	<i>Pilao</i> , <i>pillóo gónná</i>	Mono, mona animal
XII. <i>Pija</i>	<i>Tòla</i> (en cogollo)	Zacate para hacer sogas para confesarse
XIII. <i>Quij</i> , <i>ij</i> y <i>laa</i>	<i>Quijcóba</i> , <i>cóobaquí</i>	Caña hueca, carrizo

²³⁷Thompson, *Maya hieroglyphic writing*. p. 88.

²³⁸ Caso, "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*, op. cit., Tabla I.

²³⁹ Presentaré primero las raíces, como las aisló Seler, por considerar su trabajo el más acertado; enseguida la aplicación de esa raíz a un nombre completo del *Vocabulario* de Córdoba, sola si tiene significado por sí misma o con el prefijo si es necesario la presencia de éste para indicar el referente del mundo real y el gráfico; finalmente aparecerá la traducción de esos nombres.



XIV. Gueche, eche, ache	Pèchetào	Jaguar o tigre americano
XV. Naa, ñaa	Xinaacoxana	Madre que parió
XVI. Loo, guiloo	Pelào	Cuervo
XVII. Xoo	Pitào xòo	Dios de los temblores de tierra
XVIII. Opa, gopa	Còpa	Frío el que hace
XIX. Ape, appe, gappe	Tiâpiniça, Niâpiqueyóho,	Subir el agua-relampaguear, escalera en general
XX. Lao, loo	Láoni	Cara o rostro

Otros nombres que presentaron problemas fueron: el V, zee zij, 'miseria', 'desgracia', donde para representar este nombre abstracto se optó por una figura de serpiente, uno de los malos agüeros en la cultura Za;²⁴⁰ el otro fue el sentimiento de tristeza causado por la muerte, donde gráficamente se usó el objeto causante, la punta de una flecha, y el resultado, una calavera; pero es posible que también hayan usado el principio de homofonía representando este nombre de día VI mediante la cabeza de una liebre muerta.

²⁴⁰ Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 214.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

7. El jeroglífico del año

En su análisis del jeroglífico del año, Caso dice que "representa una cabeza humana pero con fauces de serpiente"; y en su descripción del mismo menciona cuál es la parte fundamental de este glifo: "Arriba de la nariz lleva un adorno redondo rematado por un trapecio". Comparándolo con "algunas representaciones mexicanas y mixtecas, vemos que este adorno es la *yacaxihuitl* o turquesa de la nariz" (véase la ilustración V.8).¹

Continuando con la discusión sobre el significado del jeroglífico del año, Caso nos remite a su ensayo sobre "El vaso de jade de la colección Plancarte", donde dice haber demostrado que "la figura que decora la mayor parte de las urnas funerarias de los zapotecas" es *Cocijo*.² Luego se pregunta: "¿Qué período de tiempo significa la cabeza del dios *Cocijo*?"³ Después de un proceso de eliminación de las posibilidades de que la cabeza de este dios representara al *tonalamatl*, sus múltiplos o submúltiplos, el mes o el ciclo de Venus, concluye: "Creo más probable que se trate del año vago de 365 días, computado al modo maya o mexicano".⁴

7.1. Los cargadores de los años-iza

¿Qué son, de dónde surgen? Al año solar, llamado iza, los

¹ Caso, *op. cit.*, pp. 45-46.

² Alfonso Caso, "El vaso de jade de la colección Plancarte", en: *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo I, enero y febrero, México, 1927, pp. 7-18.

³ Caso, *Las estelas zapotecas*, *op. cit.*, p. 47.

antiguos *binnizá* le asignaron 365 días cerrados; para nombrar el año tomaban cuatro nombres de la lista de 20 nombres de días, separados entre sí por cinco signos; de lo cual resulta que

cuando, por ejemplo, un año empezó con un día que tomó el numeral 1 y el signo I, entonces el día inicial del siguiente año debe necesariamente ser llamado por el numeral 2 y el signo VI, el tercer año por el numeral 3 y el signo XI, el cuarto por el numeral 4 y el signo XVI; mientras que el día inicial del quinto año tomaría el numeral 5 e iría atrás por el signo I.⁵

La siguiente tabla elaborada por Seler⁶ muestra cómo se combinan los numerales con los nombres de día para empezar y nombrar los años:

TABLA V: Cargadores de años

1	I	1	VI	1	XI	1	XVI	1	I
2	VI	2	XI	2	XVI	2	I	Y así	
3	XI	3	XVI	3	I	3	VI	como	
4	XVI	4	I	4	VI	4	XI	en el	
5	I	5	VI	5	XI	5	XVI	principio	
6	VI	6	XI	6	XVI	6	I		
7	XI	7	XVI	7	I	7	VI		
8	XVI	8	I	8	VI	8	XI		
9	I	9	VI	9	XI	9	XVI		
10	VI	10	XI	10	XVI	10	I		
11	XI	11	XVI	11	I	11	VI		
12	XVI	12	I	12	VI	12	XI		
13	I	13	VI	13	XI	13	XVI		

Antes de adentrarnos más en la discusión sobre los "cargadores" del año solar, *iza*, o calendario de 365 días, citaremos a Seler sobre la confusión que había respecto a esta difícil cuestión entre los nahuas:

Si nosotros tomamos en cuenta la confusión que, como he

⁴ Caso, *op. cit.*, p. 49.

⁵ Seler, "The Mexican chronology with special referencia to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 14.*

⁶ Seler, *idem*, p. 15.



explicado arriba, prevalece en México en relación al principio del año no podemos evitar la impresión de que el día inicial del año fue desplazado también con el transcurso del tiempo, y así no podía mantener siempre los mismos nombres.⁷

Para este eminente mesoamericanista los nahuas tuvieron en su calendario solar primero una serie de "cargadores" II-VII-XII-XVII, de la lista de los nombres de los días, los cuales con el transcurso del tiempo cambiaron a la serie III-VIII-XIII-XVIII-; sin embargo, en opinión de Alfonso Caso, los *binnigula'sa'* fueron la excepción de lo que pasaba en Mesoamérica:

Parece entonces que a la inversa de lo que sucedió en la región maya y en la mixteca, los días anuales no cambiaron en Monte Albán, pues fueron desde el principio hasta el fin la turquesa o jade, el venado, la máscara serpentina y el murciélago, o sea los días E, G, M y N.⁸

En otras palabras, el sistema de "cargadores" del iza sería el de la serie II-VII-XII-XVII,⁹ cuyos nombres en *diidxazá* son -*quij*, -*china*, -*pija*, -*xoo*; correspondientes a los días *Ik*, *Manik*, *Eb*, *Caban*, entre los mayas y a los nombres *Ehecatl*, *Mazatl*, *Malinali*, *Ollin*, entre los nahuas. Caso encontró, no obstante, un hecho que estaba en contra de su propuesta de esta serie de "portadores":

Hay, sin embargo, un hecho que parece estar en contra de esta hipótesis. Si examinamos la figura 21 [de *Las estelas zapotecas*], veremos que la cabeza de *Cocijo* está relacionado con los glifos E, G, M y N. Con los glifos E y G, en varias ocasiones, y con los glifos M y N, sólo en un caso cada uno.¹⁰

⁷ Seler, *idem*, p. 26.

⁸ Alfonso Caso, "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", en: Miguel Othón de Mendizabal, *Obras completas*, p. 139.

⁹ Caso, *idem*, fig. 21, p. 46.

¹⁰ Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 53-54.

En otras palabras, Caso no había encontrado suficientes evidencias arqueológicas en el caso de los glifos M y N para sostenerlos como "portadores" de año, las cuales Caso no encontraría durante toda su vida, como reconoce Urcid: "Sin embargo, aun en su última contribución publicada sobre el asunto, sólo pudo correlacionar el glifo G en la séptima posición y el glifo M en el segundo".¹¹ Además, en 1928, la aceptación del glifo M como portador se basó sólo en el parecido de este signo con el *Ehecatl* del calendario náhuatl, y la del glifo N por el proceso de eliminación.¹² No obstante los problemas no resueltos por Caso, el epigrafista Javier Urcid expresa su acuerdo con la teoría de estos cuatro cargadores inalterados a lo largo de la historia de Monte Albán, en los siguientes términos:

A pesar de previos debates respecto a este punto, ya no queda duda alguna de que los nombres de estos años en el sistema calendárico de Monte Albán ocuparon las posiciones 2-7-12-17 en la lista de los 20 días, y que el cómputo anual se iniciaba con el año "Temblor", al que le seguía el año "Relámpago" (Cociyo), luego el año "Venado" y por último el año "Planta Jabonera" (Escobilla). Después de éste, la secuencia de los cuatro años mencionados volvía a repetirse indefinidamente.¹³

¿Podemos pensar que los *binnigula'sa'*, a quienes algunos suponen inventores del calendario, no hicieran ajustes de sus "cargadores" de años, cuando otros grupos

¹¹ Urcid Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 116; Caso, "Zapotec Writing and Calendar", en: *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Southern Mesoamerica*, vol. three, Part two, p. 933.

¹² Urcid Serrano, *idem*, pp. 128 y 130.

¹³ Javier Urcid Serrano, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: Marcus Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, p. 85.

mesoamericanos lo hacían; y, según la información citada de la "Relación de Amatlán", ajustaban cada diez años el año vago de 365 días al año trópico?¹⁴

Si los antiguos zapotecos no hablaban chino u alguna otra lengua desconocida sino alguna forma emparentada con la actual familia lingüística zapoteca, entonces debemos tomar en serio la información que nos aporta fray Juan de Córdova, en su *Arte del idioma zapoteco*, sobre el año ritual de 260 días o *pije*:

Este año tenían repartido entre sí, quatro signos o planetas principales en que cada vno tenía para sí. 65. días. Estos quatro planetas, corrian por los días del año consecutiivamente. Y acabados los 65. días en que el vno reinaua entraua el otro. Y passados aquellos el tercero y el quarto. Y luego tornaua a entrar el primero. Y de esta manera se acaua y començaba el año. Llamaban assi a todo el año junto como a cada. 65. días. *pije*. l. *piye* s. Tiempo, o duración de tiempo.

Los quatro, *cocijos*, o *pitaos*, que arriba diximos principales, se llamauan por sus nombres propios desta manera. El primero, quia *chilla*. El segundo, quia *lana*. El tercero, quia *goloo*, y el quarto, quia *guillo*.¹⁵

Wilfrido C. Cruz, en su clásico libro *El tonalamatl zapoteco*, dijo que había descubierto "una rara correspondencia por lo que respecta a la significación" de estos periodos, llamado "signos o planetas" por Córdova, con los nombres de los "portadores" de los años "del calendario náhuatl a saber: *acatl*, *tochtli*, *calli* y *tecpatl*, respectivamente".¹⁶ También hizo un esfuerzo extraordinario y malabarismos verbales por hacer coincidir

¹⁴ "Relación de Amatlán, año 1609", en: Del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, tomo IV, p. 318.

¹⁵ Fr. Juan de Cordova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 201-204.

¹⁶ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 31-32.

el significado de los nombres proporcionados por Córdova con los nombres de los "cargadores" del calendario náhuatl antes mencionado.¹⁷

La rara correspondencia se debe a que los cuatro primeros nombres de día de los cuatro *cocijo* del *piyé'* están separados por cinco lugares en la lista de los veinte nombres de días; es decir tienen la misma secuencia de los cargadores de años del calendario solar. Otra regularidad que se encuentra en la lista de 260 días entre los días iniciales de los periodos de 65 llamados *Cocijo* y los portadores del calendario náhuatl mencionados es que éstos se encuentran a 52 días de los primeros.

Relacionando estos cuatro "signos o planetas", llamados *cocijo* por Córdova, con la página 27 del *Códice Borgia* (véase la ilustración V.3), Seler da la siguiente explicación a los jeroglíficos que se encuentran en la parte inferior de las cuatro divisiones de este Códice:

A causa de que no sólo eran los años del ciclo, distribuidos entre los cuatro puntos cardinales, sino que también eran las cuatro divisiones del tonalamatl, empezando con 1 *Cipactli*, los días iniciales de los cuatro partes fueron plenamente designados en el calendario zapoteco -que, como debemos ver, quizá representa una de las formas más primitivas de este sistema cronológico- como el *Cocijo* o *pitão*, que se traduce como "los poseedores del tiempo", "los dioses de la lluvia", "los grandes", "los dioses". [...] Y los signos de días puestos en la parte inferior significan aquellos días iniciales del tonalamatl y los años iniciales de las divisiones del ciclo de 260 días, ...¹⁸

¹⁷ Cruz, *idem*, pp. 32-35.

¹⁸ Seler, "The Mexican chronology with special referencia to the Zapotec calendar", en: Bureau of American Ethnology, Semithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 25. Traducción mía del inglés.

La interpretación de otro comentarista del *Códice Borgia*, José Lino Fábrega, aunque anterior a él, de los jeroglíficos que se encuentran en la parte inferior de los cuatro cuadros de la página 27, coincidente con Seler, es que se trata de caracteres civiles y rituales; siendo los primeros 1 *Acatl*, 1 *Tecpatl*, 1 *Calli* y 1 *Tochtli* civiles; y los segundos, 1 *Cipactli*, 1 *Miquiztli*, 1 *Ozomatli* y 1 *Cozcaquauhtli*, rituales.¹⁹

Tomando los segundos como nombres de días, encontramos que en la cuenta ritual están a cinco trecenas uno de otro, es decir a 65 días de distancia entre sí; mientras que respecto a los rituales -1 *Cipactli*, 1 *Miquiztli*, 1 *Ozomatli* y 1 *Cozcaquauhtli*- los llamados caracteres civiles -1 *Acatl*, 1 *Tecpatl*, 1 *Calli* y 1 *Tochtli*- están a cuatro trecenas, es decir a 52 días, cifra que es el resultado de la multiplicación de los 13 nombres por cuatro, como en los periodos que tiene el calendario ritual de los *Loxicha*; esto se puede verificar en el cuadro que tomamos de Sahagún (véase la ilustración V.9) o en la concordancia que se hace con el calendario solar más adelante. Entonces la relación, en este código, entre los llamados "caracteres rituales" refleja su pertenencia a los cuatro *cocijo* en que se divide el *piyé'*; en tanto que su relación con los "portadores" de los años del Postclásico refleja una relación con el calendario solar o de 365 días y el ciclo de 52 años.

¹⁹ Interpretación del *Códice Borgiano*. Obra póstuma del P. José Lino Fábrega, *Anales del Museo Nacional de México*, tomo V, pp. 134-136.

En base a las relaciones encontradas entre el *piyé'* registrado por Córdova y la página 27 del *Códice Borgia*, mi propuesta es que los días iniciales de los cuatro "signos o planetas" pudieron haber pasado del calendario ritual al calendario solar como los primeros "cargadores" de año, cuando el principio del *piyé'* y del año solar coincidieron, como propone Caso:

quizá al tiempo de su invención, el principio del *Tonalamatl* y del año solar coincidieron, y que entonces el pueblo inventor del *Tonalamatl*, llamaría a los *Cipactli*, *Miquiztli*, *Ozomatli* y *Cozcacuauhtli*, con los nombres que en su lengua sirvieron para expresar estos signos.²⁰

En otras palabras, los días *quia chilla*, *quia lana*, *quia goloo* y *quia guilloo*,²¹ cuyos números ordinales en la serie de los veinte nombres son I-VI-XI-XVI, habrían constituido la primera serie de "cargadores" del *iza* o año civil, combinados con los numerales del 1 al 13 como precisamente lo muestra el cuadro elaborado por Seler a propósito de los portadores.

Esta propuesta implica una íntima relación entre el calendario solar y el ritual y, como lo propone Peeler, que el segundo derivó del primero; lo cual explicaría que los cuatro "cargadores" de años se distribuyeran entre las cuatro regiones del universo como aparece en la lámina 27 del *Códice Borgia* y en la página 69 del *Códice Vaticano B*. La íntima relación entre "cargadores" y regiones cardinales ha sido también deducida por un astrónomo de los textos de

²⁰ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 57.

²¹ Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, pp. 31-32.

Sahagún y Landa:²²

Que se repitan los cuatro nombres, tiene que ver con la multiplicidad o submultiplicidad de la base vigesimal y con el arreglo cuatro grupo de cinco signos, como lo muestra Landa. Así cada año iniciaba con el mismo signo, y según ambos frailes, comenzaban siempre en las mismas fechas, esto nos hace pensar que su calendario se basaba también en principios semejantes a los del juliano y gregoriano. Por ello parecería natural que los antiguos sabios poseían un sistema de corrección a su calendario intrínsecamente eficiente.²³

Entonces quedan en pie dos hipótesis: 1. La de inmutabilidad sostenida por Caso y Urcid; y 2. La del desplazamiento: considerar que los *binnigula'sa* también cambiaban sus cargadores de año y que éste es un asunto pendiente de aclarar, debido a la insuficiente información arqueológica existente actualmente sobre el asunto.

Analicemos el problema por pareja de glifos para ver si hay posibilidad de confusión entre las cuatro parejas de glifos cercanos y con posibilidades de inducir a error: I-II, VI-VII, XI-XII, XVI-XVII. Empecemos con la pareja XVI-XVII, de abajo hacia arriba, en la lista de los nombres de días, glifos L y E.

7.2. Glifos L y E, números XVI y XVII de la lista

En un primer momento -desde la superficie del problema, que es la materia de trabajo del epigrafista; ya sea piedra, cerámica o cualquier otro material donde estén registrados

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²² Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro VII, cap. VIII, p. 437; y Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 138-139.

²³ Daniel Flores Gutiérrez, "En el problema del inicio del año y el origen del calendario mesoamericano: Un punto de vista astronómico",

los signos en estudio- parecería que hay nitidez y la distinción de estos glifos es indiscutible. Sin embargo, si profundizamos en el asunto, es decir si analizamos la mitología mesoamericana que está en el fondo del problema, creo que hay posibilidades de que haya confusión entre ambos, porque los mitos son los que le dan sustento a las creencias, como ya nos lo hizo ver Thompson.

Antes de entrar al análisis del mito implicado, recordemos que Alfonso Caso ya había encontrado "una gran semejanza" entre el glifo L (*loo*, 'ojo') y el glifo E (*xoo*, 'temblor/movimiento'), por un lado (véase las ilustraciones V.10 y V.11), que ocupan los lugares XVI y XVII en la lista de Córdova; y, por el otro, entre el glifo E, *xoo*, que para Caso representa "una piedra preciosa, una turquesa que adorna la nariz del dios del año", y el glifo *kin* de los mayas (véase la ilustración V.12).²⁴

Refiriéndose al glifo L (*loo*), dice:



Este glifo tiene una gran semejanza con ciertas representaciones del signo **Ollin** (movimiento, temblor). Desde luego la parte central es, en ambos casos, un ojo estelar, que como podemos comprobarlo por el Calendario Azteca, está sustituyendo, en las representaciones pequeñas, al rostro de **Tonatiuh** que aparece en el centro del **Ollin** en el gran monolito. Las cuatro volutas que salen del ojo, son semejantes a las cuatro aspas del **Ollin**.

En su disertación doctoral Javier Urcid contradice la interpretación que hicieron Flannery y Marcus²⁵ del

en: *Coloquio Cantos de Mesoamérica*, p. 127.

²⁴ Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 31-32 y p. 39.

²⁵ Flannery and Marcus, "The Growth of Site Hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part I", en: Flannery y Marcus, editores, *The cloud people*, p. 57.

anterior comentario de Caso:

Este comentario ha sido invariablemente mal interpretado por otros autores, puesto que los ha llevado a considerar el glifo como homólogo al signo náhuatl *Ollin*. Consecuentemente, ha sido "leído" como "Movimiento", lo cual a su vez implica una correlación en la 17ava posición en la lista de días.²⁶

En apoyo a su posición, Urcid ofrece cinco ejemplos del glifo L, que pertenecen a períodos que van desde el Formativo hasta el Clásico, todos ellos tomados de inscripciones zapotecas en piedra, numeradas del 6 al 10, por una parte. Por la otra, ofrece cinco ejemplos del glifo "Movimiento", numerados del 1 al 5, todos ellos del Postclásico; cuatro de ellos tomados de códices mixtecos o náhuatl y sólo uno, el número 5, de una inscripción en piedra; el cual, curiosamente, es la que más se parece al glifo L (véase la ilustración V.13).²⁷ Las preguntas que hago al respecto son: ¿Es válida una comparación en estas condiciones, cuando los objetos comparados pertenecen a distintas culturas y diferentes épocas? Como en el caso de los "cargadores", ¿Urcid piensa que también la representación de los glifos fue inmutable? Porque al comparar glifos de distintos momentos históricos y registrados en diferentes materiales, no discute la posibilidad de que estos dos factores incidan en el resultado final del trabajo pictográfico.

Continuando con su interpretación del comentario, Urcid dice que "Caso evidentemente estableció una semejanza puramente morfológica entre los dos, pero no una

²⁶ Javier Urcid-Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 157.

equivalencia semántica o calendárica".²⁸ Vayamos, pues, en busca del mito donde enraízan estos glifos para ir más allá de la semejanza puramente morfológica. La interpretación mítica que da Eduard Seler al signo *ollin*, *xoo* en *diidxazá* es:

el signo *ollin* [glifo E de Caso] designa en realidad [...] el camino que recorre el ojo, es decir, el Sol, desde la mitad clara (el Cielo) hasta la mitad oscura (la Tierra) e inversamente, y que el dios Xólotl es en efecto la fiel encarnación de ésta. Pero comprendemos asimismo que en el fondo *ollin* es el Sol mismo: es muy probable que la palabra *ollintonatiuh* haya significado primordialmente "Sol rodante" y que sólo por una nueva y posterior interpretación haya adquirido el significado del Sol destinado a perecer por terremotos.²⁹

Por su parte, Laurette Séjourné, hablando del quincunce escribe lo siguiente:

El jeroglífico nahuatl más familiar es una figura que, bajo infinitas variantes, está formada siempre por cuatro puntos unificados por un centro, disposición llamada en quincunce. Como lo demostró Eduard Seler, el cinco es la cifra del centro y éste a su vez, constituye el punto de contacto del cielo y de la tierra. Para mayor exactitud, el quincunce designa además la piedra preciosa que simboliza el corazón, lugar de encuentro de los principios opuestos. He aquí entonces reunidos en un signo todas las características del *Quinto Sol* -el Corazón del Cielo-, expresadas por la mitología.³⁰

Pero hay más. El quincunce acompaña también al dios del fuego -igualmente dios del centro y llamado por este hecho "ombligo de la tierra"-, que bajo el nombre de Xiuhtecutli, representa el Señor del año o el Señor de la Piedra Preciosa. Esto viene a confirmar que el principio de la ley del centro, simbolizado por el Quinto Sol, está concebido como el elemento calor-luz en unión con la materia.³¹

²⁷ Urcid-Serrano, *idem*, vol. 2, p. 185, fig. 4.97.

²⁸ Urcid-Serrano, *idem*, vol. 1, p. 157.

²⁹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, vol. I, p. 150.

³⁰ Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, p. 101.

³¹ Séjourné, *op. cit.*, p. 103.

Después de hacer un análisis iconográfico de cómo el quincunce se convierte en la cruz que llama "de Quetzalcoatl", Séjourné concluye: "En fin, en su acepción precisa de *Movimiento*, el Quinto Sol está representado por dos líneas divergentes -que constituyen cuatro polos contrarios- unidas en su centro (*Fig. 11*)" (*véase la ilustración V.14*).³²

¿Y cómo se expresa en lenguaje mítico "la existencia de una fuerza capaz de salvar la inercia", como la de Quetzalcoatl,³³ capaz de provocar el movimiento, con la cual se inaugura la Era del Centro o el Quinto Sol? Los informantes de Sahagún lo narraron y ya lo hemos citado más extensamente en el capítulo sobre cosmogonía:

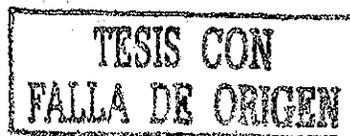
y dice que aunque fueron muertos los dioses, no por eso se movió el sol; y luego el viento comenzó a soplar, y ventear reciamente y él le hizo moverse para que anduviese su camino...³⁴

Es decir es la fuerza del viento -Quetzalcoatl, el gemelo precioso- la que hace mover al sol finalmente. Uno de los comentarios que hace Séjourné a esta parte del mito es el siguiente: "...el peligro que acecha el Sol es la inercia..."³⁵ Estamos en este caso ante el último Sol, la última era de la creación del hombre en el mito de los cinco soles cosmogónicos, llamado también Leyenda de los Soles, y que hasta ahora ha sido estudiado en sus versiones nahuas, porque son las que están mejor documentadas; pero también encontramos un registro de este mito entre los

³² Séjourné, *idem*, p. 108.

³³ Séjourné, *idem*, p. 103.

³⁴ Citado por Séjourné, *op. cit.*, pp. 88-89.



mayas en el *Chilam Balam de Chumayel*, en el "Libro de los Antiguos Dioses", aunque registrado en alfabeto latino tardíamente tiene un lenguaje y elementos que lo remiten a la cosmología y cosmogonía más antiguas mayas.

Y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles unos con otros.

Y fueron enterrados por la orilla de la arena en las olas del mar. y entonces, en un solo golpe de agua, llegaron las aguas. Y cuando fué robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra. Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro Bacab, lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos.³⁶

Entre los binnizá del sur del Istmo, Wilfrido C. Cruz documentó un fragmento de este mito que hemos analizado en el capítulo II.³⁷ Como ya se dijo, el hecho de que las versiones nahuas de este mito de la creación estén mejor documentadas durante la época colonial no quiere decir aquel que haya sido creado por los hablantes de la lengua náhuatl, aunque haya quien piense que "quizá sea el mito fundamental de la cosmovisión náhuatl del mundo".³⁸ El registro que se hizo en el "Libro de los Antiguos Dioses" del *Chilam Balam de Chumayel*, nos muestra que si bien las versiones en lengua náhuatl son más completas, son más

³⁵ Séjourné, *op. cit.*, p. 89.

³⁶ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Traducción de Antonio Mediz Bolio, pp. 62-63.

³⁷ Víctor de la Cruz, "Los hombres que dispersó la danza. Sus fuentes orales y escritas, en: *Cuadernos del Sur*, núm. 11, Oaxaca, Oax., agosto 1997, pp. 45-46.

³⁸ Roberto Moreno de los Arcos, "Los Cinco Soles Cosmogónicos", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, D. F., 1967, vol. VII, p. 183.

tardías y no tienen la fuerza del ritmo y las imágenes poéticas que encontramos en la versión maya de este mito.

La Leyenda de los Soles según los Anales de Cuauhtitlán relata que este Sol, es decir nuestra era, es un Sol de movimiento que inicia el tiempo de los hombres, con el cual acaba el tiempo mítico de los dioses para que se inicie la medida del tiempo, la historia:

El Quinto sol:

4-Movimiento su signo.

Se llama Sol de Movimiento,
porque se mueve, porque sigue su camino.

Y como andan diciendo los viejos,
en él habrá movimientos de tierra,
habrá hambre

y así pereceremos.

En el año 13-Caña,
se dice que vino a existir,
nació el sol que ahora existe.³⁹

En conclusión, debido a la semejanza entre los glifos L y E hay posibilidades de que se confundan; porque, hipotéticamente, en un principio ambos glifos estaban unificados, pero con el inicio del registro del tiempo humano se separarían en dos signos emparentados por su común origen. Además del parecido iconográfico y el posible origen mítico común propuesto aquí, la posición contigua que ocupan en la lista de días aumentan el riesgo de confusión.

En el caso de la escritura ñuiñe, Rodríguez Cano ha hecho notar que también existen problemas para la identificación de los glifos que ocupan las posiciones XVI

³⁹ Traducción de Miguel León-Portilla en: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, pp. 14-17. Citado por Moreno de los Arcos, "Los Cincos Soles Cosmogónicos", p. 195.



y XVII; pues dice que la posición XVII, "temblor" [glifo E de Caso], puede ser ocupado por el glifo "ojo estelar" [glifo L de Caso], que clasifica como R17. Sin embargo, siguiendo a Urcid, quien argumenta que el glifo "ojo estelar" no puede estar en esa posición "porque nunca aparece como portador en el sistema zapoteco", ella piensa que podría ocupar la posición decimosexta; pero esta solución en vez de resolver el problema lo complica, porque

como en el sistema ñuiñe sí aparece un ejemplo [del glifo L] asociado al glifo del año y funciona como portador, no puede ocupar dicho lugar. Además si así fuera, no queda claro cual es la relación metafórica que guardaría con el día zopilote.⁴⁰

En conclusión, todavía no es definitiva la distinción entre los glifos "cargadores" que ocuparon las posiciones 16 y 17, es decir entre los glifos L y E, "ojo estelar" y "temblor/movimiento", en la lista de días del calendario de los *binnigula'sa'*.

7.3 Glifos O y N/U, números XI y XII de la lista de 20

La representación del día *Pija*, "hierba torcida" o *Malinalli* en náhuatl, es de lo más difícil de entender. Caso primero interpretó este nombre de día, el glifo N, como la estilización de un murciélago;⁴¹ en 1928 notó, además, que sólo tenía un ejemplo donde este glifo aparecía acompañando al glifo del año;⁴² lo cual me hace preguntar si acaso en ese año pasaban pocos acontecimientos dignos de

⁴⁰ Laura Rodríguez Cano, *El sistema es escritura ñuiñe*, p. 430.

⁴¹ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 41.

⁴² Caso, *idem*, p. 54.

registrarse o había otra manera de representar este cargador. Después, en 1949 al glosar el Mapa de Teozacoalco y comentar el cambio de calendárico del "estilo zapoteco" al mixteco, dijo que era la cara de un buho;⁴³ sin explicar cómo podía encajar en la serie de sus portadores. Finalmente, de acuerdo con Urcid como ya vimos, Caso en su último trabajo sólo pudo correlacionar el glifo G en la séptima posición y el glifo M en el segundo;⁴⁴ es decir, dejó sin glifos dos posiciones, la XII y la XVII.

Con los problemas que ya tiene la representación de este nombre de día, Urcid ha agregado otro más conscientemente, pretendiendo que también el glifo U (véase la ilustración V.15 y 16) represente el mismo día, con tal de mantener su esquema invariable de portadores;⁴⁵ e inconscientemente al confundir la representación de otra planta con *Malinalli*. ¿Qué tiene que ver el glifo U con una "planta jabonera",⁴⁶ como traduce Urcid este nombre de día? No lo sabemos todavía.

En cuanto a la confusión inconsciente que ha cometido con una representación del glifo *Chijlla*, tomado como si fuera una variante de *Pija*, lo explicaré enseguida. En 1928, al publicar *Las estelas zapotecas*, Caso hizo una descripción de la Lápida 1 del Museo Nacional, publicada

⁴³ Alfonso Caso, *El mapa de Teozacoalco*, p. 30,

⁴⁴ Urcid Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. 1, p. 116.

⁴⁵ Urcid-Serrano, *idem*, vol. 1, p. 171.

⁴⁶ En 1945, en su *Mitobotánica zapoteca*, Reko registró una "yerba jabonera que sirve de jabón", llamada *bi-aa* o *piaa* en *diidxazá* y cuyo nombre científico es *Phytolacca octandra*, conocido vulgarmente como



por Spinden, quien señaló a Zaachila como su lugar de procedencia. La lápida está dividida en dos escenas diferentes; entre el hombre y la mujer sentados frente a frente en el panel superior, Caso identificó "un vegetal" (véase la ilustración V.17).⁴⁷

En el Lienzo de Guevea, dentro del cerro-pirámide glosado como Sachilla (véase ilustración V.18),⁴⁸ Caso volvió a encontrar el glifo de una planta; pero esta vez propuso como su probable nombre el de *Teozapotl* (zapoté divino) en náhuatl, en mixteco *Yutñuducunuhn*, "por lo que es probable que este mismo árbol se llamara *Zaachila* en zapoteco".⁴⁹ En realidad, en ambos casos se trata de la misma planta, un lirio de agua o nenúfar que simboliza el día *chijlla*.

Entre los mayas Eric Thompson descubrió la relación del primer día del calendario ritual, *Imix*, representado por la cabeza del cocodrilo, con una especie de nenúfar que entre los *binnizá* del Istmo se llama *xtaga be'ñe'*, 'hoja del cocodrilo', conocido en español como "flor de loto"; y cuyo nombre científico es *Nymphaea lotus* en la clasificación de Linneo.⁵⁰ Esto es lo que escribe Thompson al respecto:

Presumiblemente porque el gran cocodrilo de la tierra flota en un estanque vasto sobre un tapete de lirios de agua, esa planta se volvió un atributo común de la

"amole".

⁴⁷ Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 109-110.

⁴⁸ Eduard Seler, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*.

⁴⁹ Lic. Alfonso Caso, *Culturas mixteca y zapoteca*, p. 15.

⁵⁰ Manuel Martínez Gracida, *Flora y fauna del Estado libre y soberano de Oaxaca*, p. 16.

tierra-cocodrilo en particular,...

En vista de esta conexión íntima del monstruo *Imix* con los lirios de agua, podemos estar bastante seguros que la forma simbólica del glifo *Imix*, con su círculo grande rodeado por puntos más pequeños, y con líneas ligeramente encorvadas al fondo, representa al lirio de agua.⁵¹ (véase la ilustración V.19)

Whittaker también identificó, en su estudio del *piyé'*, a la misma flor acuática (véase la ilustración V.20) como glifo correspondiente al día *chijlla*, el equivalente al *Imix* maya y *Cipactli* náhuatl.⁵² No obstante la ubicación de este glifo en la representación de la pirámide de Zaachila en el Lienzo de Guevea, para significar la raíz del nombre de este lugar, *chijlla*, y su diferencia con el glifo N; Urcid al verlo en la Lápida de Zaachila la interpretó como una variante de *pija*.

Pero veamos si, aparte de estas confusiones conscientes e inconscientes antes tratadas, los nombres de los días XI (*loo*, mono) y XII (*pija*, cogollo de zacate) pueden tener una representación no diferenciada suficientemente y, por lo tanto, inducir a los epigrafistas a interpretar uno por otro. Para el onceavo signo tenemos, después de quitar el prefijo, la forma *loo* o el nombre *goloo*. Respecto al doceavo nombre de día, *pija*, Seler nos hace el siguiente recuento comparativo entre este nombre, el maya y el náhuatl:

Así *pija* corresponde exactamente al nombre (*Malinalli*) que el signo de día lleva en el calendario mexicano. Pero el nombre y la representación de este signo son diferentes en el calendario maya. El nombre es *ee* o *eb*

⁵¹ J. Eric S. Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, p. 72.

⁵² Gordon Whittaker, *The Hieroglyphics of Monte Alban*, figura 7; y Whittaker, *Los jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, p. 2.



-esto es, "una hilera de dientes", "una hilera de picos". [...] El cepillo es, por esto, el símbolo de la purificación y el instrumento de las mujeres. Es el atributo de la poderosa diosa *Teteoinnan*, o *Toci*, la anciana diosa de la tierra, en cuyo honor la "fiesta de la escoba" (*Ochpaniztli*) -esto es, la fiesta de purificación o expiación de pecados, se celebraba a mediados del verano.⁵³

Aparentemente no hay posibilidad de confusión tratándose uno de un mono y el otro de una hierba, pero si vemos el glifo del doceavo día como dos rostros de animales pegados frente a frente (ver glifo N, ejemplos I y II), entonces es posible la confusión, si es que es correcta la asociación del glifo N con el día *pija*.

7.4. Glifos H y G, números VI y VII de la lista de 20

En 1928 Caso había encontrado numerosos ejemplos de lo que él llamó el glifo G que aparecían con la cabeza de *Cociyo*, es decir el signo del año;⁵⁴ y en 1946 había concluido que los cargadores entre los zapotecos no cambiaron en todos los periodos de su historia. Sin embargo Whittaker encontró una variedad de portadores que dificultan la aceptación de la hipótesis de la inmutabilidad de éstos. Para la época III había encontrado "pedernal" y "casa", cuyos nombres en *diidxazá* son: *copa* y *queela*, que corresponden a la serie III-VIII-XII-XVIII; pero en lugar de "caña" y "conejo" había encontrado el dragón, que es el número I de la lista de veinte nombres de días, y unas bandas cruzadas (véase la

⁵³ Seler, "The Mexican chronology with special referencia to the Zapotec calendar", en: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, p. 47.

ilustración V.22). Whittaker consideró que estas bandas de forma cruciforme no eran lo mismo que el glifo turquesa y las equiparó al día *Lamat* o *Lambat*, *Tochtli* o "conejo".⁵⁵

Lo interesante de la aportación o confusión de Whittaker -quien vio una "cabeza del conejo, o más precisamente de la liebre", bajo el glifo del año en las Estelas 5 y 6 de Monte Albán, que Caso había interpretado como "venado" en 1928⁵⁶- es que nos permite pensar que si un epigrafista puede confundir una cabeza de liebre con la de un venado, entonces es posible la confusión entre "venado", "conejo" y "liebre". Para explicar la aparente aberración de la existencia de un portador del año de la I-VI-XI-XVI entre los portadores de la siguiente serie, Whittaker, sugirió esta solución:

En el caso de que el glifo de las bandas cruzadas de hecho sea equivalente a *Tochtli/Lamat*, entonces el dragón tendría que equivaler a *Acatl*, y no a *Cipactli* como su forma pudiera sugerir, ni a *Ehecatl* como pensaba Caso. Se me ocurrió la posibilidad de que el dios patrón del día pudiera reemplazar la forma esperada, tal como la cabeza del dios azteca de la lluvia *Tlaloc* representa el glifo *Quiahuitl* (Lluvia). En el caso de *Acatl*, el patrón azteca era *Itztlacoliuhqui*, una variante de lo cual era *Cipactonal* (signo del dragón).⁵⁷

En vista de que esta confusión complicaba la hipótesis de la inmutabilidad de los cargadores de año, sostenida por Caso y Urcid, este último trató de demostrar que la confusión entre "venado" y "conejo" no era posible. Veamos

⁵⁴ Caso, *Las estelas zapotecas*, pp. 53-54.

⁵⁵ Gordon Whittaker, *Los jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, p. 5.

⁵⁶ Whittaker, *idem*, p. 5.

⁵⁷ Whittaker, *idem*, p. 5.



sus argumentos:

1. Desde el estudio de Seler se determinó que los conejos son generalmente caracterizados por orejas largas, ojos redondos y dos incisivos superiores.
2. Los venados se representan con o sin astas, con cabezas largas y la abertura de los ojos largos y estrechos. Algunos ejemplos incluyen dientes superiores también.
3. En los materiales epigráficos de Oaxaca, las representaciones del venado tienen varias variantes:
 - sin astas y sin lengua colgante (no. 1)
 - sin astas y con una lengua colgante (nos. 2-18)
 - con astas y con una lengua colgante (nos. 19-27)
 - con astas y sin una lengua colgante (nos. 28-32)
 - de cuerpo entero (no. 33)⁵⁸

La conclusión de Urcid, después de dar los argumentos anteriores es que: "Dadas estas diferencias, el glifo *Lapa* de Whittaker para la época III no puede ser un conejo".⁵⁹ No obstante, lo que Urcid no examinó es si dicho glifo puede ser una liebre muerta, por su lengua colgante, una característica que, según Caso, denota al venado cazado y muerto.⁶⁰

El análisis de Urcid, entonces, excluye la confusión iconográfica entre conejo y venado; pero no excluye la confusión de este último con la liebre, como lo vio Whittaker. Además, la liebre y la muerte están relacionados lingüísticamente en *diidxazá* según lo demostró Seler; es decir, si se usó el nombre de la liebre para explicar la tristeza causada por la muerte en el sexto signo de día, también puede haber confusión en la representación jeroglífica de los nombres de los días VI y VII de la lista de veinte días:

⁵⁸ Urcid-Serrano, *Zapotec hieroglyphic writing*, vol. I, pp. 119.

⁵⁹ Urcid-Serrano, *idem*, vol. I, pp. 120.

Para el sexto signo de día el calendario zapoteco da la forma de palabra *lana* o *laana*. De los varios significados que el *Vocabulario* sugiere para esta raíz, debo pensar como el más natural, si no hubiera otros puntos de comparación para ser considerado, podría ser "la liebre" (*pèla-pillàna*, liebre animal; *tòo-quixe-pillàana*, *pèla pillàana*, red para conejos o liebres), así la mayoría; puesto que ya hemos encontrado ranas y serpientes, y en la lista de signos de días todavía falta por encontrar el ciervo y el conejo;...⁶¹

En conclusión, si se aplicó el principio de homofonía el nombre del día *Lana*, también puede haber confusión entre la representación iconográfica de los signos que ocupan los lugares VI, la cabeza de una liebre muerta por muerte, y VII, la cabeza de un venado muerto.

7.5. Glifos V y M, números I y II de la lista de 20

El otro glifo, aparte del N, del cual Caso en 1928 publicó un solo ejemplo acompañando al glifo del año es el M (véase la ilustración V.23);⁶² el cual nos llevará otra vez a la disyuntiva de que si en esos años tampoco sucedían acontecimientos dignos de registrarse o en realidad había otra manera de representar el año. Para este caso contamos un poco con el análisis de los "portadores" del año que hizo Wittaker, quien identificó la cabeza de dragón, con las características iconográficas de *chilla*, desde la época I hasta la IV de Monte Albán.⁶³ Digo "un poco" porque este autor siguiendo el calendario náhuatl, ubica al "dragón"

⁶⁰ Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 34,

⁶¹ Seler, "The Mexican chronology with special referencia to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28, Washington, 1904, pp. 42-43.

⁶² Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 54.

⁶³ Véase Gordon Whittaker, *Los jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*,



como dios patrono de Acatl, que ocupa el lugar número XIII en la serie III-VIII-XIII-XVIII de los cargadores del Postclásico.

Apoyando la propuesta del glifo V, como día número I en la lista de veinte nombres de día, estarían los resultados del análisis iconográfico y estilístico que hizo Howard Leigh (véase la ilustración V.24) de la transformación de los elementos del glifo Cipactli o *chijlla*; quien encontró una abrumadora mayoría de este signo entre los demás signos de día, en una proporción de 100 a 1:

Esta abrumadora preponderancia de Cipactli en las inscripciones y en la cerámica debe tener una explicación lógica, más allá de la más sencilla de que es el primer signo de día. [...] Algunas de estas formas han sido llamadas serpiente, tigre, pájaro de pico ancho, etcétera. Por medio de una serie de dibujos, tal como uno podría usar en la anatomía comparativa, trataré de mostrar la evolución de algunas de estas formas, o más bien trataré de llegar a una comprensión de ellas. [...] La figura así alcanzada se muestra además en las figuras 38 y 39, y ha sido mostrada por el Dr. Caso como el Glifo C (en *Las estelas zapotecas*, pag. 30). Pero a mí me parece que no es el Glifo C de los dibujos de la página precedente [del libro del Dr. Caso]. Hay un número considerable de estos glifos que aparecen en la cerámica de periodos tempranos, y que tienen un cierto parecido a la figura en cuestión, pero me parece a mí no idéntica a ella. En cualquier caso presento la teoría de que estaríamos tratando con una forma de Cipactli, cualquiera que sea el caso.⁶⁴

De acuerdo a la investigación estilística de Leigh existe confusión en cuanto al glifo del primer signo día con los glifos representativos de otros días; esto quiere

Fig. 5 y pág. 5.

⁶⁴ Howard Leigh, "An Identification of Zapotec Day Names", en: *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, Bulletin no.6, May 15, 1958, pp. 2-3.

decir que este análisis iconográfico nos propone que los otros autores en realidad han tomado el icono del día *chijlla* como serpiente, tigre, pájaro de pico ancho, etcétera. Por su parte, Gordon Whittaker, tampoco está convencido de la claridad en la representación iconográfica de los portadores de año en la jeroglífica *Za*:

Los portadores del año se encuentran abajo de los glifos del año y generalmente dentro de cuadros. De la época I se conocen las tres formas ilustradas en las figuras 5, 6 y 11 -el dragón, el travesaño y el jaguar. En la época II encontramos el dragón, posiblemente espejo humeante, y un glifo que varía de bandas torcidas en forma de una cruz a bandas rectas que forman un cruz con un círculo que aumenta en tamaño en el centro. En la época III encontramos el dragón, el pedernal, la casa, varias formas del glifo de las bandas cruzadas, y el conejo. En total es un despliegue confuso de formas, capaz de consternar tanto al investigador profesional que al aficionado.⁶⁵

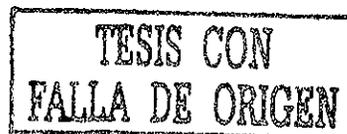
En nuestra lengua, el *diidxazá*, el glifo *Cipactli* de Leigh y el dragón de Whittaker se llaman *chijlla*; pero estoy lejos de pretender decir la última palabra sobre la cuestión, sino sólo repetir lo que dijera Howard Leigh, al final de conferencia sobre glifos zapotecos:

"Bernard Berenson en su *Estética e historia*, dice, "no tengo objeción hacia conjeturas geniales en cualquier campo. De hecho, me gustaría a veces saber si la traducción más sugestiva de *In initio erat verbum* no sería, 'En el principio era la conjetura'."⁶⁶

Conclusión: Después de repasar los problemas que Caso dejó sin resolver y sus dudas respecto a los portadores de año, analizar la posibilidad de confusión entre las cuatro parejas de glifos contiguos: I-II, VI-VII, XI-XII y XVI-

⁶⁵ Gordon Whittaker, *Los jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, p. 5.

⁶⁶ "Zapotec Glyphs", publicada en el *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, March 1, 1958, num. 2, p. 11.



XVII, creo que no es posible aceptar como indiscutible e inamovible la serie II-VII-XII-XVII propuesta por Urcid. Falta aún más información arqueológica y jeroglífica que permita profundizar en el análisis y llegar a una conclusión definitiva sobre el tema de los cargadores.

8. *El piyé', el calendario solar y el agrícola*

La hipótesis presentada por Peeler sobre el origen solar del calendario ritual en el Valle de Oaxaca es bastante novedosa y "fuera de la opinión general sobre el calendario de 260 días"; y él piensa que carece de una "lógica ineluctable",⁶⁷ por lo cual aquélla ha sido cuestionada más por seguir la interpretación de Marcus del glifo que acompaña al personaje del Monumento 3 como Temblor/Movimiento que por el discutible fechamiento del relieve en la fase Rosario, como ya se expuso. También puede ser cuestionada de anacronismo por su enfoque metodológico, aspecto que no pasó desapercibido por su autor:

Es evidente que no tenemos pruebas de la identidad entre el calendario remoto y el del siglo XVI. Sin embargo, tenemos que interpretar el calendario de Monte Albán I en el contexto de lo que sabemos de los calendarios mesoamericanos tardíos. Si no hacemos eso ni podemos decir que los glifos se refieren a un calendario. Pero no vamos a librarnos fácilmente de esta duda.⁶⁸

Sin embargo, ahora que veamos el funcionamiento

⁶⁷ Carta de Damon Peeler a Víctor de la Cruz, Rancagua, Chile, 4 noviembre de 1998.

⁶⁸ Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual

combinado del *piyé'* con el calendario solar, iza, nos daremos cuenta de cuánta lógica y cálculos matemáticos sustenta el trabajo de Peeler. Él descubrió que en el Montículo 1, la estructura principal de San José Mogote, casi "todas las estructuras se orientan hacia lo que parece ser una muesca obvia en el horizonte al Este." Entre las estructuras 13 y 19 hay un pasillo, donde se encontró el Monumento 3; el ángulo del centro del pasillo hacia el centro de la muesca es "virtualmente idéntico", pues el primero tiene un azimut astronómico de $96^{\circ} 25'$ y el segundo $96^{\circ} 26'$. Para Peeler está claro que decir que las estructuras del Montículo 1 están orientadas hacia ese punto en el horizonte no es decir mucho,

pero sabiendo la posición exacta de este punto en el horizonte, podemos calcular con precisión los dos días del año en que el primer rayo del sol, oscilando al Norte y al Sur constantemente en el horizonte, aparece allí. En este caso corresponde a una declinación solar calculada de $4^{\circ} 22'$, o la posición del sol el 4 de octubre y el 10 de marzo.⁶⁹

El autor no encontró ninguna importancia astronómica conocida de estas fechas, pero "resulta que la salida del sol de la muesca el 10 de marzo ocurre 157 días después de haber salido de ella el 4 de octubre anterior".⁷⁰ La importancia de la primera fecha la veremos adelante, sin embargo de la segunda fecha no tenemos hasta ahora ninguna constancia de su valor calendárico prehispánico, pero sí de su importancia en el calendario cristiano: es el día de San

mesoamericano de 260 días", en: *idem*, p. 295.

⁶⁹ Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual...", en: *idem*, p. 294.

⁷⁰ Peeler, *idem*, p. 294.



Francisco de Asís (véase la ilustración V.25).

Si sabemos que los evangelizadores imponían determinados santos en determinadas fechas no arbitrariamente, sino buscando que las cualidades del sustituto concidieran con las del sustituido; podemos suponer, en principio, que San Francisco tiene aspectos solares. En Oaxaca hay varios lugares a cuyo nombre se impuso el nombre del seráfico, pero el más importante es San Francisco Caxonos, pues fue el centro de un alzamiento de los benexon el 15 de septiembre 1700; porque fray Gaspar de los Reyes interrumpió profanando en la noche del 14 la celebración de una ceremonia de la religión Za.⁷¹ Entre el 15 de septiembre y el 4 de octubre hay veinte días, eso quiere decir que la fiesta de esa noche era por el inicio de una cuenta de veinte días del 15 al 4; sin embargo la información etnográfica que confirma la importancia solar de esa fecha la encontramos entre los nahuas de Cuetzalan, quienes celebran la fiesta con la Danza de los Voladores el 4 de octubre precisamente, una danza ritual dirigida al sol desde un alto palo levantado para ese fin específico.⁷²

Por otro lado, en cuanto a la importancia astronómica del 4 de octubre, he encontrado que alrededor de ella las Pléyades, *Pigàna càche* en el siglo XVI o *bigadxe* como ahora decimos en el Istmo, aparecen en el cielo oriental a partir de las 21 horas; mientras que el cinturón de Orión, *pèlle*

⁷¹ Véase: Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos*, pp. 103-106.

⁷² Mario Alberto Castillo Hernández, *El mundo del color en Cuetzalan*, p. 52; según González Torres, *Diccionario de mitología y religión de*

pichóna según el *Vocabulario* de Córdova o *bichonna* ahora, se hace visible hacia la misma fecha a partir de las 24 horas.

Antes de continuar con la tarea de comprobar la hipótesis de Peeler, haremos una breve digresión para clarificar los nombres de las configuraciones estelares en *diidxazá*, pues no está clara la equivalencia entre éstas y las constelaciones medievales europeas, como tampoco está claro el significado del nombre de éstas en las lenguas europeas y su relación con las constelaciones modernas. El nombre *Pigàna càche*, que parece ser el antecesor de nuestro *bigache* (*bi*, 'partícula que se usa para seres animados' + *gache*, 'siete'), lo encontramos en tres entradas del *Vocabulario* de Córdova: "Carro las estrellas q[ue] cercan el norte", "estrellas siete que llaman la naue de sant Pedro",⁷³ y "norte con sus guardas",⁷⁴ agrupadas por Smith Stark bajo el subtítulo "Ursa mayor y la estrella polar" en una conferencia dictada en Oaxaca.⁷⁵ En la primera de estas entradas, la confusión viene porque el "Carro de Carlos", *Ursa Mayor* u *Osa Mayor*, tiene siete estrellas; pero éstas son brillantes,⁷⁶ mientras que las estrellas de las Pléyades apenas son visibles. En el caso de las siete estrellas de la nave de San Pedro, pienso que la confusión

Mesoamérica, p. 198, sólo "Originalmente era un rito solar".

⁷³ Véase *yohualitqui mamalhuaztli*, según Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, p. 574.

⁷⁴ Tal vez "Citlaltlactli el norte y su rueda", según Alvarado Tezozomoc, *idem*, p. 574.

⁷⁵ Thomas C. Smith Stark, "La cultura zapoteca a través del *Vocabulario de fray Juan de Córdova*", 15 de enero de 1999, Oaxaca, Oax., folio 18 del inédito.

⁷⁶ E. J. Webb, *Los nombres de las estrellas*, pp. 69-71.



se da porque, como dice Aveni, en

los mapas medievales europeos la constelación de San Pedro incluía a toda la constelación zodiacal de Aries y a partes del Triángulo, la Ballena (*Cetus*) y Piscis, y se situaba inmediatamente al oeste de las Pléyades.⁷⁷

En la entrada "norte con sus guardas", *pèlle màni çò tòla* (estrella animal región norte-o-arriba) y *pigàa nacàche* (collar amarillo o precioso), hay confusión entre si se trata de la Estrella Polar o la Osa Mayor. El nombre de la entrada se parece a "norte y su rueda" o *Citlatlachtli* al que se refiere Alvarado Tezozómoc en su *Crónica mexicana*, que en su representación en el Códice Florentino es un cuadrado con cuatro estrellas en cada esquina, dos juntos en el lado izquierdo y dos hileras de cinco dentro del cuadrado;⁷⁸ y por su nombre y su forma representaría la cancha del juego de pelota. Aquí me parece que Córdova, en primer lugar, da el nombre de la Estrella Polar y una constelación que trataremos de identificar, pues *pèlle màni* es estrella y *çò tòla*, como ya vimos en el capítulo I, se refiere al norte o arriba. El collar amarillo o precioso, *pigàa nacàche*, puede tratarse otra vez de la Osa Mayor, pues con sus siete estrellas y terminación en punta se le podría imaginar como un collar; pero por su forma cuadrada es posible encontrar la forma de juego de pelota en Casiopea, El Dragón, la Osa Menor o en El Cochero; sin embargo Aveni sugiere que podría tratarse de *Géminis*.

Una cuarta entrada que aparece en Córdova con un

⁷⁷ Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 49.

⁷⁸ Aveni, *idem*, pp. 45 y 48.

nombre parecido a los tres anteriores es "Cabrillas del cielo", la cual también es una constelación boreal llamada del *Auriga* o "Cochero",⁷⁹ cuya traducción es *máni pèlle piàache quiepa* (animal estrella partícula animada+siete cielo).⁸⁰ La confusión la he resuelto preguntando a mis paisanos de Juchitán cuál es la constelación llamada *bigadxe* y ellos me han señalado las Pléyades.

En cuanto a la confusión existente en la identificación de las estrellas del cinturón de Orión, una constelación austral, y el planeta Venus en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova, la he resuelto por el mismo método de consultar a mis paisanos, al señalar estas estrellas me han contestado que se llaman *bichonna*. En la entrada "Luzero que sale a prima noche", Córdova da como primera equivalencia *pichòna, pèlle pichòna*, que es el ancestro lingüístico del nombre que recogí para esas estrellas de Orión; pero enseguida Córdova agrega otra traducción que en realidad es el nombre de Venus como lucero de la tarde o "prima noche", como él dice: *pèlle ticij-quèla* (estrella acepta-o-recibe noche) o simplemente *huij*, que está dado como nombre de Venus o lucero de la mañana, *pèlle huij* (estrella día); en la región media del Istmo, en los Petapa, se llama *bele xhila* ['bel:e 'šila].

Por las anteriores razones nos parece correcta la identificación que hacen Peeler y Winter de las tres "bolitas" o círculos, que aparecen en las representaciones

⁷⁹ Webb, *Los nombres de las estrellas*, p. 87.



de *Cociyo*, como símbolos del Cinturón de Orión;⁸¹ deidad a quien Caso y Bernal habían llamado "3 L". Lo que podíamos agregar respecto a esta identificación es que cuando *Cociyo* es identificado con las estrellas del Cinturón de Orión estaríamos ante esta deidad como dios del fuego, dado que preside el periodo de sequía.

Establecer la relación entre lo visible de día, como el paso del Sol por la muesca dos veces al año frente al Montículo 1 de San José Mogote, y lo visible de noche, que son las constelaciones conocidas por los mesoamericanos, es lo que nos permite seguir el movimiento aparente del sol, aun cuando sea invisible, para fines calendáricos.

TABLA VI: Movimiento de las estrellas y el sol

Febrero	Marzo	Junio	Agosto	Octubre	Diciembre
24-25: de- saparecen Pléyades En el Poniente 24 hs. Desapare- ce Orión a la 1 de la mañana en el poniente	10: sale el Sol por la muesca frente a San José Mogote	21-22: de este mes Solsticio de verano 20: las Pléyades aparecen en el oriente a las 4 de la madrugada	15-20 las Pléyades se hacen visibles a las 24 hs. en oriente Orión aparece hacia las 2 de la mañana	4: sale el Sol por la muesca frente a San José Mogote	21-22: de este mes Solsticio de invierno De prin- cipios de mes al 22 Pléyades y Orión ocupan la mitad del cielo a las 24 horas.

⁸⁰ *Ytianquitztli*, según Alvarado Tezozomoc, *idem*, p. 574.

⁸¹ Damon E. Peeler y Marcus C. Winter, "Mesoamerican site orientations and their relationship to the 260-day ritual period", en: *Notas Mesoamericanas*, núm. 14, Universidad de las Américas-Puebla, 1992-1993, pp. 47-49.

Regresando a la hipótesis de Peeler, éste distribuye los 260 días del calendario ritual en el calendario solar, tomando el 4 de octubre como día 0 y el 5 como día 1, de modo que el día 260 es el 21 de junio, según su Cuadro 2. El resultado es que la fecha 1 Movimiento/Temblor cae en el día número 157 del calendario solar:⁸²

Si se interpreta la fecha del 4 de octubre como el día cero, o punto de partida de la cuenta de días, esta piedra parece indicar en forma escrita el día y lugar apropiados para observar la salida del sol de la muesca. Como la posición del sol cambia considerablemente de un día al otro en marzo, la posición del sol en relación al horizonte habría servido perfectamente bien para identificar este día, 1-movimiento, y para notar el error acumulado del calendario solar de 365 días.⁸³

TABLA VII: CALENDARIO PROPUESTO POR PEELER EN EL CUADRO 2

Mes	X	XI	XII	I	II	III	IV	V	VI
Día del mes									
1		28	58	89	120	148	179	209	240
2		29	59	90	121	149	180	210	241
3		30	60	91	122	150	181	211	242
4	0	31	61	92	123	151	182	212	243
5	1	32	62	93	124	152	183	213	244
6	2	33	63	94	125	153	184	214	245
7	3	34	64	95	126	154	185	215	246
8	4	35	65	96	127	155	186	216	247
9	5	36	66	97	128	156	187	217	248
10	6	37	67	98	129	157	188	218	249
11	7	38	68	99	130	158	189	219	250
12	8	39	69	100	131	159	190	220	251
13	9	40	70	101	132	160	191	221	252
14	10	41	71	102	133	161	192	222	253
15	11	42	72	103	134	162	193	223	254
16	12	43	73	104	135	163	194	224	255
17	13	44	74	105	136	164	195	225	256
18	14	45	75	106	137	165	196	226	257
19	15	46	76	107	138	166	197	227	258
20	16	47	77	108	139	167	198	228	259
21	17	48	78	109	140	168	199	229	260
22	18	49	79	110	141	169	200	230	
23	19	50	80	111	142	170	201	231	
24	20	51	81	112	143	171	202	232	
25	21	52	82	113	144	172	203	233	
26	22	53	83	114	145	173	204	234	
27	23	54	84	115	146	174	205	235	
28	24	55	85	116	147	175	206	236	
29	25	56	86	117		176	207	237	
30	26	57	87	118		177	208	238	
31	27		88	119		178		239	

⁸² Peeler, "Un posible origen solar para el calendario ritual...", en: *idem*, pp. 294-295.

⁸³ Peeler, *idem*, p. 297.



Como el calendario ritual es una combinación de 20 nombres con 13 números, Peeler propone tomar el día 0 ó 4 de octubre como si fuera el final de una trecena, el resultado es que cuatro de los eventos principales aparentes del sol llevan el número 13:

Otro cae en el día uno, el día siguiente. Los 260 días empiezan con cero el 4 de octubre y corren 6 trecenas al solsticio de invierno, 6 más al alineamiento del 10 de marzo, una al equinoccio de marzo, y siete hasta el solsticio de junio.⁸⁴

TABLA VIII: CUADRO 3 DE PEELER

(Calendario Gregoriano)

Evento	Fecha		Declinación	Día calendárico	No. de días
Alineamiento	4.5 Octubre	599 Ac	-04° 16'	---	0
Solsticio	21.5 Diciembre	599 Ac	-23 ° 46'	13 - pedernal	78
Alineamiento	10.5 Marzo	598 aC	-04 ° 29'	1- movimiento	157
Equinoccio	22.5 Marzo	598 Ac	+00° 11'	13- agua	169
Paso cenital	9.5 Mayo	598 aC	+16° 59'	9- movimiento	217
...	21.5 Junio	598 aC	+23 ° 45'	13- flor	260
Solsticio	24.5 Junio	598 aC	+23 ° 46'	---	(263)

Pero al final del ciclo de 260 días a Peeler le faltan tres días para llegar "al exacto solsticio de junio". ¿Por qué? Porque él sitúa este aparente fenómeno del sol el 24 de junio; sin embargo éste es un error, pues según Aveni y el *Calendario Galván* el solsticio de verano es el 21 de junio.⁸⁵ Peeler lo reconoció en los siguientes términos que lo ennoblecen:

Mi error es de haber calculado el día en que la declinación llegó a su máximo, sin pensar que la diferencia entre los tres días era solo de 00° 01' 30"

⁸⁴ Peeler, *idem*, p. 297.

⁸⁵ Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 118. Es fenómeno se dio el 20 de junio en el año 2000, porque fue bisiesto; pero en el 2001 sucedió el día 21.



-una precisión que nadie puede responsablemente esperar de un cálculo sobre un período de 2,500 años. Los zapotecos, si tiene algún valor mi hipótesis, sabían mejor que yo.⁸⁶

En el Cuadro 3 de Peeler encontramos dos acontecimientos importantes: el solsticio de invierno que cayó entre el 21 y el 22 de diciembre en 599 a. C. y el equinoccio de primavera que cayó entre el 22 de marzo en 598 a. C. y que corresponden a las fechas 13 Pedernal y 13 Agua respectivamente, según la correlación hecha por Peeler; ocupando los lugares 78 y 169 del calendario propuesto por el mismo autor en el Cuadro 3 y que aparecen en la famosa escultura cerámica llamada Escriba de Cuilapan (véase la ilustración V.26).⁸⁷

Para someter a prueba la hipótesis en cuestión conté como día 1 el jueves 5 de octubre del 2000, el solsticio de invierno de ese año cayó precisamente el 21 de diciembre como en el Cuadro 3, 6 treceñas o 78 días después; el equinoccio de primavera del 2001 se adelantó dos días respecto al cuadro, pues cayó el 20 de marzo según el *Calendario Galván* y el solsticio de verano cayó el 21 de junio. Esto quiere decir que la propuesta de Peeler funciona mejor de lo que él mismo cree. Ahora hagamos la prueba de poner fechas a la lista de 260 días del *piyé'* que nos dejó Córdova:

⁸⁶ Correo electrónico fechado en Rancagua, Chile, el 7 de agosto de 2001.

⁸⁷ Peeler, *idem*, p. 297-298.



TABLA IX: CORRELACIÓN DE LOS DÍAS DEL PIYÉ'

CON LOS DÍAS DEL CALENDARIO CONTEMPORÁNEO

Quíachilla, châga	5 de octubre de 2000
Pillâa, câto	6 de octubre
Pelaala, câyo	7 de octubre
Nelâchi, tâ	8 de octubre
Peciguij, caayo o gaayo	9 de octubre
Quelâlana, xôpa	10 de octubre
Pillachina, caache	11 de octubre
Nelâba, xôno	12 de octubre
Pêlaquêça, caa	13 de octubre
Pillatêla, chij	14 de octubre
Nelôo, chijbitôbi	15 de octubre
Piñopiya, chijbicâto	16 de octubre
Piciguij, chijño	17 de octubre
Quíaguêche, châga	18
Palannaa, câto	19
Peoloo, câyo	20
Calaxôo, tâa o tâpa	21
Pellôpa, caayo o gaayo	22
Qualâpe, xôpa	23
Pillalão, cãache	24
Nichijlla, xôno	25
Peolâa, câa o gaa	26
Pillala, chij	27
Lâchi, chijbitôbi	28
Piñazê, chijbitôpa	29
Pecelâna, chijño	30 de octubre [biguié' en J.]
Quíachîna, châga	31 de octubre
Pelâpa, câto	1º. de noviembre
Peôlaquêça, câyo	2
Calatêla, tâa o tâpa	3
Pellôo, caayo o gaayo	4
Qualapija, xôpa	5
Pillâa, caache	6
Lâche, xôno	7
Pelannaa, caa o gaa	8
Neloo, chij	9
Nixôo, chijbitôbi	10
Piñôpa, chijbitôpa	11
Pizâape, chijño	12
Quíalão, châga	13
Pichijlla, câto o tôpa	14
Peolão, câyo	15
Laala, tâpa o tâa	16
Peolâche, caayo o gaayo	17
Qualazé, xôpa	18
Pillalaana, caache	19
Nichîna, xôno	20

Peolâpa, caa o gaa	21
Pillaniça, chij	22
Netêlla, chijbitôbi	23
Peñeloo, chijbitôpa	24
Pizopija, chijño	25
Quiguij, châga (Ce ácatl)	26 noviembre
Pelâche, câto o tôpa	27
Pelaana, câyo	28
Câlaloo, taa o tâpa	29
Pexôo, caayo o gaayo	30 de noviembre
Qualôpa, xôpa	1°. de diciembre de 2000
Pillâpe, caache	2
Neloo, xôno	3
Pichijlla, caa o gaa	4
Pillaa, chij	5
Laala, chijbitôbi	6
Piniçhi, chijbitôpa	7
Picîci, chijño	8
Quelâna, châga	9 diciembre
Pechîna, câto o tôpa	10
Pelâpa, câyo	11
Câlequêça, taa o tâpa	12
Petêlla, caayo o gâayo	13
Qualoo, xôpa	14
Pillapija, caache	15
Nelâa, xôno	16
Pillâche, câa o gaa	17
Pillannâa, chij	18
Nelloo, chijbitôbi	19
Piñaxôo, chijbitôpa	20
Pizôpa, chijño	21 solsticio de invierno
Quegâppe, châga	22
Peolôo, câto o tôpa	23
Peochijlla, câyo o chôna	24
Calâa, taa o tâpa	25
Pelaala, caayo o gaayo	26
Qualâache, xôpa	27
Pillazî, caache	28
Nelâana, xôno	29
Pichîna, caa o gaa	30
Qualâpa, chij	31 de diciembre de 2000
Pillaniça, chijpitôbi	1°. de enero de 2001
Piñatêla, chijbitôpa	2
Pecelôo, chijño	3
Quicuija, châga	4
Pelâa, câto o tôpa	5
Pellâche, câyo o chôna	6
Calannaa, taa o tâpa	7
Pellôo, caayo o gaayo	8
Qualaxôo, xôpa	9
Pilôpa, caache	10

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Lâpe, xôno	11
Pelloo, caa o gaa	12
Pillachilla, chij	13
Laa, chijbitôbi	14
Piñêla, chijbitôpa	15 fiesta en y por Esquipulas
Piciquîchi, chijño	16
Quiacêe, châga	17
Pâlalannaa, câto o tôpa	18
Peochîna, câyo	19
Câlalâpa, taa o tâpa	20
Pelaquêça, caayo	21
Coatêlla, xôpa	22
Pillaloo, caache	23
Calapîja, xôno	24
Qualâa, caa o gaa	25
Pillaache, chij	26
Piñannâa, chijbitôbi	27
Piñaloo, chijbitôpa	28
Picixôo, chijño	29
Quiégôppa, châga	30 de enero
Peolâpe, câto o tôpa	31 de enero de 2001
Calôo, câyo o chôna	1°. de febrero
Calachilla, tâa o tâpa	2
Pêllaa, caayo o gaayo	3
Qualaala, xôpa	4
Pillâchi, caache	5
Calacîj, xôno	6
Pillalâna, caa o gaa	7
Pillachîna, chij	8
Câlalâpa, chjbitôbi	9
Piñaquêça, chijbitôpa	10
Picitêlla, chijño	11
Quiâgoloo, châga	12 febrero
Peolapîja, câto	13
Peolaa, cayo	14
Lâche, tâa o tâpa	15
Qualannâ, caayo o gaayo	16
Pillalâo, xôpa	17
Nixoo, caache	18
Nelôppa, xôno	19
Pelâpe, caa o gaa	20
Pillalâo, chij	21
Nichilla, chijbitôpi	22
Pinnîj, chijbitôpa	23
Pizeela, chijño	24
Quiaquêche, châga	25
Pazee, câto o tôpa	26
Peolâna, câyo o chôna	27
Calachîna, taa o tâpa	28
Pelâpa, caayo o gaayo	1°. de marzo de 2001

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Qualanîça, xôpa	2
Pîllatêla, caache	3
Nelôo, xôno	4
Pelapîja, caa o gaa	5
Pîllaa, chîj	6
Pîllaache, chîjbitôbi	7
Piñonâ, chîjbicâto o tôpa	8
Peceloo, chîjño	9 de marzo
Quiaxôo, chaga o tôbi	10 (fecha del Monumento 3)
Pelôpa, câto o tôpa	11 de marzo
Peolâpe, câyo o chôna	12 inicio de año según Burgoa
Calôo, tâpa o taa	13
Pechîjlla, caayo o gaayo	14
Pîliâa, xôpa	15
Pîllaâla, caache	16
Nalâche, xôpa (error: xôno)	17
Pecêe, caa o gaa	18
Pîllalâna, chîj	19
Pîllachîna, chîjbitôbi	20 (equinoccio de primavera)
Calalâba, chîjbitôpa	21
Pîniquêça, chîjño	22
Quiatêlla, châga	23
Peolâa, câto	24
Peolapîja, câyo o chôna	25
Calâa, taa o tâpa	26
Pelâache, caayo o gaayo	27
Qualannaa, xôpa	28
Pîllalôo, caache	29
Nixôo, xôno	30
Pelôppa, caa o gaa	31 de marzo de 2001
Lâppe, chîj	1º. de abril
Piñolôo, chîjbitôbi	2
Piñochîjlla, chîjbitôpa	3
Quiciquîj, chîjño	4
Quiaguêla, châga o tôbi	5
Pelâchi, câto o tôpa	6
Peozîj, câyo o chôna	7
Calalâna, taa o tâpa	8
Pechîna, caayo o gaayo	9
Qualâpa, xôpa	10
Pîniquêça, caache	11
Netêlla, xôno	12
Pelloo, caa	13
Pîllapîja, chîj	14
Nellâba, chîjbitôbi	15
Pecêeche, chîjbitôpa	16
Pecennaa, chîjño	17
Quiaguillôo, chaga o tôbi	18
Pexôo, câto o tôpa	19
Pelôpa, câyo o chôna	20
Lâppe, taa o tâpa	21

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pélloo, caayo o gaayo	22
Quachijlla, xôpa	23
Pillâa, caache	24
Nelâla, xôno	25
Qualâchi, caa o gaa	26
Pillazêe, chij	27
Nalaana, chijbitôbi	28
Piñochijña, chijbitôpa	29
Pecelâba, chijño	30
Quianiça, châga	1°. de mayo de 2001
Petèlla, câto	2
Peoloo, câyo	3
Calapija, tâa o tâpa	4
Pellâa, caayo o gaayo	5
Qualâche, xôpa	6
Pillanaa, caache	7
Neloo, xôno	8
Pêlaxôo, caa	9
Pillôpa, chij	10
Lâppe, chijbitôbi	11
Piñoloo, chijbitôpa	12
Pecchijlla, chijño	13
Quiaquij, châga	14
Pelaala, câto	15
Pillâche, câyo	16
Câlacij, tâa o tâpa	17
Pelâna, caayo	18
Qualachina, xôpa	19
Pillalâpa, caache	20
Câlequêça, xôno	21
Coatêla, caa o gaa	22
Pillaláo, chij	23
Calapija, chijbitôbi	24
Piniij, chibijtôpa	25
Piniêche, chijño	26
Quiaquiña, châga	27
Peolôo, câto	28
Peolaxoo, câyo	29
Calopa, taa o tâpa	30
Pelâppe, caayo	31
Pillaláo, xôpa	1°. de junio de 2001
Nichilla, caache	2
Lâa, xôno	3
Peolâala, caa o gaa	4
Pillachi, chij	5
Calazije, chijbitôbi	6
Piñolâna, chijbitôpa	7
Pêcechijna, chijño	8
Quielâpa, châga	9
Pelaquêça, câto	10
Calatêla, câyo	11
Pelloo, taa o tâpa	12

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pelapija, caayo	13
Pillâa, xôpa	14
Pillaache, caache	15
Piñonaa, xôno	16
Peloo, caa	17
Pillaxôo, chij	18
Lôppa, chibitôbi	19
Piñâppe, chijbitôpa	20
Quïcilôo, chijño	21 solsticio de verano

Una vez transcurrido los primeros 260 días, tres calendarios de la Sierra Norte agregan otras cuatro treceñas, es decir 52 días, que se relacionan con la palabra *biyee*: el calendario de Laoya,⁸⁸ manuscrito 45; el de Taneche, manuscrito 62, y el del manuscrito 85, cuya procedencia se desconoce.⁸⁹ Siendo de especial interés el del manuscrito 85 que, al final de las veinte treceñas y antes de empezar las otras cuatro, tiene registrada una expresión en *diidxazá* que reza, de acuerdo a la paleografía de Alcina Franch: "*nijçollao quibabaxoha llanij*".⁹⁰ Corrigiendo los errores de transcripción, o tal vez de paleografía, la frase se debe leer de esta manera: "*tijçollao quibaxoba llanij*", cuya traducción es "empieza la siembra del maíz fiesta", una expresión de sentido agrícola.

Correlacionando *Quïachilla châga* con el 5 de octubre como el primer día del *piyé'*, como si en la Sierra Norte también lo hicieran, los resultados obtenidos son sumamente

⁸⁸ Actualmente se llama Otatitlán de Morelos, según De la Fuente, "Notas sobre lugares de Oaxaca, con especial referencia la toponimia zapoteca", en: *Anales del INAH*, 1947, tomo II, p. 285.

⁸⁹ Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, pp. 343-352, 365-374 y 389-400.

⁹⁰ Alcina Franch, *idem*, p. 398.



interesantes, pues después de transcurridos los otros 52 días o cuatro treceñas se llegará al 13 de agosto.

**TABLA X CONTINUACIÓN DE LA CORRELACIÓN DE LOS DÍAS DEL
PIYÉ'
CON LOS DÍAS DEL CALENDARIO CONTEMPORÁNEO**

Quiachilla, châga	22 de junio de 2001
Pillâa, câto	23
Pelaala, câyo	24
Nelâchi, tâ	25
Peciguij, caayo o gaayo	26
Quelâlana, xôpa	27
Pillachina, caache	28
Nelâba, xôno	29
Pêlaquêça, caa	30
Pillatêla, chij	1º. de julio de 2001
Nelôo, chijbitôbi	2
Piñopija, chijbicâto	3
Piciguij, chijño	4
Quiaguêche, châga	5
Palannaa, câto	6
Peoloo, câyo	7
Calaxôo, tâa o tâpa	8
Pellôpa, caayo o gaayo	9
Qualâpe, xôpa	10
Pillalâo, câache	11
Nichijlla, xôno	12
Peolâa, câa o gaa	13
Pillala, chij	14
Lâchi, chijbitôbi	15
Piñazê, chijbitôpa	16
Pecelâna, chijño	17
Quiachîna, châga	18
Pelâpa, câto	19
Peôlaquêça, câyo	20
Calatêla, tâa o tâpa	21
Pellôo, caayo o gaayo	22
Qualapija, xôpa	23
Pillâa, caache	24
Lâche, xôno	25
Pelannaa, caa o gaa	26
Neloo, chij	27
Nixôo, chijbitôbi	28
Piñôpa, chijbitôpa	29
Pizâape, chijño	30

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Quialão, châga	31
Pichijlla, câto o tôpa	1°. de agosto de 2001
Peolão, câyo	2
Laala, tâpa o tâa	3
Peolâche, caayo o gaayo	4
Qualazé, xôpa	5
Pillalaana, caache	6
Nichina, xôno	7
Peolâpa, caa o gaa	8
Pillanîça, chij	9
Netêlla, chijbitôbi	10
Peñeloo, chijbitôpa	11
Pizopija, chijño	12
Quiguij, châga	13 de agosto
Pelâche, câto o tôpa	14
Pelaana, câyo	15
Câlaloo, taa o tâpa	16
Pexôo, caayo o gaayo	17
Qualôpa, xôpa	18
Pillâpe, caache	19
Neloo, xôno	20
Pichijlla, caa o gaa	21
Pillaa, chij	22
Laala, chijbitôbi	23
Pinijchi, chijbitôpa	24
Picîci, chijño	25
Quelâna, châga	26
Pechina, câto o tôpa	27
Pelâpa, câyo	28
Câlequêça, taa o tâpa	29
Petêlla, caayo o gâayo	30
Qualoo, xôpa	31
Pillapija, caache	1°. de septiembre 2001
Nelâa, xôno	2
Pillâche, câa o gaa	3
Pillannâa, chij	4
Nelloo, chijbitôbi	5
Piñaxôo, chijbitôpa	6
Pizôpa, chijño	7
Quegâppe, châga	8
Peolôo, câto o tôpa	9
Peochijlla, câyo o chôna	10
Calâa, taa o tâpa	11
Pelaala, caayo o gaayo	12
Qualâache, xôpa	13
Pillazî, caache	14
Nelâana, xôno	15

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pichîna, caa o gaa	16
Qualâpa, chij	17
Pillanîça, chijpitôbi	18
Piñatêla, chijbitôpa	19
Pecelôo, chijño	20
Quicuija, châga	21
Pelâa, câto o tôpa	22
Pellâche, câyo o chôna	23
Calannaa, taa o tâpa	24
Pellôo, caayo o gaayo	25
Qualaxôo, xôpa	26
Pilôpa, caache	27
Lâpe, xôno	28
Pelloo, caa o gaa	29
	30
Pillachilla, chij	
Laa, chijbitôbi	1° de octubre
Piñela, chijbitôpa	2 de octubre
Piciquichi, chijño	3 de octubre

El 13 de agosto, como se sabe, no es una fecha cualquiera. Como ya se dijo, la novena veintena, que corría del 2 al 21 de agosto en 1695: *Gogaa*, "corta" los 360 días en dos partes de 180 días; y este corte al parecer tampoco es casual, porque entre el 15 y el 20 de agosto las Pléyades, *bigadxé* en Juchitán, aparecen en el cielo oriental a partir de las 12 de la noche; mientras que el Cinturón de Orión, *Pêlle pichôna* o *bichonna* actualmente, se hace visible en el cielo oriental a partir de las 2:30 de la madrugada.

El culto a las dos configuraciones estelares mencionadas fue tan importante que los evangelizadores, para desterrar la religión *Za*, impusieron a los *binnizá* una imagen femenina: la Asunción de María, cuya fiesta es el 15 de agosto, celebrada en la mayoría de los pueblos indígenas.



de Oaxaca como un culto agrícola, con ofrendas al dios del agua en cuevas, lagunas, ríos y otros lugares donde se almacena dicho líquido. Es en relación al inicio de este mes y las festividades de San Jacinto y La Asunción de la Virgen, el 13 y 15 de agosto, donde conservamos una expresión en *diidxazá* indicándonos que los primeros días de las veintenas, *beeu*, empezaban la última noche del mes anterior con una ceremonia llamada *ricaa xibeeu* en Juchitán, cuya traducción es 'toma su día el mes';⁹¹ actualmente celebrada durante la noche del 31 de julio con mucho boato por los miembros de las cofradías de las fiestas Asunción de Agosto y San Jacinto en la Iglesia de San Vicente Ferrer en Juchitán, Oax..

Del 13 de agosto al 3 de octubre corren otras cuatro treceñas, antes de que se llegue al día 0, el 4 de octubre, cuando el sol vuelve a pasar por la "muesca" en San José Mogote y después vuelve a comenzar la cuenta del *piyé'* agrícola, en mi opinión.

A pesar de que el calendario solar recogido en la Sierra Norte sitúa la novena veintena *Gogaa* del 2 al 21 de agosto, Miller piensa que éste "es un periodo de sequía y viento antes de la siembra en el Valle y en la Sierra, correspondiendo con marzo y abril, cuando los campos están

⁹¹ En Juchitán se me informó que esta festividad sólo se celebraba en relación a la Asunción de agosto; sin embargo, Ruiz Guzmán y Vichido Rito, en su trabajo sobre la tradición en Ixtepec, afirman que "el XHI BEEU, el día de la luna o primer día del mes de la fiesta del Santo Patrón" es el primer momento principal de una mayordomía. Véase en: *Tehuantepec 1891-1991. Un siglo de fe*, p. 133.



secos, justo antes de las lluvias";⁹² sin embargo Córdova registra *cocij cogàa* bajo la entrada "tiempo encogido en que no se puede trabajar", luego agrega una abreviatura en latín, *vt* [como], para decir "como de aguas ò viento" y nuevamente otra abreviatura en latín, una *s[cilicet]* larga, que se lee: "es decir", "a saber", vedado. En otras palabras, *cocij cogàa* es un tiempo vedado, que puede ser durante el periodo de lluvias o secas, durante el cual no se puede trabajar.

Después de correlacionar los 260 días del *piyé'* con 260 día de un calendario que corre entre el 5 de octubre del 2000 y el 21 de junio del 2001, como vimos arriba, no cabe duda que los *binnigula'sa'* y sus descendientes los *binnizá* comparten con los mayas-chortís un calendario agrícola (véase la ilustración V.27). Girard documentó este calendario agrario de 260 días en su obra sobre los chortís: "Un dispositivo similar al que engrana el ciclo anual a la rueda del Tzolkin rotatorio, enlaza el período de 260 días que corresponde al ciclo de cultivo de la milpa."⁹³

9. La fiesta del 15 de enero en Esquipulas

La propuesta calendárica de Peeler que hemos comprobado también le da sentido a una fiesta celebrada actualmente por los descendientes de los *binnigula'sa'*, el 15 de enero,

⁹² Miller, *The painted tombs of Oaxaca, Mexico*, p. 129.

en la lejana Esquipulas; que se encuentra en la ruta entre Kaminaljuyú y Copán, y en un santuario que se encuentra a la orilla de la Laguna Superior, al sur de Juchitán y de Santa María Xadani, Oaxaca; pues ocupa el lugar 103 un día antes del 104, que es *huehuetiliztli*, "la vejez", o dos ciclos de 52 años.

No se sabe con certeza desde hace cuántos cientos de años, aquéllos y sus descendientes los *binnizá*, viajan año con año hasta Esquipulas, Guatemala -pasando necesariamente por Izapa, Chiapas, en el Soconusco- para celebrar esa fecha y rendir culto a un Cristo Negro, regalado a la comunidad por los conquistadores con el fin de desterrar el culto a la deidad solar prehispánica. Aveni, citando a un etnólogo guatemalteco, dice:

Rafael Girard (1948) habla de algunos observadores solares que aún existen cerca de Esquipulas, en la frontera entre Guatemala y Honduras. Aquí el pueblo *chorti* sigue el calendario solar empleando marcas naturales de la topografía local para señalar las diferentes posiciones en que saldrá y se pondrá el astro. [...] Pero el punto más importante que vale la pena registrar en el paisaje es la posición en que el astro sale el día de su paso por el cenit. En el templo de Esquipulas y en otro templo cercano, la principal línea de simetría del observatorio es la que va desde la salida del Sol hasta el cenit, que figurativamente toma el lugar de la dirección cardinal del este. En el horizonte, picos con nombre propio indican los extremos solares y la posición en que el Sol sale en el equinoccio.⁹⁴

Si bien Esquipulas es un lugar de culto mesoamericano o centroamericano, entre ese lugar y Monte Albán existe otro en la costa norte de la Laguna Superior donde también se celebra el 15 de enero a otro Cristo Negro, al parecer

⁹³ Girard, *Los mayas eternos*, p. 336.

sólo por los *binnizá* del Istmo. Este otro lugar se encuentra al sur de Juchitán, a cuatro kilómetros del centro de Santa María Xadani, contados desde el palacio municipal; y aproximadamente a un kilómetro del asentamiento conocido como *Dani lidxi bigu*, el Cerro Casa de la Tortuga, que se localiza en el noroeste, en relación a la capilla de la Santa Cruz del Mar. Es posible que el lugar del culto junto al mar haya sido escogido para celebrar al Cristo Negro por quienes no podían viajar hacia la lejana Esquipulas el 15 de enero; pero es posible también que haya sido escogido por ser un observatorio natural del cielo.

En la madrugada del 15 de enero del 2000 pude observar, alrededor de las 1 de la madrugada, cómo se levantaba la Cruz del Sur, *Bele Cru*, en el horizonte marítimo; mientras las Pléyades (*Bigadxé*) se ocultaban en el horizonte occidental, seguidas el Cinturón de Orión (*Bichonna*) entre 2 y 4 de la madrugada. Conforme la Cruz del Sur se enderezaba poco a poco hasta ponerse totalmente erecta, alrededor de las 5 de la mañana, por el sureste apareció, primero rojiza después amarilla, la luz de Venus; por su órbita este planeta no había aparecido dos años antes, el 15 de enero de 1998, en que estuve en el mismo lugar.

La fiesta de la Santa Cruz del Mar de Xadani, entonces, celebra varios acontecimientos celestes; pero,

⁹⁴ Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 320.

dado que Venus no sale todos los años, después de la conjunción inferior, en esa fecha por el horizonte oriental, debemos concluir que el Cristo Negro es una superposición al culto rendido en la época prehispánica a *Bele Cru*; cuyo nombre en *diidxazá*, sin el préstamo, pudo ser *Bele guete'*, *Bele neza guete'* o *Bele daa* -de bele, 'estrella', *guete'* o *neza guete'*, 'sur' o 'abajo', por donde aparece la Cruz; y *daa*, de *yàgatàa*, cruz según Córdova. La coincidencia del año de Venus, 584 días, posiblemente observado en ese lugar, cada ocho años solares ($584 \times 5 = 2920$ días y $365 \times 8 = 2920$ días), agregaría otro motivo religioso-calendárico a la fiesta.

Siguiendo la propuesta de Peeler en el Cuadro 2, es decir tomando el 4 de octubre como día 0, el 16 de enero ocupa el lugar 104; es decir sólo un día después de cuando se celebra al Señor de Esquipulas en ambos lugares. El número es conocido por representar dos ciclos de 52 años, llamado en náhuatl *huehuetiliztli*, "la vejez" y que se caracteriza además por su coincidencia con el ciclo de Venus. Como se sabe, el periodo sinódico de Venus tiene en promedio 584 días, y 5 años de 584 días de Venus corresponden a 8 años solares; por lo tanto, cada 65 años de Venus coincidirán aproximadamente con 104 años solares y con 146 *piyé'* ($65 \times 584 = 104 \times 365 = 146 \times 260 = 37960$ días).⁹⁵ Con esto agregamos una nueva fecha importante a la

⁹⁵ Los datos numéricos fueron tomados de Johana Broda, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en: Marco Arturo Moreno Corral (compilador), *Historia*

correlación de los días del *piyé'* con el Calendario Gregoriano; porque es posible que la fiesta del 15 de enero en Esquipulas, Guatemala, y en la orilla de la Laguna Superior se haya establecido para celebrar la coincidencia de cinco años de Venus y ocho años solares.

10. *La hipótesis de Peeler y el calendario solar*

Ahora bien, ¿cómo se comprueba la hipótesis de Peeler en el año de 365 días o *iza*? Haber correlacionado los 260 días del *piyé'* con 260 días del calendario gregoriano actual, a partir del 5 de octubre, tomada como fecha 1 del *piyé'*, nos ha permitido comprobar que el día número 157, *Quiachilla châga* que aparece en el Monumento 3, cae todavía el día 10 de marzo en la actualidad, cuando el sol vuelve a salir por la "muesca" existente en los cerros del oriente, vista desde el Montículo 1 de San José Mogote; fecha alrededor de la cual da inicio el año civil de 365; lo que se puede corroborar, con desajustes de dos o 4 días todavía no explicables, a partir de informaciones procedente de fuentes coloniales.

Procedentes de varias comunidades de la Sierra Norte, Alcina Franch publicó varias copias del *piyé'* de fines del siglo XVII, excepto uno que se refiere al año solar o *iza* de 1696. En este ejemplar la primera veintena o *cocij*, periodo de veinte días, llamado en una de las variantes

serranas del *diidxazá, toohua*, 'carga', *yoa*' en la variante de Zoogocho actualmente,⁹⁶ empieza el 25 de febrero (de 1696?) y termina el 14 de marzo (1697?).⁹⁷

TABLA XI: LAS VEINTENAS DEL IZA

Toohua	1. 19 días	e, 25 Febrero
Huistao	2. 20 días	d, 14 marzo
Begag	3. 20 días	c, 4 abril
Lohuec	4. 20 días	b, 24 abril
Yagqueo	5. 20 días	A, domingo 14 mayo
Gabena	6. 20 días	g, 3 junio
Golagoo	7. 20 días	F, 23 junio
Cheag	8. 20 días	e, 13 julio
Gogaa,	9. 20 días	d, 2 Agosto
Gonaa	10. 20 días	c, 22 Agosto
Gaha	11. 20 días	b, 11 Septiembre
Tina	12. 20 días	A, 1 Octubre
Zaha	13. 20 días	g, 21 Octubre
Zadii	14. 20 días	F, 10 noviembre
Zohuao	15. 19 días	d, 29 noviembre
Yetilla	16. 20 días	c, 19 Diciembre
Yeche	17. 20 días	A, 8 Enero
Gohui	18. 20 días	g, 28 Enero
Quichola	19. 6 días	F, 17 febrero
Queaini	20. 2 días	e, 23 Febrero

Esta versión del calendario solar, transcrito del Archivo General de Indias, tiene obviamente errores. Debemos recordar que estamos hablando de fuentes coloniales, después de que los "maestros" o "letrados" habían sufrido más de dos siglos de persecución católica: por lo cual éstos los pudieron haber cometido en cuanto al registro de los nombres de las veintenas, su duración, los días aciagos y la fecha del inicio del año.

⁹⁶ Rebecca Long C. y Sofronio Cruz M., *Diccionario zapoteco de Zoogocho*, p. 333. En este caso y en los demás en que cite la variante de Zoogocho, mi fuente es este diccionario y su escritura.

⁹⁷ José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, pp. 185-187. Estas fechas son resultados de una propuesta de corrección que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Alcina Franch propuso interpretar las letras *A, b, c, d, e, f, g* como símbolos correspondientes a los días de la semana: domingo, lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado, para que se acoplara a un año bisiesto, como lo fue 1696; además hizo la corrección para el inicio del año del 25 al 24 de febrero:

observaremos que si damos como bueno el primer día 25 de febrero, *e* (jueves), no hay ninguno de los siguientes días de comienzo de mes que coincidan con los días de la semana señalados. Por el contrario, si suponemos que hubo un error y que en lugar del 25 de febrero era el 24 de ese mes un jueves (*e*), todas las fechas de comienzo de mes coincidirán con los días de la semana expresados hasta el 8 de enero en que se producirá un nuevo error.⁹⁸

En un trabajo posterior este autor publica una tabla dando las "posibilidades de aplicación del calendario zapoteco al cristiano en el año de 1696".⁹⁹ Sin embargo Alcina Franch no intenta corregir el principal error en este calendario: "nos hallamos en presencia de un calendario solar con 20 periodos de tiempo, de los cuales los dos últimos son de 6 y 2 días y los restantes de 19 ó 20 días".¹⁰⁰ Estamos ante un error explicable pero inaceptable, porque como se sabe el calendario solar mesoamericano tenía 18 veintenas y un periodo de 5 días aciagos; por lo que, evidentemente, estamos frente a un error que se puede corregir. Con sus mismos datos he

hace el autor a las fechas originales que son un día más.

⁹⁸ Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, p. 186.

⁹⁹ Alcina Franch, "Mapas y calendarios zapotecos: siglos XVI y XVII", en: Varios, *Historia del arte de Oaxaca, Colonia y Siglo XIX*, p. 187.

¹⁰⁰ Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, p. 186.

tratado de arreglar el Cuadro 4¹⁰¹ para presentarlo de esta manera:

TABLA XII: CORRECCIÓN DE LAS VEINTENAS DEL IZA

1. Toohua	Febrero 24	Marzo 14
2. Huistao	Marzo 15	Abril 3
3. Begag	Abril 4	Abril 23
4. Lohuec	Abril 24	Mayo 13
5. Yagqueo	Mayo 14	Junio 2
6. Gabena	Junio 3	Junio 22
7. Golagoo	junio 23	Julio 12
8. Cheag	Junio 13	Agosto 1
9. Gogaa	Agosto 2	Agosto 21
10. Gonaa	Agosto 22	Septiembre 10
11. Gaha	Septiembre 11	Septiembre 30
12. Tina	Octubre 1	Octubre 20
13. Zaha	Octubre 21	Noviembre 9
14. Zadii	Noviembre 10	Noviembre 29
15. Zohuao	Noviembre 30	Diciembre 19
16. Yetilla	Diciembre 20	Enero 8
17. Yeche	Enero 9	Enero 28
28. Gohui	Enero 29	Febrero 17
19. Quichola	Febrero 18	Febrero 23
Queainij	Fiesta	23 y 24 de febrero

La fidelidad de Alcina Franch al pensamiento judeo-cristiano lo llevó a distorsionar el calendario solar mesoamericano, al dar prioridad a la identificación de las letras como símbolos de los días de la semana, según su hipótesis. Como es sabido, el calendario solar es de 360 días, más cinco días aciagos en la época prehispánica; sin meternos, por el momento, al difícil asunto de si intercalaban días y dónde para hacer la corrección por el sobrante de seis horas en cada año sideral. Esto quiere

¹⁰¹ Alcina Franch, "Mapas y calendarios zapotecos: siglos XVI y XVII", en: Varios, *Historia del arte de Oaxaca, Colonia y Siglo XIX*, p. 189.



decir que el *iza* estaba formado por 18 periodos de 20 días, más los cinco días sobrantes; pero no había ningún periodo de 19 días, como hace Alcina Franch con el 14avo periodo, al cual le deja sólo 19 días, del 10 al 28 de noviembre; e incluir un aberrante periodo de 7 días sobrantes. Para corregir estas aberraciones, inexistentes en el pensamiento de los *binnigula'sa'*, empecemos por eliminar el último "periodo" llamado *queainij*, actualmente *lni* en la variante de Zoogocho; palabra compuesta de dos raíces: *queatini*; la primera, puede ser 'flor', actualmente *yej* en Zoogocho; la segunda es una mala transcripción de la palabra *lani*, *llaniy* o *llanij*, cuyo significado es fiesta y que Alcina Franch incorrectamente hace sinónimo de la palabra *cocij* del *diidxazá* del Valle, que significa "fracción de tiempo", como ya discutimos.¹⁰² Es decir, lo que está indicando esta palabra es que dos días de febrero, sean cuales fueren, son festivos; por lo tanto uno se debe sumar al primer periodo y el otro al 15^a. para que ambos tengan veinte como todas las demás. Y así el día 23 y 24 de febrero serán *lanij*, pero no se contarán aparte.

Después de la corrección sólo quedan los días sobrantes de *Quichola* que en el año de 1697, por haber sido bisiesto el anterior, tiene seis días en vez de los cinco de los años normales. Aquí Alcina Franch comete otro error al confundir el nombre de estos días aciagos, *quicholla*, en *diidxazá*, con el nombre de la decimocuarta

¹⁰² Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, p 186.

fiesta entre los aztecas, *quecholli*, que se hacía en honor de *Huitzilopochtli*:¹⁰³

nos hallamos en presencia de un calendario solar con 20 periodos de tiempo, de los cuales los dos últimos son de 6 y 2 días y los restantes de 19 ó 20 días. Si comparamos esta serie con las de mexicanos y mayas, veremos que la única coincidencia nominal -acaso una influencia tardía- es el mes *quicholla*, equivalente al *quecholli* azteca.¹⁰⁴

De acuerdo con el *Vocabulario* de Córdova "aziago día" es *chij nazijnachibàa*, donde *chij* es día y en la siguiente expresión tenemos dos adjetivos verbales: *nazij* y *nachibàa*; siendo el primero el que significa 'misericordia', 'desgracia', 'es-misericordia', y el segundo quiere decir 'es-compasión'.¹⁰⁵ A pesar de lo anterior, *quicholla* no tiene nada que ver con el *quecholli* náhuatl, ni con la deidad a quien se dedicaba esta fiesta, ni con la veintena en que se celebraba la misma, del 31 de octubre al 29 de noviembre en el siglo XVI; y es una palabra en *diidxazá* como enseguida mostraré. Viene de *quèecho* o *quecho*, grano, buba o lepra según Córdova; el fonema representado por la letra {qu} en algunos casos cambió a un fonema oclusivo velar {gu}, como en este caso y en el Istmo donde se dice *gui'dxu'*, pero que actualmente se escribe *yezo'* en Zoogocho. El término *lla* es 'caliente', con una /l/ larga al principio, representado en el manuscrito con dos letras {ll} y actualmente escrito

¹⁰³ Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro segundo, cap. III, pp. 139-142.

¹⁰⁴ Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, p. 186.

¹⁰⁵ Según Smith Stark ambas palabras forman disfrasis que significa desdichado, comunicación personal.

la en Zoogocho.¹⁰⁶ Entre ambos términos significan 'grano caliente', en otras palabras "periodo que es lepra" o "periodo aciago". ¿A qué otra enfermedad podían los indígenas equiparar a lo aciago, a la enfermedad por antonomasia, a la mala suerte; después de las grandes epidemias de sarampión y viruela que los diezmó después de la invasión española? Mi respuesta es a las erupciones de la piel llamadas en general *quèecho, quecho, qui'dxu'*.

Este calendario con sus 366 días, distribuidos en 18 veintenas y un periodo pequeño de cinco o seis días aciagos nos lleva a la inevitable discusión de si los *binnigula'sa'* hacían correcciones a su calendario civil para evitar que con el tiempo la fracción, de 6 horas del año sideral o 5 horas 48' del año solar, que sobra cada año, se acumule y desface los fenómenos naturales con el registro del año vago. Por ahora lo que sabemos, según Córdova, es que: "Y contauase el dia del medio dia, hasta otro medio dia."¹⁰⁷

Fray Francisco de Burgoa, en su *Geográfica descripción...*, escrita en la segunda mitad del siglo XVII, aproximadamente hacia 1670, en el capítulo dedicado a hablar de las demás circunstancias que declaran la opulencia de la provincia de Tehuantepec, nos dice lo siguiente al respecto:

celebrada en el mismo mes de noviembre, que es el duodécimo en su cómputo, de diez y ocho meses que dan al año empezando de 12 de marzo, en que dieron punto a

¹⁰⁶ Long y Cruz, *Diccionario zapoteco de Zoogocho*, p. 331.

¹⁰⁷ Fr. Juan de Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, p. 212.

su equinoccio y estación del sol invariable en medio de la eclíptica y con unos puntos que añadían a los días, dejaban un mes errático y variable de cinco, dándole a cada cuatro años como a nuestro bisiesto, otros más que lo hacía de seis y era el último de su año y por esta variedad, lo llamaban mes pequeño, desconcertado y sobra de los demás, y no lo contaban entre los diez y ocho...¹⁰⁸

La primera conclusión implícita que encontramos en la correlación de las fechas propuestas por Peeler y fechas coloniales y contemporáneas es que los *binnigula'sa'* hacían correcciones cada cuatro años, agregando el año bisiesto; lo cual aparece explícitamente en Burgoa, como ya vimos, y aparece también en la "Relación geográfica de Amatlán", aunque con diferente periodicidad:

La forma de cuenta que tienen es por pinturas, que hacen; los años contaban por las descendias [descendencias] de los pasados, y cada año contaban tomando por principio cuando los árboles florecían, y por fin cuando volvían a rretoñecer. [...] Tenían bisiesto que llaman *Coci*, que quiere decir "sobra" o "añididura", el cual era de diez a diez años que hallauan de sobra tres días, los cuales ayunauan diciendo que los dioses le dauan aquellos tres días mas de vida.¹⁰⁹

Recientemente un astrónomo que ha analizado las fuentes mayas y nahuas, considerando que el calendario mesoamericano se basaba en los mismos principios que el juliano y el gregoriano, ha propuesto un modelo de corrección del calendario solar prehispánico sin necesidad del bisiesto como aquéllos:

Sahagún señala que **cada año se contaba con la figura que le correspondía**. Quizá este hecho nos indica que cuando era tochtli, en todo ese año regía dicho signo y

¹⁰⁸ Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, cap. LXXIV, p. 391.

¹⁰⁹ "Relacion del Pueblo de Amatlan" [Marzo de 1609], en: *Papeles de Nueva España*, Publicados por Francisco del Paso y Troncoso, tomo IV, p. 318.

todo era referido al medio día. Cuando era caña todo ese año era referido al norte y cuando pedernal todo el año al occidente. En el problema de cuando se comenzaban a contar los días, y en el cual no hay acuerdo, diversos estudiosos señalan que había varios modos en que se daban por iniciados los días, unos que comenzaban al medio día, otros a la media noche, o bien al amanecer, y que otros al anochecer. En nuestra opinión la respuesta se puede dar precisamente en la distinción de **cada año**, pues al regirse cada uno por diferente signo entonces, consecuentemente, le corresponde diferente hora de inicio.

Con este mecanismo, es fácil ver cómo los astrónomos mesoamericanos corregían implícitamente su calendario, sin necesidad de cambiar el nombre de los días.

Entonces, los días comenzarían a contar a la salida del sol, iniciándose el año un cuarto de día más tarde y con ello se completaría finalmente un día, que equivale al del cómputo gregoriano del año bisiesto.¹¹⁰

En conclusión, debido a los principios en que se basaba el calendario solar mesoamericano éste implicaba necesariamente, desde el punto de vista astronómico, una forma de ajuste entre el año trópico y el año civil; sin que haya quedado todavía claro la forma de corrección por la falta de fuentes, pero el modelo explicativo propuesto por Flores parece bastante satisfactorio en este punto.

11. *El inicio del año, iza cubi*

¿Por qué la intromisión del 24 ó 25 de febrero en los calendarios de la Sierra Norte, si estamos diciendo que la fecha del inicio del año solar era alrededor del 10 de marzo? Para entender esta fecha, aquí es preciso que recordemos lo que escribió Alfonso Caso en su obra pionera,

¹¹⁰ Daniel Flores Gutiérrez, "En el problema del inicio del año y el origen del calendario mesoamericano: Un punto de vista astronómico",

Las estelas zapotecas: "Mayas y zapotecos sólo tomaban en cuenta el tiempo transcurrido y no contaban los periodos de tiempo que estaban corriendo."¹¹¹ De aquí seguramente vino la costumbre mesoamericana de celebrar las fiestas el último día de la veintena. De modo que los *binnigula'sa'*, para hacer coincidir el inicio del año solar con la salida del sol por la "muesca" el 10 de marzo, podrían haber iniciado sus celebraciones precisamente veinte días antes del 10 de marzo en el Valle, del 12 de marzo en sur del Istmo y del 14 de marzo en la Sierra.

Lo interesante en la relación entre las dos fechas de la veintena es que, alrededor del 25 de febrero, las Pléyades (*Máni pèlle piàache quiepaa*) desaparecen en el cielo occidental a partir de las 24 horas; y entre el 10 y el 20 de marzo el Cinturón de Orión (*pèlle pichòna*) desaparece a la misma hora en el cielo occidental. Esto puede significar que el inicio de la cuenta de los 260 días del *piyé'*, tuvo que ver, aparte de la aparición del sol por la muesca en San José Mogote, con la aparición del Cinturón de Orión en el cielo oriental a las 24 horas del 4 de octubre; mientras que el inicio de la cuenta de los 365 tiene que ver con la desaparición de las mismas estrellas a la misma hora entre el 10 y el 20 de marzo; aunque también estas fechas están relacionadas con la aparición y desaparición de las Pléyades en el cielo.

12. *Los nombres de las veintenas*

Ya se dijo que el Manuscrito 85 de la Sierra Norte contiene un calendario solar donde, por primera vez, tenemos un registro de los nombres de los meses o "lunas", *beeu* del año, *iza*, o veintenas del año de 365 días. Debido a que en el siglo XVI el *diidxa xon* de la región en el cual aparecieron los calendarios se había separado del *diidxazá* de los valles centrales de Oaxaca, lo suficientemente como para constituir una lengua independiente dentro de la familia zapoteca, el uso del *Vocabulario* de Córdoba para traducir los nombres es muy limitado. Tampoco funcionó, desgraciadamente, consultar a dos hablantes de esa lengua serrana, pues no lograron reconocer el significado de los nombres; por lo tanto intentaré solo, por mi cuenta, dar algunas pistas para un trabajo futuro de reconstrucción de los nombres de las veintenas, ya que este intento de traducción de ninguna manera es completa ni confiable.

Veintena 1: *Toohua*, del 24 de febrero al 13 de marzo. El nombre de la primera veintena de días es la forma habitual de la tercera persona del verbo 'cargar', que viene de la raíz del verbo "cargarse el hombre", *tòaya*, o tal vez de "cargar carga a otro" *tocòaya*" registrado por Córdoba; con lo cual encontramos que la primera veintena significa en castellano "cargar".

Veintena 2: *Huistao*, del 14 de marzo al 3 de abril. La raíz *tao* puede relacionarse con la de dios en Córdoba,

¹¹¹ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, p. 59.

también con 'espiga' en Zoogocho; Fernández de Miranda reconstruye tres formas que parecen cognadas de este nombre: *'dawa?, 'ídolo', *'dawu, 'espiga' y *'dawu?, 'criatura', 'chico'; y una para 'madurar', *wi.,¹¹² pero la falta de seguridad en el significado de *huis* o *wis* hace improbable cualquier traducción del nombre.

Veintena 3: *Begag*, del 4 al 23 de abril. Fernández de Miranda reconstruye dos formas para 'collar', *be'ga y *be'ga?, siendo la segunda muy cercana a la forma istmeña contemporánea *bigá'*; sin embargo en Zoogocho encontramos una palabra para nombrar el 'bule', *bega'*, que cuando va seguida de otra que se refiere al armadillo, *bgope'*, entonces se refiere a un "receptáculo hecho del caparazón del armadillo y se usa para guardar semillas para sembrar";¹¹³ por lo que en una cultura agraria este segundo podría ser el significado de la veintena.

Veintena 4: *lohuec*, del 24 de abril al 13 de mayo. Para el nombre de esta veintena sólo encontramos dos probables formas emparentadas: una en Córdoba, *lohuè*, en la entrada "plumas las ordenes dellas que tienen los papagayos en si"; la otra, *'luwi?, una forma reconstruida por Fernández de Miranda para 'enseñar'; pero ninguna de las dos nos dan una pista segura sobre el significado del nombre de esta veintena.

Veintena 5: *yagqueo*, del 14 de mayo al 2 de junio. *Yag*

¹¹² Fernández de Miranda, *El protozapoteco*, pp. 197 y 214.

¹¹³ Long y Cruz, *Diccionario zapoteco de Zoogocho Oaxaca*, p. 8.

en Zoogocho significa "almud, medida de cuatro kilogramos" y 'árbol'; pero *gueo*, ¿qué significa? No lo sabemos.

Veintena 6: *gabena*, del 3 al 22 de junio. *Ga* en Zoogocho significa, entre otras cosas, madurar y *ga'*, 'verde'; cayendo esta veintena entre el 2 y el 22 de junio, en la época colonial, tiene más sentido este segundo; y *bená*, tal vez 'gente', porque Fernández de Miranda reconstruye dos formas para este sustantivo: *'beNe?, *'be'Naci.

Veintena 7: *golagoo*, del 23 de junio al 12 de julio. *Go* como palabra independiente significa actualmente 'bulbo', 'camote', en Zoogocho; y *lâgo*, 'mantenimiento', 'manjar generalmente', según Córdova. Fernández de Miranda reconstruye varias protoformas que podrían estar emparentadas con *gola*: *'gola, 'suave', 'nacer'; *'goLa, 'torcer'; y *'go.la, 'viejo'; pero creo que la división *golagoo* es la que nos da una mejor aproximación al significado de esta veintena.

Veintena 8: *cheag*, del 13 de julio al 10. de agosto.

Veintena 9: *gogaa*, del 2 al 21 de agosto. De los pocos nombres que podemos encontrar en Córdova, *cocij cogaa* aparece en la entrada "tiempo encogido en que no se puede trabajar"; luego el dominico, después de una abreviatura en latín, *vt*, agrega: "como de aguas ò viento"; y después de otra abreviatura en latín, una {s} larga, que se lee: "es decir", vedado. Entonces debemos entender el nombre de esta veintena como "tiempo de aguas en que no se puede

trabajar".

Veintena 10: *gonaa*, del 22 de agosto al 10 de septiembre, es 'lodo', 'barro', 'lodoso', si seguimos el diccionario de Zoogocho que da estas equivalencias para *gona'*; lo cual suena bastante lógico si la veintena anterior no se puede trabajar por las lluvias.

Veintena 11: *gaha*, del 11 al 30 de septiembre. *Ga'* en Zoogocho es 'verde', Fernández de Miranda reconstruye esa forma y agrega otra que podría ser cognada de este mes, **'ga?a*, 'crecer'.

Veintena 12: *tina*, del 1 al 20 de octubre.

Veintena 13: *zaha*, del 21 de octubre al 9 de noviembre. Según el diccionario de Zoogocho, *za'a* es 'elote'; pero como la escritura no es confiable y este mes ya es muy tarde para los elotes en la milpa, este nombre de mes podría tener otro significado relacionado con la forma reconstruida por Fernández de Miranda como **'sa?a*, 'bailar' o 'frijol'.

Veintena 14: *zadii*, del 10 al 29 de noviembre.

Veintena 15: *zohuao*, del 30 de noviembre al 19 de diciembre.

Veintena 16: *yetilla*, del 20 de diciembre al 8 de enero.

Veintena 17: *yech*, del 9 al 28 de enero. Los diccionarios de Zoogocho y Yatzachi nos dan la forma *yech* para 'ocote', pero ¿tendrá esta forma con el nombre de este mes?

Veintena 18: *gohui*, del 29 de enero al 17 de febrero. El nombre de esta veintena a mi parecer viene de *còhui*, color morado en Córdoba, o del árbol del que se hace este color, *yàga còhui*.

Una comparación con las 18 veintenas náhuatl, *cempoalli*, tampoco arroja luces para entender los nombres en *diidxazá*. Además de que las veintenas en el iza de la Sierra Norte están atrasadas once días en relación a las veintenas entre los nahuas, de acuerdo al Cuadro I de Graulich;¹¹⁴ quien, no obstante, afirma:

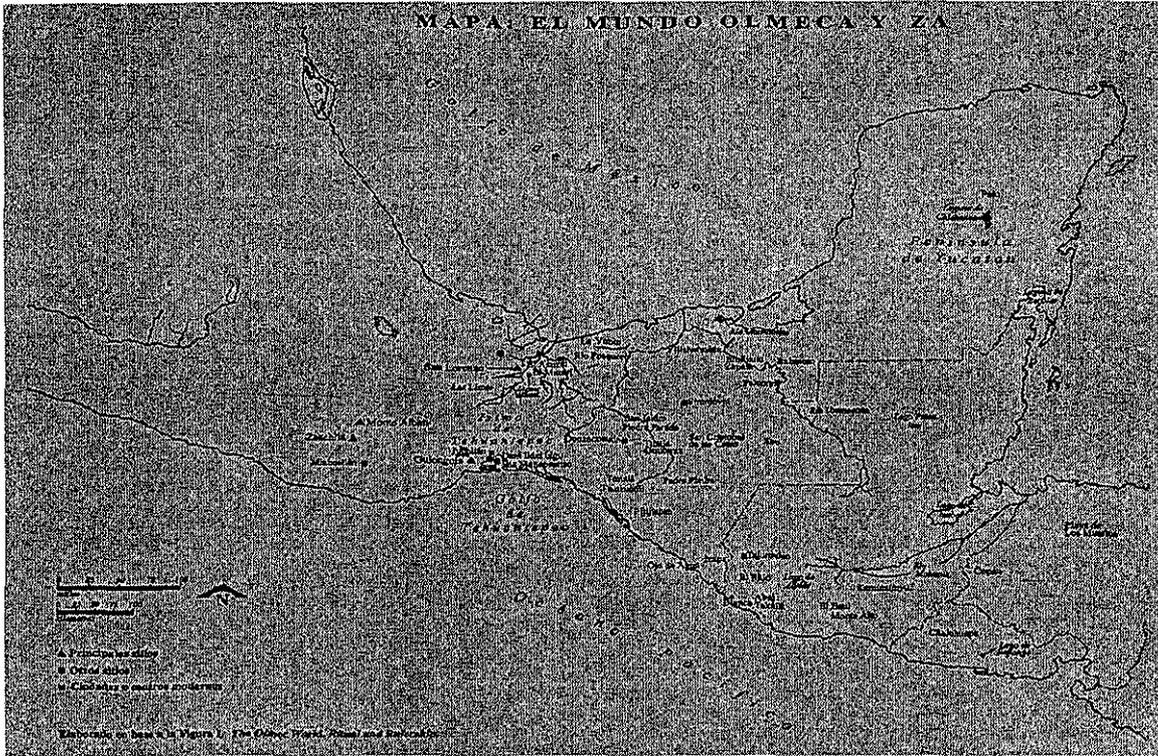
contrariamente a la "cuenta de los días", que podía variar de una región a otra, el calendario de las veintenas era el mismo en todas partes. [...] las veintenas, ocupaban, en un mismo momento, las mismas posiciones relativas en el año trópico real.¹¹⁵

No me siento mal por no haber sabido traducir los nombres de las veintenas en el calendario de la Sierra Norte; pues José Lino Fábrega, a pesar de haber leído a otro intérprete del *Códice Borgia* afirmar que los mexicanos comenzaban a contar el año desde el 24 de febrero y los zapotecos desde el 16 de marzo, confiesa su impotencia por resolver este problema: "Sobre los nombres, los símbolos y el orden de los meses civiles, nada encuentro en estos Códices que pueda disipar las tinieblas en las cuales estamos envueltos por ahora".¹¹⁶

¹¹⁴ Cfr. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 304-306.

¹¹⁵ Graulich, *idem*, p. 323.

¹¹⁶ José Lino Fábrega, *Interpretación del Códice Borgiano*, en: *Anales del Museo Nacional de México*, tomo V, p. 30.



V.1. Mapa de sitios arqueológicos de Mesoamérica, tomado de *The Olmec World. Ritual and Rulership*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS Y FÍSICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

60

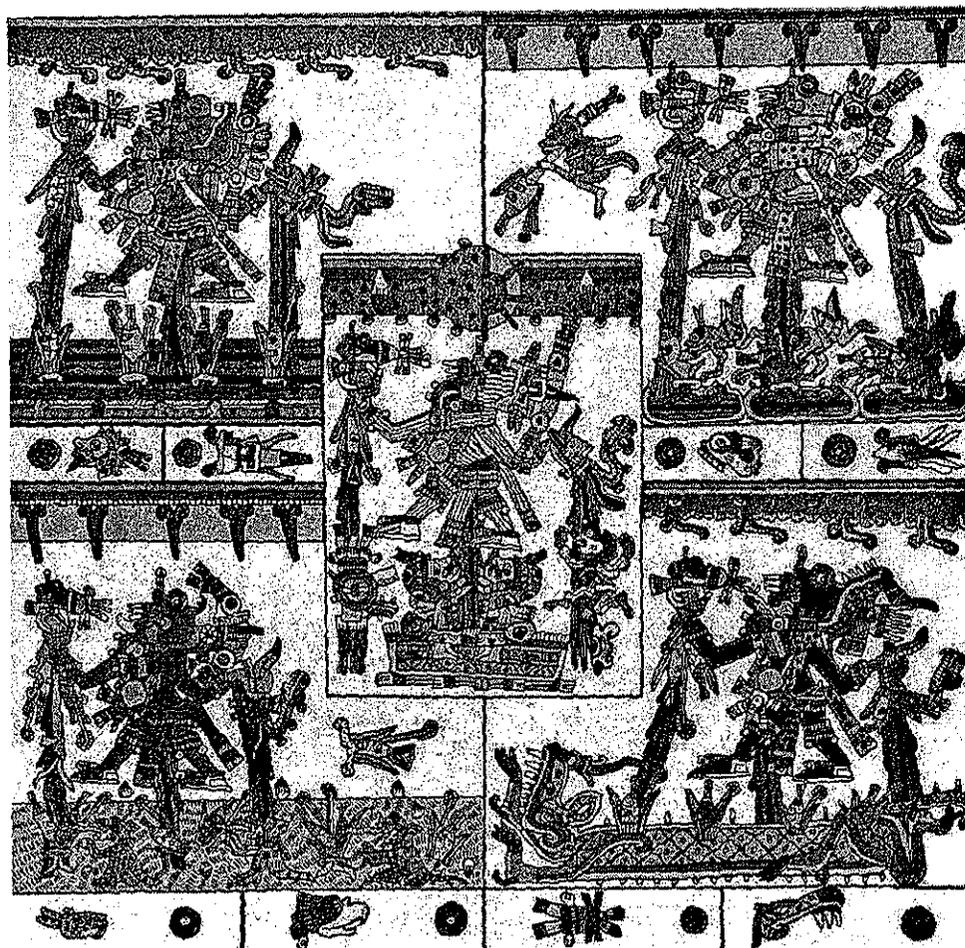
60



V.2. Monumento 3 de San José Mogote, tomado de Zapotec civilization.

W. O. BRANT
MEMBER OF THE ALLIANCE

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.3. Página 27 del Códice Borgia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V. 4. Figura de venado con los signos de día, página 53 del *Códice Borgia*.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LA LINGÜÍSTICA Y LA ETNOLOGÍA
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

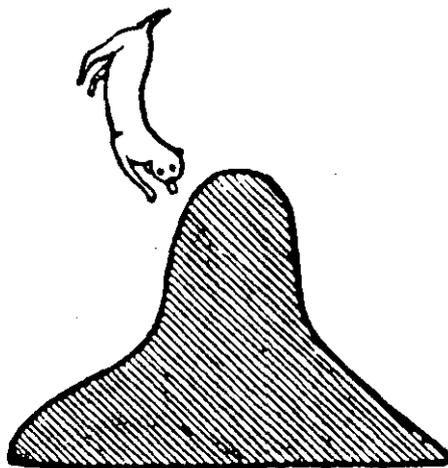
Nombres de los días en Zapoteco del siglo XVI		Significado aproximado en Español	Letras	Glifos
*1	<i>Chilla</i>	Lagarto	V	
②	<i>Laa</i>	Relámpago	M	
3	<i>Laala</i>	?	F	
4	<i>Lachi</i>	?	N/S	
5	<i>Zee</i>	?	Y/K?	
*6	<i>Lana</i>	Saeta, Tizne	Beta/H	
⑦	<i>China</i>	Vénado	G	
8	<i>Lapa</i>	?	T	
9	<i>Niça</i>	Agua	Z/Epsilon	
10	<i>Tella</i>	Nudo	A	
*11	<i>Loo</i>	Mono	O	
⑫	<i>Piya</i>	Planta jabonera	N/U	
13	<i>Laa</i>	?	D	
14	<i>Lache</i>	Corazón?	B	
15	<i>Naa</i>	Milpa	J	
*16	<i>Loo</i>	Ojo	L	
⑬	<i>Xoo</i>	Temblor	E/Alfa	
18	<i>Lopa</i>	?	Q/P	
19	<i>Lape</i>	Gota?	C/Gama	
20	<i>Loo</i>	Señor	X	

5. Glifo que representan los días del Piyé', según Urcid.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



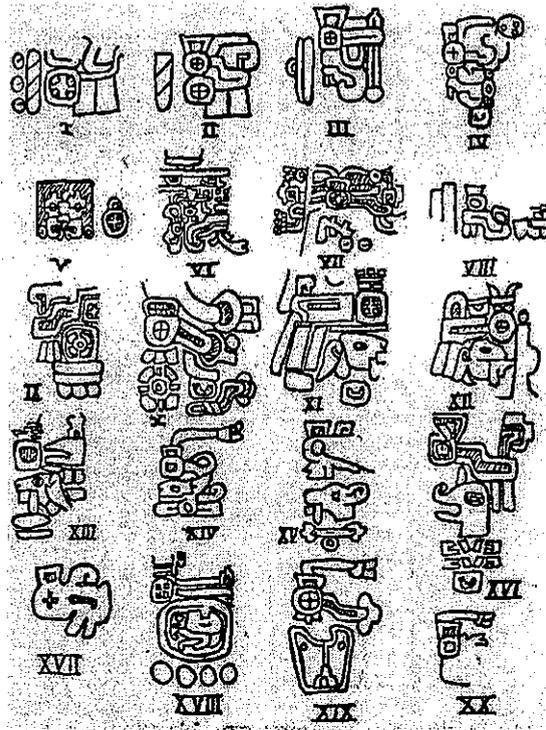
V.6 Lámina 40-B del Códice de Dresde



V.7 Topónimo Cerro de Rayo en el Lienzo de Guevea

WCO FIRM
 WENGO EN ALAM

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



V.8. Jeroglífico del año, tomado de Caso, Las estelas zapotecas, figura 21, p. 46.

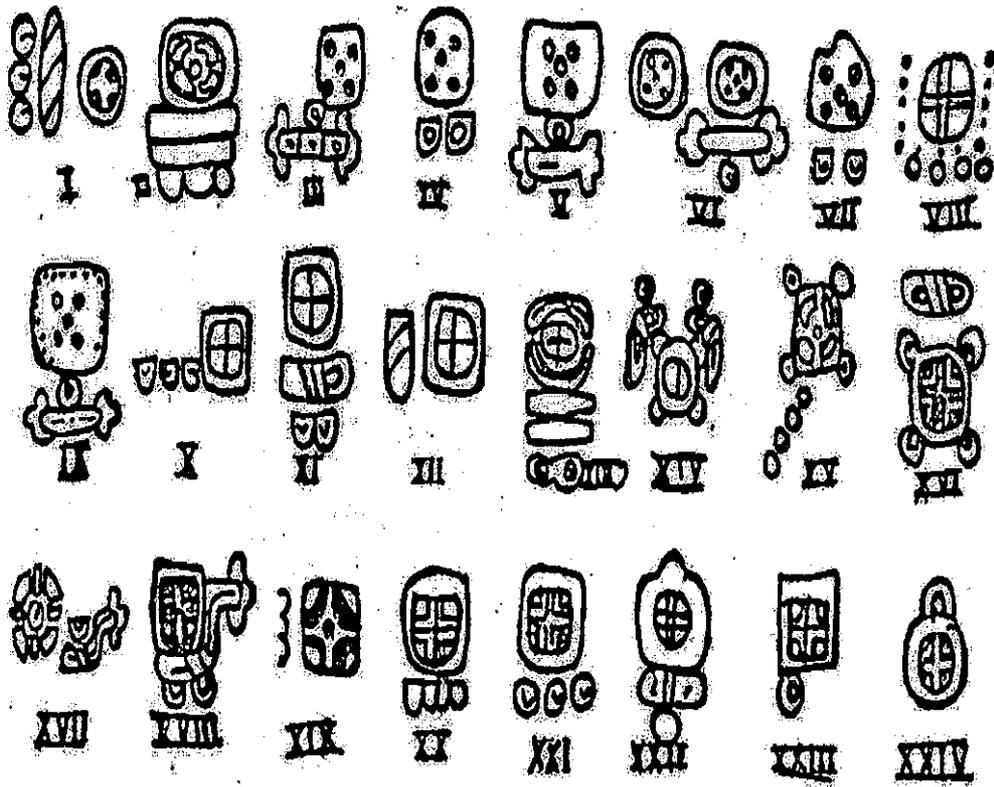
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y
DESENVOLUPAMIENTO CIENTÍFICO Y TECNOLÓGICO

1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	1
3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	9	2	3
4	11	5	12	6	13	7	8	9	10	11	3	4
5	12	6	13	7	8	9	10	11	12	13	4	5
6	13	7	8	9	10	11	12	13	14	15	5	6
7	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
8	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	1
9	10	4	11	5	12	6	13	7	8	9	2	3
10	11	5	12	6	13	7	8	9	10	11	3	4
11	12	6	13	7	8	9	10	11	12	13	4	5
12	13	7	8	9	10	11	12	13	14	15	5	6
13	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
14	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	1
15	10	4	11	5	12	6	13	7	8	9	2	3
16	11	5	12	6	13	7	8	9	10	11	3	4
17	12	6	13	7	8	9	10	11	12	13	4	5
18	13	7	8	9	10	11	12	13	14	15	5	6
19	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
20	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	1
21	10	4	11	5	12	6	13	7	8	9	2	3
22	11	5	12	6	13	7	8	9	10	11	3	4
23	12	6	13	7	8	9	10	11	12	13	4	5
24	13	7	8	9	10	11	12	13	14	15	5	6
25	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
26	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	8	1
27	10	4	11	5	12	6	13	7	8	9	2	3
28	11	5	12	6	13	7	8	9	10	11	3	4
29	12	6	13	7	8	9	10	11	12	13	4	5
30	13	7	8	9	10	11	12	13	14	15	5	6

V.9. Cuadro tomado de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Apendice del cuarto libro.

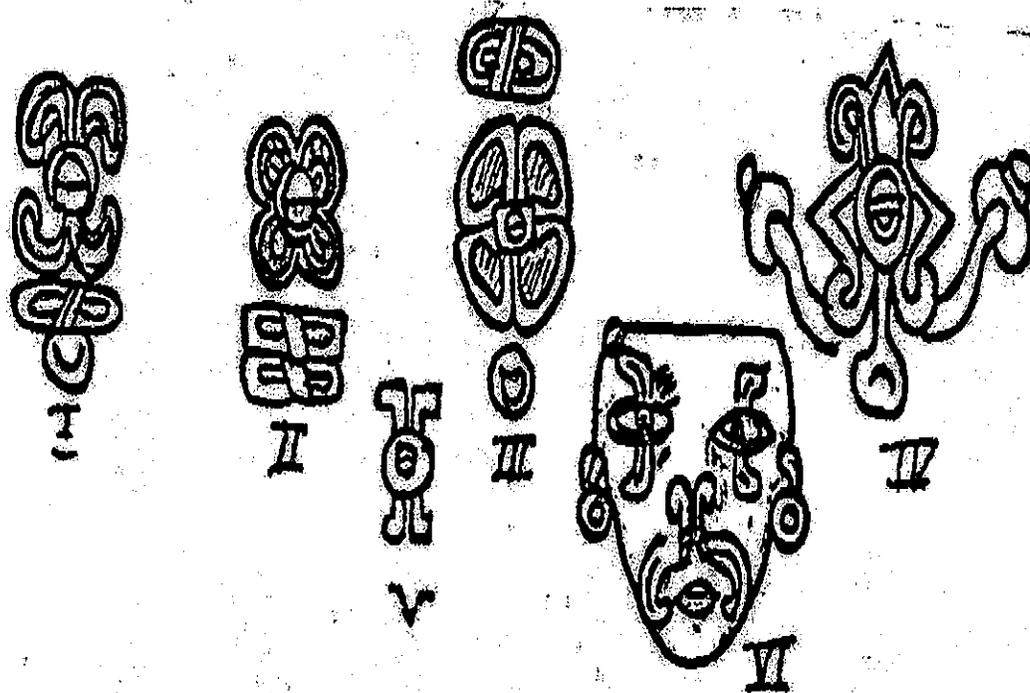
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.10. Glifo E de Caso, tomado de *Las estelas zapotecas*.

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA SUPERIORES

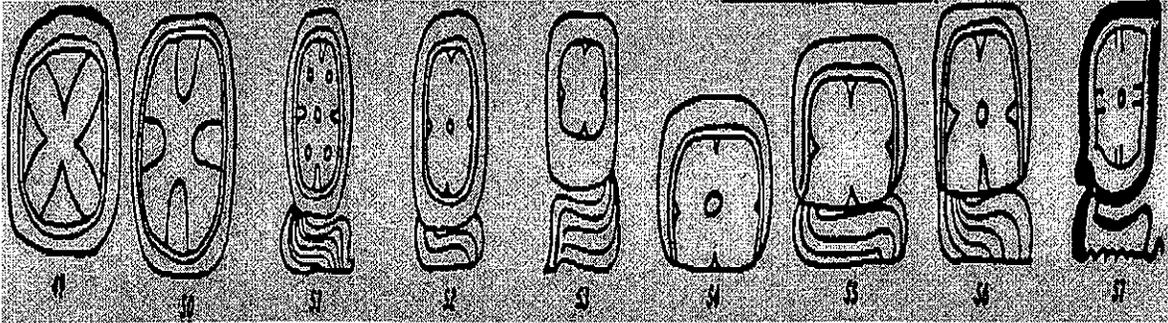
TESIS CON FALLA DE ORIGEN



V.11. Glifo L de Caso, tomado de *Las estelas zapotecas*.

NOO MENT
MAGGIO SU ALIAT

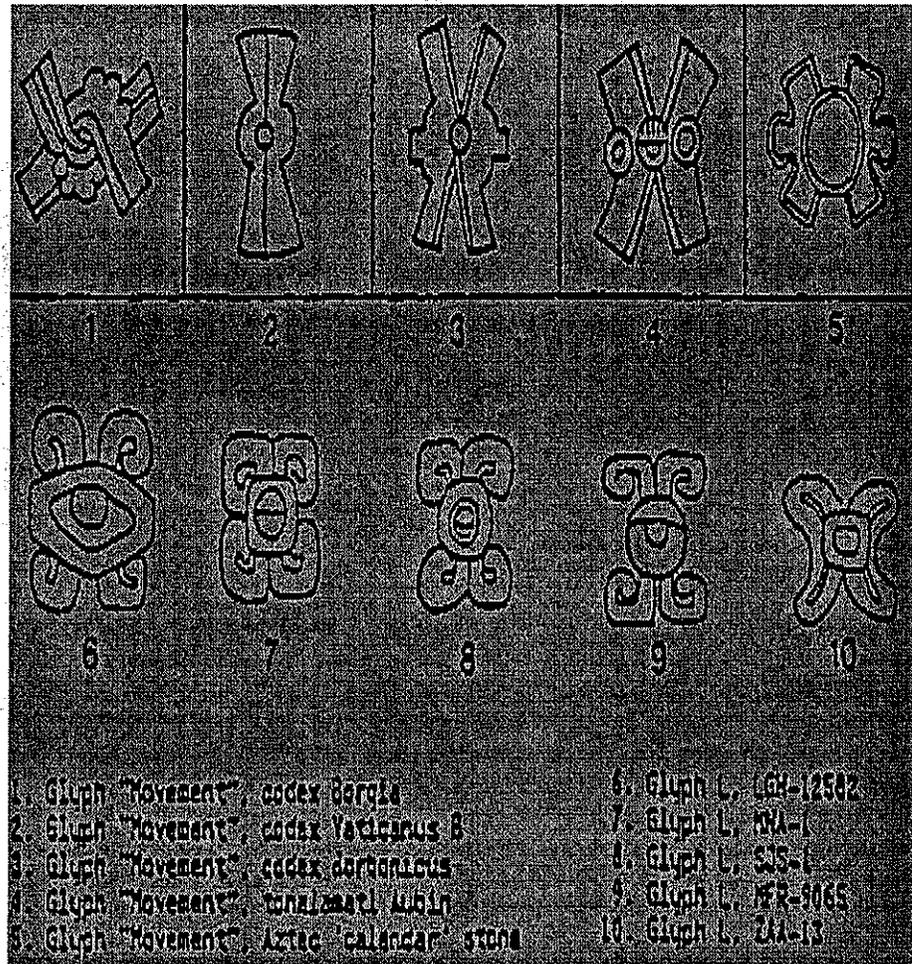
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V. 12. Glifo Kin, tomado de la figura 26 de Thompson, *Maya hieroglyphic writing*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ESTADÍSTICAS



V. 13. Glifo L comparado por Urcid con el glifo náhuatl "Movimiento", Fig. 4.97 de Zapotec hieroglyphic writing.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

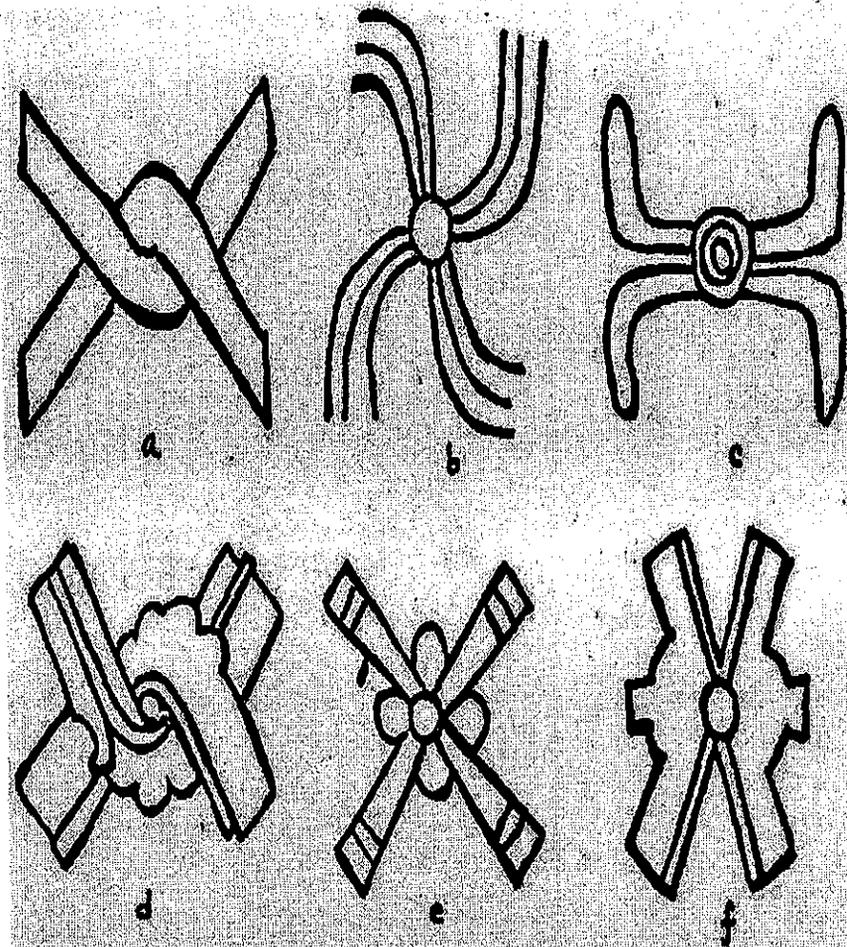
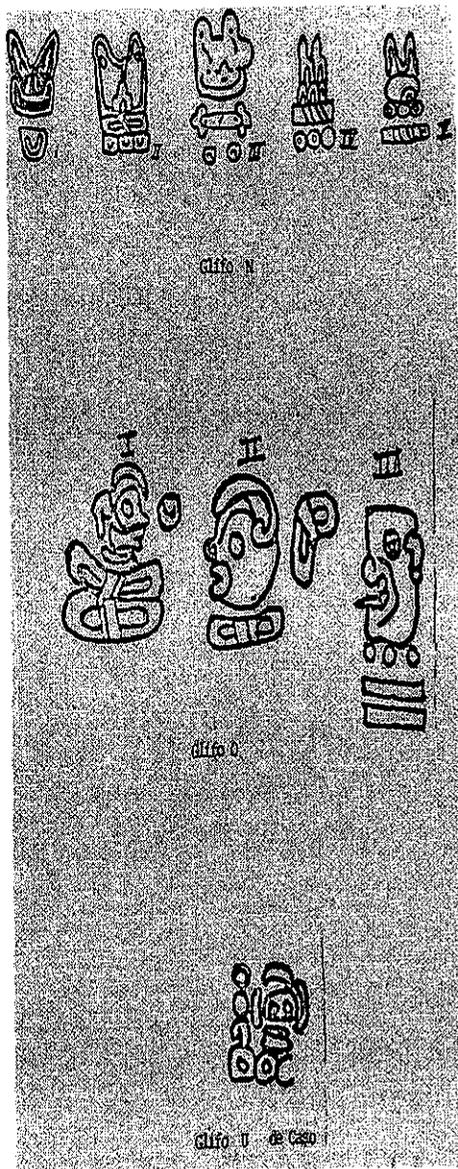


FIG. 11. El jeroglífico movimiento. (a, b, c, Teotihuacán; d, Códice Borbónico; e, Códice Florentino; f, Códices Borbónico y Borgia.)

V. 14. Figura 11 de Séjourné, tomado de *Pensamiento y religión en el México antiguo*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

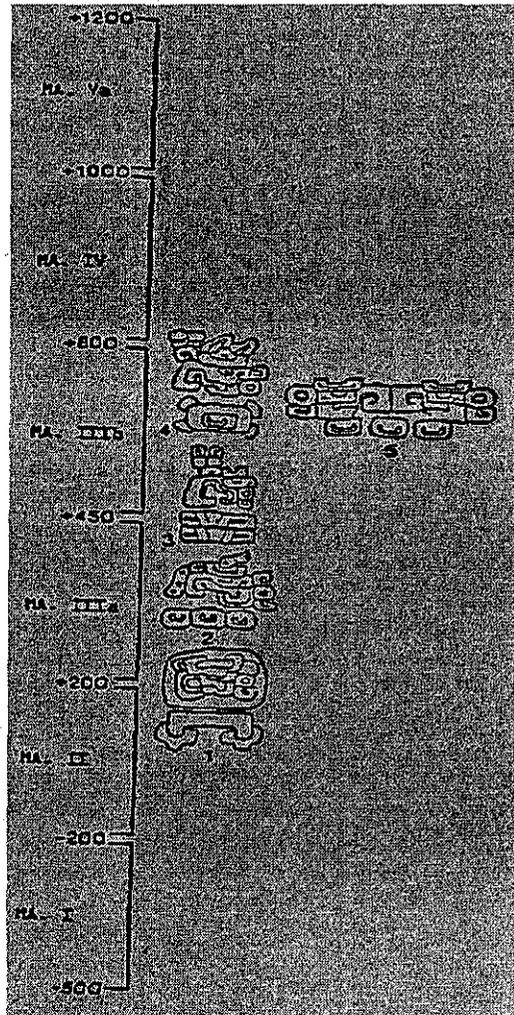
WCS 1988
1978 10 11 11:30 AM



V. 15. Glifos N, O y U, tomados de Caso, Las estelas zapotecas.

TEODOR BERNY
MUSEO DE AMAN

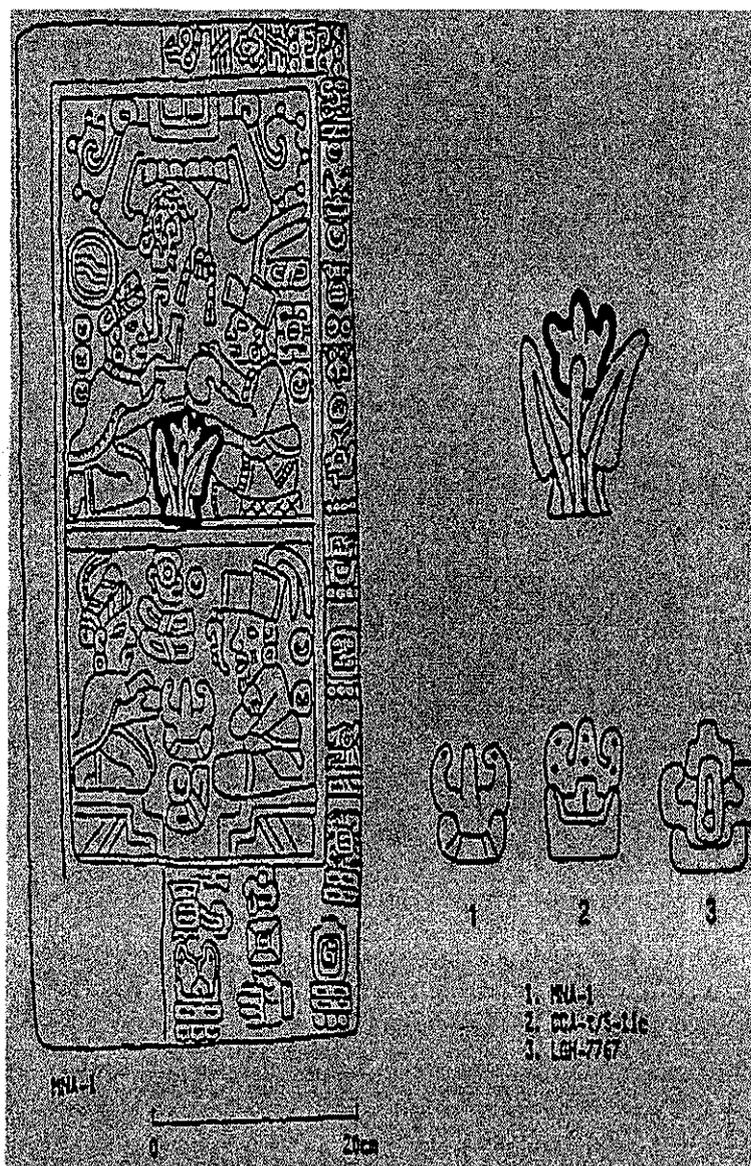
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.16. Glifo U de Urcid, tomado de Zapotec hieroglyphic writing, vol. 2, Fig. 4.120, p. 208.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

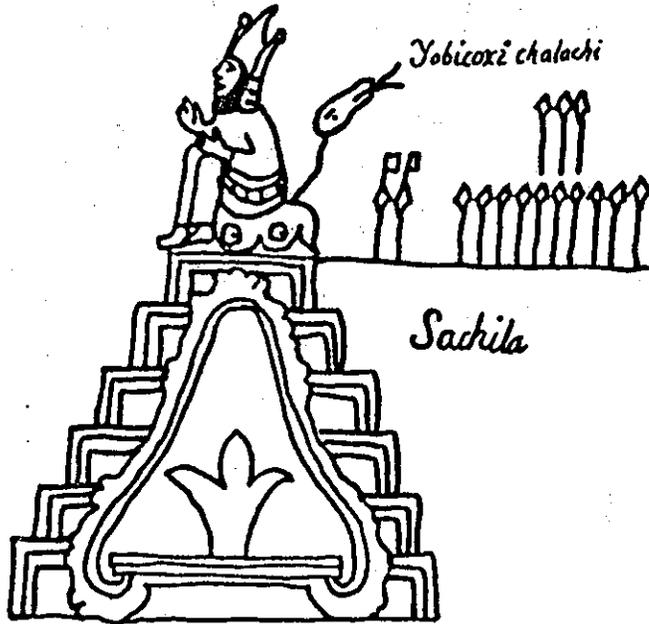
UNIVERSIDAD DE ALABAMA



V. 17. Lápida de Zaachila, tomado de Urcid, Zapotec hieroglyphic writing, Fig. 4.47

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS

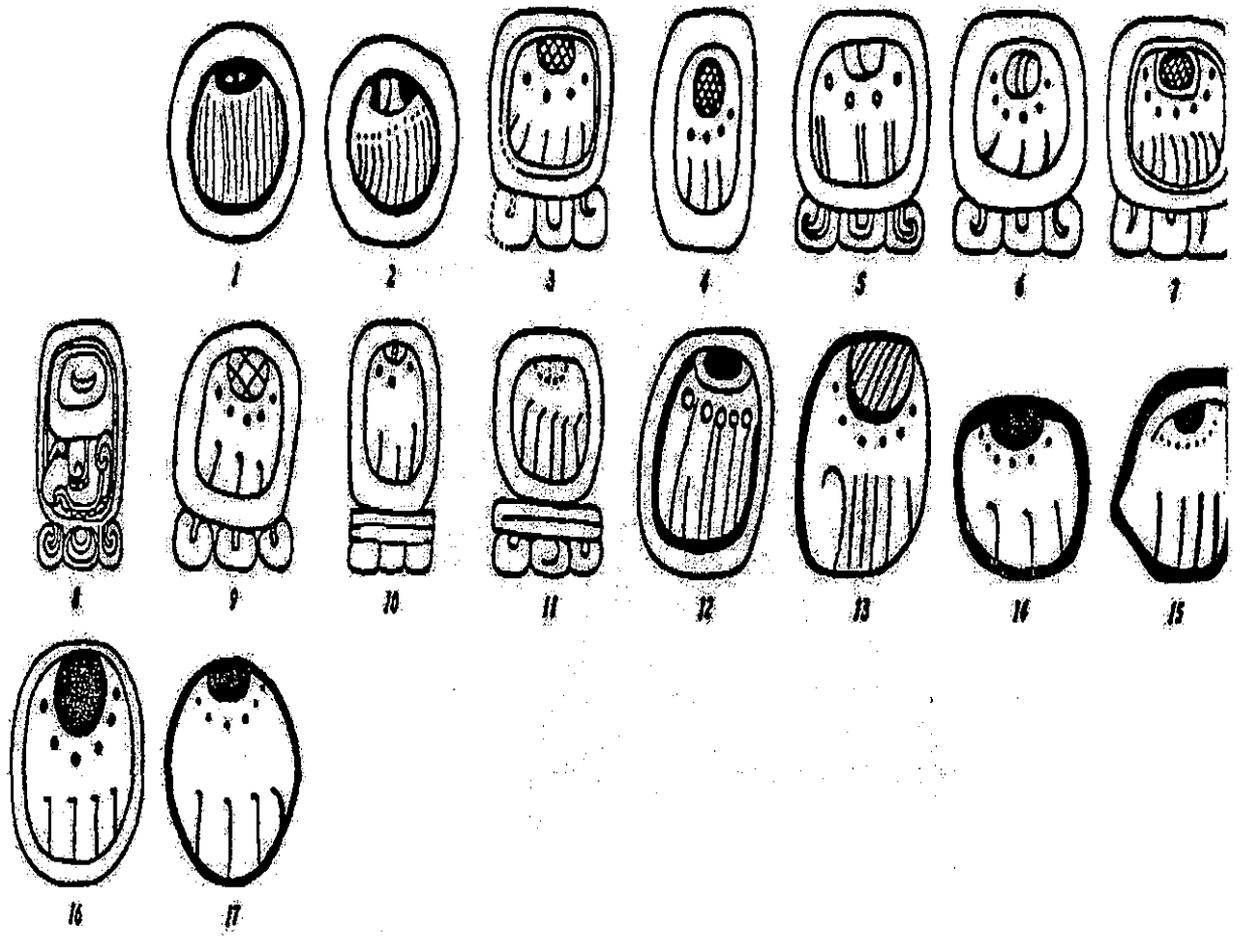
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.18. Glifo de Zaachila, copiado del Lienzo de Guevea

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

100 UNIT
MEXICO Y ALIEN



V.19. Glifo Imix, tomado de Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, Fig. 6.

WOO BERT
 WOODCOCK 23 ALLAN

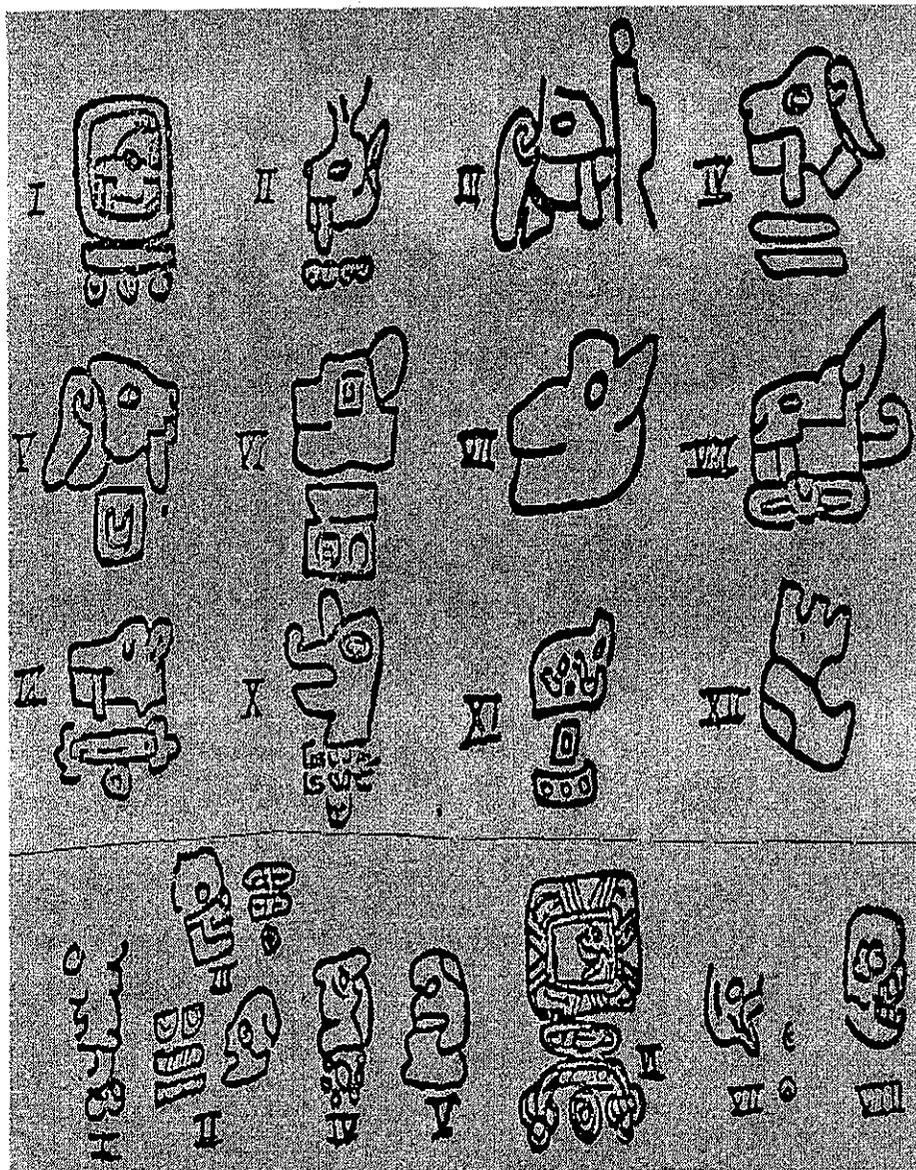
TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN



V. 20. Glifo Chijlla de Whittaker, tomado de *The Hieroglyphics of Monte Alban*, Fig. 7.

WOL BUREAU
MONTREAL ALBAN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V. 21. Glifos G, arriba, y H, abajo, de Caso, tomados de Las estelas zapotecas.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LA LINGÜÍSTICA

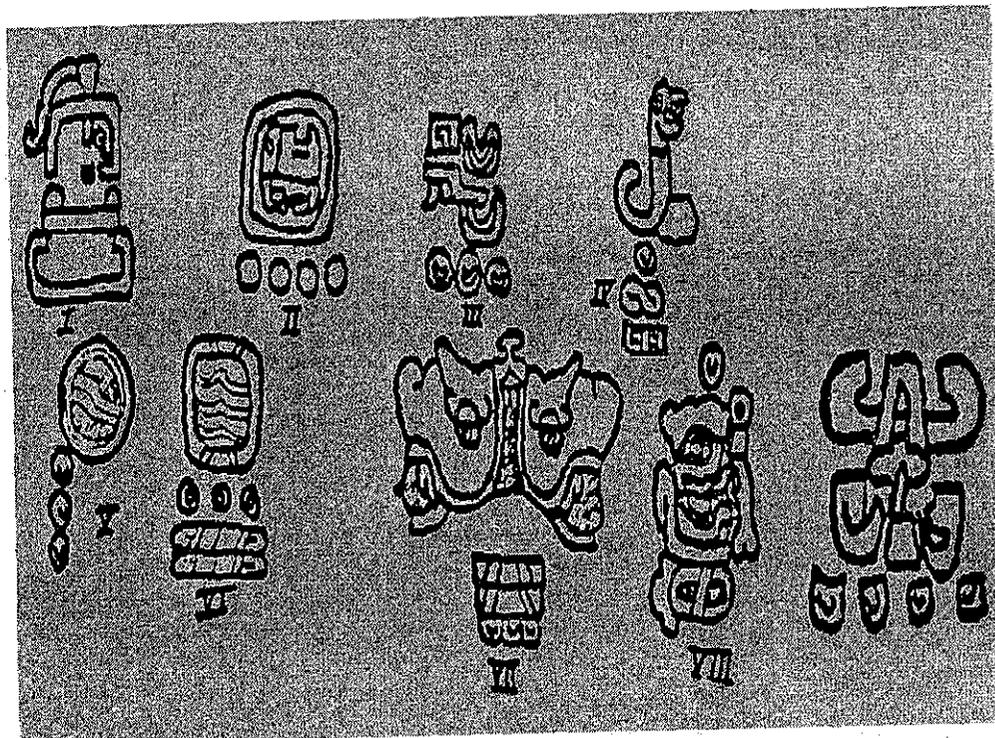
TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

EPOCA	QUIJ (ACATLI)	COPA (TECPATLI)	QUELA (CALLI)	LAPA (TOCHTLI)	ELEMENTO DEL SIGNO DEL AÑO
I				NO ATESTADO 1930	 LAPIDA 19 LAPIDA 14 TUMBA 104 TUMBA 104 DINTEL DE CULAPAN
II					GLIFO LAPA
III					
IV	↓	↓	↓	↓	

V. 22. Ilustraciones de Whittaker, tomadas de *Hieroglyphics of Monte Albán*, Figs. 2 y 3.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA DE LAS LINGÜÍSTICAS Y LINGÜÍSTICAS

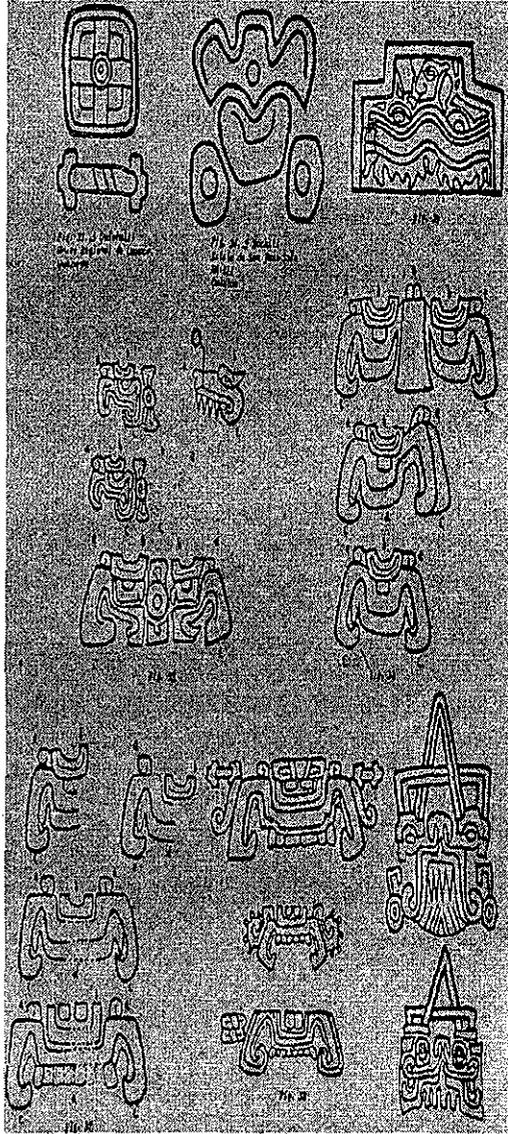
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V. 23. Glifos M y V, el único ejemplo a la derecha, de Caso, tomados de *Las estelas zapotecas*.

MOO ZIEN
VINO JU ALLAY

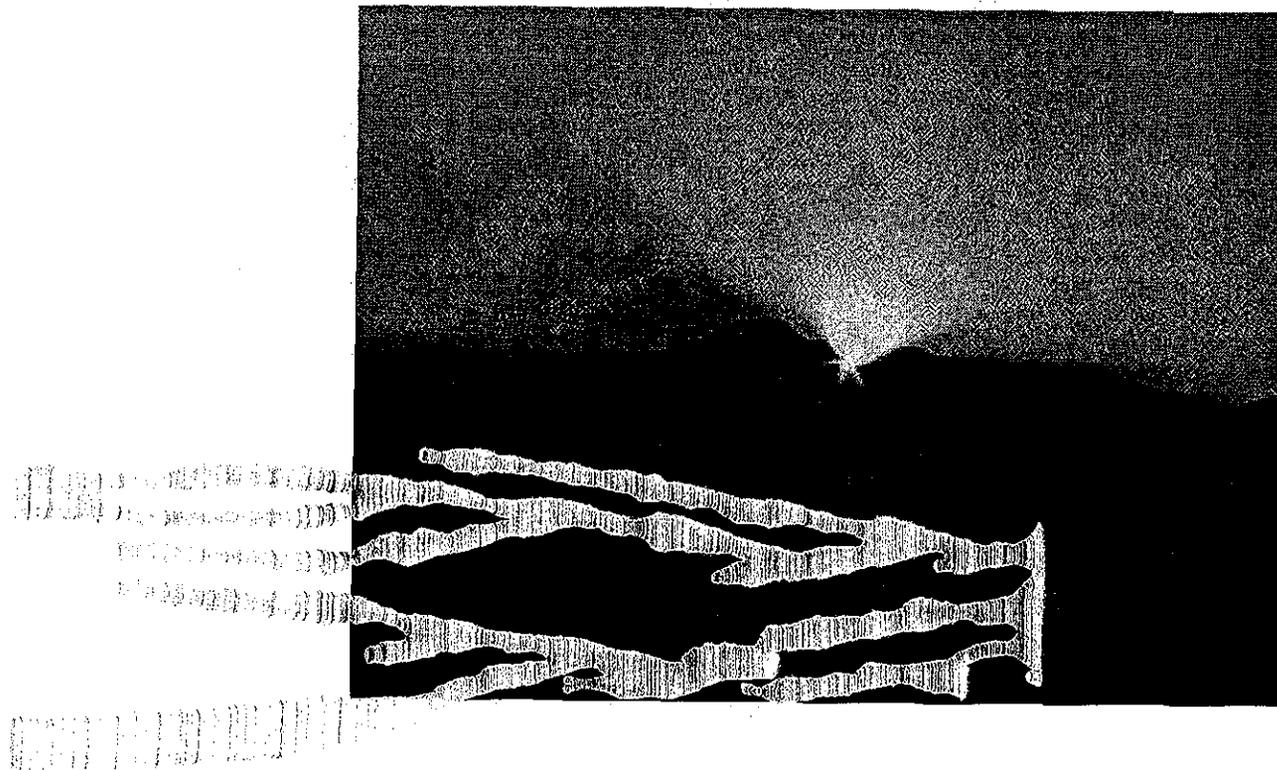
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V. 24 Cipactli, según Howard Leigh tomado del Boletín de Estudios Oaxaqueños, núm. 6.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



V. 25. Amanecer desde el pasillo del Montículo 1 de San José Mogote, el 10 de marzo de 1999. Fotografía de Víctor de la Cruz.

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
DESEMPEÑO DEL ALMAZAR

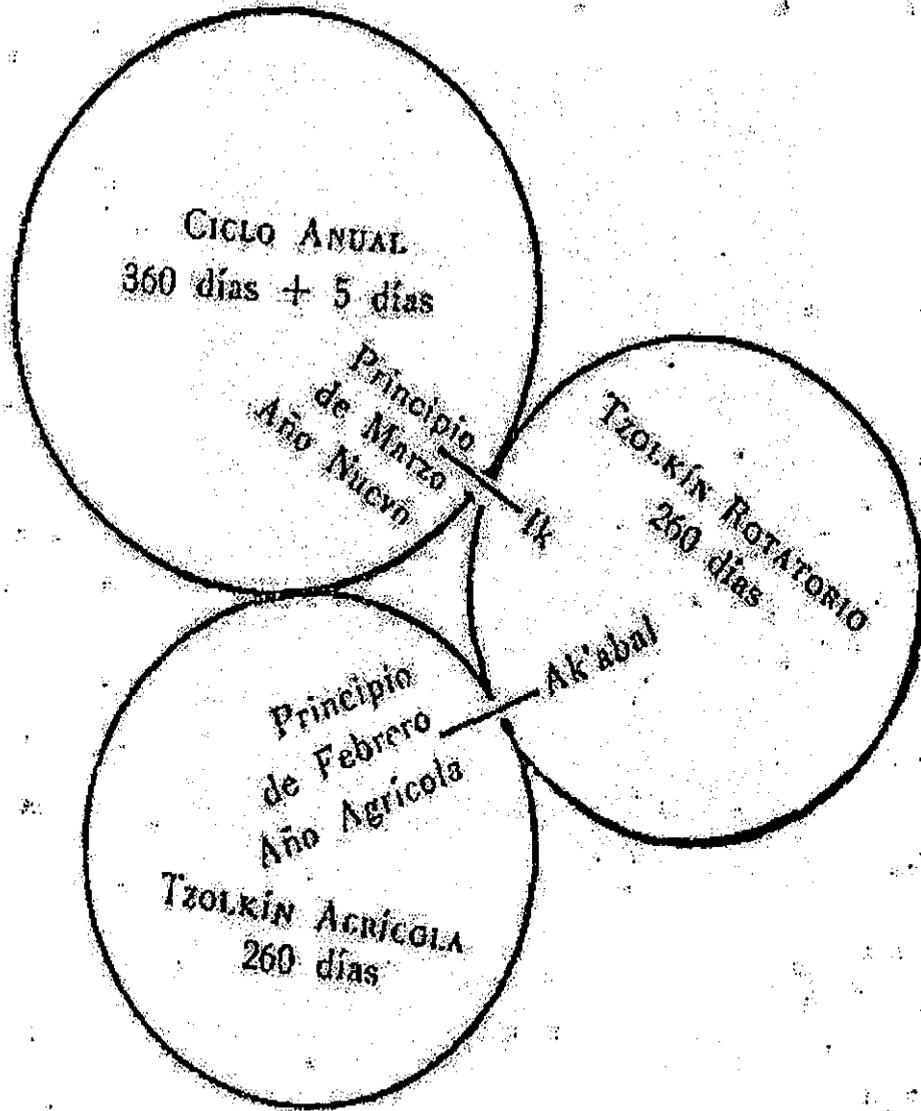
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.26. "Escriba de Cuilapan", Museo Regional del INAH en Oaxaca.
Fotografía de Jorge Acevedo, cortesía del mismo museo.

INAH
MUSEO REGIONAL
OAXACA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



V.27. El tzolkin agrícola de los mayas antiguos, tomado de Girard, *Los mayas eternos*.

RECIBO
MUSEO DE ARTE

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

631

CONCLUSIONES

Capítulo I:

Los *binnigula'sa'*, en el Periodo Formativo o Preclásico al igual que las otras culturas mesoamericanas contemporáneas suyas, compartieron la idea de la tierra como una figura geométrica de cuatro lados, ya fuera rectangular o cuadrada, ubicada en un universo de igual forma. Al mismo tiempo, desde el punto de vista mítico, imaginaron un espacio terrestre zoomorfo representado algunas veces por un jaguar, sobre el cual transcurrían los días; y otras, por un lagarto cuyo cuerpo fue la materia primordial de la cual se formó la tierra.

La mejor representación gráfica de la concepción cosmológica del universo rectangular y la tierra como una ceiba-cocodrilo es la Estatua 25 de Izapa, Chiapas; en la cual el mítico animal lodoso, *màni pènne*, encaja su hocico en un caracol que se encuentra sobre una figura rectangular.

Durante el Periodo Clásico, que fue cuando la cultura Za alcanzó su esplendor, los sabios observadores del cielo, *peni-nacóo-pe-aquiepa*, lograron descubrir la forma esférica de la tierra, la cual proyectaron hacia el exterior como forma del universo.



Estas tres concepciones de la forma terrestre y del universo surgieron en tres momentos históricos diferentes, pero la creación de un nuevo esquema del mundo no eliminaba al anterior, sino que todas las formas se fueron acumulando. Lo cual, desde nuestro punto de vista, se debió a que unas formas, las zoomorfas, surgieron del pensamiento mítico; mientras que otras, las de las figuras geométricas, fueron resultado de la observación de la naturaleza, es decir una ciencia incipiente.

El universo estaba dividido en tres niveles: el cielo, arriba; la tierra, en medio; y el inframundo abajo. Mientras que las regiones del universo eran cuatro, representadas en forma una cruz erecta, la cual marcaba dichas direcciones: este, norte, oeste y sur. En esta división por niveles y direcciones dos de los niveles, el superior y el inferior, coincidían con dos direcciones: el norte, que era el camino hacia arriba, *quiepaa*; y el sur, que era el camino hacia abajo, *capijlla*.

Debido a esta forma de representación de las regiones y los niveles del universo, había relación entre los significados de 'norte', 'arriba', 'cabeza' y el culto solar; así como 'sur', 'abajo' o 'inframundo' y el culto al dios de la muerte. Es decir, los términos que se refieren al cuerpo humano se proyectan como una extensión metafórica hacia el exterior para concebir la tierra flotando en el universo acuoso.

Capítulo II:

Los mitos que sustentaron la religión de los *binnigula'sa'*, o los mitos con los cuales los *binnigula'sa'* crearon a sus dioses, idearon un dios dual que era el principio de todo, pero él mismo sin principio ni fin; en cuyo ser se reunían los términos opuestos de la dualidad: masculino y femenino, día y noche, verano e invierno, calor y frío, y otros pares más de oposiciones derivados del mundo natural. De esta deidad primigenia surgen las demás, como aspectos o advocaciones, en el transcurrir del tiempo mítico sobre el espacio terrestre.

Esta concepción de la deidad creadora dual fue compartida con las demás culturas mesoamericanas. Su nombre en *diidxazá*, la lengua de los *binnizá* descendientes de los *binnigula'sa'*, se expresa mediante el difrasismo *Coqui Xee Coqui Cillatào*, cuya traducción es "Señor Eterno, Señor del Amanecer", en referencia al Sol, concebido como suprema deidad creadora.

Los mitos cosmogónicos de la cultura *Za* tienen más puntos en común con los de las culturas maya y mixteca que con la cultura nahua; y son antiguos afluentes que alimentaron la tradición mítica mesoamericana.

Dada la diversidad de mitos sobre el origen del maíz, entre los *binnizá* contemporáneos, debemos concluir que en su

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

territorio concurren diferentes tradiciones míticas, por lo menos dos: una, que considera el maíz como un regalo del aspecto celeste de la divinidad creadora, representada por los pájaros, a la cual se afilian la mayor parte de las culturas del sureste: mixe-zoque, za, maya. La otra considera que el alimento principal del hombre mesoamericano fue un regalo del aspecto terrestre de la deidad creadora, representada por las hormigas, a la cual se afilian los hablantes de la lengua náhuatl y algunas culturas donde aquéllos tuvieron mayor influencia.

Al ser la deidad creadora una divinidad dual, ambos aspectos del mito del origen del maíz no se contraponen, sino que se complementan.

Capítulo III:

Los *binnigula'sa'* creían en un dios creador, infinito e increado, en cuya concepción intervinieron elementos solares y terrestres; pues era la expresión del principio dual común a todas las culturas mesoamericanas.

Las demás deidades del mundo divino de la cultura Za eran desdoblamientos del dios creador primordial en diferentes espacios, tiempos y funciones. Estas advocaciones, del dios único creador de todo, se representaban en la mayoría de los casos combinando rasgos zoomorfos y antropomorfos; además de que las deidades Za tenían *guenda* o

dobles que usaban máscaras de su dios correspondiente.

Las deidades de la religión *Za*, al igual que los *binnigula'sa'* y sus descendientes los *binnizá*, tenían nombres calendáricos y sobrenombres, siendo más conocidos por los segundos; aunque en algunos casos también o solamente conocemos sus nombres calendáricos.

Respecto a los dioses, el cuadro siguiente resume las principales deidades del ámbito divino de la cultura *Za*, sus significados en español y los correspondientes nombres en náhuatl con los cuales son generalmente conocidos.

Nombre en <i>diidxazá</i>	Significado en español	Nombre náhuatl Correspondiente
<i>Coqui Xee Coqui Cilla, Copijcha-Cociyo</i>	Dios infinito creador, Dios Sol-Tierra, Dios del tiempo	<i>Xiuhtecuhtli-Tezcatlipoca</i>
<i>Pichijlla</i>	Dios serpiente-lagarto sagrado	<i>Quetzalcoatl</i>
<i>Cociyo</i>	Dios de la lluvia y el rayo	<i>Tlaloc</i>
<i>Pèchetào-Guechetào</i>	Dios jaguar	<i>Tezcatlipoca-Tepeyolotl</i>
<i>Huichàana/Quitànisa chàga</i>	Diosa joven de las aguas primordiales	<i>Chalchiuhtlicue- Huixtocihuatl</i>
<i>Pichijlla càto</i>	Diosa madre vieja	<i>Tlazolteotl</i>
<i>Quiepelagayo</i>	Dios de las flores de la carne	<i>Macuilxochitl</i>
<i>Pitào Coçobi</i>	Dios del maíz	<i>Xipe Totec-Cintéotl</i>
<i>Picici Chijño</i>	Diosa de la miseria	<i>Cihuacoatl</i>
<i>Xunaxidó'</i>	Diosa del inframundo	<i>Mictecacihuatl</i>

En cuanto al culto en el Periodo Clásico, predomina el que se rendía a los dioses del agua y del maíz, tanto en los templos como en las tumbas, *Cociyo* y *Pitao Coçobi*; es decir a los dioses de la vida, en tanto aspectos del dios solar como dios dual de la creación y proveedor de la alimentación de los hombres.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Dado que en la Tumba 107 y en el vestíbulo de la Tumba 109 fueron encontradas urnas con representaciones de Cociyo, correspondientes a la época I de Monte Albán, se puede proponer que el culto a los dioses del agua y la cosecha se remontan al Periodo Preclásico o Formativo en el Valle de Oaxaca.¹

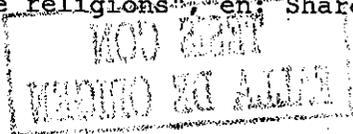
El culto a los muertos en este mismo periodo era más un culto a la vida que a la muerte, porque se consideraba que los muertos podían intervenir, como dioses menores, ante los dioses del agua y de los sembrados; para que éstos suministraran buenas cosechas, con las cuales daban mantenimiento a los vivos.

A fines del Clásico empezó a cambiar el sentido del culto a los muertos: éstos dejan de ser intermediarios ante los dioses a favor de la vida y de los vivos, para convertirse en los fundamentos legitimadores del poder político, con el surgimiento de los señoríos o ciudades-estados que rivalizan con el poder político de Monte Albán.

Capítulo IV

En el Clásico Tardío surge el culto a *Pitào Copijcha*, el dios Sol, ya no en su aspecto de deidad creadora, sino como dios

¹ Véase Alfonso Caso, *Exploraciones en Oaxaca*. Quinta y sexta temporadas 1936-1937, pp. 75 y 94; Joyce Marcus, "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", en "Sharer and Grove, editors, *Regional*



asociado a la guerra y principalmente como dios de la muerte, *Pitào Pezèlao*.

En el Postclásico, aunque subiste el culto agrícola en *Pecocha-Quetzalcoatl*, el culto al dios solar como deidad creadora deja de tener importancia para convertirse en un dios relacionado con la guerra y la muerte como consecuencia de la guerra.

El culto al dios jaguar, *Pèchetào*, pasa a ser un culto a *Tepeyollotl*, el Señor de la Montaña y las cuevas; y se abandona su culto como deidad relacionado con el fuego y el agua, que había tenido en el Periodo Clásico.

Capítulo V:

El sistema calendárico mesoamericano tuvo su origen en el movimiento aparente del sol, la división del ciclo solar en dos estaciones: de lluvias y de secas, y en la observación del ciclo lunar.

Los dos lugares más probables para el origen del sistema calendárico mesoamericano son: Izapa, Chiapas, y el Valle de Oaxaca, debido a que comparten un conjunto de características desde el punto de vista astronómico y climático.

Los *binnigula'sa'* manejaron dos conceptos de tiempo y espacio: a) *Cociyo-piyé'*, 'espacio-tiempo' en el sentido



filosófico-teológico; y b) *Cocij*, en el sentido de una fracción menor de tiempo como trecena, veintena o cinco días, sin referencia a la idea espacio o regiones del universo.

El calendario ritual de los *binnigula'sa'*, llamado *piyé'* es el resultado de la combinación de 20 nombres con 13 numerales del 1 al 13; es decir numéricamente tuvo como base el sistema trecenal, cuyo origen es el ciclo lunar.

Las trecenas del ciclo de 260 días se distribuían y organizaban de acuerdo a las direcciones y niveles del universo; lo mismo sucedía con los años y los días. Esto demuestra la inseparabilidad del concepto espacio-tiempo en el sentido filosófico y teológico.

Los nombres de los días se componen de una raíz principal y un prefijo, que lo puede ser en sentido estricto, u otra raíz en composición. La falta de regularidad en la aparición de los prefijos o palabras cumpliendo este papel señalan su ambigüedad y dificultan la identificación de su significado. Son totalmente distintos de los números normales y probablemente tienen su origen en otro tipo de significados.

El jeroglífico del año se representa mediante la cabeza del dios *Cociyo*. Esto viene a confirmar que el dios de la lluvia y el rayo es sólo un aspecto o el desdoblamiento del dios creador, el dios viejo, el dios dual principio de todo.

El sistema de portadores de año de los *binnigula'sa'* que

se conoce es el mismo que tenían las otras culturas mesoamericanas en el Periodo Clásico; pero falta aún más información arqueológica y jeroglífica que permita profundizar en el análisis y llegar a una conclusión definitiva sobre este tema. A este respecto no hay suficientes elementos para aceptar la inmutabilidad de los cargadores en el sistema *Za*, aunque también faltan todavía evidencias arqueológicas y epigráficas para demostrar lo contrario.

El año solar se dividía en 18 veintenas y un periodo menor de 5 días aciagos. Debido a los principios en los cuales se basaba el calendario solar de los *binnigula'sa'* éste implicaba, necesariamente desde el punto de vista astronómico, una forma de ajuste entre el año trópico y el año civil; sin que haya todavía claridad en la forma en que se hacía dicha corrección, por la insuficiencia de fuentes y porque las que se conocen se contradicen en este punto.

El sistema calendárico de los *binnigula'sa'* estaba integrado por tres calendarios: a) El calendario ritual llamado *piyé'*, un círculo que giraba permanentemente y habría empezado alguna vez en un día determinado del calendario solar; b) El calendario solar llamado *iza* que constaba de 365 días, que empezaba entre el 10 y el 14 de marzo; y c) El calendario agrícola, que era el resultado de la combinación de los 260 días del *piyé'* con los 365 del calendario solar o

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

iza: empezaba el 5 de octubre y terminaba 260 días después, el 21 de junio en años normales; después se le sumaban dos periodos de 52 días para llegar al 3 de octubre, un día antes del día 0, cuando el sol pasaba por el punto de observación en San José Mogote.

El calendario de los *binnigula'sa'* compartía con los otros calendarios mesoamericanos el sistema de los Nueve Señores de la Noche que presidían los 260 días del calendario ritual. El nombre de estos dioses como Señores de la Noche tiene que ver con la luna, pues los dioses al parecer vienen de los 9 meses de 29 días, de cuya multiplicación resulta 261 días, la duración del *piyé'* y un día más. Este excedente de un día se resolvió haciendo que el primer día fuera presidida por dos dioses, por lo menos entre los *binnizá* de la Sierra Sur; a diferencia de lo que sucedió entre los nahuas que ubicaron dos dioses en el último día del calendario ritual.

Hasta donde llega nuestra información, ésta es la primera vez que se presenta una prueba del funcionamiento combinado entre el calendario ritual y el solar, lo que demuestra que ambos calendarios no marchaban por separado.

Conclusiones generales.

1. Es cierto que, en cuanto a fuentes, la cultura Za tiene fuertes diferencias con las culturas mayas y náhuatl,

porque no tenemos tantas fuentes escritas en alfabeto latino; pero sí tenemos registros arqueológicos, el testimonio escrito de dos frailes y las relaciones geográficas, así como la cultura viviente contemporánea, que nos permite penetrar en el pensamiento de los zapotecos prehispánicos o *binnigula'sa'*.

2. Estas fuentes nos han permitido, por una parte, demostrar que la cultura Za se inscriben dentro de la gran matriz civilizatoria mesoamericana; pero con sus propias especificidades.
3. La cultura Za se proyecta como el origen de muchos símbolos de las cosmovisión mesoamericana, así como el centro de difusión del sistema calendárico y la escritura de esta región; pero requiere de más estudios que permitan aceptar o desechar esta hipótesis, porque hasta ahora ha sido un área de estudio abandonada por los mesoamericanistas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

612

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René, editor. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1984, tomos I y II.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica VIII. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

ALCINA FRANCH, José. "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1966, pp. 119-133.

ALCINA FRANCH, José. *Calendario y religión entre los zapotecos*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1993.

ALCINA FRANCH, José. "Mapas y calendarios zapotecos: siglos XVI y XVII", en: *Historia del arte de Oaxaca. Arte prehispánico*, vol. I, Gobierno del Estado de Oaxaca-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1997, pp. 173-191.

ALCINA FRANCH, José. "El Agua primordial entre los mexica", en: Leonardo Manrique y Noemí Castillo, coordinadores, *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, Serie Historia, México, 1997, 337-357.

ALVARADO TEZOSOMOC, Hernando. *Crónica mexicana*. Anotada por el Sr. Lic. D. Manuel Orozco y Berra y precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relacion del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias y de un examen de ambas obras*, al cual va anexo un estudio de cronología mexicana por el mismo Sr. Orozco y Berra, 1a. edición 1878, Editorial Porrúa, 4ª. edición, Biblioteca Porrúa, México, 1987.

Anales de Cuauhtitlán en: *Códice Chimalpopoca*. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 1a. edición 1945; Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, tercera edición, México, 1992.

ANDERS, Fernindad, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Introducción y explicación. *El libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo*, libro explicativo del llamado *Códice Fejérvary-Mayer*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Austria, y Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

ANÓNIMO, *Vocabulario castellano-zapoteco*, publicado por la Junta



Colombina de México con motivo de la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893. Existe una edición facsimilar con pie de imprenta del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., 1982.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón y Yolanda Lastra. *II Coloquio Mauricio Swadesh. Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1995.

AVENI, Anthony F. *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 1993.

BALSALOBRE, Gonçalo de. *Relacion de las Idolatrias, Supersticiones, y Abusos en general de los Naturales de Oaxaca*, en: *Relacion avtentica de las idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. Y una instrucción, y practica, qve el Ilvstrissimo, y reverendissimo señor M. D. Fr. Diego de Hevia, y Valdes, Obispo que fuè dela Santa Iglesia de la Nueva Vizcaya; y que lo es actual de la Santa Iglesia de Antequera, Valle de Oaxaca, del Consejo de su Magestad, &c. Paternal, piadosa, y afectuosamente embia à los Venerables Padres Ministros Seculares, y Regulares de Indios, para el conocimiento, inquisicion, y extirpacion de dichas idolatrias, y castigos de los reos. Con licencia, En Mexico, por la Viuda de Bernardo Calderon, Año de 1656.

BALSALOBRE, Gonzalo de. *Relacion avtentica de las idolatrias, svperticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, en: Heinrich Berlin et al, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ediciones Toledo, México, 1988.

BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé, coordinadores. *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Regiones de México, México, 1986.

BARBA DE PIÑA CHAN, Beatriz. "Algunos conceptos metafísicos sobre la tierra y su creación en el México antiguo", en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, núm. 46, abril-junio 1997, pp. 3-20.

BARNETT, L. *El Universo y el Doctor Einstein*. Traducción de Carlos Imaz; 1ª. edición en inglés, 1948; 12ª. reimpresión, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 1986.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. *Horóscopos mayas*. El Pronóstico de los 20 Signos del Tzolkin, según los libros de Chilam Balam, De Kaua

y de Maní (Presentado como ponencia en el 27°. Congreso Internacional de Americanistas, reunido en México en 1939), Area Maya/Maya Area, Mérida, Yucatán, México, 1976.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo, "La ceiba-cocodrilo", en Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Anales. Época 7ª.*, tomo V, 1974-1975, SEP, México, 1976, pp. 187-208.

BARRERA, Alfredo y Jorge Angulo, "El glifo calendárico '4 Caña' en el Palacio de Cortés" (Cuernavaca, Mor.), en: *Boletín INAH*, época II, núm. 8, enero-marzo 1974, pp. 19-22.

BARTHEL, Thomas S. "Algunos principios de ordenación en el panteón azteca", en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología, primera edición, México, D. F. 1968, pp. 45-78.

BARTHEL, Thomas S. "Demonios Murciélago Mesoamericanos", en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F. 1968.

BARTOLOMÉ, Miguel. *Ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y la luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Centro Regional de Oaxaca-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984.

BARTOLOMÉ, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI* e Instituto Nacional Indigenista, México, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel A., y Alicia M. Barabas. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-INAH-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 1996.

BERLIN, Heinrich, Gonzalo de Balsalobre y Diego de Hevia y Valdés. *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, primera edición, Casa de la Cultura del Istmo, 1981; segunda edición corregida y aumentada, Ediciones Toledo, México, 1988.

BERNAL, Ignacio y Lorenzo Gamio. *Yagul. El palacio de los seis patios*, Inst. Invest. Antropológicas-UNAM, México, 1974.

BERNAL, Ignacio. *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Icazbalceta*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1982.

BERRUECOS, Pedro y Salvador Toussaint Hazat, coordinadores. *Estado de Oaxaca*, Editorial Grupo Azabache, México, 1993.

BOAS, Franz. "El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca", en: *International Journal of American Linguistics*, Edited by Franz



Boas and Pliny Earle Goddard, volume I, 1917-1920, reprinted with the permission of Indiana University, Kraus Reprint Corporation, New York, 1965, pp. 9-44.

Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N. S. 3833, facsimil y transcripción crítica anotada. Edición de René Acuña, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fuentes para el estudio de la cultura maya, 10, México, 1993.

BOONE, Elizabeth Hill. *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s/f.

BRAQUE, Georges. "Aforismos", en *El Alcaraván*. Boletín trimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, vol. IV, núm. 14, julio-septiembre de 1993, pp. 3-7.

BRICKER, Victoria R. "Directional Glyphs in Maya Inscriptions and Codices", en *American Antiquity*, vol. 48, num. 2, april 1983, Washington, D. C., pp. 347-353.

BRODA, Johanna. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1991, pp. 461-500.

BRODA, Johanna. "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en: Marco Arturo Moreno Corral, *La historia de la astronomía en México*, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Colección La Ciencia desde México 4, 2a. edición, México, 1995, pp. 64-101.

BROTHERSTON, Gordon and Dawn Ades. "Mesoamerican Description of Space I: Myths, Stars and Maps; and Architecture", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge, Jahrgang 1, Heft 4, Colloquium Verlag Berlin, 1975, pp. 279-305.

BROTHERSTON, Gordon. "Mesoamerican Description of Space II: Signs for Direction", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge, Jahrgang 2, Colloquium Verlag Berlin, 1976, pp. 39-62.

BURGOA, Francisco. *Palestra historial*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1934.

BURGOA, Francisco de. *Geográfica descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, tomos I y II, 1a. edición 1674; 1a. edición en Biblioteca Porrúa, México, 1989.

BUTLER H., Inez M. *Diccionario zapoteco de Yatzachi*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, Serie Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 37, Tucson, Az., 1997.

Calendario del más antiguo Galván para el año 2000, Antigua Librería de Murguía, S. A., México, 1999.

Calendario del más antiguo Galván para el año 2001, Antigua Librería de Murguía, S. A., México, 2000.

CAMPBELL, Lyle and Terrence Kaufman. "A Linguistic Look at the Olmecs", en: *American Antiquity*, vol. 41, no. 1, Society for American Archaeology, Washington, 1976, pp. 80-89.

CAHN, Robert y Marcus Winter. "The Sa José Mogote Danzante", en: *Indiana*, 13, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin, 1993, pp. 39-64.

CARNAP, Rudolf. *Filosofía y sintaxis lógica*, primera edición en inglés, London, 1935; primera edición en español, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, Cuaderno 12, México, 1963.

CARRASCO, Pedro. "Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur", en: *Varios, Homenaje a Alfonso Caso*, Imprenta Nuevo Mundo, México, 1951. [El comité organizador del homenaje estuvo encabezado por los doctores Juan Comas, Eusebio Dávalos Hurtado y Manuel Mandonado K., posiblemente ellos son los editores del volumen.]

CARRASCO, Pedro. "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire*, Paris, 2-9 Septembre 1976, Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac, volume VI, Paris, 1979, pp. 11-17.

CARRIEDO, Juan B. *Estudios históricos y estadísticos del Estado Oaxaqueño*. Prólogo de Jorge Fernando Iturribarria, Biblioteca de Autores y de Asuntos Oaxaqueños, Director: Jacobo Dalevuelta 1, 2 tomos, México, 1949.

Cartografía histórica del encuentro de dos mundos, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática-México e Instituto Geográfico Nacional-España, 1992.

CASO, Alfonso. *Las estelas zapotecas*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1928.

CASO, Alfonso. *Exploraciones en Oaxaca*. Quinta y sexta temporadas 1936-1937, Instituto Panamericano de Geografía e



- Historia, Publicación número 24, Tacubaya, D. F., México, 1938.
- CASO, Alfonso. *Culturas mixteca y zapoteca*, Ediciones Encuadernables de *El Nacional*, México, 1941.
- CASO, Alfonso. *La religión de los aztecas*, Secretaría de Educación Pública, Biblioteca Enciclopédica Popular, 38, México, 1945.
- CASO, Alfonso. "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", en: *Othón de Mendizábal, Obras completas*, tomo primero, México, 1946, pp. 115-143.
- CASO, Alfonso e Ignacio Bernal. *Urnas de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Memorias del INAH, México, MCMLII.
- CASO, Alfonso. "El calendario mixteco", en: *Historia Mexicana*. Revista trimestral publicada por el Colegio de México, vol. V, núm. 4, abril-junio, 1956, pp. 481-497.
- CASO, Alfonso. "El calendario mixte" en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XIX, México, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1963, pp. 63-74.
- CASO, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1967.
- CASO, Alfonso. "¿Religión o Religiones Mesoamericanas?", en: *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*. Stuttgart-Münche 12. bis 18. August 1968, Band II, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 189-200.
- CASO, Alfonso. "The Lords of Yanhuitlan", en: John Paddock, editor, *Ancient Oaxaca. Discoveries in Mexican Archeology and History*, Stanford University Press, Stanford, California, 1a. edición, 1966; 2a. edición, 1970, pp. 313-335.
- CASO, Alfonso. "Zapotec Writing and Calendar", en: *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Southern Mesoamerican*, vol. 3, Part two, Robert Wauchope, General Editor, Gordon R. Willey, Volume Editor, University of Texas Press, Austin, Third Printing, 1980, pp. 931-947.
- CASO, Alfonso. *El mapa de Teozacoalco*, Colegio de Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca y Casa de la Cultura Oaxaqueña, Colección Historia y Sociedad, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 1992; primera edición, sobretiro de la revista *Cuadernos Americanos*, 1949.

CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México, 1974. (Traducción del inglés al español de Eugenio Imaz de *Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1944.)

CASTILLO HERNÁNDEZ, Mario Alberto. *El mundo del color en Cuetzalan: un estudio etnocientífico en una comunidad náhuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, Serie Etnología, México, 2000.

CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, Edición y Prólogo de Mariano Cuevas, Editorial Porrúa, S. A., Colección "Sepan cuantos...", núm. 29, 5ª. edición, México, 1976.

Códice Borbónico. Manuscrito mexicano del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicada en facsimil, Fondo de Cultura Económica, cuarta tirada, México, 1985.

Códice Borgia. The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript, Gisele Días and Alan Rodgers With a New Introduction and Commentary by Bruce C. Byland, Dover Publications, Inc, New Yor, 1993.

Códice de Dresde. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Códice Nuttall. The Codex Nuttall. A picture manuscript from ancient Mexico. The Peabody Museum facsimile edited by Zelia Nuttall, with a new introductory text by Arthur G. Miller, The Center for Pre-Columbian Studies, Dumbarton Oaks, Dover Publications, Inc, New York, 1975.

Códice Telleriano-Remensis. "Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript" by Eloise Quiñones Queber, Foreword by Emmanuel Le Roy Ladurie, Illustrations by Michel Besson, University of Texas Press, Austin, 1995.

Códice Vindobonensis Mexicanus I, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck und Verlagsanstalt (Austria) y Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

COE, Michael D. "Olmec Jaguars and Olmec Kings", en: *The cult of the feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography*, October 31st and November 1st, 1970, Elizabeth P. Benson, editor, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, trustees for Harvard University, Washington, D. C., 1972, pp. 1-12.

COE, Michael D. *Los mayas. Incógnitas y Realidades*, Editorial DIANA, México, 1990.

COGGINS, Clemency. "The Shape of Time: Some Political Implications of a Four-Part Figure", en *American Antiquity*, vol. 45, num. 4, October 1980, Washington, D. C., pp. 727-739.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Colección de "Cuadros Sinópticos" de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, Anexo número 50 a la Memoria Administrativa presentada al H. Congreso del Mimo el 17 de septiembre de 1883, volumen II, Oaxaca, Imprensa del Estado, a Cargo de I. Candiani, 1883.

CORDOVA, Fray Iuan. *Arte en lengva zapoteca*, compuesto por el muy reuerendo padre ..., de la orden de los Predicadores desta nueva España. En Mexico. En casa de Pedro Balli. Año de. 1578. (Microfilmado del ejemplar conservado en la John Carter Brown Libray, Providence, Rhode Island, USA.)

CÓRDOVA, Fray Juan de. *Arte del idioma zapoteco*. Reimpreso por el gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, bajo la dirección y cuidado del Dr. Nicolás León, Morelia, Imprenta del Gobierno, 1886. (Existe una edición facsimilar hecha en base a la edición del Dr. León publicada por Ediciones Toledo en 1987.)

CÓRDOVA, Fray Juan de. *Vocabulario castellano-zapoteco*, 1a. edición 1578. Edición Facsimilar, Introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, México, SEP-INAH, 1942. En 1987 Ediciones Toledo publicó otra edición facsimilar en base a la de la Biblioteca del INAH y la de Jiménez Moreno que publicó también para el INAH, donde lamentablemente se eliminó la "Introducción" de éste y de mala calidad de impresión.

CÓRDOVA, Fray Juan de. *Vocabvlario castellano-zapoteco*. Versión capturada por computadora como parte del proyecto *El Vocabvlario de Juan de Córdoba (1578)*, dirigida en el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, con la participación de Ausencia López Cruz y Sergio Bogard.

COVARRUBIAS, Miguel. *Mexico south. The Isthmus of Tehuantepec*. Paintings and drawings by the author. Photographs by Rose Covarrubias, the author, and others, Alfred A. Knopf, New York, 1946.

COVARRUBIAS, Miguel. *El sur de México*, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología Mexicana, México, 1989; 1ª. edición en inglés, Alfred A. Knopf, New York, 1946.

COVARRUBIAS, Miguel. "El Arte 'Olmeca' o de La Venta", en: *Cuadernos Americanos*, Año V, vol XXVIII, núm. 4, México, julio-agosto, 1946, pp. 153-179.

CRUZ, Wilfrido C. *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Imprenta del Gobierno del Estado, Oaxaca de Juárez, 1935.

CRUZ, Wilfrido C. "Conceptos fundamentales de la civilización zapoteca", en: *Vigésimoséptimo Congreso Internacional de*

Americanistas. Actas de la primera sesión, celebrada en la ciudad de México en 1939, tomo II, Instituto Nacional de Antropología e Historia-SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, México, 1947, pp. 390-484.

CRUZ, Wilfrido C. "Quetzalcoatl pasó por Tlacotepec", en: *Istmo*, México, D. F., 31 de enero de 1942, año II, núm. 13.

CRUZ, Wilfrido C. *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del Estado de Oaxaca*, México, D. F. 1946.

CYPHERS, Ann. *Descifrando los misterios de la cultura olmeca*. Una exposición museográfica de los resultados del Proyecto Arqueológico San Lorenzo Tenochtitlan 1990-1994, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 199?.

CHACOT, André, Jacques Duchesne-Guillemin, Jean Varenne y Francis Vian. *Las religiones antiguas*, vol. II, en: *Historia de las Religiones Siglo XXI*, bajo la dirección de Henri-Charles Puech, 1ª. edición en francés, 1970; 7ª. edición en español, Siglo XXI Editores, México, 1988.

CHAVERO, Alfredo. *Los dioses astronómicos de los antiguos mexicanos*. Apéndice á la interpretación del Códice Borgiano, en: *Anales del Museo Nacional de México*, tomo V, Imprenta del Museo Nacional, México, 1899.

CHÁVEZ GUZMÁN, Mónica. *Dzibilchaltún. Flora y fauna*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, BIOGENESIS, A. C., México, 1995.

DAHLGREN de Jordán, Barbro (editora). *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1987.

DAHLGREN, Barbro (coordinadora). *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1990.

DE LA CRUZ, Víctor. *Genealogía de los gobernantes de Zaachila (una "primera lectura" del Lienzo de Guevea)*, Unidad Regional de Culturas Populares/SEP, Oaxaca, Oax., 1983.

DE LA CRUZ, Víctor. "Lienzos y mapas zapotecos", en: *Historia del arte de Oaxaca. Colonia y Siglo XIX*, volumen II, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1997, pp. 193-210.

DE LA CRUZ, Víctor. *La flor de la palabra (Guie' sti' diidxazá. Antología de la literatura zapoteca)*, Dir. Gral. de Culturas Populares-SEP y PREMIA Editora, México, 3a. reimpresión, 1984;



2a. edición corregida, UNAM-CIESAS, Colección Nueva Biblioteca Mexicana, México, 1999.

DE LA FUENTE, Julio. "Notas sobre lugares de Oaxaca, con especial referencia a la toponimia zapoteca", en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo II, Secretaría de Educación Pública, México, 1947, pp. 279-292.

DE LA FUENTE, J. *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, Museo Nacional de Antropología, Serie Científica 1, México, 1949.

DE LA GARZA, Mercedes. "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en: Jesús Monjarás- Ruiz, coordinador, *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Biblioteca del INAN, primera reimpresión, México, 1989.

DE LA GARZA, Mercedes. *Aves sagradas de los mayas*, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1995.

DE LA GARZA CAMINO, Mercedes. "Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas", en: *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Instituto de Astronomía y Facultad de Ciencias de la UNAM, México, 1995, pp. 153-161.

DE LA GARZA, Mercedes. *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, PAIDÓS y Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, México, 1998.

DE LA GARZA, Mercedes. *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. "Prólogo" de Miguel León-Portilla, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Cuaderno 14, México, 1990.

DE LEÓN Y GAMA, Antonio. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*. Dada a la luz con notas, biografía de su autor y aumentada con la segunda parte que estaba inédita, ...[por] Carlos María Bustamante, segunda edición, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, México, 1832. Edición facsimilar del Instituto Nacional de Antropología, México, 1990.

DE LOS REYES, Gaspar. *Artes de las lenguas cerrana y del Valle*, careado y numeradas sus reglas al margen; para la nota de su similitud y diferencia por el R. P. Fr. Fr., Comio. del Sto. offo., año de 1700; 2a. reimpresión Mandada a imprimir por disposición del Sr. General D. Gregorio Chávez, Gobernador Constitucional del Estado de Oaxaca y Lic. Agustín Canseco, secretario del Gobierno del mismo, dirigida la impresión por el

Lic. Francisco Belmar, Imprenta del Estado á cargo de Ignacio Candiani, Oaxaca, 1891

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco. *Papeles de Nueva España*. Publicados por orden y con fondos del Gobierno Mexicano por ..., Segunda Serie, Geografía y Estadística, tomo IV, Relaciones Geográficas de la Diócesis de Oaxaca, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla, Años 1579-1581, Madrid, 1905, Edición facsimilar con motivo de los 450 años de la fundación de la ciudad de Oaxaca, México, 1982.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), Siglo XXI Editores, Colección Nuestra América, 5ª. edición, México, 1988.

DE MENDIZÁBAL, Miguel Othón. *Obras completas*. Publicadas por Carmen H. Vda. de Mendizábal, tomo primero, México, 1946.

DI CASTRO, Anna. "El Sacerdote de Atlihuayán", en: *Arqueología Mexicana*, julio-agosto de 2000, vol. VIII, núm. 44, pp. 66-67.

DURÁN, Diego, Fray. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Escrita por..., dominico en el siglo XVI, Edición paleografada del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas [con 116 láminas en facsimil, del código original, a color] la prepara y da a luz Ángel Ma. Garibay, tomos I y II, Editorial Porrúa, segunda edición, México, 1967; 1ª. edición 1867-1880.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1ª. edición en francés, 1912; traducción de Ramón Ramos, Ediciones Coyoacán, Colección Diálogo Abierto, México, 1995.

EDMONSON, Munro S. "Narrative Folklore", en: *Handbook of Middle American Indians. Social Anthropology*. Robert Wauchope, General Editor, Manning Nass, Volume Editor, University of Texas Press, Austin, 1985.

EDMONSON, Munro. *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Serie de Culturas Mesoamericanas, 4, México, 1995.

EDMONSON, Munro S. and Victoria R. Bricker, "Yucatecan Mayan Literature", en: *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria Reifler Bricker, General Editor, volume three, *Literatures*, Munro s. Edmonson, Volume Editor, with the Assitance of Patricia A. Andrews, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 44-109.



ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*, Editorial Origen-Planeta, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, segunda edición en español, México, 1985.

ELIADE, Mircea y Joseph M. Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, PAIDOS, Barcelona-Buenos Aires-México, 1986.

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones, ERA, México, 1988.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*, primera edición en francés, 1951; Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Traducción del francés de Luis Gil, Editorial Kairós, Barcelona, España, 1999.

El libro de los libros de Chilam Balam. Traducción de sus textos paralelos por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón basada en el estudio, cotejo y reconstrucción hechos por el primero, con introducciones y notas, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México-Buenos Aires, 3ª edición, 1965.

ESTAGE NOEL, Cayuqui. "Danza dialogada huave olmalndiük" -y texto en zapoteco, en: *Tlalocan*. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México, vol. IX, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1982, pp. 229-248.

ESTRADA Alejandro, Dennis McAuliffe, Elena Eritta y Robert Brumbauhg. "Physical Anthropology of the Skeletal Remains from Tombs 25, 26 and 27 from Yagul, Oaxaca, Mexico", en *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970*. Actas, Documentos y Memorias, volumen 1, Lima, 1972, pp. 151-154.

FÁBREGA, José Lino. *Interpretación del Códice Borgiano*. Obra póstuma del P. José Lino Fábrega de la Compañía de Jesús. Texto italiano pareado con la traducción castellana y seguido de notas arqueológicas y cronográficas que han escrito Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso, *Anales del Museo Nacional de México*, tomo V, Imprenta del Museo Nacional, México, 1899.

FERNÁNDEZ DE MIRANDA, María Teresa. *El protozapoteco*. Edición a cargo de Michael J. Piper y Doris A. Bartholomew, El Colegio de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

FLANNERY, Kent V. "The Olmec and the Valley Of Oaxaca: A model for inter-regional interaction in Formative times", en: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Elizabeth P. Benson,

editor, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, Washington, D. C., 1968, pp. 79-110.

FLANNERY, Kent V. (editor). *The early Mesoamerican village*, Academic Press, San Diego, CA, 1976.

FLANNERY Kent V. y Joyce Marcus, "Formative Oaxaca an the Zapotec Cosmos", en *American Scientist*, Sigma Xi, The Scientific Research Society of North America, vol. 64, no. 4, July-August 1976 Issue, New Haven, pp. 374-383.

FLANNERY, Kent V. y Joyce Marcus, editors. *The cloud people. Divergente Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Academic Press, New York, 1983.

FLORESCANO, Enrique. *Memoria indígena*, Taurus, Pensamiento, México, 1999.

FLORES GUTIÉRREZ, Daniel. "En el problema del inicio del año y el origen del calendario mesoamericano: Un punto de vista astronómico", en: *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Instituto de Astronomía y Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1995, 117-132.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Traducción de Jorge Ferreiro Santana, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 2000.

Fragmentos del pasado. Murales prehipánicos, CONACULTA, INAH, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México, 1998.

FREUND, Georg. *Derecho agrario catastro en el México antiguo*, en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., 1968, pp. 157-178.

FREYER, Hans. *Teoría de la época actual*. Traducción de Luis Villoro, primera edición en alemán, 1955; segunda reimpresión en español, Fondo de Cultura Económica, Colección Brevarios, México, 1976.

FURST, Peter T. "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Elizabeth P. Benson, editor, Washington, D. C., 1968, pp. 143-174.

GALARZA, Joaquín y Bárbara Torres. "Acatl: Carrizo. Signo de la escritura azteca: el glifo y la planta", en: *Journal de la Société des Américanistes*. Publié avec le concours de L'Académie Française, du Centre National de la Recherche Scientifique et de la Ville de Paris, Tome LXXII, Paris, 1986,



pp. 33-53.

GALLEGOS RUIZ, Roberto. *El señor 9 Flor en Zaachila*, UNAM, México, 1978.

GARCÉS CONTRERAS, Guillermo. *Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino*, Instituto Politécnico Nacional, tercera edición, México, 1995.

GARCÍA, Gregorio. *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., primera edición, 1607; Fondo de Cultura Económica, primera edición en la Biblioteca Americana, México, 1981.

GARIBAY K., Angel Ma. *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Colección fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informartes de Sahagún 2, 2ª. edición, México, 1995.

GARRIDO CARDONA, Martha Lis. *Monumentos coloniales religiosos del istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, Serie Monumentos Coloniales, México, 1995.

GIRARD, Rafael. *Los mayas eternos*. Con 250 fotografías, 1 cuadro, 5 mapas y 94 grabados en el texto, Antigua Librería Robredo, México, D. F., 1862.

GILLOW, Eulogio G. *Apuntes históricos por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Dr. D.,...Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca*. Edición facsimilar, Ediciones Toledo, México, 1990.

GONZÁLEZ ESPERÓN, Luz María. *Crónicas diversas de artesanos oaxaqueños. Tradiciones, memorias y relatos*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas y Dirección General de Culturas Populares, Oaxaca, Oax., México, 1997.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. "Método comparativo en el estudio de las religiones", en: *Anales de Antropología*, vol. XIX, tomo II, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1982, pp. 107-121.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, con la colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Ediciones Larousse, Referencias, México, 1993.

GOSSEN, Gary H. *Los chamulas en el mundo del sol*. Traducción de Celia Paschero, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989; 1ª. edición, 1974.

GRAULICH, Michel. "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl,

fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour", en: *Revista Española de Antropología Americana*, XIV, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1984.

GRAULICH, Michel. *Mitos y rituales del México antiguo*, Editorial Istmo, Madrid, 1990.

GREENBERG, James B. *Religión y economía de los chatinos*, primera edición en inglés, 1981; primera edición en español, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, México, 1987.

GROVE, David C. "Olmec Felines in Highland Central Mexico", en: *The cult of the feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography*, October 31st and November 1st, 1970, Elizabeth P. Benson, editor, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, trustees for Harvard University, Washington, D. C., 1972, pp. 153-164.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly. *Códices de México. Historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*, Panorama Editorial, México, 1985.

HENESTROSA, Andrés. *Los hombres que dispersó la danza*. Tres ilustraciones de Rodríguez Lozano, México, 108 pp. más una fe de erratas, [primera edición] Compañía Nacional Editora "Aguilas, S. A.", 1929.

HENESTROSA, Andrés. *Los hombres que dispersó la danza*. "Prólogo" de Luis Cardoza y Aragón, tercera edición, Imprenta Universitaria, México, 1960.

HENESTROSA, Andrés. *Los hombres que dispersó la danza*, Edición conmemorativa de los 50 años de su publicación y de las bodas de oro literarias de su autor, México, 1979.

HENESTROSA, Andrés. *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Letras Mexicanas, 1992.

HERRERA, Antonio de. *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*, Escrita por... Cronista Mayor de su Magd. de las Yndias y Coronista de Castilla y Leon [s/f ni lugar de edición, pero según el estudio analítico de O'Gorman, p. LXX, en la edición de los *Memoriales* de Motolinía, las primera cuatro Décadas se publicaron en Madrid en 1601, las otra cuatro en 1615.]

HOCKETT, Charles F. *Curso de lingüística moderna*, primera edición en inglés, 1958. Traducido y adaptado al español por Emma Gregores y Jorge Alberto Suárez, Editorial Universitaria de



Buenos Aires, Manuales, 3ª. edición, Argentina, 1976.

HOLLAND, William R. "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", en: *Estudios de cultura maya*, vol. I, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1961, pp. 167-181.

ICHON, Alain. *La religión de los totonacas de la sierra*, primera edición en francés, 1969; Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

JACÓRZYNSKI, Witold y Dariusz Wolowskil. "El valor ético de la virginidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec", en: *Cuadernos de Trabajo*, núm. 14, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, junio 1994.

JANSEN, Maarten E. R. G. N. *Huisi tacu*. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I, Publicación del Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 24, tomo 1 y 2, Amsterdam, 1982.

JANSEN, Maarten E. R. G. N. "Viaje al otro mundo: La Tumba I de Zaachila", en: Maarten E. R. G. N. Jansen y Th. J. J. Leyenaar (Eds.). *Los indígenas de México en la época precolombina y en la actualidad*, Rijksmuseum Voor Volkenkunde, Leyden, Holanda, 1982, pp. 87-117.

JANSEN, Maarten, Peter Kröfges y Michel R. Oudijk. *The Shadow of Monte Alban. Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*, CNWS Publications, Leiden University, The Netherlands, 1998.

JIMÉNEZ GIRÓN, Eustaquio. *Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco. Pa sicca rica Diidxaza xti Guidxiguie'*. *Cómo se escribe el Zapoteco de Juchitán*, Editorial Vitoria Yan, México, 1980.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto. "El enigma de los olmecas", en: *Cuadernos Americanos*, núm. 5, México, 1942, pp. 113-145.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto. "¿Religión o Religiones Mesoamericanas?", en: *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*. Stuttgart-Münche 12. bis 18. August 1968, Band II, Kommissionsverlag Klaus Renner-München, 1971, pp. 201-206.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto. "Estratigrafía y tipología religiosas", en: *Varios, Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 31-36.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto. "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli",

en: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 Septembre 1976*, Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac, volume VI, Paris, 1979, pp. 27-62.

JORALEMON, Peter David. "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography", en: *Origins of religious art & iconography in Preclassic Mesoamerica*, edited by H. B. Nicholson, Latin American Center Publications-UCLA and Ethnic Arts Council of Los Angeles, 1976, pp. 29-711.

JORALEMON, Peter David. *Un estudio de iconografía olmeca*. Traducción de Francisco Beverido P. y Sarita González Ladrón de Guevara, Universidad Veracruzana, Textos Universitarios, Xalapa, Ver., México, 1990.

JORALEMON, Peter David. "In Search of the Olmec Cosmos: Reconstructing the World View of Mexico's First Civilization", en: Elizabeth P. Benson and Beatriz de la Fuente, (editors). *Olmec Art of Ancient Mexico*, National Gallery of Art, Washington, 1996, pp. 51-59.

JOSSERAND, J. Kathryn, Marcus Winter, Nicholas Hopkins, editors. *Essays in Otomanguean culture history*, Vanderbilt University, Publications in Anthropology no. 31, Nashville, Tennessee, 1984.

KAUFMAN, Terrence. *Proto-Zapotec Reconstructions*, Keyboarded 3-8 September 1993, edited 27 February 1994, inédito.

KINGSBOROUGH, Lord. *Antigüedades de México*, basada en la recopilación de..., vol. III, Estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, MCMLXIV.

KIRCHHOFF, Paul. *Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales*, primera edición, 1943; tercera edición, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos, suplemento de la Revista *Tlatoani*, México, 1967.

KO7W, Shas, Glenn Ayres, Benjamin Colby y Lore Colby. "El descubrimiento de maíz en Paxil", en: *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, vol. XI, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1989, pp. 301-326.

KUBLER, George A. "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en: Varios, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 1-24.

LAGUNAS R., Zaid. "La trepanación suprainiana entre los



cholultecas prehispánicos", en: Varios, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 421-428.

LAGUNAS RODRÍGUEZ, Zaid. "Aportaciones de los investigadores mexicanos al conocimiento de la osteología cultural de los pueblos mesoamericanos", en: Sergio López Alonso, Carlos Serrano Sánchez y Lourdes Márques Morfín, editores. *La antropología física en México. Estudios sobre la población antigua y contemporánea*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1996, pp. 79-109.

LANDA, fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronologías y revisión del texto María del Carmen León Cázares, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Colección Cien de México, 1994.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados*, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, tomo I, Fondo de Cultura Económica, Serie de Cronistas de Indias, primera reimpresión, México, 1974.

LAS CASAS, Bartolomé de, fray. *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, primera edición 1909. Tercera edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, tomo II, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1967.

LEHMAN, Walter Lehmann. "Eclipses solares, cometas y otros fenómenos en anales mexicano", en: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., 1968, pp. 31-43.

LENKERSDORF, Carlos. *Cosmovisión maya*, Centro de Estudios Antropológicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce Acatl", A. C., México, D. F., 1999.

LEÓN, Nicolás. *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, Formado por el Profesor de Etnología..., Imprenta del Museo, México, 1904.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, México, 1961.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 1980.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Angel Ma. Garibay K., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 10, primera edición, 1956; tercera reimpresión, México, 1983.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tonalámatl de los Pochtecas (Códice mesoamericano "Fejérváry-Mayer")*, Celanese Mexicana, S. A., México, 1985.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*. Prólogo de J. Eric S. Thompson, Apéndice de Alfonso Villa Rojas [Edición aumentada con un nuevo Apéndice acerca de recientes aportaciones sobre el tema de este libro], UNAM, México, 1994.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. "El binomio oralidad y códices en Mesoamérica", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1997.

LEVANTO, Leonardo. *Cathecismo de la doctrina christiana, en lengua zaapoteca*. Dispuesto por el M. R. P. Mró. Fr., Impreso con las Licencias necesarias en la Puebla por la Viuda de Miguel de Ortega: y por su Original en la Oficina Palafoxiana de dicha Ciudad, año de 1776.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*, 1a. edición en francés, 1962; 1a. edición en español, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México-Buenos Aires, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Arte, lenguaje, etnología*. Entrevistas con Georges Charbonnier, primera edición en francés, 1961; primera edición en español, Siglo XXI Editores, Colección Mínima, México, 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, I, Fondo de Cultura Económica México, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La alfarera celosa*. primera edición en francés, 1985; primera edición en español, Ediciones PAIDOS, PAIDOS STUDIO/BÁSICA, Barcelona-Buenos Aires, México, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, primera edición en francés, 1962; octava reimpresión en español, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. 1a. edición en francés, 1958; 2a. edición en español, Ediciones Altaya, S. A.,



Barcelona, 1994.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, Prólogo y traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, Dirección General de Publicaciones-UNAM, Colección Biblioteca del Estudiante Universitario 21, México, 1973.

LIEKENS, Enrique. *Los zapotecas no son zapotecas sino zâes (Ensayo etimológico y semántico de la voz zâ)*, Publicación del Gobierno del Estado, Villahermosa, Tab., Mej., 1952

LIPP, Frank Joseph. *The mije calendrical system*. Concepts and behavior. Dissertation submitted to the Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, University of Michigan, Ann Arbor, 1982.

LIZANA, fray Bernardo. *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. Edición crítica y anotada de René Acuña, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1995.

LONG C., Rebecca y Sofronio Cruz M. *Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho, Oaxaca*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 38, México, D. F., 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Intentos de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl", en: *Anales de Antropología*, vol. XV, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1978.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols., UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1980.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "El dios enmascarado de fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1985.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*. Caminos de la mitología mesoamericana, Alianza Editorial, Colección Alianza Estudios, Antropología, México, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *El conejo en la cara de la luna*. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, Colección Presencias 66, México, 1994.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Herencia de distancias", en: Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, editores. *La cultural plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, Universidad Nacional Autónoma de

México y Università di Roma "La Sapienza", México, 1998, pp.55-68.

LÓPEZ CHIÑAS, Gabriel. *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán, México, Imprenta Universitaria, 1960.*

LÓPEZ Y LÓPEZ, Gregorio. "La Filosofía de los Zapotecas", en: *Filosofía y letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, núms. 57-58-59, enero-diciembre, 1955.*

Los Abuelos Cuentan. Premio de narrativa popular, Casa de la Cultura/Gobierno del Estado de Oaxaca, Colección Agua Quemada, Oaxaca, 1986.

LUPO. Alessandro. "El Monte del Vientre Blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec", en: *Cuadernos del Sur. Ciencias sociales, año 4, núm. 11, UABJO, CIESAS-OAXACA, INAH-OAXACA, INI-OAXACA, agosto 1997, pp. 67-78.*

MACLAURY Robert D. "Zapotec Body-Part Locatives: Prototypes and Metaphoric Extensions", en *International Journal of American Linguistics, vol. 55, num. 2, April 1989, The University of Chicago Press, pp. 119-154.*

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión, Editorial Planeta-Agostini, Colección Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, 42, Barcelona, 1994.*

MALSTRÖM, Vincent H. *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon. The Calendar in Mesoamerican Civilization. University of Texas Press, Austin, 1997.*

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. "El zapoteco de Fray Juan de Córdova", en: *Anuario de letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, vol. VI, México, 1966-1967, pp. 203-211.*

MARCUS, Joyce. "Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya", en: *World Archaeology, vol. 10, no. 2, London, October 1978, pp. 172-191.*

MARCUS, Joyce. "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", en: *Regional perspectives on the olmec*, edited by Robert J. Sharer and David C. Grove. Cambridge University Press, A School of American Research Book, Cambridge, 1989, pp. 148-197.

MARCUS, Joyce. *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.*



MARCUS, Joyce and Kent V. Flannery. "Ethnoscience of the sixteenth-century Valley Zapotec", en: *The nature and status of ethnobotany*. Edited by Richard I. Ford, Museum Of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers, no. 67, Ann Arbor, Michigan, 1978. Una versión abreviada en español traducida por Ma. de los Ángeles Romero apareció bajo el título "La clasificación de animales y plantas entre los zapotecos del siglo XVI. Un estudio preliminar", en: *Cuadernos del Sur*, año 7, núm. 16, Oaxaca, México, mayo 2001, pp. 5-20.

MARCUS, Joyce y Kent V. Flannery. *Zapotec civilization. How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, Thames and Hudson, New York, 1996.

MARCUS, Joyce y Kent V. Flannery. *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*. Traducción de Jorge Ferreiro Santana, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, México, 2001.

MARQUINA, Ignacio. *Arquitectura prehispánica*, INAH, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, facsímil de la primera edición de 1951, México, 1990.

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel. *Flora y fauna del Estado libre y soberano de Oaxaca*, recopiladas por... Imprenta del Estado a cargo de Ignacio Candiani, Oaxaca, Oax., 1891.

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel. "El Pecocho", en *Neza*, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, año I, núm. 7, diciembre de 1935.

MARTÍNEZ, Maximino. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, 3ª, reimpresión, México, 1994.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. "Tlaltecuhli. Señor de la Tierra", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1997, pp. 15-40.

MAUPOMÉ, Lucrecia. "Reseña de las evidencias de la actividad astronómica en la América antigua", en: Marco Arturo Moreno Corral, *Historia de la astronomía en México*, Secretaría de Educación Pública-CONACYT y Fondo de Cultura Económica, Colección La ciencia desde México 4, segunda edición, México, 1995, pp. 17-64.

MCQUOWN, Norman. "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayas", en: *Desarrollo cultural de los mayas*. Editado por Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L., Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades, México, 1971, pp. 49-80.

MEDIZ BOLIO, A., E. Abreu Gómez y A. Henestrosa. *Literatura indígena moderno*, Introducción y Selección de José Luis Martínez, México, Ediciones Mensaje, 1942.

MESSER, Ellen. "Plantas alimenticias zapotecas: Transformación de dos culturas", Janet Long, coordinadora. *Conquista y comida. Consecuencias del Encuentro de Dos Mundos*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1996.

MILLER, Arthur G. "The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico", en: *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991.

MILLER, Arthur G. *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico. Living with the dead*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

MIRANDA, Faustino. *La vegetación en Chiapas*. 2ª. parte, Ediciones del Gobierno de Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1976.

MOLINA, Alonso, fray. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, 1a. edición 1555-1571. Edición facsimile, Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, S. A., Biblioteca Porrúa, tercera edición, México, 1992.

MONTOLIÚ VILLAR, María. "La diosa lunar Ixchel. Sus características y funciones en la religión maya", en: *Anales de Antropología*, volumen XXI, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1984, pp. 61-78.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. "Los Cinco Soles Cosmogónicos", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, D. F., 1967, pp. 183-210.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Nueva Transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los *Memoriales* 1a. edición 1909. Tercera edición preparada por Edumundo O'Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1971.

MUNCH G., Guido. "Zaa guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui si o Tehuantepec", en: *Anales de Antropología*, vol. XXI, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1986, pp. 103-135.

MUNCH GALINDO, Guido. *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, Instituto de Investigaciones



Antropológicas-UNAM, México, 1999.

NAVARRETE, Carlos, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en: *Anales de Antropología*, vol. 10, UNAM, México, 1973, pp. 33-91.

NAVARRETE, Carlos y Doris Heyden. "La cara central de la Piedra del Sol. Una hipótesis", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1974, pp. 355-376.

NELLIS, Neil y Jane Goodner de Nellis. *Diccionario zapoteco de Juárez*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 27, México, D. F., 1983.

NICHOLSON, H. B. "Los Principales Dioses Mesoamericanos", en: Carmen Cook de Leonard, *Esplendor del México Antiguo*, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, D. F., 1959, pp. 161-180.

NORMAN, V. Garth. *Izapa Sculpture. Part 1: Album, Papers of the New World Archaeological Foundation*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1973.

NUTTALL, Zelia. "Comunicación sobre un Monumento en Monte Albán de gran importancia", en: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, t. 44, pp. 15-35.

OLIVIER, Guilhem. "Tepeyólotl, 'Corazón de la Montaña'", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1998, pp. 99-141.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Primera edición en inglés, 1982; traducción Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica, primera edición en español, México, 1987.

OROZCO, Gilberto. *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, con ilustraciones musicales, Revista Musical Mexicana, México, 1946.

PADDOCK, John. "Religión Antigua Oaxaqueña: Ensayo y lección", en: Varios, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 247-268.

PAZ, Octavio. *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*, Fondo de Cultura Económica, Colección Letras Mexicanas, 1a. edición 1960; 1a. reimpresión, México, 1970.

PEELER Damon E. "Los orígenes zapotecos de la astronomía y los calendarios mesoamericanos", en Marcus Winter (coordinador),

Cira Martínez L., Arthur A. Joyce, Michael Lind, Damon E. Peeler, Javier Urcid S. y Mireya Olvera. *Monte Albán. Estudios recientes. Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca, 1994, pp. 55-61.*

PEELER, Damon E. y Marcus Winter. *Tiempo sagrado, espacio sagrado: Astronomía, calendario y arquitectura en Monte Albán y Teotihuacán*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas e Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, México, 1993.

PENNINGTON, T. D. y J. Sarukhán. *Árboles tropicales de México. Manual para la identificación de las principales especies*, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, Texto Científico Universitario, 2ª. edición, México, 1998.

PETERSON, David A. "Evidencia para prácticas religiosas en Guiengola, Oaxaca", en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 281-286.

PETERSON, David A. "Guiengola: Fortaleza zapoteca en el Istmo de Tehuantepec", en: Marcus C. Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*, volumen I: Época prehispánica, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Oaxaca, Colección Regiones de México, México, 1990, pp. 455-488.

PICKETT, Velma. *Vocabulario zapoteco del Istmo*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 3, México, D. F., 1971.

PICKETT, Velma. *Zapoteco del Istmo, Archivo de Lenguas Indígenas del Estado de Oaxaca*; Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, México, 1974.

PICKETT, Velma y Benjamín F. Elson. *Introducción a la morfología y sintaxis*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, México, D. F., 1986.

PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio. *Breve diccionario latín-español español-latín*, Editorial Porrúa, México, 1999.

PIÑA CHAN, Román. *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

PIÑA CHAN, Román. *El lenguaje de las piedras. Glífica olmeca y zapoteca*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 1993.



Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Traducción del texto original con Introducción y notas de Adrián Recinos Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, Quinta edición, México, 1961.

PREUSS, Konrad T. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, primera edición en alemán, 1968; traducción del alemán de Mariana Frenk-Westheim, Instituto Nacional Indigenista, Colección Clásicos de la Antropología, núm. 14. México, 1982.

PRIDE, Leslie y Kitty. *Vocabulario Chatino de Tataltepec*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 15, México, D. F., 1970.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana. "El arte maya y el modelo genético de cultura", en: *Desarrollo cultural de los mayas*. Editado por Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L., Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades-UNAM, primera reimpression, México, 1971, pp. 187-202.

QUIÑONES QUEBER, Eloise. "Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript", en: *Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit Mexicain 385 Bibliothèque Nationale of Paris*, University of Texas Press, Austin, 1995.

QUIRARTE, Jacinto. "The Relationship of Izapan-Style Art to Olmec and Maya Art: A Review", en: *Origins of religious art & iconography in Preclassic Mesoamerica*, edited by H. B. Nicholson, Latin American Center Publications-UCLA and Ethnic Arts Council of Los Angeles, 1976, pp. 73-86.

RADIN, Paul. "Cuentos y Leyendas de los Zapotecos", en: *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, Volume I, Number I, Published by The House of Tlaloc, Sacramento, California, 1943, pp. 3-30.

RADIN, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Temas de EUDEBA/Antropología, 1a. edición, Buenos Aires, 1960; 1a. edición en inglés, Nueva York, 1957.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa. *El fin de los montiocos*. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación, México, 1987.

RAMÓN, Adela. *Dioses zapotecos. Zapotec gods*, Museo Nacional de Antropología, Servicios Educativos, INAH-SEP, Colección Breve, México, 1972.

RECINOS, Adrián (editor). *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. Traducción de Adrián Recinos, primera edición 1950; primera reimpresión Fondo de Cultura Económica, Serie de Literatura Indígena, México, 1980.

REKO, Blas Pablo. *Mitobotánica zapoteca*, Tacubaya, D. F., 1945.

"Relación de la Provincia de Coatzacoalco, Villa del Espíritu Santo", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero. Edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1984.

RENDÓN, Juan José. *Diversificación de las lenguas zapotecas*, CIESAS-Unidad Oaxaca-IOC, México, 1995.

RENSCH, Calvin. "Situación actual de los estudios lingüísticos sobre las lenguas de Oaxaca", en: *Antropología e historia*. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, época II, núm. 27, julio septiembre 1979.

Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Serie Cultura Náhuatl, Fuentes 1, México, 1992.

ROBLES GARCÍA, Nelly M. y Alfredo J. Moreira. *Proyecto Mitla: restauración de la zona arqueológica en su contexto urbano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México, 1990.

ROBLES GARCÍA, Nelly M. "Tradiciones funerarias y estratificación social en Mitla", en: *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre 1999, vol. VII, núm. 40, pp. 32-35.

RODRÍGUEZ CANO, Laura. *El sistema de escritura ñuiñe. Análisis del corpus de piedras grabadas de la zona de la "Cañada" en la Mixteca Baja, Oaxaca*. Tesis profesional para optar por el título de licenciada en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D. F., 1996.

ROJAS RABIELA, Teresa y William T. Sanders, *Historia de la agricultura. Epoca prehispánica-siglo XVI*, tomo 1, INAH, Colección Biblioteca del INAH, México, 1985.

ROJAS RABIELA, Teresa, editora. *Pedro Armillas: Vida y obras*, tomo I, CIESAS e INAH, México, 1991.

ROMERO, Javier. "La Mutilación Dentaria, La Trepanación y la Deformación Cefálica en Mesoamérica", en XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962, *Actas y Memorias*



3, México, 1964, pp. 57-59.

RUIZ GUZMÁN, Rogelio y Nicolás Vichido Rito. "La tradición de San Jerónimo Ixtepec", en: *Tehuantepec 1891-1991. Un siglo de fe. 2. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, sin lugar de edición, s/f.

Sagrada Biblia. Traducida de la Vulgata Latina teniendo a la vista los textos originales por el P. José Miguel Petisco de la Compañía de Jesús, dispuesta y publicada por el Ilmo. Sr. D. Félix Torres Amat, novena edición, Editorial Apostolado de la Prensa S. A., Madrid, 1964.

SAHAGÚN, Fr. Bernardo de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, escrita por...franciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales, la dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotación y apéndices Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", 1ª. edición, 1938; novena edición, México, 1977.

SALE, Kirkpatrick. *The conquest of paradise. Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, A Plume Book, New York, 1991.

SAPIR, Edward. "El lenguaje y el medio ambiente", en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Lecturas Universitarias 20, México, 1974. Publicado originalmente con el título: "Language and Environment" en *American Anthropologist* 14, 1912. Traducción de José Joaquín Montes.

SAPIR, Edward. *El lenguaje*. Primera edición en inglés, 1921; novena reimpresión en español, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

SAUNDERS, Nicholas J. *People of the jaguar. The Living Spirit of Ancient America*, Souvenir Press, London, 1989.

SCHELE, Linda and David Freidel. *The forest of kings. The untold story of the ancient maya*, William Morrow and Company, Inc, New York, 1990.

SCHUMANN G., Otto. *Descripción estructural del maya itzá del Petén, Guatemala, C. A.*, Centro de Estudios Mayas, Serie: Cuadernos, 6, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1971.

SEJOURNÉ, Laurette. "Identificación de una diosa zapoteca", en: *Anales del Museo Nacional*, 1955, pp. 11-121.

SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y religión en el México Antiguo*. Primera edición en inglés, 1957; segunda reimpresión, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1970.

SÉJOURNÉ, Laurette. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Editorial Siglo XXI, Colección Nuestra América, México, 1987.

SELER, Eduard. *Wandmalereien von Mitla eine Mexikanische bilderschrift in fresco nach eigenen an ort und stelle aufgenommenen zeichnungen*, Verlag von A. Asher & Co., Berlin, 1895.

SELER, Eduard. "Wall Paintings of Mitla", en: *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28. Translated from the German under the supervision of Charle P. Bowditch, Smithsonian Institution, Washington, 1904.

SELER, Eduard. "Deities and Religious Conceptions of the Zapotecs" en: *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 28. Translated from the German under the supervision of Charle P. Bowditch, Smithsonian Institution, Washington, 1904.

SELER, Eduard. "The Mexican chronology with special reference to the Zapotec calendar", en: *Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Bulletin 28. Translated from the German under the supervision of Charle P. Bowditch, Washington, 1904.

SELER, Eduard. *Comentarios al Códice Borgia, con Apéndice de láminas explicativas*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963.

SELER, Eduard. *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*. Primera edición: "Das Dorfbuch von Santiago Guevea", *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906. Traducción del inglés de Carlos Enrique Delgado tomado de *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 1960, vol. III, Ediciones Guchachi' Reza, A. C., México, 1986.

SELER, Eduard. "The Ruins on Quie-ngola", en: Eduard Selser, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*. English Translation of German Papers from *GESAMMELTE ABHANDLUNGEN ZUR AMERIKANISCHEN SPRACH- UN ALTERTHUMSKUNDE*, Made under the Supervision of Charles P. Bowditch, Published with Permission of Tozzer Library, Peabody Museum, Harvard University, Owners of the Original Translation with Slight Emendations to Volumes IV and V by J. Eric S. Thompson, Edited by J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson and Illustrated with all the Original Figures, Maps, Plates, and



Photographs, Second Edition in Five Volumes, II, Frank E. Comparato, General Editor, Labyrinthos, 1991.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, Ma. Teresa. *Eduard Seler en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México, 1992.

SMITH STARK, Thomas C. "Ratero y quemarle la canilla: ¿dos calcos zapotecos?", en *Varia lingüística y literaria*. 50 años del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México, 1997, pp. 471-479.

SMITH STARK, Thomas C. "Juan de Córdova como lexicógrafo", en: *Guchachi' Reza* (Iguana Rajada), sexta época, núm. 58, Primavera de 1998, pp. 2-13.

SMITH STARK, Thomas C. "La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova", inédito.

SMITH STARK, Thomas C. "La cultura zapoteca a través del *Vocabulario* de fray Juan de Córdova", inédito. [Trabajo preparado para una conferencia en la Biblioteca Francisco de Burgoa, 15 de enero de 1999.]

SMITH STARK, Thomas C. "El solteco y el zapoteco occidental: un aprecio a partir de los vocabularios de Peñafiel". Trabajo preparado para el V Congreso Nacional de Lingüística, Monterrey, Nuevo León, México, 12 de octubre de 1999. Inédito.

SMITH STARK, Thomas C. "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578) de Juan de Córdova", en: Víctor de la Cruz y Marcus Winter, coordinadores, *La religión de los binnigula'sa'*, en prensa.

SMITH STARK, Thomas C. "Terminología etnobiológica del zapoteco de San Baltasar Chichicapan", 7-11, febrero, 2001, inédito.

SODI, Demetrio. *Los mayas el tiempo capturado*. Realización y diseño Beatriz Trueblood, Bancomer, México, 1980.

SOSA, John R. "Astronomía sin telescopios: conceptos mayas del orden astronómico", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XV, Publicación del Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1984, pp. 117-137.

SOTELO SANTOS, Laura, Elena. *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-UNAM, México, 1988.

SOUSTELLE, Jacques. *El universo de los aztecas*, Fondo de Cultura Económica, Colección Biblioteca Joven, primera

reimpresión, México, 1992.

ŠPRAJC, Ivan. *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, Serie Arqueología, México, 1996.

SPRANZ, Bodo. *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*. Una interpretación iconográfica, con 32 ilustraciones y 1791 figuras en el texto, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, México, 1993.

STAIRS KREGER, Glenn y Emily Florence Scharfe de Stairs. *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, con la colaboración de Proceso Olivares Oviedo, Tereso Ponce Villanueva y Lorenzo Comonfor Llave, Instituto Lingüístico de Verano, México, D. F., 1981.

STARKER LEOPOLD, A. *Fauna silvestre de México. Aves mamíferos de caza*, Ediciones del Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México, 1977.

STEPHEN, Lynn. "The construction of indigenous suspects: militarization and the gendered and ethnic dynamics of human rights abuses in southern Mexico", en: *American Ethnologist*, vol 26, no. 4, Washington, D. C., 2000.

STIRLING, Matthew W. "Stone Monuments of the Río Chiquito, Veracruz, Mexico", en: *Anthropological papers*, Numbers 43-48, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 157, Washington, 1955.

STOCKER, Terry, Sarah Meltzoff and Steve Armsey. "Crocodilians and Olmecs: Further interpretation in Formative Period iconography", en: *American Antiquity*, volume 45, number 4, October 1980.

STOKES Donald and Lilian. *Guide to birds. Eastern Region*, Little, Brown and Company, New York, 1996.

STOLS, Alexandre A. M. *Antonio de Espinosa. El segundo impresor mexicano*, Biblioteca Nacional, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, México, 1989.

STUBBLEFIELD, Morris y Carol Miller de Stubblefield. *Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano, A. C., Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 31, México, D. F., 1991.

STUBBLEFIELD, Morris and Carol Stubblefield, Compilers. *Mitla Zapotec Texts. Folklore Texts in Mexican Indian, Languages 3*, A Publication of The Summer Institute of Linguistics, Dallas,



1994.

SUÁREZ, Jorge A. "La clasificación del papabuco y del solteco", en: *Anuario de Letras*, volumen X, Centro de Lingüística Hispánica, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1972, pp. 219-232.

SUÁREZ, Jorge A. *Estudios huaves*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-SEP, Colección Científica 22, Lingüística, México, 1975.

SUÁREZ, Jorge A. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI-CIESAS, México, 1995.

SWADESH, Mauricio. "La lingüística como instrumento de la prehistoria", en: M. Swadesh, *Estudios sobre lengua y cultura*, Acta Anthropologica, 2^a. Época, II-2, México, D. F., 1960.

SWADESH Mauricio, Ma. Cristina Álvarez y Juan R. Bastarrachea. *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, Centro de Estudios Mayas, Serie: Cuadernos, 3, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1970.

TATE, Carolyn E. "Patrons of shamanic power. La Venta's supernatural entities in light of Mixe beliefs", en: *Ancient Mesoamerica*, 10, Cambridge University Press, 1999.

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 1^a. edición, 1965; 5^a. edición, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", núm. 37, México, 1996.

The Olmec world. Ritual and rulership with essays by Michael D. Coe, Richard A. Diehl, David A. Freidel, Peter T. Furst, F. Kent Reilly, III, Linda Schele, Carolyn E. Tate, Karl A. Taube, The Arte Museum, Princeton University, 1996.

THOMAS, Norman D. "El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón", en: *Anuario 1991* del Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1992.

THOMPSON, J. Eric S. *Maya hieroglyphic writing. An Introduction*, 1a. edición 1960, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1985.

THOMPSON, J. Eric S. *Historia y religión de los mayas*, Editorial Siglo Veintiuno, Colección Nuestra América, 8a. edición, México, 1987.

THOMPSON, J. Eric S. *Un comentario al Códice de Dresde*. Libro de jeroglifos mayas, 1a. edición en inglés 1972; 1a.

reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

THOMPSON, J. Eric S. *Grandeza y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México, 1994.

Títulos Primordiales de Juchitán, Ediciones de la Casa de la Cultura del Istmo, Juchitán, Oax., México, 1990.

Tlamati, Órgano informativo del Comité Nacional Mixto de Capacitación de la SAHOP, núm. 4, México, D. F., septiembre 1982.

TOOR, Frances. *A treasury of Mexican folkways*. The customs, myths, folklore, traditions, beliefs, fiestas, dances, songs of the Mexican people, Bonanza Books, New York, 1985.

TORRES COLÍN, Rafael et al. *Listado florístico de México. XVI. Flora del Distrito de Tehuantepec, Oaxaca*, Instituto de Biología-UNAM, México, 1997.

TURNER, Paul R. *Los chontales de los altos*. Traducción de Carmen Viqueira de Palerm, SepSetentas, México, 1972.

UNIÓN ACADEMIQUE INTERNATIONALE. *Corpus antiquitatum americanensium. México III Colecciones Leigh, Museo Frissell de Arte Zapoteca, Smithsonian Institution y otras*. Textos de Frank H. Boos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1968.

URCID S. Javier. "La Tumba 5 del Cerro de La Campana, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico: un análisis epigráfico", en: *Arqueología*. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda época, núm. 8, juli-diciembre 1992, pp. 73-112.

URCID, Javier. *Comentarios a una lápida zapoteca en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian*, inédito, Washington, D. F. 1994.

URCID, Javier, Marcus Winter y Raúl Matadamas. "Nuevos monumentos grabados en Monte Albán, Oaxaca", en: Marcus Winter, coordinador, *Escritura zapoteca prehispánica*. Nuevas aportaciones, Proyecto Especial Monte Albán, 1992-1994, Centro Regional INAH-Oaxaca, Oaxaca, 1994, pp. 2-52.

URCID-SERRANO, Javier. *Zapotec hieroglyphic writing*, doctoral dissertation, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan, 1997, 2 tomos.

VAN DE VELDE, Paul y Henriette Romeike Van de Velde. *The Black Pottery of Coyotepec, Oaxaca, Mexico*, Southwest Museum Papers, number thirteen, Highland Park, Los Angeles, California,



December, 1939.

VAN MEER, Ron. "Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: El manuscrito de San Antonio Huitepec", en: *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, año 6, núm. 15, INAH-UABJO-CIESAS, Oaxaca, México, pp. 37-74.

VILLA ROJAS, Alfonso. "Nociones preliminares sobre cosmología maya", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1985, pp. 229-249.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS-SEP, Colección Lecturas Mexicanas, México, 1987.

WISEO, Fray Juan Bautista (editor). *Huehuehlahtolli: Testimonios de la antigua palabra*. Reproducción facsímilar, Estudio Introductorio de Miguel León-Portilla, Versión de los textos nahuas de Librado Silva Galeana. México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.

VOCABULARIO Castellano-zapoteco, publicado por la Junta Colombina de México con motivo de la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893. Existe edición facsímilar con pie de imprenta del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., hecha en 1982.

Vocabulario castellano-zapoteco del año 2000. Homenaje al Dr. Gustavo Toledo Morales, Taller de Lengua Zapoteca Fray Juan de Córdova, Santo Domingo Tehuantepec, 2000.

WAISMANN, F. *Los principios de la filosofía lingüística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Colección Filosofía Contemporánea, México, 1970.

WATANABE, John M. "In the world of the sun: A cognitive model of Mayan cosmology", en *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series*, vol. 18, no. 4, December 1983, pp. 710-728.

WEEB, E. J. *Los nombres de las estrellas*, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, México, 1969; primera edición en inglés, 1952.

WEISS, Pedro. *Osteología cultural. Prácticas cefálicas*, 1ª, Parte: Cabezas trofeos-trepanaciones-Cauterizaciones, Lima, 1958.

WEITLANER, R. J. "Un calendario de los zapotecos del sur", en: *Proceedings of the Thirty-second International Congress of*

Americanists, Copenhagen, 8-14, August 1956, Munksgaard, Copenhagen, 1958, pp. 296-299. Reimpreso en: Manuel Ríos, compilador, *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, México, 1994, pp. 253-259.

WESTHEIM, Paul et al. *Cuarenta siglos de arte mexicano. arte prehispánico*, Editorial Herrero, S. A., México, 1981.

WHEELER, Margaret L. *A bird watcher's guide to Mexico*, Editorial MINUTIAE MEXICANA, México, 1998.

WHITECOTTON, Joseph W. "Zapotec pictorials and zapotec naming: Towards an ethnohistory of ancient Oaxaca" en: *Papers in Anthropology, Native American Ethnohistory* (Joseph W. Whitecotton and Judith Bradley Whitecotton, eds.), University of Oklahoma, Department of Anthropology, Fall 1982, vol. 23, no. 2, pp. 285-343.

WHITECOTTON, Joseph W. y Judith Bradley Whitecotton. *Vocabulario zapoteco-castellano*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University, Publication in Anthropology, No. 45, 1993.

WHITTAKER, Gordon. *The Hieroglyphics of Monte Alban*. A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 1980.

WHITTAKER, Gordon. *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, SEP-INAH, Centro Regional de Oaxaca, Oax., 1981.

WHORF, Benjamín Lee. "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, pp.19-34. Traducción de José Joaquín Montes, pp. 125-152, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, *Lecturas Universitarias* 20, México, 1974. Publicado originalmente con el título: "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language" en *Language, culture, and personality. Essays in memory of Edward Sapir*, editado por Leslie Spier, Menasha, Wis, 1941.

WINTER, Marcus C. "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en: Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, coordinadores, *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Regiones de México, México, 1986, pp. 99-141.

WINTER, Marcus. *Oaxaca. The archaeological record*, Editorial Minutiae Mexicana, S. A. de C.V., México, 1989.

WINTER, Marcus C. (compilador). *Lecturas históricas de Oaxaca*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Volumen I, Época prehispánica, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1990.

WINTER, Marcus (coordinador), Cira Martínez L., Arthur A. Joyce, Michael Lind, Damon E. Peeler, Javier Urcid S. y Mireya Olvera. *Monte Albán. Estudios recientes*. Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca, 1994.

WINTER, Marcus y Damon E. Peeler. "El contexto sociopolítico de la escritura zapoteca prehispánica", en: Marcus Winter, coordinador. *Escritura zapoteca prehispánica. Nuevas aportaciones*, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994-INAH, Oaxaca, 1994, pp. 81-96.

WINTER, Marcus (coordinador), Cira Martínez López, William O. Autry Jr., Richard G. Wilkinson y Pedro Antonio Juárez, *Entierros humanos de Monte Albán. Dos estudios*, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1993, Centro INAH-Oaxaca, Oaxaca, 1995.

WINTER, Marcus. "Highland Oaxaca and the Olmec", en. John E. Clark, editor, *The Olmecs in Mesoamerica*, en prensa.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Comentarios sobre La Rama Dorada*. Editado por Rush Rhees, traducción de Javier Esquivel, Imprenta Universitaria 1935-1985, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1985.

ZÁRATE MORÁN, Roberto. "Pinturas rupestres y petroglifos del Istmo de Tehuantepec", en: *Historia del arte de Oaxaca. Arte prehispánico*, vol. I, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1997, pp. 35-47.

ZEITLIN, Judith Francis y Robert N. Zeitlin. "Arqueología y Época Prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec", en Marcus C. Winter, compilador, *Lecturas históricas de Oaxaca*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno de Estado de Oaxaca, Colección Regiones de México, México, 1990, pp. 393-454.

ZEITLIN, Judith F. "Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial", en: *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, año 3, núms. 6-7, enero-agosto 1994, CIESAS-UABJO-INAH-INI, Oaxaca, México, pp. 25-45.

ZORITA, Alonso de. *Relación de Nueva España. Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conqusita y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, tomo I. Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, CONACULTA, Cien de México, México, 1999.

