

**FAMSI © 2007: David Tavárez**

## **Canciones *Nicachi*: Textos Rituales Zapoteca y Conocimientos Rituales Clásicos Posteriores en Oaxaca Colonial**

*Traducido del Inglés por Miryan McDonald*



**Año de Investigación:** 2003

**Cultura:** Zapoteca

**Cronología:** Clásico Posterior

**Ubicación:** Oaxaca, México

**Sitio:** Villa Alta

### **Tabla de Contenidos**

#### [Introducción](#)

[El contexto etnohistórico de las canciones rituales Zapoteca de Villa Alta](#)

[El contexto lingüístico y textual de producción de las canciones de Villa Alta](#)

#### [Rasgos Dialectales](#)

[Tabla 1. Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco cajonos](#)

[Tabla 2. Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco nexitzo](#)

[Las canciones de Villa Alta y otros géneros rituales Mesoamericanos](#)

[Un análisis preliminar de las canciones Zapotecas de Villa Alta](#)

[Las canciones Cristianas clandestinas de Villa Alta: Folletos 102 y 103](#)

[Un género ritual comunal de origen Clásico Posterior Tardío: Folletos 100 y 101](#)

[Rasgos estructurales del cuerpo de la canción en los Folletos 100 y 101](#)

[Antepasados y complejos de deidades en las canciones de Villa Alta](#)

[Cuatro fundadores antepasados nombrados en los Folletos 100 y 101](#)

[Coque Yagchila \(Señor 1 Caimán\)](#)

[Bicia Tao \(Gran Aguila\)](#)

[Bilatela Tao \(Gran 4/11 Nudo\)](#)  
[Biquini Xila \(Pájaro de Algodón/Pluma\)](#)

[Complejos de Deidades](#)

[Tabla 3. Deidades Zapoteca en Oaxaca, siglos 16°–20°](#)

[Conclusiones Preliminares](#)

[Lista de Figuras](#)

[Referencias Citadas](#)

## Introducción

Este informe se basa en la información etno-histórica y lingüística colectada del Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla, España, en la Primavera del 2003, y en cinco archivos depositarios diferentes en la Ciudad de Oaxaca, Oaxaca, la que se visitó en el verano del 2003 y 2004 – el Archivo General del Estado de Oaxaca, (AGEO), el Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca (AHAO), el Archivo Luis Castañeda (ALC), el Archivo de Notarías de Oaxaca (ANO), y el Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca (APJO), el que aloja cientos de registros coloniales de las *alcaldías mayores* de Villa Alta (AVA) y Teposcolula (ATEP). En 2003-2004 unos 85 registros de juicios – que incluyen testamentos, cartas y peticiones escritos en Zapoteco Nexitzo, Bijanos y Cajonos, al igual que un amplio rango de documentos de juicio escritos en español – fueron digitalizados en el Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca. Este procedimiento se llevó a cabo para facilitar la transcripción continuada y analizar gramaticalmente los géneros textuales de Zapoteco Cajonos colonial y Nexitzo, el que en turno generó datos morfológicos, sintácticos y datos léxicos. Estos datos actualmente están siendo usados para asistir en la traducción de cuatro folletos que contienen canciones rituales Zapotecas entregados por oficiales del pueblo a las autoridades Episcopales en el 1704. Los dos primeros folletos – de ahora en adelante 882 del AGI, Folletos 100 y 101 – son el enfoque de esta investigación, ya que constan un total de 22 canciones que nombran antepasados fundadores locales y deidades Zapotecas. El cuerpo de esta canción en particular, se hizo durante las festividades calendarías específicas en los pueblos Zapoteco Cajonos de Betaza y/o Lachirioag en el siglo 17°. 882 del AGI, Folletos 102 y 103, los cuales son también el enfoque de un esfuerzo de traducción separada, contienen un total de 15 canciones que festejan una serie de entidades Cristianas y fiestas.

Los hallazgos presentados en este informe se deben considerar como conclusiones preliminares deducidas de un trabajo en progreso, como la traducción del cuerpo de la canción contenidas en los Folletos 100 y 101 una tarea de investigación que tomará varios años para concluirla de manera satisfactoria. Este informe incluye una breve caracterización del contexto etno-histórico de producción y realización de estas canciones rituales Zapoteca, y un avalúo de enlaces potenciales, entre algunas de las deidades mencionadas en las canciones y otras deidades conocidas en el panteón de Pan-Zapoteca. La investigación llevada a cabo hasta ahora, continuará con visitas subsecuentes a los archivos en la Ciudad de México y la Ciudad de Oaxaca y con consultaciones adicionales con informantes lingüísticos en Villa Alta en el 2005 y 2006.

*Entregado el 9 de mayo del 2005 por:*

David Tavárez

Asistente de Profesor

Departamento de Antropología

Vassar College

[tavarez@vassar.edu](mailto:tavarez@vassar.edu)

### **El contexto etno-histórico de las canciones rituales Zapoteca de Villa Alta**

En una noche callada en el año de 1703, la población adulta de la comunidad Zapoteca de San Melchor Betaza, un pueblo localizado al noreste de la Ciudad de Oaxaca en la provincia de Villa Alta, se paró congregada en la puerta de la entrada del edificio usada para rituales de observación que era llamada "Casa del Gran Árbol/Principio," o *Yoo Yag Tao*,<sup>1</sup> esperando una respuesta la que cambiaría el estilo de sus vidas para siempre. Aproximadamente tres años antes, un alboroto en la villa vecina de San Francisco Cajonos había resultado en el linchamiento de dos informantes nativos quienes se atrevieron a revelar una ceremonia ritual no ortodoxa que se sostuvo en la casa de la cabeza de una confraternidad local. Después de este linchamiento, un sendero prolongado para la insubordinación y asesinato resultó en la ejecución de quince rebeldes Cajonos, y el Fraile Ángel Maldonado, un obispo que había llegado recientemente, realizó una larga inspección dentro de la provincia de Villa Alta, y exigió que los habitantes de la región entregaran sus especialistas de rituales (Gillow 1978). Como respuesta a estas intentos de extirpación – lo que fue la última súplica en una larga serie de confrontaciones tempestuosas entre los especialistas de rituales y Dominicanos y sus aliados civiles (Tavárez 2002a) – los oficiales del pueblo de Betaza preguntaron a dos hombres quienes se especializaban en interpretar las visiones activadas por la planta cuana betao (probablemente la vaina *Rivea corymbosa*, llamada *ololiuhqui* en Náhuatl) para beber esta bebida alucinógena para consultar a sus deidades. Horas más tarde, cuando estos especialistas emergieron de la casa comunal, hicieron una revelación ominosa:

[ellos dicen] que *ellos han caído dentro de las manos del Dios el Padre*, que la doctrina Cristiana vendrá al pueblo, y que los Españoles vendrían y se llevarían a sus padres y abuelos – que significaban sus ídolos. El primero será *Goque Yagchila*, y de hecho, él fue llevado y quemado en la plaza del pueblo de [Villa Alta] más tarde (AVA Criminal 117, 39v-40r).

Al final, la supuesta premonición de las deidades locales pareció presciente, ya que la campaña de Maldonado de extirpación de la idolatría resultó ser el más exitoso ataque

---

<sup>1</sup> *Yaga* es la palabra Cajonos colonial para "árbol, madera." Córdova (1578: 328r) incluye la siguiente entrada: "Principio este assi no le ay en Dios q[ue] es el principio de todo. Dios *yàca* lóo, *yàca* ni-xèe ni cilla."

contra las prácticas rituales nativas en Nueva España. Maldonado seleccionó uno de los demandados a juicio de Cajonos, colocó su pectoral alrededor de su cuello, y le ordenó viajar a través de la región de Villa Alta anunciando su oferta de absolución: a cambio de denunciar a sus especialistas en rituales y hacer una confesión completa acerca de las prácticas rituales, todas las comunidades nativas se beneficiarían de una absolución general sin tener que ir a juicio (AGI 882). Entre Noviembre de 1704 y Febrero de 1705, las autoridades seleccionaron 15 Zapoteco Bijanos, 27 Zapoteco Cajonos, 26 Zapoteco Nexitzo, 29 Mixe y 7 pueblos Chinantec – representando una población total de aproximadamente 60,000 – viajando hacia la capital provincial para presentar y firmar una confesión comunal, una para cada pueblo. Junto con estas confesiones, los funcionarios zapotecos – pero no los mixes o los chinantecos – entregaron 99 cuadernos que contienen listas completas o parciales de nombres de días en piyè (también conocido como biyè en Villa Alta), el calendario ritual zapoteco de 260 días (Alcina Franch 1993), junto con otras notaciones del calendario (vea la [Figura 2](#), abajo). Además, cuatro folletos que contenían transcripciones alfabéticas de canciones rituales Zapotecas (folletos 100–103) también se presentaron a autoridades episcopales. Estas canciones son de gran importancia para el estudio de prácticas rituales Mesoamericanas, ya que son el único cuerpo existente de canciones rituales comunales en el lenguaje Mesoamericano realizado clandestinamente en tiempos coloniales.

Algún tiempo después del 1704, el Obispo Maldonado presentó las confesiones de Villa Alta al Consejo de Indios en España – que tenían información acerca de más de 300 practicantes de rituales Zapotecas identificables individualmente – junto con 103 folletos tamaño octavo hechos de piezas de papel Europeo cosidos juntos. Maldonado estaba buscando transferir control de diez parroquias en Villa Alta de los Dominicanos a sus manos, y la masa absoluta de evidencias acerca de prácticas rituales "idolatría", le concedieron un argumento poderoso que facilitó la decisión de la corona de España para secularizar estas parroquias. Cuando estos registros se colocaron en *legajo México 882* en el Archivo de los Indios en Sevilla, las canciones rituales se separaron de los testimonios firmados por las autoridades de sus pueblos de origen, así ensombreciendo la evidencia que nos pudo haber permitido enlazar los folletos a confesiones específicas para la colocación solamente. Estos textos permanecieron en España desde el comienzo del siglo 18 en adelante, y así fue que se guardó el destino canónico de textos rituales de nativos – destrucción por fuego – y la proporción de supervivencia casual de documentos eclesiásticos en el siglo 19° de México.

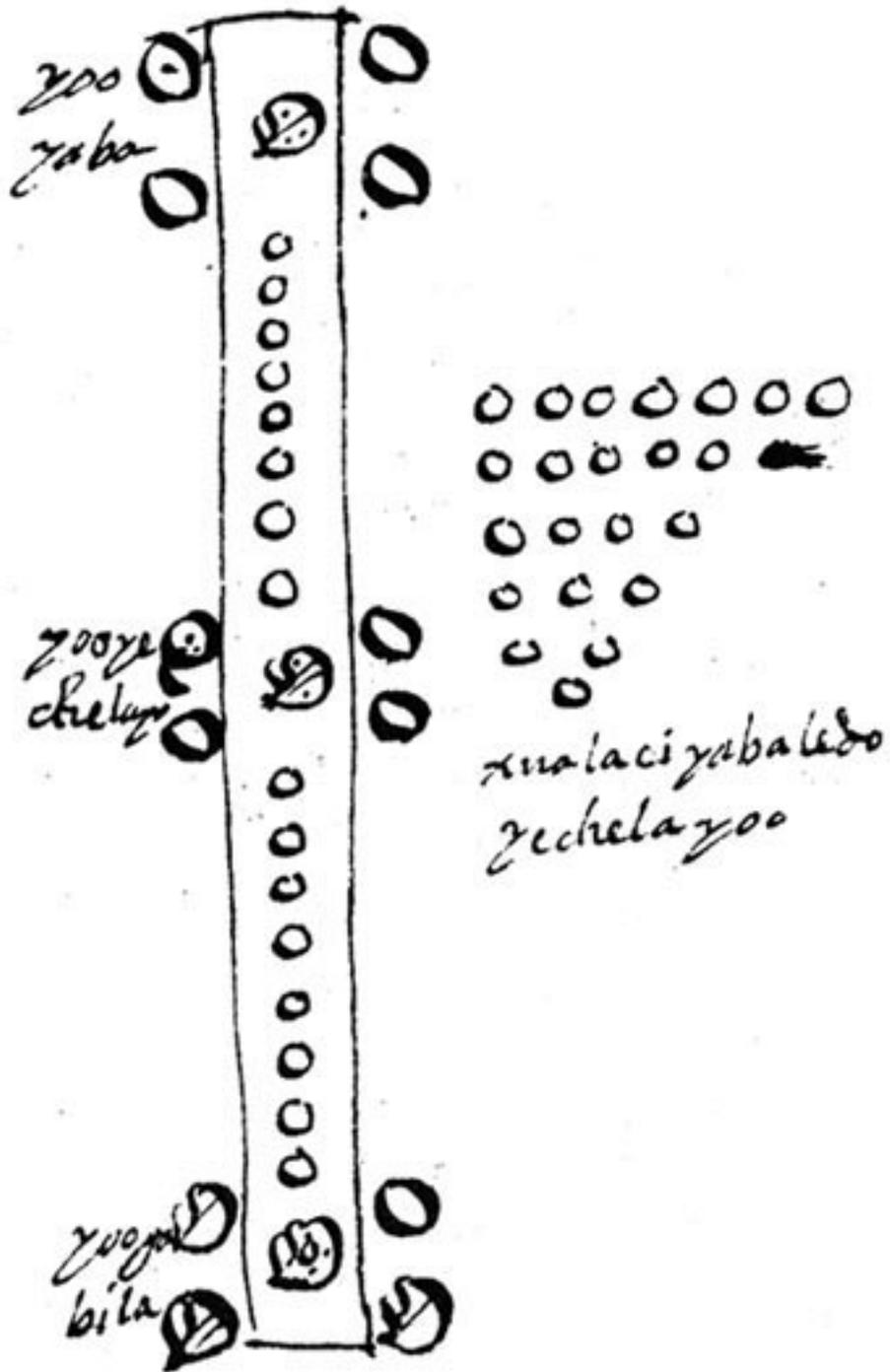


Figura 1. Una pintura del cosmos Zapoteca del final del siglo 17, Calendario 11, AGI México 882.

i

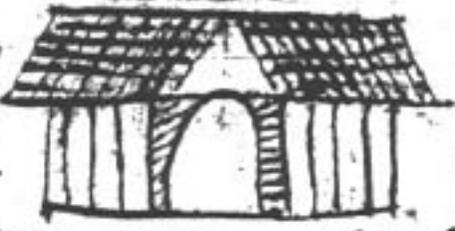
<p> <i>yo hokkeoo</i>  <i>veellariij</i>  <i>yagchilla</i> </p>		<p> <i>viejilaga</i>  <i>gociool</i> </p>
<p> <i>yagchilla</i> — 1         </p>		<p> <i>beithilla bezu</i> </p>
<p> <i>quiolaha</i> — 2         </p>		<p> <i>beithi beba ni</i> </p>
<p> <i>quiolala</i> — 3         </p>		
<p> <i>fachi</i> — 4         </p>		
<p> <i>yo hoocey</i> — 5         </p>		
<p> <i>caalanaa</i> — 6         </p>		<p> <i>nati naca</i> </p>
<p> <i>bilachina</i> — 7         </p>		<p> <i>beco naca</i> </p>
<p> <i>labaa</i> — 8         </p>		<p> <i>nabani naa</i> </p>
<p> <i>yooglog niza</i> — 9         </p>		<p> <i>naba</i> </p>
<p> <i>bilate la</i> — 10         </p>		<p> <i>nabu</i> </p>
<p> <i>yaallaoho</i> — 11         </p>		<p> <i>nabu</i> </p>
<p> <i>nobiaa</i> — 12         </p>		
<p> <i>que ceze</i> — 13         </p>		

Figura 2. Primer período de 13-días en el biyè, del Calendario 85, AGI México 882.

## Contexto lingüístico y textual de la producción de las canciones de Villa Alta

### *Rasgos Dialectales*

Villa Alta era una jurisdicción colonial localizada al noreste del Valle de Oaxaca, administrada por un residente *alcalde mayor* en el pueblo de Villa Alta de San Ildefonso, y abarcó más de cien pueblos habitados por parlantes Zapotecas, Chinantecas y Mixes. La investigación continuada sobre la reconstrucción Proto-Zapoteca de Kaufman (2004: 64) declaró que el Zapoteca se conoce mejor como una lengua compleja, que consiste de cinco áreas de lenguajes – Chatino, Papabuco, Zapoteca Norteño, Central, Sureño, y Occidental – con notable diferencia interna. La división tradicional de Norteña Zapoteca – que pudo haber preservado algunos rasgos arcaicos relativamente de Proto-Zapoteco y Proto-Zapoteca – dentro de Zapoteco Cajonos, Nexitzo y Bijanos (Chance 1989: 7). Está apoyado por un estudio gloto-cronológico de Juan José Rendón (1995: 157-199).

Este informe no se enfocará directamente sobre los 99 cuadernos del calendario incautados en Villa Alta, los que sus propietarios llamaban "la cuenta del tiempo de los ancestros y padres de todos nosotros", o *piyè xoo tao xoci reo*. Esta es un área de preguntas separadas abierto por José Alcina Franch (1993, 1998) y Arthur Miller (1991, 1998), en el cual también se persigue una parte esencial de mi proyecto de traducción continuado. Por el contrario, tomaré el contenido de los 4 folletos, cada uno de los cuales contiene un número variable de canciones rituales. El Folleto 100 tiene (18 folios), y el Folleto 101 tiene (10 folios) enfocado en creencias no Cristianas Zapotecas. Por otro lado, las 2 colecciones que quedan, que tienen referencias a entidades Cristianas, son más bien cortas: Folleto 102 tiene 2 folios, y el Folleto 103 tiene 7 folios.

Los Folletos 100 y 101 están enlazados a través de anotaciones con dueños que vivieron en los pueblos Zapoteco Cajonos de Betaza y Lachirioag, un asunto que se discutirá más abajo. Por otro lado, como los Folletos 102 y 103 no tienen atributo a ningún dueño ni a localidad, puede ser asignado a procedencia solamente en bases a la evidencia lingüística (Tavárez 2000, 2006). El primer rasgo dialectal saliente que uno nota en estos dos textos es el uso del grafema *tz* para representar la africada alveolar sorda (IPA [ts], Americanismo [tʃ]) en palabras Zapotecas tales como *guetze* (pueblo) o *tzela* (y), el cual es característica de muchas variantes coloniales y contemporáneas de Zapoteco Nexitzo y Bijanos. En Zapoteco Cajonos colonial – el dialecto en los cuales estaban escritos los Folletos 100 y 101 – este fonema se realiza como africada alveopalatal sorda (IPA [tʃ], Americanismo [tʃ]) y representó como *ch* en las mismas palabras, guiando a las variantes ortográficas colonial *gueche* y *chela*. Estos dos fonos son variantes del mismo fonema, y pueden usarse para rastrear una isoglosa que divide las regiones parlantes Zapotecas de la Villa Alta central dentro de dos comunidades lingüistas definidas mínimamente: las variantes Nexitzo y Bijanos al norte y oriente, y el dialecto Cajonos al sur, como lo sugiere los datos de ortografía resumidos en las [Tabla 1](#) y [Tabla 2](#) abajo:

Tabla 1: Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco cajonos								
Fichas	Folleto 100	Folleto 101	Lachirioag testamento, siglo 18	Yalalag testamento, siglo 18	Zoogocho testamento, siglo 18	Tabaa testamento, siglo 18	Yatzachi testamento, siglo 18	Talea testamento, siglo 18
"y"	chela	chela	chela	chela	chela	?	chela	chela
"pueblo"	queche, yeche	queche	yeche	yeche	guiechi, yechi	lleche	yeche	queche, yeche

Tabla 2: Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco nexitzo							
Fichas	Folleto 102	Folleto 103	Pacheco 1686 doctrina (Tanetze)	Villa Alta testamento, siglo 18	Reagui testamento, siglo 18	Yatzona testamento, siglo 18	Yagallo testamento, siglo 18
"y"	?	tzela	tzela	tzela	tzela	tzela	tzela
"pueblo"	guetze, quetze	guetze	yetze	?	yetze	yetze	yetze

### **Las canciones de Villa Alta y otros géneros rituales Mesoamericanos**

El autor(es) del Folleto 100 se refiere a la canciones de Villa Alta como *dij dola*, las cuales se pueden dar ligeramente como "canción." Córdova (1578: 69v) afirma que las expresiones del Valle Zapoteca *tij*, *ticha tij*, y *tij tólani* son sinónimos con la "canción." El elemento *tò(l)la* está incluido en el verbo *tòllaya*, el cual significa ambos "le pegué a los tambores" (ibid., 44r), y "yo canto" (ibid., 70v). Puede haber un enlace semántico entre este término y un artículo diferente con deletreo similar, *tòla*, el cual en tiempo Pre-Colombino designó pedazos afilados de paja, los cuales se tejieron juntos y se presentaron a un sacerdote Zapoteca (*pigana*) por penitentes como representaciones tangibles de sus transgresiones. Más tarde *Tòla* fue reclutado por Dominicanos como la traducción para el término "pecado" en el Valle Zapoteca (ibid., 228v).

Aún más, los testimonios de Villa Alta a menudo se referían a estos textos como "canciones *teponaztli*," usando el término común Náhuatl para un tambor cilíndrico. Algunos testimonios también describen el uso de tambores de pie altos, silbatos y conchas de tortuga. De todos estos instrumentos – el tambor cilíndrico, el tambor de pie, la concha de tortuga y los silbatos – son instrumentos musicales Mesoamericanos tradicionales asociados con rituales comunales cantando y bailando por Diego de Landa y Sánchez de Aguilar en Yucatán, y por Durán, Sahagún y otros entre los Nahuas. Estos cantos rituales comunitarios incluían el ritmo del tambor cilíndrico –

llamado *nicachi* en Zapoteco y *tunkul* en Maya Yucateco, y llevaban una etiqueta derivada del término genérico para "canción" – *cuicatl* en Náhuatl, *kay* en Maya Yucateco.

Como un género, las canciones de Villa Alta se asemejan a otro cuerpo sustancial de canciones rituales Mesoamericanas coloniales: los *Cantares Mexicanos*, 91 canciones Náhuatl transcritas entre 1550 y 1580 por las élites Nahua en el Valle de México. Cada uno de los 15 cantos zapotecos de Villa Alta en los cuadernos 102 y 103 empieza, justo como los *Cantares Mexicanos*, con una transcripción alfabética de un patrón de percusión de tambor cilíndrico que usa las sílabas *ti*, *qui*, *co* y *to*. Además, en ambas las composiciones Nahua y la Zapoteca en cada uno de estos folletos (100–103), el final de cada estrofa está marcada con una letanía de sílabas sin contenido léxico – *ayao*, *hiya*, *hoya*, etc. – las que se cantaron durante la realización; este rasgo aparece en ambas canciones Cristianas y Zapotecas tradicionales de Villa Alta. Por otro lado, las canciones Zapotecas en los Folletos 100 y 101 propician sólo deidades Pre-Colombinas, un enfoque que se asemeja a los *Cantares de Dzitbalché*, 15 canciones que celebran una serie amplia de entidades divinas Mayas transcritas en ortografía Maya Yucateca a finales del siglo 18° en el pueblo de Dzitbalché en Campeche (Barrera Vázquez 1965).

### **Un análisis preliminar de las canciones Zapotecas de Villa Alta**

Para resaltar algunos de los rasgos de las canciones de Villa Alta, ahora me voy a referir a mi traducción de tres de estas canciones. Debe enfatizarse que estas traducciones son un trabajo en curso: están basadas en el análisis gramatical de construcciones verbales y nominales que se apoyan en por lo menos un elemento de evidencia morfológica o léxica de fuentes zapotecas coloniales – como en diccionario de Córdoba (1578), que ha sido digitalizado por un grupo dirigido por Thomas Smith-Stark (vea Smith-Stark *et al.* 1993, y Smith-Stark 1998 y 1999), la Doctrina de Feria (1567) (Broadwell 2002), la doctrina en Nexitzo de Pacheco de Silva (1687), la gramática del zapoteco de cajonos de Gaspar de los Reyes (1704), el catecismo de Levanto (1776), el vocabulario de Nexitzo de Juan Martín (1696), las narrativas doctrinales en zapoteco del valle de Pedro de la Cueva y un grupo de testamentos de los siglos XVII y XVIII en Zapoteco Nexitzo y Cajonos, acompañados de traducción al español. Fuentes contemporáneos incluyen los vocabularios y gramáticas de Yatzachi El Bajo (Butler 1997), Yalálag (López y Newberg 1990) y las variantes Zapotecas Zoogocho (Long y Cruz 1999).

### **Las canciones Cristianas clandestinas de Villa Alta: Folletos 102 y 103**

El Folleto 102 consta de 3 canciones breves: una canción que enfatiza el mensaje que Dios dio a su único hijo como salvador del mundo, una canción que conmemora a la Virgen María, y una canción titulada "Sermón de San Francisco." El Folleto 103 consta

de trece canciones que se refieren a la redención, la pasión de Cristo, los misterios de la Virgen, y celebra a Cristo, la Virgen María, los Tres Reyes Magos, Dios el Padre, y San Juan el Bautista. Estas canciones despliegan dos rasgos que también se encuentran en los *Cantares Mexicanos* Nahuatl: los límites de la estrofa están siempre marcados con sílabas sin sentido, y los contenidos de la estrofa están organizados dentro una primera sección – la que contiene nueva información, y el que podemos llamar "verso," siguiendo la sugerencia de Bierhorst (1985) – y una segunda, sección altamente repetida, lo que podríamos designar como "estribillo."

Como los Folletos 102 y 103 constan de canciones en el dialecto Zapoteco Nexitzo, su origen geográfico se puede conjeturar a través de la evidencia indirecta. En los archivos legales producidos por el Obispo Maldonado, hay solamente un caso en que los residentes de un pueblo de habla Nexitzo, mencionan la entrega de las canciones *nicachi* a las autoridades eclesiásticas: la confesión en nombre de la gente de Yalahui. En el 24 de noviembre del 1704, una confesión comunal firmada por oficiales del pueblo Yalahui se presentó al Juez Aragón y Alcántara. Esta confesión afirma que Juan Martín, hijo de Yalahui alcalde Miguel Martín, poseía "un folleto con canciones *teponaztli*"; y también se reportó que ambos Miguel y otro oficial de pueblo habían consultado este folleto. Los oficiales Yalahui también confesaron que no se habían dado sacrificios comunales en su pueblo después de la muerte de dos de sus "maestros de idolatría" 20 años antes (AGI 882: 430r). Aunque Juan y Miguel Martín fueron los últimos dueños conocidos de los Folletos 102 y 103, no se puede afirmar que ellos fueron los autores de estas canciones. Aunque ambos folletos parecen haber sido compuestos por dos manos similares, pueden bien ser el caso de que estos eran copias de los textos que fueron originalmente compuestos por la mitad de los siglos diecisiete. Un análisis sustancial y muestras de las traducciones de este cuerpo de canciones aparecerán en Tavárez 2006.

### ***Un género ritual comunal de origen Clásico Posterior Tardío: Folletos 100 y 101***

Las canciones Zapotecas de los Folletos 100 y 101 tienen el mejor contexto documentado de producción. En 19 de noviembre del 1704, Fernando López de Lachirioag se presentó ante un juez eclesiástico, y le mostró "un libro hecho de media hoja de papel, viejo y sucio, en el que él dice contenía los días para dar nombres Gentiles...". Esta es una descripción exacta del Folleto 100, que también desnuda la leyenda "De Fernando López de Lachirioag, quién lo compró de Pedro Vargas de Betaza." En la misma fecha, Pedro Gonzalo de Lachirioag presentó "un cuaderno con ocho folios, del cual él dijo era para las canciones de *teponaztli*." Esta descripción empareja la apariencia física del Folleto 101. Aunque no había información biográfica acerca de Pedro Gonzalo, el propietario del Folleto 101, alguna información ha sobrevivido acerca de Fernando López y Pedro de Vargas – los propietarios del Folleto 100. Una confesión colectiva identifica a Fernando López como uno de los tres líderes "profesores de idolatría" quién organizó prácticas rituales comunales en el pueblo de Lachirioag, y López afirmó que el compró su libro de canciones a Pedro de Vargas de Betaza. Esta transacción era como negocio usual, entre los especialistas rituales

Zapotecas, quienes intercambiaban, copiaban, o compraban folletos que contenían calendarios y canciones rituales a través del siglo 17 en la parroquia de Sola y la provincia de Villa Alta (Tavárez 2002b, 2006).

De acuerdo con el testimonio del hijo de Pedro, Fabián de Vargas – que tenía un cargo en Betaza en 1703 y que también era especialista ritual – su padre se negó a enseñarle acerca de las prácticas divinatorias, argumentando que tenía miedo de ser descubierto como practicante, y había decidido en lugar de eso pasarle sus conocimientos rituales a su hijo mayor. A pesar de esto, Fabián recibió instrucciones de otros especialistas, encontró un texto ritual que perteneció a su padre algún tiempo después de su muerte en 1694, y eventualmente aprendió como hacer sacrificios en privado. De hecho, muchos de los testimonios de Villa Alta se refieren a separación entre *sacrificios de particulares*, prácticas rituales personales – que eran realizadas por gente vulgar, usualmente con la asistencia de practicantes – y sacrificios del común, o *sacrificios comunitarios*, que envolvían tocar canciones que fueron llamados cantos de teponastle – "canciones de tambor de madera," o *dij dola nicachi* en Zapoteca – realizado ante todo el pueblo, en un espacio abierto por cantantes y músicos llamados *belao*.

### ***Rasgos estructurales del cuerpo de la canción en los Folletos 100 y 101***

Puede argumentarse que la estructura del cosmos y la del calendario ritual de 260 días se entendían como arreglos traslapados e interrelacionados por los sacerdotes y especialistas rituales mesoamericanos. Durante el periodo Postclásico una de las más sucintas representaciones de esta interrelación del espacio y el tiempo es tal vez la portada del Códice Fejérvary-Mayer, que muestra a Xiuhtecuilli al centro de un diagrama que contiene las cuatro direcciones cardinales asociadas con cuatro respectivos árboles y pájaros y con signos de días específicos (Taube 2004). El Nahuatl, de acuerdo a la interpretación de León-Portilla (1974) del bien conocido diagrama cosmológico del Códice Ríos (Vaticanus A), creyeron en un orden cósmico que contiene trece capas separadas en el reino encima de la Tierra, y nueve capas del inframundo. Las creencias cosmológicas de especialistas rituales Zapotecas coloniales pueden representarse por una de las últimas páginas del Calendario 11 de Villa Alta (vea la [Figura 1](#), arriba): este dibujo pinta el cosmos como una estructura de 19 niveles, con ocho niveles (representados por círculos) entre la Casa del Inframundo (*yoo gabila*) y la Casa de la Tierra (*yoo yeche layo*), y ocho niveles entre la Casa de la Tierra y la Casa del Cielo (*yoo yaba*). El Calendario de 260 días está directamente atado a estas casas: en el Calendario 11 y unos pocos de los 99 folletos calendarios de Villa Alta, se afirma que cada uno de los 20 periodos de trece-días (*trecenas*) está enlazado con un circuito giratorio a través de cada uno de los niveles: la Trecena 1 está asociada con la Casa de la Tierra, la Trecena 2 con la Casa del Cielo, la Trecena 3 con la Casa de la Tierra, la Trecena 4 con la Casa del Inframundo, la Trecena 5 con la Casa de la Tierra,

y así hasta la Trecena 20, generando 10 trecenas asociadas con la Tierra, y 5 trecenas cada una enlazada al Cielo y el Inframundo.<sup>2</sup>

Además, los 260 días de esta cuenta fueron también divididos en cuatro periodos de 65 días cada uno – llamados *piyê* en el Valle Zapoteca (Córdoba 1578a: 115v) y *goçio* en Villa Alta – y cada día estaba asociado con una de las cuatro direcciones cardinales, la cual en los calendarios de Villa Alta estaban transcritos a menudo como *xilla*, *zobi*, *chaba/tzaba*, y *niti*. Como un ejemplo de algunas de estas asociaciones, [Figura 2](#) muestra una pintura de la primera trecena en el Calendario 85 de Villa Alta: la glosa sobre cualquier lado de la casa, dibujado encima de la lista de 13 días (*yagchilla*, 1 Caimán, to queçee, 13 Caña) estados que la trecena (*llanij* en Villa Alta, *coçij* en el Valle Zapoteca) está asociada con la Casa de la Tierra (*yoho lleo*) y que esta casa "recibe el turno/periodo" (*ricij laza*)<sup>3</sup> de la división de los primeros 65 días (*goçio i*) en el calendario ritual.

La estructura de los Folletos 100 y 101 sugieren que ellos contienen dos ciclos de canciones completas y separadas que cruzan, en un modelo simbólico, las capas cosmológicas pintadas en la [Figura 1](#). El Folleto 100 constan un total de trece canciones. Las primeras nueve canciones tienen longitudes variables (la más larga tiene 26 estrofas; la más corta, 5 estrofas), y el ciclo de la canción termina con cuatro canciones más cortas (cada una hasta cinco estrofas de largo), que preceden por la marca *bego* (que probablemente se traduce como "tortuga"), y enumera 1 hasta 4. El Folleto 101 consta de un ciclo de nueve canciones cuya longitud fluctúa entre 3 y 15 estrofas. Una posible interpretación de este arreglo es que el Folleto 100 contiene hasta 9 ciclos de canciones en la que cada canción está asociada con cada uno de los niveles entre la Casa del Inframundo y la Casa de la Tierra, o la Casa de la Tierra y la Casa del Cielo; las cuatro canciones cortas que quedan pueden ser asociadas con las cuatro "tortugas" que sostienen arriba cada una de estas tres casas – las cuales se dan como círculos en el diagrama del Calendario 11 pintado en la [Figura 1](#). Como el Folleto 100, al contrario del Folleto 101, consta de 24 referencias separadas para *gabila* (el Inframundo) y 6 referencias separadas para la deidad del Inframundo principal *Becelao Dao*, de acuerdo a los informantes de Córdoba – se cree que este ciclo de canción esté atado con un pasaje simbólico entre la Casa del Inframundo y la Casa de la Tierra, o vice versa, y que las canciones en el Folleto 101, que consta de 3 referencias a *xana quebaa* (Señor del Cielo), están conectadas con un viaje entre la Casa de la Tierra y la Casa del Cielo. Sin embargo, este asunto no será resuelto hasta que toda la traducción esté completa.

Aunque la traducción de las canciones contenidas en los cuadernos 100 y 103 todavía está en la etapa inicial, puede decirse que estas canciones celebran y propician una más bien amplia serie de entidades que caen dentro de tres categorías amplias:

---

<sup>2</sup> Miller (1998) y Álvarez Franklin (1999) también consideran el cosmos Zapoteca que contienen 3 casas separadas asociadas con 20 trecenas circulando de una manera rotativa. Sin embargo, he llegado a tener de alguna manera traducciones diferentes que los de Miller y Álvarez Franklin proveen para los gloses en Calendario 85.

<sup>3</sup> El glose de *laça/laza* como "tiempo, período, turno, duración," está apoyada por evidencias de léxico que aparece en Córdoba 1578: 19r, 28r, 140r, 276r, 311r, 401r, y 424v, y por la expresión colonial común del Valle Zapoteca *co-laça*, "tiempo pasado, tiempo antiguo."

entidades que comparten nombres de calendario y personales con los ancestros fundadores zapotecos de la sierra, deidades pan-zapotecas cuyos nombres eran conocidos por los informantes de Córdoba en el valle de Oaxaca y por el especialista ritual Diego Luis de San Miguel Sola, y entidades locales o del calendario cuyos nombres no se asocian con los ancestros fundadores conocidos ni con las deidades pan-zapotecas conocidas. El resto de este informe se enfocará sobre las dos primeras categorías.

## Antepasados y complejos de deidades en las canciones de Villa Alta

### *Cuatro antepasados fundadores nombrados en los Folletos 100 y 101*

La siguiente sección proporciona una discusión preliminar de cuatro nombres de calendario y personales mencionados en los Cuadernos 100 y 101 que pueden referirse a ancestros fundadores conocidos de varias comunidades zapotecas de Villa Alta. Hay otros nombres en el cuerpo que se refieren a otros antepasados fundadores, pero aquí estoy limitando mis comentarios a cuatro nombres personales que se han identificado concluyentemente.

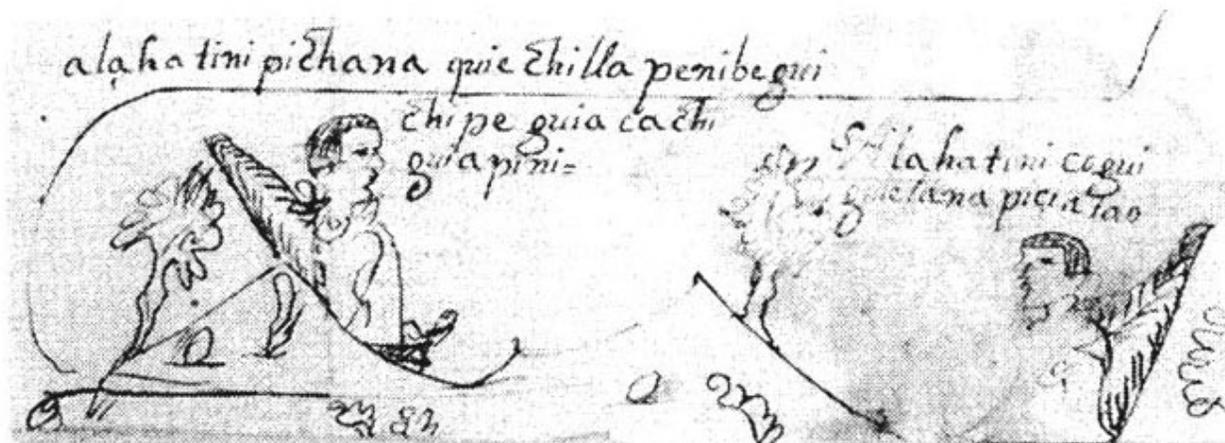


Figura 3. Pintura del Señor 1 Caimán (izquierda) y el Señor 6 Muerte Gran Águila (derecha) en la Genealogía de San Lucas Quiavini.

### *Coque Yagchila (Señor 1 Caimán)*

Como lo notó Michel Oudijk (2000, 2003), varias narrativas genealógicas coloniales Zapotecas lista a un Señor 1 Caimán como fundador antepasado. En la Genealogía de San Lucas Quiavini, un pueblo localizado en el Valle de Oaxaca, el fundador de una genealogía (cuya Oudijk marca "Genealogía 2") se llama *Coque Quiechilla*, o Señor 1

Caimán, con *Quiéchilla* siendo el Valle de Zapoteca equivalente al nombre de día de Sierra de Zapoteca Yagchila, "1 Caimán." [Figura 3](#), arriba, despliega una sección de la genealogía Quiaviní, en la cual 1 Caimán (*Quiéchilla*) está dibujado dando frente a otro ancestro, Señor 6 Muerte Gran Águila (*Cogui Quielana Piçia Tao*); el texto que lo acompaña identifica 1 Caimán con el título Zapoteca pichana, y lo asocia con dos nombres de lugares, *Guia Cachi* y *Guia Pini*.<sup>4</sup> Este documento también afirma que el Señor 1 Caimán fue emitido de un lugar mito-histórico de origen llamado *bille gaa billehe gache g[ue]lla tini*, cuyo Oudijk traduce así "Cueva Nueve, Cueva Siete, el Lago de la Sangre." Además, el Título Primordial de Tabáa lista a *Yaxila Veqini* (1 Caimán Pájaro) como el ancestro (*xotao*) de la gente de Juquila, y otra Yagchila como el consorte de Nelao, y el Marco 14 del Lienzo de Tabáa lista una pareja gobernante compuesta de Coque Yagchila y Bixeag Lachi.

En el Folleto 100, Coque Yagchila se menciona en 7 de las 12 estrofas que componen la Canción 5. Es posible que la canción se refiere al fundador antepasado mencionado en la Genealogía de Quiaviní, el Título Primordial de Tabáa, y el Lienzo de Tabáa. Esta posibilidad está apoyada por el hecho de que el nombre Bixeag Lachi, el cual corresponde al de la esposa de Coque Yagchila de acuerdo al Lienzo de Tabáa, aparece en la Estrofa 8 de la Canción 5. Por otro lado, la Canción 5 enfatiza el origen divino del Señor 1 Caimán. La Estrofa 2 (AGI México 882, 190v) registra el origen formidable del Señor 1 Caimán de la siguiente manera:

	biye	yagxo	lani	yagchila	ni
<i>En este</i>	<i>año día-365</i>	<i>1 Terremoto,</i>	<i>en esta trecena/fiesta día de</i>	<i>1 Caimán</i>	
	colag	coque yagchila	xini	lopa	ni xee
	<i>nació el Señor 1 Caimán, hijo de 8/11 Rocío, el Comienzo</i>				

Dos criterios separados dan esta notable afirmación. Primero, la afirmación identifica una fecha dando el nombre del año de 365-días (llamado *biye* en los calendarios de Villa Alta) y los nombres del día (*lani*) en el ciclo de 260-días. De acuerdo a Javier Urcid (comunicación personal, 2005) muy pocos conocen los textos jeroglíficos Zapoteca Pre-Colombinos designando una fecha refiriéndose al año y al nombre del día. Segundo, el epíteto *Nixee Tao Lopa* (Gran Comienzo 8/11 Rocío), mencionado varias veces en las Canciones 3 y 5 del Folleto 100, puede designar una deidad creadora que también era conocida como *Cozàana*, como se discutió ([Deidades Complejas](#)).

<sup>4</sup> Oudijk (2000: 149) tentativamente identifica el grafema *beguichipe* en este texto como un nombre de lugar, pero el análisis apropiado de este artículo es todavía incierto. Para una discusión completa de la estructura de la Genealogía de Quiaviní, vea Oudijk 2000: 141-152.

### *Bicia Tao (Gran Águila)*

El nombre personal Bicia Tao (Gran Águila) es un componente del nombre de varios ancestros nombrados en un número de fuentes coloniales Zapotecas. Como se nota abajo, la Genealogía de Quiaviní ([Figura 3](#)), enmarca al Señor 6 Muerte Gran Águila (*Cogui Quielana Piçia Tao*) sentado ante el Señor 1 Caimán; debe notarse que ambos señores se muestran ocupando sillas de espaldar-alto que indican su estatus como legítimos señores de un linaje de fundadores. Este documento también menciona a *Coqui Picia Tao Quequeche*, Señor Gran Águila (del Pueblo?), que comparte un nombre personal con el anteriormente mencionado 6 Muerte Gran Águila. Es más, el Lienzo de Tabáa menciona dos ancestros más que comparten este nombre personal común: Señor Yeagela Gran Águila (*Coque Yeagela Besia dao*), casado con la Dama 1 Nudo (*Xonaxi Yegtela*) en el Marco 6, y el Señor Yezina Gran Águila (*Coque Yezina Beziadao*), casado con la Dama (9 Viento/Caña?) (*Xonaxi Yoela*) en el Marco 20. Aún más, la familia de genealogías pictóricas conocidas como Lienzo de Guevea/Lienzo de Petapa, pinta a un ancestro con un glifo nombre pictórico, que se glosan en algunas versiones de esta genealogía cómo Viejo? Gran Águila (*Biciya Tuo Rigula*) (Whitecotton 1990, Oudijk y Jansen 1999).

Por otro lado, el nombre personal Bicia Tao ocurre una vez en cada una de las Canciones 5, 7 y 12 del Folleto 100, y una vez más en la Canción 5 del Folleto 101. Aunque puede ser el caso de que estas canciones se refieran a uno de los ancestros mencionados en los registros genealógicos listados arriba, la evidencia que existe no me permite proponer todavía una identificación inequívoca. A diferencia del patrón de dar nombre señalado arriba, que combina Bicia Tao con un título y con un nombre ya sea personal o de calendario, parece que Bicia Tao no se asocia con otro nombre de calendario o personal en las canciones de Villa Alta. El nombre personal Biquini Xila aparece al lado de Bicia Tao en la Estrofa 2, Canción 5 del Folleto 101; sin embargo, como Biquini Xila tiene un modelo de ocurrencia independiente, se puede proponer que están nombrándose dos entidades distintas en esta estrofa, en lugar de una sola entidad.

### *Bilatela Tao (Gran 4/11 Nudo)*

Como lo notó Oudijk (2000, 2003), Bilatela Tao es el nombre personal de un fundador ancestro en Villa Alta, y uno de los siete "hermanos" que varias fuentes Zapoteca norteña identifica como fundador ancestro quien se dice fue bautizado por el Español en los años de 1520. El Título Primordial de Tabáa llama Biladela Dao el "padre de Tabáa;" el Marco 26 del Lienzo de Tabáa identifica Coque Biladela Dao como el hijo del Gran 8 Terremoto (*Xo Dao*) y el esposo de la Dama Guiha Lepilapag; aún más, un testamento de Solaga fechado en el 1789 y transcrito por Oudijk (2003) lista a Bilatela Dao como el tercer fundador "hermano" en una lista de siete fundadores de las comunidades norteñas Zapotecas, que incluye Bilapag Laguiag Xobego (1º), Belaxila

Yalaxila Yaxila (2°), Don Juan de Velasco Diadela (4°), Balachila (5°), Tiolana (6°), y Yaalao Lachixoza (7°).

En las canciones de Villa Alta, Bilatela Tao se menciona en las Canciones 2 y 6 del Folleto 101. En la Estrofa 3, Canción 6, hay un verso que menciona a Xoo Dao seguido por un segundo verso que menciona a Bilatela Tao y se refiere a *xini colaa* el último (hijo mayor). Este modelo de asociación sugiere que la Canción 6 se refiere a Bilatela Tao que se consideró como el hijo del Gran 8 Terremoto (*Xoo Dao*), una afirmación del parentesco que refleja una declaración similar en el Marco 26 del Lienzo de Tabáa. No obstante, Xotao es una designación algo ambigua, ya que *xodao* o *xotao* (literalmente, Gran o Terremoto Santo, si no se lee como un nombre calendárico) es un término muy común usado para referirse a los ancestros en el mundano Zapoteca y literatura ritual, como en la frase recurrida *xoci xotao neto* ("nuestros padres y antepasados"), glosado como "nuestros padres y abuelos" en traducción Española de los testamentos Zapotecas. De ahí, si uno lee Xodao o Xoodao como el nombre calendárico "Gran 8 Terremoto," entonces se puede argumentar que ambos Marcos 26 del Lienzo de Tabáa y la Canción 6 del Folleto 101 se refiere al mismo individuo: uno llamado Gran 4/11 Nudo (*Bilatela Tao*), que es el hijo de Gran 8 Terremoto (*Xo Dao*).

#### *Biquini Xila (Pájaro de Algodón/Pluma)*

Como lo notó Romero Frizzi y Vásquez (2003), la Memoria de Juquila – un cuento histórico que se refiere a la fundación de Juquila y narra un viaje largo hecho por las autoridades legítimas de esta comunidad, brevemente después de llegar a ser sujetos Cristianos de la corona Española – menciona un cierto Bigini Xila como un Juquila hombre noble quién toma el nombre de Don Melchor Martín y el título de gobernador después de la llegada de los Españoles a la región. Además, dos fuentes de Tabáa notan la existencia de un individuo que está designado por el nombre personal Pájaro (*Biquini*) y el nombre calendarico 1 Caimán. El Título Primordial de Tabáa nombra un 1 Caimán? Pájaro (*Yaxila Veqini*) quién es el ancestro (*xotao*) de Juquila, y el Marco 4 del Lienzo de Tabáa se refiere al Señor 1 Caimán Pájaro (*Coque Guiagxila Biquini*), quien estaba casado con la Dama 6 Caimán (*Xonaxi Cuachila*). Debe notarse que el patrón de nombramiento asociado con este ancestro Juquila no es consistente; mientras que las fuentes Tabáa parecen que se refieren a un Pájaro 1 Caimán (*Yagxila Biquini*), la fuente Juquila menciona un Pájaro de Algodón/Pluma (*Biquini Xila*). Además, tres mujeres nobles pintadas en la Genealogía de Macuilxochitl llevan a Biquini Xila como un nombre personal: una mujer llamada Pájaro de Algodón/Pluma 6 Muerte? (*Piquini Xila Gualana*) en la Banda IX, y dos mujeres más llamadas Pájaro de Algodón/Pluma 6 Lagartija (*Piquinj Xila Gualachi*) en la Banda VII, y Pájaro de Algodón/Pluma (*Piquini Xila*) en Banda VI (Whitcotton 1990, Oudijk 2000).

Pájaro de Algodón/Pluma (*Biquini* o *Biquinni Xila*) se menciona con relativa frecuencia en las canciones de Villa Alta: este nombre aparece en las Canciones 5, 6 y 7 del Folleto 100, y en las Canciones 3, 4 y 7 del Folleto 101. Como el nombre parece estar en contextos diversos y en asociación con otras entidades pobremente entendidas, no

se puede determinar en este momento si estas canciones de hecho se refieren al epónimo Juquila fundador ancestro, o a cualquiera de los otros ancestros nombrados en la Genealogía de Macuilxochitl. La flexibilidad relativa de las designaciones – un Biquini Xila también se llama "pájaro de la comunidad" (*biquini lahui*) en la Estrofa 3 de la Canción 4 en el Folleto 101, y el nombre Gran Pájaro (*Biquini Dao*) aparece en todas las estrofas (1, 2, y 3) de la Canción 6 en el Folleto 101 – sugiere que puede haber de hecho dos entidades mencionadas en estas canciones: un Pájaro de Algodón/Pluma (*Biquini Xila*), que puede o no puede corresponder al ancestro Juquila, y un Gran Pájaro (*Biquini dao*), que puede tener una asociación con la figura muy conocida del Pájaro Principal en las cosmologías Pre-Colombinas de Mesoamericana.

### **Deidades Complejas**

La [Tabla 3](#) propone varias comparaciones entre las deidades Pan-Zapoteca nombradas en los Folletos 100 y 101 y en las dos fuentes coloniales más detalladas con respecto a la identificación de complejos deidad/deidades Zapotecas: 1) entradas del diccionario Zapoteca-Español 1578 compilado del testimonio de los informantes lingüísticos del Valle de Zapoteca colectado por el gramático Dominicano Juan de Córdova, y glosado y analizado por Smith-Stark (1999); 2) la lista de los "trece dioses" proporcionado por el especialista ritual Diego Luis a Gonzalo de Balsalobre en 1635 y en 1654 durante una serie de juicios de idolatría en la jurisdicción de San Miguel Sola. Diego Luis era un viejo "profesor de idolatrías" quien fue investigado por el sacerdote Gonzalo de Balsalobre en 1635 y de nuevo en 1654. En este último juicio, Diego Luis reveló los nombres de más de 100 clientes y especialistas en rituales en el área, junto con los nombres de 13 dioses Zapotecas (Berlin 1988, Tavárez 1999). Como el único orden sistemático conocido de nombres de deidades proporcionado por un especialista de rituales Zapotecas coloniales es la lista de 13 deidades de Diego Luis, este orden ha sido escogido como el mayor criterio posicional en la Tabla 3. Debe notarse, sin embargo, que la propuesta que se consideró de 1998 de Smith-Stark con respecto a una orden reconstructiva de nombres de deidades, también se notó en las columnas consagradas de las entradas de Córdova de 1578, donde el nombre en la lista propuesta por Smith-Stark precede el nombre de la deidad como lo registró Córdova. Esta tabla también es un intento para revisar una comparación similar de fuentes publicadas por Alcina Franch (1993).

Además de estas dos fuentes, un análisis iconográfico reciente y dos fuentes más independientes se agregaron a la [Tabla 3](#): 1) una correlación de deidades mencionadas por Córdova y Diego Luis, con un análisis exhaustivo de elementos iconográficos en las urnas Zapoteca recientemente propuesto por Adam Sellen (2002); 2) un calendario Loxicha analizado por Robert Weitlaner (1958), y 3), un calendario por San Antonio Huitepec, que pudo ser producido en tiempos coloniales, y que ha sido analizado por Ron Van Meer (2000). Se debe notar que ambos calendarios el Loxicha y el Huitepec se caracterizan por una lista de nueve nombres calendáricos que se repiten cíclicamente, y que estas dos listas son incluídas en esta comparación primeramente para resaltar criterio posicional – la colocación relativa de los nombres de deidades en

hendiduras 1 a 9, como comparadas a la lista de 13 dioses de Diego Luis. Sin embargo, hacen falta más datos sobre los cambios fonológicos y morfo-fonémicos del zapoteco de Loxicha y de Huitepec para poder establecer cual de estas variantes de nombre se relacionan etimológicamente con los nombres de deidades atestiguados en el zapoteco colonial del Valle, de Sola y de Cajonos.

De manera que, la [Tabla 3](#) muestra que por lo menos 7 deidades o complejos de deidades o se conocían o se rendía culto por practicantes rituales Zapotecas tradicionales en Sola, el Valle de Oaxaca, y Villa Alta entre la mitad del siglo 16° y la primera década del siglo 18:

1. *Quitзино/Chino/Ichinoo/Queechino*, una deidad caracterizada por Diego Luis como "Dios Número Trece," y, con toda probabilidad, una entidad que presidió sobre todas las otras deidades (Smith-Stark 1999).
2. *Licuicha (Niyoa, Coquieta)/Cobicha*, una deidad solar que Diego Luis asoció con cazadores y eventos de caza, y cuyos nombre contienen una palabra Solteco (licuicha) y una palabra Zapoteco Cajonos (cobicha), que parece ser derivada de ko-kwitzá, el término reconstructivo Proto-Zapoteca para "sol" o "día" (Kaufman 2004).
3. *Cozòbi/Loçucui/Gozobi Tao*, una deidad de maíz que Córdova enmarcó como un "dios de cosechas," y Diego Luis como el "dios de maíz y todos los comestibles."
4. *Pezèelào/Huila/Becelao Dao*, una deidad que presidió sobre el inframundo Zapoteca y fue su "diablo mayor," de acuerdo a Córdova y Diego Luis.
5. *Huichàana (Dao)/Nohuichana*, la deidad de niños y procreación de acuerdo a Córdova, y una diosa asociada con nacimiento, peces y ríos, de acuerdo a Diego Luis.
6. *Cocijo/Loçio/Gocio*, quizás la deidad Zapoteca mejor conocida, asociada con trueno y lluvia. Se debe notar que, en los documentos Zapoteca norteños coloniales, gocio puede también referirse a la cuenta de tiempo ritual, como en la frase "la cuenta del gocio" (AVA).
7. *Cozàana/Nosana/Coxana*, una deidad asociada con la creación, y, de acuerdo a Diego Luis, con ciervo y pez.
8. *Coqui Xee/Ni Xee/Nixee Tao Lopa*. Como lo sugirió Smith-Stark (1999), esto puede ser un epíteto para la deidad creadora principal, *Cozàana*. Los tres variantes del epíteto contienen el elemento *xee*, que puede tentativamente glosarse como "comienzo," basado en dos de las glosas de Córdova (1572: 140v, 141r): "lo llamaron dios infinito sin comienzo, sin saber quién era. *Coqui xèe, coqui cilla, xèe tao* [...]. Ser un dios quien no tiene comienzo. *Tàca-xèe-taca cilla-tào-a*." Como se notó arriba, la Canción 5 en el Folleto 100, identifica una deidad llamada *Ni Xee Tao Lopa* (Gran Comienzo 8/11 Rocío) como el padre del Señor 1 Caimán

Tabla 3. Deidades Zapotecas en Oaxaca, siglos 16<sup>o</sup>-20<sup>o</sup>

Deidades en Córdoba 1578 (Smith-Stark)	Afirmación de Diego Luis 1654 S. Miguel Sola	Nombre variantes de S. Miguel Sola aprox. 1654	Correlaciones Iconográficas (Sellen)	AGI 882, Folleto 100, 1704 (Tavárez)	AGI 882, Folleto 101, 1704 (Tavárez)	Calendario de Loxicha (Weitlaner)	Calendario de Huitepec (Van Meer)
	1. <i>Liraa quitzino</i> "Dios 13, deidad suprema"	<i>Liraa chino</i> AGN Inq. 437-I-3:88r; <i>Lira quichino</i> AGN Inq. 571:399r	Glifo U, Máscara 5, (mismo como Cozàana)	<i>Queechino</i> (Canción 9)	<i>Betao ichinoo</i> (Canción 6)	<i>Ndozin</i> "Dios 13"	<i>Natoriño</i>
	2. <i>Licuicha Niyoa</i> "dios de cazadores"	<i>Liquicha Coquieta</i> Propiciado antes de la caza, AGN Inq. 571:399r		<i>Cobicha</i> (Canción 1)	<i>Cobicha</i> (Canción 9)	<i>Ndo'yet</i> "novena dios"	<i>Lguachoriñe</i>
6a. <i>Pitào quille pitào yàge</i> "dios de los ricos, mercaderes"	3. <i>Coquee Laa</i> "dios de los ricos"	<i>Coquie Laa</i> "defensor cochineal" AGN Inq. 437-I-3:89v	Glifo X, Máscara 6, Costumbre 3			<i>Beydo</i> "dios de las riquezas y del bienestar"	<i>Oguilo</i>
7. <i>Pitào cozòbi,</i> "dios de la cosecha"	4. <i>Loçucui</i> "dios del maíz & toda la comida"		Glifo L, Máscara 2, Costumbre 1	<i>Gozobi tao</i> (Canción 9) <i>Xonaxi Gozobi tao</i> (Canción 12)		<i>Ndubdo</i> "dios del maíz"	<i>Osucui</i>
2. <i>Pitào pezèelào</i> "dios del inframundo, principal demonio"	5. <i>Leraa Huila</i> "dios del inframundo"	<i>Coquie Cabila,</i> "dios del inframundo" AGN Inq. 437-I-3:95r	<i>Xicani</i> glifo, Máscara 2	<i>Becelao dao</i> (Canciones 6, 12)		<i>Kedo</i> "Rey del mal, dios del mal"	<i>Natobilia</i>
4. <i>Pitào huichàana,</i> "dios de los niños & procreación"	6. <i>Nohuichana</i> "diosa de los ríos, pez, mujeres embarazadas"		Glifo P, Máscara 9	<i>Huichana dao,</i> (Canción 3) <i>Huichana quiag lao</i> (Canción 6)		<i>Ndan</i> "dios de los ancestros"	<i>Bichana</i>
8. <i>Pitào xicàla</i> "dios de los sueños" 8a. <i>Pixèe pecàla</i> "demonio que incita a la lujuria"	7. <i>Lexee</i> "dios de brujos & ladrones"		Glifo F, Máscara 7			<i>Mse</i> "Dios del mal"	<i>Bexu</i>

	8. <i>Nonachi</i> "dios de la enfermedad"					<i>Mbaz</i> "dios de la tierra"	<i>Yuache</i>
9. <i>Cociio</i> , "dios de la lluvia"	9. <i>Loçio</i> "dios del trueno"		Glifo M, Máscara 1	<i>Gaa Gocio</i> (9 Cociyos) (Canción 10)	<i>Gocio</i> (Canción 7)	<i>Mdi</i> "dios de la lluvia"	<i>Yocio</i> , <i>Igosioó</i> , <i>osio</i>
	10. <i>Xonatzi Huilia</i> Esposa de Leera Huila, diosa de la enfermedad/muerte						
1. <i>Pitào cozàana</i> , "dios de animales & de la caza" <i>Cozàana tào</i> , "dios creador de todo"	11. <i>Cosana</i> "el dios de los ancestros, en las profundidades acuáticas," propiciado antes de pescar	<i>Noçana guela</i> AGN Inq. 573:290r <i>Nosana queya</i> , "dios del venado," AGN Inq.571:393r	Glifo U, Máscara 5, (mismo que el Dios 13)	<i>Coxana</i> (Canciones 3, 6), <i>Betao çoxana</i> (Canción 9)			
1b. <i>Coqui xee, coqui cilla</i> "Señor de la Creación, del amanecer"; <i>Nixèe nicíllani</i> , "Comienzo de todas las cosas"				<i>Nixèe Tao Lopa</i> (Gran Comienzo 8/11 Rocío) (Canciones 3, 5)			
	12. <i>Leraa queche</i> "dios de las medicinas"						
	13. <i>Lira cuee</i> "dios de las medicinas"						
6. <i>Pitào piizi</i> "dios de la divinación" 6b. <i>Pitào zii pitào yàa</i> "dios de la miseria y pérdidas" 6c. <i>Pitào tèe</i> "dios del mal"		<i>Leraa Huisi</i> "dios de los adivinos" AGN Inq. 571-13:313r	Glifo Y Máscara 4				
3. <i>Pitào xòo</i> "dios de los terremotos"							
5. <i>Coqui lào</i>							

"dios del pollo"							
8. <i>Pitao xicala</i> , "dios de los sueños"							

### Conclusiones Preliminares

La traducción de los cuadernos 100 y 101 de Betaza y de Lachirioag todavía está en la etapa inicial, pero promete darnos una riqueza de información acerca de sus cosmologías locales. A su vez, estas cosmologías pueden tener varios paralelos estructurales, semánticos y simbólicos en las varias reconstrucciones de las prácticas religiosas pan-zapotecas propuestas por Flannery y Marcus (1983), Marcus y Flannery (1996), Sellen (2002), Smith-Stark (1999), Urcid (2001) y otros investigadores. Mis hallazgos preliminares sostienen un tipo de posición intermedia en este tan complejo panorama epistémico. En lugar de proponer una cosmología dominada por ancestros deificados locales o regionales, o un panteón compuesto de deidades pan-mesoamericanas del Clásico y Postclásico, el orden cosmológico que evocan estas canciones se parece a los intrincados arreglos cosmológicos representados en el Popol Vuh (particularmente la traducción de Tedlock de 1994), en los que las deidades creadoras, entidades asociadas con ámbitos específicos (el cielo y el inframundo) y un rango de entidades sobrehumanas, están ligadas a eventos cosmológicos importantes – como el triunfo del reino del cielo sobre el del inframundo – y con eventos fundamentales relacionados con narrativas mito-históricas locales. Este enfoque del "término medio" está inspirado en parte por la lectura hecha por Urcid (2005: 27-28) de narrativas de tumbas de elite zapotecas, según el cual representan a individuos que tienen tanto una identidad ubicada históricamente como atributos divinos alcanzados a través de prácticas de personificación de deidades. En otras palabras, la *cosmovisión* zapoteca reflejada en las canciones de Vista Alta incluye una constelación compleja y tal vez cambiante de ancestros fundadores deificados, de deidades zapotecas con probables lazos históricos con otras deidades mesoamericanas y de entidades del calendario, entre otras entidades influyentes.

Ahora podemos afirmar que los especialistas rituales zapotecos conocedores llevaron a cabo actos propiciatorios a favor tanto de ancestros fundadores locales como de deidades zapotecas antiguas, algunas de las cuales se parecen a los complejos de deidades adorados en tiempos del Clásico y Postclásico en toda Mesoamérica. Algunas de estas canciones describen lazos de parentesco entre deidades zapotecas y ancestros fundadores locales, como se ilustra por los lazos genealógicos entre Gran Inicio 8/11 Rocío y el Señor 1 Caimán. Además, pueden haber varios nexos simbólicos

entre un cosmos de tres niveles, fechas en el calendario ritual de 260 días, y la propiciación de ancestros fundadores y deidades antiguas. La evidencia sobreviviente acerca de la especificidad de estas asociaciones, sin embargo, presenta retos analíticos importantes que solamente se resolverán a través de más investigación lingüística sobre las variantes coloniales del zapoteco cajonos y nextizo, y a través de la interpretación de evidencia etnohistórica sobre organización social, tenencia de la tierra y prácticas rituales, que pueden obtenerse del inusualmente diverso rango de textos en zapoteco y español generado por escritores indígenas y sus vecinos en la Villa Alta del siglo XVII.

### **Lista de Figuras**

[Figura 1.](#) Una pintura del cosmos Zapoteca del final del siglo 17, Calendario 11, AGI México 882.

[Figura 2.](#) Primer período de 13-días en el *biyè*, del Calendario 85, AGI México 882.

[Figura 3.](#) Pintura del Señor 1 Caimán (izquierda) y el Señor 6 Muerte Gran Águila (derecha) en la Genealogía de San Lucas Quiavini.

### **Lista de Tablas**

[Tabla 1.](#) Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco cajonos.

[Tabla 2.](#) Evidencia ortográfica del dialecto escrito zapoteco nextizo.

[Tabla 3.](#) Deidades Zapoteca en Oaxaca, siglos 16<sup>o</sup>–20<sup>o</sup>.

### **Referencias Citadas**

Alcina Franch, José  
1993 *Calendario y religión entre los zapotecos*. México: UNAM.

1998 "Mapas y calendarios zapotecos; siglos XVI y XVII." In *Historia del Arte en Oaxaca*, vol. 2. pp. 173-191. Oaxaca: CONCA, Gobierno de Oaxaca.

Álvarez Franklin, Víctor Manuel

1999 "División de las trecenas en el calendario ritual zapoteco." Manuscript submitted for publication in *Acervos: Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca*, no. 11.

Barrera Vázquez, Alfredo

1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*. México: INAH.

Berlin Neubart, Heinrich

1988 *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México: Ediciones Toledo.

Bierhorst, John

1985 *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press.

Broadwell, George Aaron

2002 "The conjunctions of Colonial and Modern Valley Zapotec: Evidence from Feria (1567)." Paper delivered at the American Society for Ethnohistory Meetings, Quebec City, October 2002.

Burgoa, Fray Francisco de

1989 *Geográfica descripción..., tomos I y II*. México: Ediciones Porrúa.

Butler, Ines

1997 *Vocabulario zapoteco de Yatzachi el Bajo*. México: ILV.

Chance, John K.

1989 *The Conquest of the Sierra*. Norman: University of Oklahoma Press.

Córdova, Fray Juan de

1578 *Vocabulario en lengua Çapoteca*. México: Pedro de Ocharte y Antonio Ricardo.

1578a *Arte en lengua zapoteca*. México: Pedro Balli.

Flannery, Kent, and Joyce Marcus, eds.

1983 *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. New York: Academic Press.

Gillow, Eulogio

1978 *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca*. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt.

Kaufman, Terrence

2004 "Proto-Zapotec reconstructions." Manuscript, 1994-2004, p. 77

Levanto, Fray Leonardo

1776 *Catecismo en lengua zapoteca*. México.

Long C., Rebecca, and Sofronio Cruz M.

1999 *Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho, Oaxaca*. Coyoacán: Instituto Lingüístico de Verano.

López, Filemón, and Ronaldo Newberg

1990 *La conjugación del verbo zapoteco: zapoteco de Yalálag*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Marcus, Joyce, and Kent Flannery

1996 *Zapotec Civilization*. London: Thames and Hudson.

Miller, Arthur

1991 "Transformations of Time and Space: Oaxaca, México, circa 1500-1700." In *Images of Memory. On Remembering and Representation*. Susanne Küchler and Walter Melion, eds. pp. 141-175. Washington: Smithsonian Institution Press.

1998 "Espacio, tiempo y poder entre los zapotecas de la sierra." In *Acervos: Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca* 10 (3): 17-20.

Oudijk, Michel

2000 *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. Leiden: CNWS Publications, Vol. 84.

2003 "Espacio y escritura. El Lienzo de Tabáa I." In María de los Ángeles Romero Frizzi, ed., *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*. pp. 341-391. CIESAS–INAH–Porrúa–CONACULTA: México, D.F.

- Oudijk, Michel, and Maarten Jansen  
 1999 "Changing History in the Lienzos de Guevea and Santo Domingo Petapa." In *Ethnohistory* 47 (2): 281-331.
- Pacheco y Silva, Francisco de  
 1687 *Doctrina Christiana en lengua Zapoteca Nexitza*. México: Francisco X. Sánchez.
- Peñafiel, Antonio (editor)  
 1981 *Gramática zapoteca de autor anónimo*. Oaxaca: Ediciones Toledo.
- Rendón, Juan José  
 1995 *Diversificación de las lenguas zapotecas*. México: CIESAS/IOC.
- Reyes, Fray Gaspar de los  
 [1704] *Arte de la Lengua Zapoteca Serrana*. Oaxaca: Imprenta del Estado.  
 1891
- Romero Frizzi, María de los Ángeles and Juana Vásquez Vásquez  
 2003 "Memoria y escritura: La memoria de Juquila." In María de los Ángeles Romero Frizzi, ed., *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*. pp. 393-448. CIESAS–INAH–Porrúa–CONACULTA: México, D.F.
- Sellen, Adam  
 2002 *Las vasijas efigie zapotecas: Los ancestros personificadores de divinidades*. Ph.D. thesis in Mesoamerican Studies, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Smith-Stark, Thomas C., Sergio Bogard and Ausencia López Cruz  
 1993 Searchable electronic file of Juan de Córdova's *Vocabulario en lengua çapoteca*. Word Perfect 8, 7.7 MB.
- Smith-Stark, Thomas  
 1998 "La ortografía del Vocabulario de Fray Juan de Córdova." Paper delivered at the II Coloquio de Estudios Zapotecos, Oaxaca City, July 1994.
- 1999 "Dioses, sacerdotes, y sacrificio – una mirada a la religion zapoteca a través del Vocabulario en lengua Çapoteca (1578) de Juan de Cordova." In *La religión de los Binnigula'sa'*, edited by Víctor de la Cruz and Marcus C. Winter. pp. 89-195. Oaxaca: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca & Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Taube, Karl

2004 "Aztec Religion. Creation, Sacrifice, and Renewal." In *The Aztec Empire*. Felipe Solís, ed. pp. 169-177. New York: The Solomon Guggenheim Museum.

Tavárez, David

1999 "La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654." In *Historia Mexicana* 194, 49 (2): 197-252.

2000 "De Cantares zapotecos a 'libros del demonio': La extirpación de discursos doctrinales híbridos en Villa Alta." In *Acervos: Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca* 17: 19-27.

2002a "Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial México." In *Journal of Early Modern History* 6 (2):114-139.

2002b "Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo XVII." In *Élites intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Jesús Bustamante and Mónica Quijada, eds. pp. 59-82. Madrid: C.S.I.C.

2006 "The Passion According to the Wooden Drum: Appropriating a Colonial Zapotec Ritual Genre." *The Americas* (In press).

Urcid Serrano, Javier

2001 "Zapotec Hieroglyphic Writing." In *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, Number 34. Dumbarton Oaks: Washington, D.C.

2005 "[Zapotec Writing: Knowledge, Power, and Memory in Ancient Oaxaca](#)." FAMSI website publication, June 2005.

Van Meer, Ron

2000 "Análisis e interpretación de un libro calendárico zapoteco: el Manuscrito de San Antonio Huitepec." *Cuadernos del Sur* 15 (6): 37-74.

Weitlaner, Roberto, *et al.*

1958 "Calendario de los zapotecos del sur." In *Proceedings of the Thirty-Second International Congress of Americanists*, 296-299. Munksgaard.

Weitlaner, Roberto, and Gabriel De Cicco

1961 "La jerarquía de los dioses zapotecos del sur." In *Proceedings of the Thirty-Fourth International Congress of Americanists*, 695-710, Vienna.

Whitecotton, Joseph

1990 *Zapotec Elite Ethnohistory. Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*. Nashville: Vanderbilt University Publications in Anthropology, no. 39.