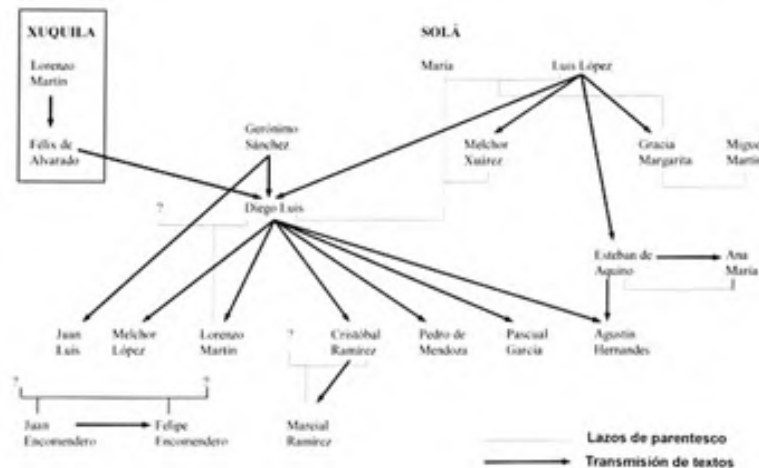


FAMSI © 2003: David Eduardo Tavárez

## Reproducción Social de las Prácticas Rituales del Posclásico Tardío en la Época Colonial Temprana del Centro de México

Traducido del Inglés por Alex Lomónaco



**Año de Investigación:** 1997

**Cultura:** Nahuatl and Zapotec

**Cronología:** Late Postclassic and Colonial

**Ubicación:** Mexico

**Sitios:** Various

### Tabla de Contenidos

[Introducción](#)

[Los conjuros escritos de Ruiz de Alarcón](#)

[Reproducción oral y escrita del conocimiento ritual nahua: los epítetos del tabaco](#)

[Una miscelánea devocional nahua del siglo diecisiete: Fonds Mexicain 381](#)

[La circulación de textos rituales en el sur de Oaxaca: 1629-1656](#)

[Redes sociales y la circulación de textos rituales en el municipio de Sola](#)

[Conclusiones: Los textos rituales y sus lectores en el México Central del siglo diecisiete](#)

[Lista de Cuadros](#)

[Conjuros incautados en forma escrita por Ruiz de Alarcón, 1614-29](#)

[Variaciones no canónicas del epíteto del piciyetl \(tabaco agrio\)](#)

[Modelo para el epíteto canónico del piciyetl](#)

[Autores y poseedores de textos rituales en la región de Sola / Ejutla / Lachixio, 1629-1656](#)

[Referencias Citadas](#)

(Capítulo 5 de una tesis en progreso titulada *Invisible Wars: the Extirpation of Idolatries and the Dynamics of Writing and Ritual Knowledge in Nahua and Zapotec Communities, 1585-1747*)

## **Las idolatrías cultas: Un análisis comparativo del surgimiento de un ritual clandestino y de literatura devocional en las comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654.**

### **Introducción**

La transición entre la ignorancia de la escritura alfabética—y su irreductible contexto cultural—y su apropiación por parte de las comunidades nahuas y zapotecas del México Central, ha sido analizada habitualmente a través de géneros textuales que favorecen la representación de la historia y de la identidad cultural de una comunidad: relevamientos de territorios y mapas (Galarza 1979, Kellogg 1995), títulos primordiales y relevamientos en Techialoyan (Gruzinski 1993), y narraciones pictóricas o relatos históricos alfabéticos (Galarza 1980, 1989; Lockhart 1992; Oudijk 2000; Schroeder 1991; Whitecotton 1990). Sin embargo, y con la excepción de algunos trabajos más recientes (Berlin 1988; Burkhart 1992, 1995; Tavárez 1996, 1998), los textos rituales y devocionales nativos del centro de México han atraído sólo unos pocos análisis que van más allá de los simples relevamientos o ediciones críticas. Esta reticencia está perfectamente justificada, considerando que estos textos tienden a ser fragmentarios, a estar vacíos de un contexto social significativo, y a que resulta extremadamente difícil ubicarlos, a raíz de la escasez en la información, dentro de un contexto textual o de representación, de textos relacionados o de prácticas rituales (Hanks 1984, 1987).

Sin embargo, este ensayo se ocupará de la producción y circulación de los textos rituales y devocionales nativos en el centro de México y en la época colonial entre 1614 y 1656, que casi con certeza es un período crucial dentro del uso nativo de la escritura para propósitos rituales y devocionales, y no tanto para propósitos legales o comunitarios.<sup>1</sup> Con el término "textos rituales", quiero significar conjuros o registros calendáricos, cristianos o no, que se usaron con fines propiciatorios o de adivinación específicos. Con el término "textos devocionales", me refiero a textos que fueron diseñados para que los cristianos los utilizaran en forma privada para fortalecer una relación personal entre ellos y una entidad divina, por medio de actos piadosos personales. A fin de estudiar un horizonte tan vasto, mi análisis se centrará en tres estudios de caso que pueden representar un buen punto de partida para establecer comparaciones entre géneros y entre culturas:

---

<sup>1</sup> En cualquier caso, de acuerdo con los hallazgos de Gruzinski 1993 y con el desarrollo en tres hileras de los textos legales y testamentos náhuatl apoyados por Lockhart 1992, uno esperaría que este período fuera importante para la apropiación de la escritura y la transformación de los léxicos de las lenguas nativas del México Central.

(a) La reproducción simultánea oral o escrita de un género oral nahua, el *nahualtocaitl*, por especialistas en rituales de la región Coahuixca-Tlalhuica (al sudoeste del Valle de México) en 1614-1629 ([Cuadro 1.1](#), [Cuadro 1.2](#), y [Cuadro 1.3](#)).

(b) La producción de misceláneas devocionales en náhuatl en el México Central de mediados del siglo diecisiete, y la apropiación nahua de la información calendárica europea del *reportorios de los tiempos*, en idioma español. Este estudio de caso estará centrado en el Fonds Mexicain 381, un manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.

(c) La circulación de registros calendáricos y textos adivinatorios en el municipio oaxaqueño de San Miguel Sola entre especialistas zapotecos cultos en rituales y algunos de sus clientes en 1629-1656 ([Cuadro 1.4](#); [Figura 1.1](#)).

Dada su diversidad, estos estudios de caso habrán de poner el énfasis, respectivamente, en tres temas diferentes: lo oral versus la reproducción escrita del conocimiento ritual, la apropiación selectiva por parte de los nativos de prácticas devocionales y adivinatorias cristianas, y la existencia de redes sociales para la difusión de textos rituales clandestinos.

Entregado el 1 de junio del 2000 por:  
David Eduardo Tavárez

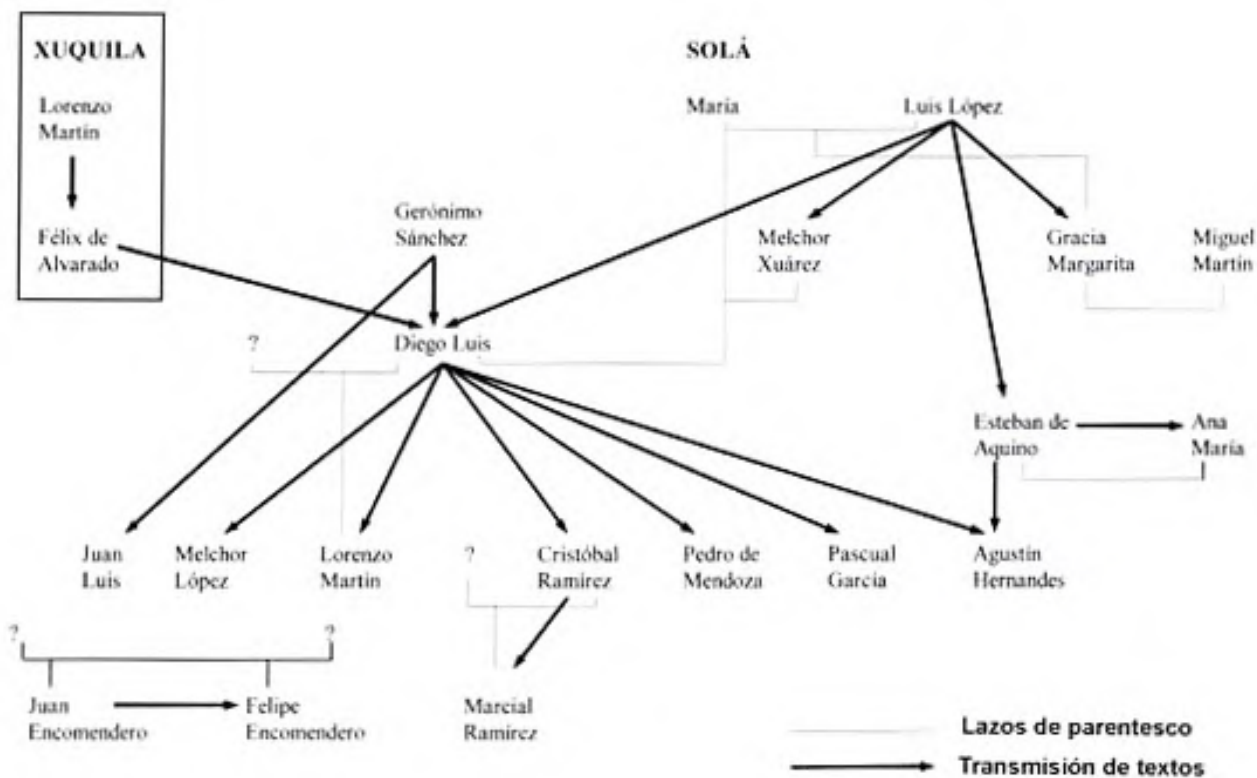


Figura 1.1: Red clandestina de circulación de textos rituales, en Solá, 1629-1654.

## Los conjuros escritos de Ruiz de Alarcón

Las campañas de extirpación que lideró Hernando Ruiz de Alarcón, se destacan como el esfuerzo más ambicioso realizado en el siglo diecisiete en el centro de México para llegar a la comprensión y para llevar un registro de las prácticas rituales nativas que estaban siendo suprimidas. Ruiz de Alarcón registró las prácticas rituales orales que discutimos en esta sección en un tratado manuscrito (*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...*) escrito entre 1614—año en que comenzó a castigar a los idólatras—y 1629—último año que el texto registra. El autor reunió su material de alrededor de once informantes varones y dieciocho mujeres, designados por sus nombres propios, y de un número no especificado de informantes anónimos, todos ellos habitantes de treinta localidades diferentes en la región de Coahuila-Tlaxcala, que incluían partes de los actuales estados de Guerrero, Morelos y Puebla. Este tratado contiene la transcripción de unos sesenta y seis conjuros con diversas funciones propiciatorias o de adivinación, que corresponden a un género oral nahua conocido como *nahualtocañtl* (Nombres de Brujos), cuyos rasgos lingüísticos y sociales serán detalladamente analizados en mi tesis.

En su comentario sobre estos conjuros, Ruiz de Alarcón alude al menos a cinco diferentes encantamientos escritos que fueron producidos en forma independiente por especialistas en rituales letrados, de un total de sesenta y seis encantamientos ([Cuadro 1.1](#)). El ejemplo más extraordinario es un conjuro que se usaba para transportar cargas y para propiciar la seguridad en los viajes, que fue descubierto después de que uno de sus informantes tropezara casualmente con un texto escrito sobre el mismo. Según Ruiz de Alarcón, Francisco de Santiago, un habitante de Santiago que se había criado en el hogar de Ruiz de Alarcón, recogió un texto que había sido dejado en un tramo del camino y se lo llevó a su benefactor, quien no tuvo ninguna dificultad en establecer su origen, porque aparecía firmado por su dueño, el diácono de Cuetlaxochitla. Ruiz de Alarcón convocó al diácono, quien confesó que el texto original se había perdido, y que él no tenía información alguna sobre este autor (Ruiz de Alarcón 1892: 157). Mientras que resulta razonable dudar de las intenciones del informante, queda claro que el texto había sido producido por un nahua letrado, quien tenía un cargo de responsabilidad en la parroquia local.

Aparece otra referencia a un texto producido en forma independiente en la discusión de Ruiz de Alarcón sobre un encantamiento para cazar ciervos con un lazo. En tanto que la mayoría de los conjuros registrados en este tratado tienen entre dos y cuatro secciones, éste es el más extenso, con 22 secciones distintas, y su autor puede haber elegido ponerlo por escrito debido a su extensión. Este texto incluía instrucciones metalingüísticas para la realización de ciertas partes del conjuro. Por ejemplo, al final de la sección diecisiete del encantamiento, se puede leer:

Y el papel también dice: *Otlamic: nauhcampa toyohuaz. Tic yehecoz*; [lo cual significa] que una vez que el conjuro ha terminado, se debe gritar con toda la voz hacia las cuatro direcciones, según se dice en lo que viene a continuación (Ruiz de Alarcón 1892: 164).

Otra instrucción metalingüística aparece escrita en itálica en el manuscrito original de Ruiz de Alarcón, para diferenciarla del cuerpo del conjuro: "Si después de ésto no han aparecido, se les ordena—*yoyohuaz coyotzaziz quitoz*—dar de gritos repetidamente y decir *tahui*." (BMNA, Col. Gómez Orozco, Tratado..., 42 v).

El único especialista en rituales letrado que Ruiz de Alarcón menciona por su nombre es una mujer, Petronilla, una sanadora de Tlayacapan—un antiguo tributario de Xochimilco—quien curaba las fiebres tercianas por medio de un conjuro:

Para las fiebres tercianas, ella ofrecía un brebaje, que era *coanenepilli* y ruda disueltos en agua, a los que agregaba otro encantamiento similar a los anteriores. Según el papel en el cual tenía escrito este conjuro, comenzaba con *ica motlatlauhtia in atl*, que en español quiere decir "Con esta oración, uno ruega agua para algo" (Ruiz de Alarcón 1892: 217).

Este conjuro, de sólo tres cláusulas de extensión, se usaba para propiciar a *Chalchihuitl Icue*, la deidad del agua. Sin embargo, su autor empleó tropos que aparecen con frecuencia en el discurso doctrinal nahua: el paciente era llamado "criatura de **Dios**"

(*Dios itlachihualtzin*), y el dolor causado por la fiebre pasó a ser "la justicia celestial" (*in ilhuicac justicia*).

Un cuarto encantamiento que Ruiz de Alarcón encontró en forma escrita también tiene rastros de fórmulas cristianas memorizadas a través de la enseñanza de la doctrina. En un conjuro para inducir el sueño en una víctima, con el objeto de llevar a cabo un robo o ataque sexual, un hipnotizador anónimo,<sup>2</sup> después de declarar que era Tezcatlipoca, Xolotl, Moquehqueloatzin (Burlador de Sí Mismo, un epíteto para Tezcatlipoca), Moyohualihatoatzin (Habrador Nocturno, un epíteto para Xipe), y Yohuallahuantzin (Embriagado por la Noche, un epíteto para Xipe), cierra el hechizo con una fórmula latina truncada *in nomine domini* (Andrews & Hassig 1984: 78-80).

Un quinto y último ejemplo de un conjuro escrito, puede aparecer en la forma de signos no alfabéticos insertados en el texto. A fin de transcribir un enigmático conjuro para las sangrías que menciona a todos los elementos partícipes del acto—venas, manos, aguja, sangre, agua, enfermedad—por medio de epítetos, Ruiz de Alarcón marcó cada epíteto con una letra. Cuando llega al epíteto de la enfermedad que ha de ser curada con la sangría, Ruiz de Alarcón agrega la descripción de un signo en el texto original a partir de su traducción:

Ellos ponen este signo X, y con él quieren significar el Enemigo o Belzebú, de manera que puede—en su carácter de ser superior—alejar del lado del paciente lo que ellos llaman deidades salvajes o menores. Por lo tanto, ellos denominan [a estas deidades] "Los Verdes", como así también "Arañas Verdes", y allí colocan otro signo que se refiere a los demonios de las arañas... (Ruiz de Alarcón 1892: 208).

Este signo aparece como una gran X, y puede haber sido una representación no alfabética de las enfermedades que en el manuscrito se denominan "arañas" (*tlahzoltocatl*). Más aún, un signo no especificado representaba el término "demonio araña". Estos comentarios sugieren que Ruiz de Alarcón copió este conjuro de un texto que mostraba tanto la transcripción de un encantamiento como una representación icónica (o pictórica) de una deidad propiciatoria.

## **Reproducción oral y escrita del conocimiento ritual Nahuatl: los epítetos del tabaco**

Por mucho, el epíteto paralelo a la más amplia distribución de estos conjuros es el que se usa para el *piciyetl*—*Nicotiana rustica*, una especie herbácea del tabaco (Andrews & Hassig 1984: 251) que se usaba durante el desempeño de tantas prácticas rituales, que Ruiz de Alarcón la llamó "el perro extraviado que aparece en todas las fiestas de casamiento". La amplia distribución de este epíteto da lugar a una comparación interesante con respecto a la reproducción de un elemento clave del género

---

<sup>2</sup> López Austin (1966, 1967a, 1967b) sostiene que este conjuro fue el que usaron los infames *temacpalihtotiqueh*, los hipnotizadores aztecas ladrones descritos por Sahagún (Anderson & Dibble 1979).

*nahualtocaítl* —epítetos paralelísticos— en los medios orales y escritos en un período de quince años (1614-29) en las comunidades de Coahuixca y Tlalhuica del México Central.

La forma canónica del epíteto *piciyetl*, según consta a partir de siete variantes tomadas de seis conjuros diferentes (véase [Cuadro 1.3](#)), puede definirse como un modelo paralelo de dos partes. La primera parte es una forma numérica, "Nueve Veces",<sup>3</sup> que aparece en las dos secciones iniciales del epíteto paralelo. La segunda parte es un elemento que por lo general indica una acción de aporrear. Los epítetos primero y segundo en la construcción paralela no pueden llevar el mismo tronco verbal. Dos de las variantes del epíteto están presentes en uno de los conjuros escritos descritos más arriba—el hechizo para atrapar ciervos con un lazo—y difieren únicamente en la inserción de las partículas *in* (con variados papeles semánticos y demostrativos) y *tlah* (un intensificador). Las restantes cinco variantes son bastante similares, en términos morfológicos, a las dos variantes escritas. De hecho, dejando de lado el uso variable de una gama de sufijos nominales por parte de distintos autores de conjuros (*-tli*, *-li*, *-tzin* o ninguno), se puede observar que el epíteto paralelístico para el *piciyetl* se construye habitualmente con una variedad limitada de cuatro troncos verbales: *tzohtzon-* (aporreando), *capan-* (abofeteando), *matelo-* (desmenuzando), y el más inusual *patlan-* (volando). En el [Cuadro 1.2](#) se muestra una versión menos canónica del epíteto *piciyetl*: la primera parte está compuesta por un color (verde), y la segunda parte es una variable, compuesta ya sea por un tronco verbal de "aporrear", o un nombre. Sin embargo, a este modelo le siguen sólo dos de las nueve diferentes variantes del epíteto de *piciyetl* que se encuentran en el *Tratado*.

El impacto de las habilidades literarias para la transmisión de elementos específicos del conocimiento ritual por parte de estos especialistas fue leve—después de todo, sólo cinco de sesenta y seis, o alrededor del 7% de los conjuros reportados en el *Tratado* eran textos escritos. Ciertamente, los ejemplos presentados más arriba reflejan la variabilidad que uno podría esperar de un grupo de especialistas en rituales que estuvieran intentando replicar el modelo de un epíteto que había sido transmitido en forma oral de una generación a otra. No obstante, aún las variantes del epíteto transcritas en dos textos distintos—el encantamiento de la caza del ciervo y el hechizo para la fiebre terciana—por parte de dos especialistas literatos diferentes, compartieron la variabilidad morfológica y semántica que uno podría esperar de una forma de epíteto transmitido exclusivamente en forma oral. Parecería que la reproducción de una representación específicamente oral hubiera sido una meta compartida sin ninguna contradicción tanto por los especialistas en rituales letrados como por los iletrados.

Para finalizar, debería tenerse en cuenta que la actitud de Ruiz de Alarcón para con los textos rituales contrastaba marcadamente con la de los inquisidores. A diferencia de otras autoridades eclesiásticas, él no tomó la medida habitual de quemar públicamente esos textos no autorizados, ni tampoco buscó otros castigos para los autores o poseedores de conjuros escritos. Como se podrá ver en el tercer estudio de caso, esta

---

<sup>3</sup> Este contenido semántico tal vez se refiera a la asociación del *piciyetl* con la presencia de nueve filas en el cosmos nahua (López Austin 1973).

actitud liberal hacia los rituales clandestinos y los textos devocionales, no era la norma para las autoridades eclesiásticas o sus agentes en el siglo diecisiete.

### **Una miscelánea devocional Nahuatl del siglo diecisiete: Fonds Mexicain 381**

Un conjunto de estrictas medidas tridentinas contra la posesión y circulación de copias de manuscritos no autorizados sobre trabajos devocionales y doctrinales, surgió del Primer (1555) y Tercer (1585) Concilio Eclesiástico de México. Sin embargo, algunos grupos de lectores indígenas parecen haber eludido el escrutinio tridentino haciendo circular o compartiendo copias, en forma clandestina, entre discretos círculos de lectores. En tanto que son pocos los ejemplos que han sobrevivido de los trabajos devocionales en lenguas nativas que pueden haber circulado de esta manera, una breve mirada a algunos de los especímenes conocidos hace posible realizar una caracterización limitada de este tipo de literatura. En primer lugar, estos trabajos tendían a ser producidos como una colección miscelánea de géneros y trabajos, escritos por varios escribas, y leídos y anotados por varios lectores. Por ejemplo, el manuscrito náhuatl conocido como Fonds Mexicain 381 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, contiene un sermonario, secciones de doctrina, la traducción de un tratado latino sobre el justo gobierno, y un corto monólogo en el cual una imagen religiosa le explica a los devotos nahuas que las imágenes debían ser veneradas como representaciones, y no como deidades reales. El carácter clandestino de esta miscelánea, que exhibe la fecha de 1559, está sugerido por los folios 62v-63r: éstos se abren para revelar un texto en español que no tiene relación alguna con el sermonario náhuatl en el que están insertos, y pudieron haber ocultado el contenido del volumen de las miradas inquisitoriales.<sup>4</sup> En segundo lugar, si bien la circulación de los manuscritos se realizaba en forma clandestina o no autorizada, sus contenidos no necesariamente representaban un desafío o una distorsión del discurso devocional cristiano. Por ejemplo, el texto conocido como Códice Indiarorum 7, de la Biblioteca John Carter Brown, si bien aparentemente fue producido y poseído por miembros de una confraternidad nahua del Valle de México, contenía toda una gama de sermones, textos devocionales, y tal vez lo que sea más interesante, un relato náhuatl de los viajes de San Amaro en las imaginativas cartografías de la primera Europa moderna.<sup>5</sup>

En esta sección, presentaré un breve visión general de Fonds Mexicain (Fonds Mexicain) 381, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, una miscelánea náhuatl manuscrita de textos devocionales y adivinatorios.<sup>6</sup> Son dos los criterios por los cuales este texto tan fuera de lo común se relaciona con mi análisis: ante todo, pone de manifiesto la amplia variedad de géneros y temas de que podrían haber

---

<sup>4</sup> Otro ejemplo importante es el Códice Indiarorum 7 de la Biblioteca John Carter Brown. En tanto que contiene una colección de textos devocionales náhuatl que pertenecieron a una confraternidad ubicada en el Valle de México hacia las postrimerías del siglo dieciséis, el volumen también presenta una versión náhuatl de los viajes de San Amaro (Burkhart 1995).

<sup>5</sup> En Burkhart 1995 hay una traducción al inglés de los textos de San Amaro.

<sup>6</sup> Aparentemente la Maya Society publicó una reproducción facsimilar de este manuscrito bajo el título de *Ayer MS Planetary Calendar en Lengua Náhuatl del año 1639* (Publicación 17, Baltimore, 1935). Con la identificación Ayer MS 1675, en la Biblioteca Newberry se conserva una reproducción fotográfica de calidad desigual.



tratado los textos náhuatl clandestinos; en segundo lugar, puesto que su producción y uso son más o menos contemporáneos de los conjuros de Ruiz de Alarcón y de los textos adivinatorios de Sola, su contenido refleja las intenciones de un grupo de lectores nativos cuyos intereses eran opuestos a aquellos de los especialistas en rituales representados en los otros dos estudios de caso.

Fonds Mexicain 381 es un manuscrito de sesenta páginas que en algún momento formó parte de la colección del erudito e historiador italiano del siglo dieciocho Lorenzo Boturini. Probablemente fue comprado en México—junto con otros componentes anteriores de la colección Boturini,—por el erudito y coleccionista francés Joseph-Marie Aubin, quien llevó consigo su valiosísima colección cuando regresó a París en 1840. A pesar de contarse con la certeza absoluta de que esta colección ya existía en su forma actual antes de pasar a ser parte de la colección Boturini hacia la década de 1730, el hecho de presentar tres manos distintas, siendo la Mano 1 la responsable de la sección inicial y de la sección final del manuscrito, sugiere que dicho manuscrito ha mantenido una cierta integridad de contenido.

Un elemento muy notable de Fonds Mexicain 381, es la diversidad de géneros que contiene. El manuscrito comienza con un conjunto de plegarias náhuatl para la meditación, una enumeración devocional de las espinas en la corona de Cristo, un *persignum crucis* bilingüe (otomí y náhuatl), una traducción náhuatl de un texto en latín sobre la vida de San Nicolás Tolentino, una correlación entre los calendarios gregoriano y tarasco, una lista de fiestas de guardar, un conjunto de plegarias en latín registradas según una ambigua transcripción de un escriba que era hablante nativo de náhuatl, varias plegarias en latín, español y náhuatl, y lo más sorprendente de todo, un breve texto acerca de los signos del zodiaco y su correlación con los días y meses del calendario cristiano. El manuscrito finaliza con un breve texto doctrinal sobre la eucaristía.

Esta miscelánea parece haber estado en uso desde principios de la década de 1630 y hasta mediados de la década de 1650: en la página 24 aparece una lista de fiestas de guardar con la anotación "a[n]nus 1633;"; en la página 45 hay una nota sobre la fiesta de la Asunción en 1639; sobre los márgenes de la correlación entre los calendarios tarasco y gregoriano, hay una nota que indica que alguien con el nombre de Caterina huyó de su casa en 1654. Por desgracia, como también ocurre con otros trabajos de miscelánea, no es posible determinar con seguridad ni la identidad del autor ni el lugar exacto donde fueron producidos. Mientras que el náhuatl predomina en el texto, la presencia de elementos otomíes y tarascos sugiere que el manuscrito fue producido por autores hablantes de náhuatl que vivían cerca de hablantes del otomí y del tarasco en las regiones oeste y noroeste del Valle de Toluca. Hay tres regiones con esta diversidad lingüística en las jurisdicciones de Querétaro, Metepec y Temascaltepec (Gerhard 1972).

La lista de días festivos de la página 24 y las correlaciones entre días de la semana, planetas, meses y signos del zodiaco en las páginas 47 y 54, sugieren que estas secciones se inspiraron en un manuscrito o copia impresa de algún *reportorio de los*

*tiempos*. Este temprano género moderno compartía algunos rasgos con el libro de las horas<sup>7</sup> género,—una correlación entre los días del mes y los días de la semana (indicadas por las letras a a g), una lista de días festivos cristianos, y la correlación canónica de los meses y signos del zodiaco—aunque también incluía amplia información sobre las correlaciones entre planetas, meses, días de la semana y signos del zodiaco, presentaba una caracterización de tipos de personalidades para cada signo del zodiaco, y por lo general incluía cuadros que detallaban las fases de la luna para un período particular de tiempo (1495 a 1550, por ejemplo, y para una ubicación geográfica específica (Barcelona, Madrid, Ciudad de México, etc.). Algunos *reportorios* hasta incluían instrucciones acerca de las primeras prácticas modernas de sanación, como por ejemplo las sangrías y la aplicación de ventosas. Entre los ejemplos más notorios de las ediciones impresas de reportorio se podría citar la de Bernat de Granollach de 1485 *Lunari*, en idioma catalán, la de Andrés de Li de 1495 *Reportorio de los tiempos* (que fuera reproducido y analizado en Delbrugge 1999), la de Bartolomé Hera y de la Varra de 1584, *Reportorio del mundo particular, de las sferas del cielo y orbis elementales*, y el más conocido *reportorio* para lectores de la Nueva España: el de Henrico Martínez, de 1606, *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España* (reimpreso en De la Maza 1948).

Los lectores nahuas parecen haber estudiado, copiado, e intentado asimilar tanto el género del *reportorio* como el del libro de las horas. El ejemplo más notable de cómo los escribas nahuas rehicieron un libro de las horas, aparece en las primeras ocho páginas del *Códice Mexicanus* (BNP Fonds Mexicain 23-24). En dicho texto, cada una de estas páginas corresponde a un mes del calendario cristiano, y las páginas del código que sobrevivieron son las que van de mayo a diciembre. En cada página, los días de la semana están representados con letras, y los días de santos importantes aparecen escritas en pictogramas con un contenido fonético.<sup>8</sup> Este manuscrito también incluye un cuadro con los doce signos del zodiaco. Otro intento nahua para interpretar el zodiaco europeo que presenta una serie de paralelismos con Fonds Mexicain 381, es un manuscrito de ocho páginas anexo a una copia impresa de la *Doctrina christiana en lengua mexicana* de Peter de Ghent, de 1553. Este texto náhuatl, titulado *Reperdorio de los dienpos* [sic], fue transcrito por una mano anónima del siglo dieciséis. La transcripción, traducción y análisis de este *Reperdorio*, realizados por López Austin (1973), permite establecer una comparación con los contenidos de Fonds Mexicain 381. Ambos textos contienen predicciones sobre prácticas agrícolas, salud, y bienestar para cada uno de los doce meses del calendario latino, aparejadas con signos del zodiaco, y ambos ofrecen las caracterizaciones de tipos de personalidades para cada signo del zodiaco, que son un soporte principal del género de *reportorio*. A diferencia del *Reperdorio*, Fonds Mexicain 381 ofrece predicciones para cada día de la semana, contiene varias listas calendáricas, y muestra una serie de correlaciones entre elementos primordiales, días, meses, y signos zodiacales.

---

<sup>7</sup> Existen muchos ejemplos de este género; uno bueno es d. 22715 Cluny, un libro de las horas del siglo quince que presenta miniaturas coloreadas y que se encuentra en el Museo de Cluny en París.

<sup>8</sup> Por ejemplo, a "San Francisco" se lo representa con un muro de adobe (*xan-*), una bandera (*pan-*), un par de grupas (*tzin-*), y una olla de barro (*co[m]-*). Para una discusión más amplia, véase Galarza 1979.

Mientras que las páginas 47-54 de Fonds Mexicain 381 no aparecen organizadas en la forma típica de un *reportorio*, algunos elementos sugieren que su autor nahua hojeó algún libro de ese tipo, puesto que presenta un texto breve sobre los vientos cardinales, una correlación entre los días de la semana, los signos zodiacales, y los elementos primordiales, y una correlación entre los meses y los signos del zodiaco. Algunos elementos de esta apropiación nahua del zodiaco sugieren que el autor de esta sección consultó algún *reportorio* que mostraba las imágenes canónicas de los doce signos sin contar con la ayuda o supervisión de un lector no indígena. En la lectura visual primaria de los signos zodiacales realizada por este intérprete nahua desconocido, los ocho signos representados por medio de íconos animales o humanos relativamente accesibles (Aries, Tauro, Cáncer, Leo, Virgo, Escorpio, Capricornio, Acuario, Piscis), cuentan con una glosa náhuatl más o menos precisa. Sin embargo, los íconos de tres de los signos han sido ambiguamente trasladados al náhuatl: los gemelos de Géminis pasan a ser los Hombres Sabios, o *tlamatinime* las balanzas de Libra se leen como Mercader, o *pochtecatl*, y el centauro de Sagitario pasa a ser el Hombre Ciervo, o *tlacamaçatl* (BNP Fonds Mexicain 381: 49). Llamativamente, hay débiles ecos de esta lectura ambivalente del zodiaco en las glosas de los signos zodiacales presentadas por el cronista nahua Chimalpahin. Al final de una sección del manuscrito dedicada a la cuenta mexicana de los meses, Chimalpahin presenta una traducción náhuatl para cada signo del zodiaco que emplea elementos lexicográficos del español y glosas náhuatl (Schroeder 1997: 128-129). De esta forma, traduce Libra con el término español *balança*, y Sagitario con términos españoles y náhuatl—*centauro* y *tlacamaçatl*. En cuanto a Géminis, Chimalpahin proporciona una extensa explicación referida de manera indirecta a hermanos mellizos: "Los astrólogos los presentan como dos niños que se abrazan el uno con el otro. De este modo, dicen que cuando ambos nacieron, en consecuencia se amaron mucho entre sí; y que por lo tanto nunca discutieron entre ellos".<sup>9</sup>

El texto náhuatl sobre los signos del zodiaco en Fonds Mexicain 381 no parece ser una versión literal de un *reportorio de los tiempos*; más bien parece que los autores estuvieron hojeando las páginas de algún *reportorio* y realizaron anotaciones parciales de sus contenidos. Sin embargo, hay algunas pistas lexicográficas que sugieren que estos estudiantes nahuas del zodiaco estaban usando una versión impresa o manuscrita del popular *Reportorio de los tiempos* de Andrés de Li, de 1495. En el *Reportorio* de Li, luego de una breve discusión sobre meses, horas y planetas, comienza una sección sobre las correlaciones entre los nueve cielos y los siete planetas (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno). Este sección se inicia con las siguientes palabras:

### **Siguen se los planetas**

**Del primer cielo & del septimo planeta que es la luna, que tiene enel su asiento.**

---

<sup>9</sup> Mi traducción es ligeramente diferente de la de Anderson (Schroeder 1997: 129) porque yo leo el comienzo de la explicación de Chimalpahin sobre Géminis como *Ipān quicuepa in ilhuica[tl]matinimeh...*, en vez de *Ipān quicuepa in ilhuicamatinimeh...*, que no parece contener el componente verbal *ahquimatih*, "ellos no lo saben", implícito en la lectura de Anderson. Molina (1992: 37v) ha traducido *Ilhuicatlamatini* como "astrólogo".

El primer cielo es donde tiene su asiento la luna, que es el inferior planeta & seteno, el qual esta constituydo en el mas baxo circulo dela sphaera. & en espacio de ocho años consume su círculo, & es señor del seteno y ultimo clima (Delbrugge 1999: 57; los énfasis son míos).

Por otro lado, una vez establecidas las correlaciones entre los meses y los signos (con las glosas en náhuatl de que hablamos más arriba), una nueva sección de Fonds Mexican 381 comienza con la siguiente mezcla de palabras en náhuatl y en español:

Domi[n]go. **Sigue se llos planetas.** primero gramatica ca tlatohuani lunes el segoto mercielo **planetas ques la llona que tiene en el su asie[n]to** tetzacatl martes. el tercero ytel marius. tercero planetas caballero miercoles. el segoto ciello ytel melgorio que es planetas ticitl yetz (BNP, Fonds Mexicain 381: 49-50; los énfasis son míos).

Parecería que los autores náhuatl incorporaron las expresiones "Siguense los planetas" y "que es la luna que tiene en el su asiento", encontradas al pie de la letra en el *Reportorio* de Li, en una mezcolanza de anotaciones en español y náhuatl.<sup>10</sup> De todos modos, en su papel de astrólogos europeos aficionados, el o los autores náhuatl intentaron entender las correlaciones entre los signos zodiacales, los períodos de tiempo, y los elementos primordiales—tierra, aire, fuego y agua—consultando un *reportorio* que puede haber estado basado en el texto de Li. Sin embargo, los contenidos del Fond Mexicain 381 no proporcionan un paralelismo sección por sección con el *Reportorio* de Li, e introducen temas que este texto no trata. Como el o los autores nahuas aparentemente no tenían interés en proporcionar una traducción literal del *reportorio* consultado, sería difícil—sino imposible—conectar su trabajo con una única edición impresa o manuscrita del *reportorio*.

Así, este texto náhuatl parece seguir su propia lógica particular. Por ejemplo, una sección de la página 49 muestra que cada día de la semana está relacionado con uno o dos signos del zodiaco, con elementos primordiales, y con un arcángel en particular. Más aún, hay una sección completa dedicada a la correlación que sigue entre signos y elementos:

(1) *Primero Planeta.* Nica[n] pohuallo yn izqui *si[g]nos*: yn iquac *aries* tle ticpacticate, yn iquac *leon* tlanepa[n] tlaticate, yn iquac *sagitaris* t[il]etl yn tzi[n]tlaticate yn izqui [i]llhuitl tlahuica[h], yn iquac *taurus* talticpacticate, yn iquac *Virgon* tlallinepa[n]tlaticate, yn iquac *capricornios* tlalli yn ci[n]tlaticate, yn iquac *Seminis* yehecatl ti[c]pacticate, yn iquac *libra* yehecatl nepa[n]tlaticate, yn iquac *aquarius* yehecatl tzintlaticate, yn iquac *ca[n]cer* atl ticpacticate, yn iquac *Secorbius* atl nepa[n]tlaticate / yn iquac *pilcis* atl tzintlaticate (BNP Fonds Mexicain 381: 48-49)

---

<sup>10</sup> Una traducción de la selección antes mencionada de Fonds Mexicain 381 sería: "Domingo. Los planetas siguen, más abajo. Primero, gramática, un verdadero señor. Lunes. Los planetas del segundo *mercielo* [¿cielo?] [sic] que es la luna, y que está ubicada en [este cielo]. Estéril. Martes. El tercer *ytel marius* [¿Marte?]. Caballero del tercer planetas [sic]. Miércoles. El segundo cielo *ytel* [?] Mercurio, que es planetas [sic]. El sanador se irá".

(1) *Primer Planeta*.<sup>11</sup> Aquí todos los *signos* están contados. Durante *Aries*, están arriba de Fuego; durante *Leo*, están en el medio de éste; durante *Sagitario*, están abajo de Fuego, y traen todos los días festivos; durante *Tauro*, están arriba de Tierra; durante *Virgo*, están en el medio de Tierra; durante *Capricornio* están abajo de Tierra; durante *Géminis* están arriba de Aire; durante *Libra*, están en el medio de Aire; durante *Acuario*, están abajo de Aire; durante *Cáncer* están arriba de Agua; durante *Scorpio*, están en el medio de Agua; durante *Piscis* están abajo de Agua.

La sección principal del texto relacionado con el zodiaco en Fonds Mexicain 381, contiene siete párrafos dedicados a los días de la semana, comenzando con el día domingo. Cada párrafo brinda una breve discusión sobre el planeta y el signo del zodiaco nacido en ese día, a menudo describe los rasgos particulares del signo, brinda un pronóstico aplicable a personas nacidas ese día, y señala si las enfermedades pueden ser fáciles o difíciles de curar durante ese día en particular. Por ejemplo, el o los autores del texto hacen los siguientes comentarios sobre el día domingo:

(2) Yn ica micuiliuhctica yn izqui tlama[n]tli yplanetas ytlacatiliztli, yn queni[n] çan *leportorion* ypa[n] tlacatli nican motenehuan yn iquac Domingo tlahuizcalpa[n] motocayotia la *primera ola* yoan onca tlacati yn tlatoque ymacenhualli tlacatiz yoan ytla[h] ytequiuh mochihua[z] nica[n] t[*laltic*]p[a]c yn iquac tlacati ypiltzintli nima[n] notzaloz yn quimatia *ylepordorion* quitemelahuiliz yn queni[n] *leon* yn ipa[n] tlacat[*li*] quihualcuitaci yn inacayo huel mahuitzic chalchihuitl teoxihuitl quetzalitzli yn ixtelolo temamauhti yn inacayo cenca chichiltic. Auh yn ic nemi y[n] t[*laltic*]p[a]c cenca ymacaxoni cenca yxteyo yn iquac mococohua huel[*li*]apaloz yn iquac macoz yn tlaquali amo quicahuaz ça[n] tequi[*tl*] tlaquatoz ytla[h] ypa[n] pehuaz. yn itoca *leon* niman ic iuhca miquiz ahuel patiz yn tlacatilizpa[n] (BNP Fonds Mexicain 381: 50).

(2) Con ésto, uno escribe sobre el nacimiento de todos los planetas. De esta manera, en el *reportorio*, se relata aquí [que], en este día, cuando el *Domingo* está a punto de amanecer, se lo llama *la primera ola*, y durante ese día, el siervo del señor nacerá, y algunos de sus trabajos serán hechos aquí en la tierra. Cuando su hijo nazca, entonces será convocado; él conoce su *reportorio*, él habrá de explicarlo a los otros. De esta manera, *Leo* se posesiona de él en ese día. Su carne es muy prodigiosa: piedra preciosa, turquesa, esmeralda. Sus ojos son algo de temer; su carne es muy roja. De este modo, él vive sobre la tierra, y merece mucho respeto, y tiene mucha fama. Cuando enferma, remoja bien su pan; cuando le son dados alimentos, no los dejará tan pronto vaya a comerlos. Algo habrá de comenzar en este [uno] llamado *Leo*; de esta manera, uno morirá; no será posible sanarlo en este nacimiento.

Una sintaxis peculiar y la ambigüedad de estas caracterizaciones plantean la necesidad de una traducción abierta a varias interpretaciones. Por ejemplo, es difícil decir si la última admonición se refiere a la imposibilidad de sanar a un paciente que esté bajo la

---

<sup>11</sup> Las palabras en *itálica* aparecen como términos en español o latín en el texto original.

influencia de Leo, o que esté recuperándose de una enfermedad contraída bajo la influencia de Leo, o a la observación de que una persona nacida en Leo sólo habrá de recuperar la salud después de grandes dificultades. Sin embargo, debemos hacer énfasis en que tanto este texto como el fragmento náhuatl anónimo del *Repordorio* que analizó López Austin (1973), concuerdan en cuanto a las características de las personas nacidas bajo el signo de Leo. En Fonds Mexican 381, se dice que las personas nacidas en Leo vivirán "recibiendo mucho respeto, con mucha fama". El *Repordorio* establece lo siguiente acerca de las personas nacidas bajo el signo de Leo (López Austin 1973: 290): *yn imixpan nepechteco yuan cencayollo tlapallihui yollochicahuaque*; "Uno se inclina ante ellos; son hombres jóvenes de gran corazón, son valientes". De hecho, la caracterización de las personas nacidas bajo el signo de Leo que aparece en el *Reportorio* de Henrico Martínez de 1606, tiene algunos paralelismos con el pasaje citado previamente del Fonds Mexicain 381:

Los que en su nacimiento tienen a León en el ascendente, suelen ser de hermosa estatura, los ojos zarcos y naturalmente atrevidos, altivos y de grande ánimo e ingenio y aprovechan mucho en las letras, si se dan a ellas, y asimismo en cualquier ejercicio ingenioso, suelen ser amigos de seguir su voluntad y de cumplir su palabra; también suelen ser algo tristes y sujetos a peligros y afligidos de dolores de estómago. [...] (De la Maza 1948: 23).

La apropiación de un *reportorio* español y su adaptación a un contexto cultural nahua atestiguan el gran interés que los autores y usuarios del Códice Mexicanus y los Fonds Mexicain 381 sentían acerca de las prácticas adivinatorias europeas. Sin embargo, las diferencias entre el contexto de producción de un *reportorio* y el de Fonds Mexicain 381, hizo que este acto de apropiación no se transformara en una simple transferencia de contenidos. Al transcribir, glosar y reinterpretar los contenidos de un *reportorio* español, el escriba o escribas anónimos nahuas no tuvieron ni la posibilidad ni el interés de replicar la intención o las suposiciones culturales codificadas que caracterizan el "horizonte de expectativas"—para usar el lúcido término de Jauss (1982: 19, 23)—del género de los *reportorios*. Paradójicamente, dicha apropiación selectiva del zodíaco europeo resultó en el surgimiento de un género textual nuevo—el *reportorio* nahua clandestino—cuyo horizonte de expectativas aún se encontraba en sus etapas iniciales.

Esta inquietud por el uso de las técnicas rituales europeas parece indicar un proceso de sustitución del *tonalamatl* (texto del calendario ritual mexicano) y otras técnicas adivinatorias nahuas—que hasta podían ser consideradas como "idólatras" por los usuarios del Fonds Mexicain 381—por un nuevo género textual basado en las técnicas adivinatorias cristianas. En una actitud que se contrapone con esta tendencia, otras cohortes nativas de lectores continuaron usando las transcripciones de los calendarios mesoamericanos. En la sección que sigue, discutiremos una red de circulación de los calendarios zapotecos contemporánea a la producción del Fonds Mexicain 381.

## La circulación de los textos sagrados en el sur de Oaxaca, 1629-1656

En Oaxaca, parte de las pruebas sobre la circulación clandestina de textos rituales en las comunidades indígenas durante el siglo diecisiete, provienen de una zona más bien marginal: dos pueblos hablantes de amuzgo ubicados en las jurisdicciones of Igualepa y Xicayan, en la zona costera del sudoeste de Oaxaca. Aunque es muy poco lo que se puede afirmar sobre este caso, se sabe que el sacerdote Gerónimo Curiel, a quien se dio el nombramiento de *beneficiado* de los pueblos Amuzgo de Xochistlahuaca y Xicayan en 1616, más tarde obtuvo un nombramiento del Obispo de Oaxaca, Fray Juan Bohorques, como "juez general" de idolatrías, en 1622. Como tal, hizo una gira por su parroquia,

descubriendo muchos otros lugares de idolatría, y apoderándose de ídolos, *libros, caracteres*, y otros instrumentos de idolatría que usaban los idólatras [...]. En el año de [1]633, mientras cumplía con este ministerio, al enterarse de que un *cacique* de esa región era un gran idólatra y hechicero que empleaba muchas formas de brujería, para tratar de adoctrinar a aquellos que no eran como él, [Curiel] lo arrestó y lo llevó a juicio, apoderándose de los *libros, caracteres* e instrumentos que éste empleaba, y lo sentenció a servir a Su Majestad en el Fuerte de Acapulco... (AGI Indiferente General 3000, no. 217; el énfasis es mío).

Si bien este pasaje aporta pocos detalles biográficos o narrativos sobre los especialistas en rituales letrados, sí sugiere la existencia de artefactos textuales que iban más allá de las representaciones pictóricas (*libros, caracteres*), y de su uso por una figura política importante en una de las dos comunidades amuzgo en las que Curiel sirvió.

Por otro lado, dos años después de que Curiel juzgara y castigara al anónimo gobernante amuzgo, Gonzalo de Balsalobre, un joven sacerdote del pueblo de San Miguel Sola, ubicado en el centro-sur de Oaxaca, tuvo su primera confrontación con un especialista en rituales letrado llamado Diego Luis. Diego Luis tenía en su posesión un texto ritual escrito en chatino, una lengua genéticamente relacionada con el proto-zapoteco, que había traducido al solteco, la variedad del zapoteco que se hablaba en Sola. Aparentemente, el texto original provenía de Lorenzo Martín, *principal* del pueblo de Xuquila, hablante de chatino, quien se lo había dado a Félix de Alvarado, quien a su vez se lo había pasado a Diego Luis. Cuando Balsalobre se enteró de esto, llevó a juicio a Diego Luis, confiscó el texto ofensor, y ordenó quemarlo frente a la puerta de la iglesia de Sola, después de hacer desfilar a Diego Luis como penitente. Como medida precautoria, Balsalobre proscribió al idólatra del municipio de Sola por un período de tiempo no especificado.

Sin embargo, esta sentencia de ningún modo puso fin a la circulación de textos rituales en Sola. Un sorprendido Balsalobre se enteró, diecinueve años más tarde, en febrero de 1654, y mientras estaba tomándole declaración a Lorenzo Martín, hijo de Diego Luis, que los textos habían sido transcritos por el hijo del especialista, y que por lo tanto se habían salvado de las llamas:

El padre [de Lorenzo Martín] tenía un libro en idioma chatino que había recibido de don Félix Alvarado, y este libro del demonio se tradujo al idioma de Sola. Siguiendo las órdenes de su padre, este confesante hizo una transcripción, a fin de poder aprender a emplear dicho libro. Cuando hallaron el original en manos de su padre, la transcripción quedó en su poder [...] y él vió cómo el original ardía frente a las puertas de la iglesia parroquial ante la presencia de todos los habitantes de la región, el día que Diego Luis fue castigado [...] [Lorenzo Martín] no presentó su transcripción ante el sacerdote del lugar, y [Lorenzo Martín] se lo devolvió a su padre una vez que éste hubo cumplido su sentencia y regresara a la región... (AGN Inquisición 456, 592v-593r).

De hecho, los juicios de Balsalobre y las investigaciones de la idolatría en el municipio de Sola realizados entre 1653 y 1657, no hubieran sido posibles sin la confrontación de Balsalobre por un lado, y su informante estrella, testigo y némesis Diego Luis. Después del juicio de 1635 y del castigo aplicado a Diego Luis, quien parece haber sido un especialista en actos de adivinación relacionados con la cosecha del maíz, el nacimiento de niños, y la muerte de los ancianos, no hubo más informes sobre las acciones de extirpación de Balsalobre hasta diciembre de 1653, cuando comenzó una investigación sobre Diego Luis por su reincidencia en prácticas idólatras. Durante el curso de estas averiguaciones, Diego Luis, quien por ese entonces contaba con 88 años de edad, decidió incriminar y aportar amplia información sobre cerca de un centenar de clientes y especialistas que lo consultaban o tenían acceso a sus textos rituales (Balsalobre [1656] 1892: 241). La información que proporcionó tuvo como consecuencia la instrucción de 18 procedimientos legales distintos contra idólatras, y un juicio en el que estuvieron involucrados 36 funcionarios de Sola por propiciar a la diosa Nohuichana antes de los viajes de pesca.

### **Redes sociales y la circulación de textos rituales en el municipio de Sola**

El estudio de Heinrich Berlin (1988) de los materiales de los juicios que llevó adelante Balsalobre, proporciona una buena visión general del panteón de trece dioses de Sola, y de las principales prácticas rituales registradas. Sin embargo, ampliaremos aquí su descripción de la red social de autores de textos rituales, usuarios y propietarios, a fin de concentrarnos en los temas principales de este ensayo. Para proporcionar una visión general tentativa de esta red, el [Cuadro 1.4](#) muestra una lista de treinta y ocho usuarios de textos rituales, que incluye sus nombres, lugares de residencia, fechas de actividad, y que también indica si eran proveedores de textos o receptores. Sin embargo, mi análisis discrepa con una de las suposiciones cruciales de Berlin. Mientras que él considera que toda identificación en las fuentes de un especialista nativo como *letrado* indicaba que él o ella poseían un texto ritual, yo he optado por una postura conservadora. Por lo tanto, he listado sólo aquellos especialistas de los que inequívocamente se ha dicho que poseían textos rituales. Según este criterio, el grupo de Berlin de sesenta y un *letrados* puede ser reducido a una lista de treinta y ocho poseedores de textos rituales.



Paradójicamente, estas fuentes permiten tener una perspectiva relativamente detallada de las redes sociales para el intercambio de textos rituales que no han sido preservados; mientras que se dispone de algunos datos sobre los usuarios, no hay información sobre sus contenidos. Sin embargo, hay algunas descripciones que sugieren que estos textos contenían tablas calendáricas y los nombres de los trece dioses del panteón local. Por otro lado, no hay menciones específicas de conjuros, hechizos, canciones u otras expresiones verbales. Por ejemplo, en una declaración hecha por Melchor López—un habitante iletrado de San Francisco Sola que había obtenido una copia de un texto ritual de Diego Luis—aparece la siguiente descripción de los contenidos del texto:

... Luego de comparar el dicho libro con el otro encontrado en poder de Lorenço Martín, parecen ser idénticos, excepto por algunos *símbolos* o *caracteres* que el segundo libro presenta en sus páginas finales... (AGN Inquisición 456, 577 r-v).

La presencia de estas "líneas y caracteres", agregado a la manera como se usaba el libro, sugiere que estos textos eran registros calendáricos. Podría conjeturarse que eran similares en tamaño, variedad y contenido, a las noventa y nueve copias manuscritas de los registros calendáricos que le fueron confiscadas a los habitantes de la jurisdicción de Villa Alta, en Oaxaca, en 1704.<sup>12</sup>

Los textos rituales de Sola parecen haberse mantenido dentro de la familia inmediata de sus autores especialistas o propietarios, y haber sido legados como una posesión valiosa de una generación a otra. De acuerdo con Marcial Ramírez, un maestro cantor aparentemente iletrado del pueblo de Los Reyes, cerca de Sola, Diego Luis había hecho una copia de un texto ritual para su padre Cristóbal Ramírez, que él había heredado junto con otros papeles de su padre:

... Una transcripción del libro del Demonio que tenía Diego Luis y que era propiedad de Cristóbal Ramírez—el padre fallecido de Marcial—que le había sido entregada por el dicho Diego Luis, quedó en posesión de los herederos de Cristóbal después de su muerte [...] Alrededor de dos años atrás, cuando el padre murió [de Marcial], [Marcial] encontró dicho libro entre algunos de los papeles del fallecido, y al ver que eran malignos, inmediatamente los arrojó al fuego, donde se quemaron (AGN Inquisición 456, 558 r-v).

Otros herederos de textos rituales parecen haber guardado estos textos, aún cuando ellos mismos eran iletrados, o aparentemente hicieran poco uso del texto. En el juicio de los especialistas en rituales iletrados Gracia Margarita—quien no utilizó textos rituales para sus prácticas—y su esposo Miguel Martín—quien era letrado, pero que no trabajaba como un especialista en rituales,—Miguel relata cómo el libro de su suegro fallecido, el letrado Luis López, fue guardado por la familia mucho después de su muerte, hasta que en abril de 1654 les fuera confiscado por los agentes de Balsalobre:

---

<sup>12</sup> Esta es una suposición que también hizo Alcina Franch (1993).

... A través del intérprete, [Miguel Martín] declaró que unos siete años atrás, cuando Diego Luis estaba en su casa—en la que [Diego Luis] vivía porque se había casado con [María] su suegra y la madre de su esposa,—su esposa había abierto una caja y retirado un pequeño libro enteramente escrito a mano. Se lo mostró al dicho Diego Luis, diciendo que era el libro del demonio que su padre Luis López les había dejado, y que su padre de crianza Melchor Xuárez había usado, puesto que después de la muerte de dicho Luis López [Melchor] se había desposado con su madre, y que también era un *letrado* y atendía a los indígenas que lo consultaban. Entonces, Diego Luis hojeó dicho libro y reconoció la caligrafía, y dijo que pertenecía a Luis López, y que era exactamente igual a uno que él mismo usaba ... (AGN Inquisición 456, 547r).

En realidad, este pasaje expone un eje interesante de relaciones por medio de las cuales el conocimiento ritual circulaba entre especialistas en rituales que eran miembros de la misma generación, y entre los sucesivos cabezas de familia, como se observa en la [Figura 1.1](#). El especialista en rituales de mayor edad era Luis López, un especialista en rituales letrado que residía en San Juan Sola y que estaba casado con una mujer conocida por el nombre de María, y padre de Gracia Margarita. Luis López le pasó a su vecino, Esteban de Aquino, conocimientos rituales y un libro que contenía "los trece dioses de los Gentiles" (AGN Inquisición 456, 544v), y probablemente también le haya dado un texto ritual a Diego Luis. Diego Luis también había recibido un texto en chatino de Lorenzo Martín—un funcionario del pueblo chatino de Xuquila— a través de la mediación de Félix de Alvarado. Diego Luis entregó o vendió copias de textos rituales a por lo menos 7 clientes de Sola.

A pesar de que María no era una especialista ni una autora de textos rituales, tres de los más importantes especialistas letrados de Sola vivían en su mismo hogar. Después de la muerte de Luis López, circa 1629, María se casó por segunda vez con Melchor Xuárez; Aquino comenzó una práctica como especialista en rituales, y trasladó conocimientos de especialistas en rituales a su esposa Ana, quien también, ocasionalmente, atendía consultas de adivinación, cuando Aquino estaba bebido o no se encontraba disponible (AGN Inquisición 456, 545r). Melchor Xuárez no sólo heredó la viuda de Luis López, sino también su texto ritual, que utilizó con fines adivinatorios. En algún momento entre 1629 y 1647, Melchor Xuárez murió o abandonó a María, y ella, por tercera vez, se casó con un especialista en rituales, Diego Luis, que se instaló a vivir en casa de ella. Después de la muerte de Esteban de Aquino hacia 1652, su viuda Ana heredó la copia del texto ritual que él había obtenido originalmente de Luis López.

Los textos rituales de Sola circularon no sólo entre especialistas y clientes unidos por lazos de parentesco o de amistad, sino que fueron copiados a cambio de una tarifa razonable. Según una de las declaraciones de Diego Luis—que más tarde fue desmentida por el hermano de su cliente,—él había hecho una copia del "libro de los trece dioses" para uno de sus clientes, el *letrado* Pedro Mendoza, a quien le cobró un peso por su trabajo:

... alrededor de dos años atrás, el antes mencionado Pedro Mendosa le pidió [a Diego Luis] una copia de su libro sobre los trece dioses, rogándole le enseñara cómo usarlo. Durante los quince días siguientes, el testigo regresó a la casa de Pedro, le entregó una copia y le enseñó cómo [Pedro] tenía que usarlo, porque dicho testigo sabía leer y escribir. Una vez recibido dicho libro, [Pedro] le pagó un peso por su trabajo; tres o cuatro meses después, [Diego Luis] volvió a casa de Pedro a pedido del mismo, para que nuevamente le enseñara cómo usar dicho libro, y este testigo le enseñó. Sin embargo, como ésto es difícil, él cree que [Pedro] no logró aprender... (AGN Inquisición 457, 67r).

Este pasaje sugiere que tener la capacidad de extraer información e interpretar los registros calendáricos y/o los textos rituales de que Diego Luis y otros especialistas eran autores, era una habilidad que iba más allá de simplemente saber leer y escribir. En el ejemplo de más arriba, aunque Pedro Mendoza resulta haber sido absolutamente letrado, tomó lecciones de Diego Luis a fin de poder aprender a interpretar los registros, y a pesar de sus esfuerzos, parece haber fracasado en el intento. Algunos especialistas en rituales con menos experiencia parecen haber valorado los textos rituales lo suficiente como para poseer una copia, aunque no fueran completamente capaces de interpretarlos. De igual modo, un estudiante iletrado de Diego Luis, Melchor López, admitió en su declaración que no había sido capaz de comprender todos los contenidos de su libro; sin embargo, tuvo la habilidad suficiente para adivinar cuál era el día apropiado para cosechar las primeras mazorcas de maíz y para dar limosnas a la iglesia; para casos más difíciles debía consultar con Diego Luis (AGN Inquisición 456, 577r). Circa 1634, Diego Luis hizo una copia de un texto ritual para el *letrado* Cristóbal Ramírez. Sin embargo, después de haber tenido en su posesión esta copia durante 14 años, Cristóbal le confesó a su hijo Marcial que no había logrado comprender del todo de qué manera debía interpretarse el texto. Si bien Cristóbal no pasó su limitada comprensión del texto a su hijo, lo dejó en la casa como parte de la herencia (AGN Inquisición 456, 558r).

### **Conclusiones: Los textos rituales y sus lectores en el México Central del siglo diecisiete**

Estos tres estudios de caso posibilitan, si bien de manera un tanto desarticulada, tener una visión general de los prácticas relacionadas con escritos y lecturas clandestinos en algunas comunidades nahuas y zapotecas durante la primera mitad del siglo diecisiete. La diversidad de experiencias en cuanto a la capacidad de leer y escribir y la paternidad literaria de los escritos que han sido descritos en estas fuentes, requieren que hagamos un ajuste de nuestras perspectivas post-Ilustración sobre estas cuestiones, para lograr obtener una mejor comprensión de las relaciones entre el conocimiento ritual y la escritura alfabética en las comunidades nativas coloniales del México Central. No debería sorprender que los conocimientos rituales del Posclásico y las prácticas adivinatorias cristianas, hacia principios del siglo diecisiete, fueran tan prontamente reproducidas por escrito por los indígenas especialistas en rituales. Algunos de los textos fueron producidos en lugares que habían estado bajo la

influencia de sacerdotes seculares o regulares durante varias décadas. Petronilla, la sanadora letrada de Tlayacapan, vivía a la sombra del convento de los dominicos en Tepoztlán, establecido hacia 1556 (Gerhard 1972: 96); en la región de Sola, hubo sacerdotes seculares residentes en Exutla y en San Miguel Sola desde aproximadamente 1570 (Ibid: 50, 72).

El contraste entre la escasez de textos rituales clandestinos en las comunidades que investigó Ruiz de Alarcón antes de 1629 y la relativa abundancia de textos de ese tipo en Sola veinte años después, sugiere no sólo un aumento de la influencia del alfabetismo en las comunidades indígenas, sino también diferencias en la adaptación cultural de las comunidades nahuas y zapotecas, lo cual merecería estudios ulteriores. Aún cuando la difusión de los textos rituales confiscados por Ruiz de Alarcón y Gonzalo Curiel entre 1613 y 1633 pueda considerarse como un período inicial en la difusión de la alfabetización hacia las comunidades indígenas muy alejadas, sólo una investigación detallada sobre la difusión de la alfabetización tanto en las comunidades nativas aisladas como en las integradas del México Central durante la segunda mitad del siglo dieciséis, podrá darnos la posibilidad de llegar a una conclusión más definitiva.<sup>13</sup>

En términos de la relación entre el estatus social y la producción de textos rituales clandestinos, parece haber alguna correlación entre la pertenencia a los escalones más bajos de la parroquia local y la posesión de textos rituales. En la zona de Coahuixca, fue el diácono de Cuetlaxochitla quien firmó su nombre en el conjuro que transcribió; en Sola, al menos cinco maestros cantores de la iglesia, un director de escuela y un ex alcalde y también maestro cantor, se contaron entre los treinta y ocho poseedores de los textos rituales mencionados en las actuaciones de Balsalobre ([Cuadro 1.4](#)). En realidad, al igual que algunos de sus contemporáneos—los *maestros cantores* mayas yucatecos (Farriss 1984: 341),—estos especialistas parecen haber vivido una existencia dual como miembros prominentes en la esfera pública cristiana, y como poseedores y lectores de textos clandestinos calendáricos y de adivinación de origen Posclásico. Tanto en Cuetlaxochitla como en Sola, las actividades de estos funcionarios letrados cristianizados reunían las prácticas cristianas en la esfera pública ortodoxa con las esferas sociales marginales—localizadas en un espacio social que iba más allá de la esfera doméstica sin llegar a pertenecer del todo a una esfera pública—en las que distintas formas de conocimiento ritual, ya fueren cristianas o no, circulaban clandestinamente a través de los textos. El carácter clandestino de estos espacios unía las prácticas adivinatorias no ortodoxas de los españoles, los criollos y los *mestizos*, con las de los nativos especialistas en rituales.

¿Cuál fue el efecto de la capacidad de leer y escribir sobre el contenido de las prácticas rituales nativas y sobre sus dimensiones orales? Si bien esta cuestión continúa siendo esencial, los tres estudios de caso que presentamos aquí representan una pluralidad de interacciones entre letras e idolatrías que sugieren la imposibilidad de tomar el compromiso de una respuesta monolítica, o de adherir a un análisis puramente epistemológico. Aunque algunos analistas han presentado el impacto del alfabetismo y

---

<sup>13</sup> Debido a la relativa abundancia de textos legales escritos en las comunidades nahua de Tlaxcala y del Valle de México, los investigadores han privilegiado el estudio de estos textos en sus investigaciones históricas sobre la diseminación del alfabetismo en el México Central (Karttunen y Lockhart 1976, Lockhart 1992).

la evangelización sobre las poblaciones nativas colonizadas por los españoles como una dramática confrontación epistémica entre la escritura occidental y las prácticas nativas de oralidad y escritura (Rafael 1988, págs. 44-54, 121), mi análisis me lleva a dos conclusiones que no concuerdan con las bien conocidas certezas derridianas acerca de la reproducción de la tradición oral a través de las conjeturas implícitas en los sistemas de escritura grecolatinos.<sup>14</sup>

Ante todo, y como lo sugiere la circulación de textos calendáricos en Sola y en Villa Alta, los rasgos y suposiciones particulares de un género textual de origen precolombino—el calendario ritual de 260 días de los zapotecas,—informaron sobre la apropiación por parte de los nativos del alfabeto latino. Esta poco conocida dialéctica, sin embargo, merece una investigación ulterior que no puede suplantarse con un análisis epistémico simplista. A continuación, y como se evidencia con la transcripción de los epítetos náhuatl para *piciyetl*, algunos especialistas nahuas en rituales emplearon el alfabeto latino como un poderoso vehículo para la inscripción de una representación oral latente. En otras palabras, la transcripción de estos epítetos por parte de especialistas nahuas, vino a reforzar, y no a borrar, las cualidades orales de estos epítetos. La reproducción simultánea de un género ritual oral—el *nahualtocaitl* de Ruiz de Alarcón,—a través de significados escritos y orales, demuestra que la transcripción del conocimiento ritual no tuvo como consecuencia el abrupto traspaso de la transmisión oral de dicho conocimiento, y sugiere que la relación entre la oralidad y la transcripción alfabética en las comunidades nativas del siglo diecisiete era variable e inherentemente dialéctica.

De hecho, la visión maniquea de las culturas "orales" y "alfabetizadas" se basa en un análisis apriorístico popularizado por Goody (1987) y Ong (1982), que no refleja la compleja relación entre la oralidad y la textualidad que existían tanto en la Europa renacentista como en la Nueva España. A pesar de las brechas conceptuales que separaban la lectura de textos devocionales en Europa de la interpretación de textos rituales por parte de especialistas mesoamericanos de la colonia en el siglo diecisiete, hubo dos elementos similares que gobernaron ambas prácticas de lectura: el acto retórico de interpretar oralmente un texto, y la inevitable variación en la interpretación de un texto por parte de individuos con distintos niveles de competencia y dentro de contextos sociales diferentes. Según la elocuente evocación de Michel de Certeau, estas lecturas implicaron una intensa interacción oral y física con un texto sagrado o devocional que llevaba a su apropiación material:

Sólo en los tres últimos siglos la lectura pasó a ser un gesto ocular. [...] Leer sin pronunciar las palabras en voz alta o al menos mascullarlas, es una experiencia moderna, desconocida durante milenios. En los tiempos antiguos, el lector

---

<sup>14</sup> La teoría de Derrida sobre el logocentrismo y sobre la diferencia radical entre la oralidad y el signo escrito, se apoya en un estudio heideggeriano sobre las propiedades de la escritura que va desde el *Phaedrus* de Platón hasta el *Essai sur l'Origine des Langues* (Derrida 1967). Sin embargo, una de las premisas cruciales de Derrida – la ausencia de signos lingüísticos anteriores al surgimiento de la escritura – está basada en una concepción grecolatina de la escritura que excluye, en términos tanto históricos como epistémicos, a los sistemas de escritura mesoamericanos. Si bien el alcance y las limitaciones de este ensayo no permiten realizar un análisis detallado de esta cuestión, en Mignolo 1996 ha aparecido una incipiente crítica "mesoamericanista" a la teoría de Derrida sobre el logocentrismo.

interiorizaba el texto; hacía de su voz el cuerpo del otro; era su actor" (Certeau 1984:175-76).

A pesar de todo, la fuerte conexión entre la actuación oral de un texto y su interpretación—ambas cosas existieron tanto en la España barroca como en Coahuixcatlalpan y Sola—indicarían un énfasis en el papel de la oralidad para la interpretación de textos rituales y devocionales que no puede ser eliminado *a priori*.

En su discusión sobre las prácticas de lectura en la temprana Europa moderna y renacentista, Chartier pone de relieve las diferencias en las prácticas de la lectura entre grupos de lectores diferentes, basadas en el grado de alfabetización, entorno social y expectativas, y sugiere que la extracción oral del texto escrito podía jugar un papel de importancia en las diferentes lecturas del mismo (Chartier 1992: 4-5). Uno podría llegar a la misma conclusión al considerar la diversidad de las prácticas de lectura en las comunidades nahuas y zapotecas de principios del siglo diecisiete. Para llegar a una comprensión más completa de la difusión de estos textos rituales nativos, uno debería abrazar la noción de modos alternativos de la facultad de leer y escribir,<sup>15</sup> alfabéticos y no alfabéticos, coexistiendo en las mismas esferas sociales sin contradicciones. Ya hemos visto que la habilidad de hacer adivinaciones a través del calendario puede ser independiente de la capacidad de leer y escribir puramente alfabética, que los poseedores de textos rituales pueden tener distintas capacidades, y que inclusive los hablantes nativos de solteco totalmente letrados debían pasar por un aprendizaje a fin de poder interpretar los registros calendáricos. En y por sí misma, esta diversidad no era una peculiaridad del México Central de la colonia; en la Inglaterra isabelina (Watt 1991), y en la Edad de Oro de España (Chartier 1997), los poseedores y el público interesado en libros impresos incluía lectores que leían con dificultad o que reforzaban su interpretación a través de la observación cuidadosa de las ilustraciones que acompañaban al texto.

El surgimiento de cohortes de lectores en las comunidades nahuas y zapotecas a través de la circulación clandestina de textos rituales o devocionales, fue una consecuencia importante de la inesperada alfabetización de los idólatras. La circulación de Fonds Mexicain 381 y el intercambio de textos en Sola, sugieren que en forma muy similar a los grupos de lectores que se crearon a través de la circulación de *pliegos sueltos* en España, de libritos de cuentos o ensayos en Inglaterra, y de la *Bibliothèque bleue* en Francia, dichas comunidades de lectores nativos y autores de manuscritos eran diversas, en términos de antecedentes socioculturales, habilidades para leer y escribir, y modos de apropiación del texto (Chartier 1996: trece 8-39). Estos grupos de lectores mantuvieron una cierta integridad a través de la circulación de textos en un espacio social que estuvo definido por la ausencia de la *licencia del ordinario*, o medidas de control prescritas por los concilios mexicanos y por el Concilio de Trento, y por los periódicos intereses extirpatorios de los frailes y los sacerdotes seculares. Ubicados como estaban, al margen de las prácticas públicas nativas cristianas, los manuscritos rituales clandestinos proporcionaron un núcleo textual esencial para la

---

<sup>15</sup> Este concepto fue estudiado en una colección de ensayos sobre sistemas precolombinos de registro (Boone y Mignolo 1994).

reproducción de un espacio social clandestino común, en el cual algunos grupos de lectores nativos reinterpretaron las prácticas adivinatorias y rituales europeas, mientras que otras cohortes de lectores nativos transcribieron y transmitieron las prácticas adivinatorias de origen Posclásico. A pesar de varias campañas de evangelización y extirpación de la idolatría, ocurridas durante la primera mitad del siglo diecisiete, algo de idolatría letrada prosperó en los amplios intersticios del cuerpo social fracturado de la monarquía española, a través del trabajo de escritores versátiles, lectores obstinados, y esforzados traductores.

**Cuadro 1.1 - Conjuros en forma escrita confiscados por Ruiz de Alarcón, 1614-29.**

Especialista	Propósito	Entidades convocadas	Epíteto para el piciyetl	Extensión	Fuente
1. Cazador de ciervos anónimo	Cazador de ciervos con lazo	Piciyetl, Xochiquetzal, tierra, sogá, ciervo, manos	9-veces Piedra-Aporreado-Una  9-veces Piedra-Abofeteado-Una	22 secciones	Andrews & Hassig (A & H) 94-105
2. Diácono de Cuetaxochitla	Transportar cargas y viajar	Piciyetl, camino, carga	Verde Honorable Piedra-Abofeteado-Una  Verde Honorable Piedra-Aporreado-Una	7 secciones	A & H 84-86
3. Hipnotizador Anónimo	Induce al sueño antes de robo o violación	Sueño, víctima, cuchillo	Ninguno	3 secciones	A & H 78-80
4. Petronilla, de Tlayacapan	Curar fiebres tercianas con ruda & <i>coanepilli</i>	Agua, dolor, paciente	Ninguno	1 sección	A & H 197-98
5. Sanador anónimo	Curar enfermedades por medio de sangrías	manos, aguja, sangre, agua, enfermedad	Ninguno	2 secciones; ¿incompleto?	A & H 180-82

### Cuadro 1.2 - Variaciones no canónicas del epíteto de piciyetl (tabaco agrio)

Las rayas que indican el largo de las vocales en náhuatl han sido borradas de la versión en línea del Cuadro 1.2.

Primer elemento: Color	Segundo elemento: Variable	Número de sílabas	Contexto del epíteto	Fuente
<i>xoxohuic</i> Verde	<i>tlatecapanil-tzin</i> Hon. Piedra-Abofeteado-Uno	9	Conjuro <b>escrito</b> para transportar cargas y viajar	A & H 85
<i>xoxohuic</i> Verde	<i>tlatetzohztzonal-tzin</i> Hon. Piedra-Aporreado-Uno	9		
<i>cozauhqui</i> Amarillo	<i>tlamacazqui</i> Sacerdote	7	Conjuro para adivinación por medición de anticipación	A & H 147
<i>xoxouhqui</i> Verde	<i>tlamacazqui</i> Sacerdote	7		



### Cuadro 1.3 - Modelo para el epíteto canónico de piciyetl

Las rayas que indican el largo de las vocales en náhuatl han sido borradas de la versión en línea del Cuadro 1.3.

Primer elemento: Número 9	Segundo elemento: Acción de golpear	Número de sílabas	Contexto del epíteto	Fuente
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatetzohzton-alli</i> Piedra-Aporreado-Uno	8	Conjuro <b>escrito</b> paracazar ciervos	Andrews & Hassig (A & H) 94-104
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatecapanilli</i> Piedra-Abofeteado-Uno	8		
<i>in chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatecapanilli</i> Piedra-Abofeteado-Uno	9	Conjuro <b>escrito</b> paracazar ciervos	A & H 94-104
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlah-tlatetzohzton-alli</i> Piedra-Aporreado-Uno	9		
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatecapanilli</i> Piedra-Abofeteado-Uno	8	Primer conjuro paraadivinación a través de prevención-medición	A & H 144
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlah-tlamatelolli</i> Mano-Desmenuzado-Uno	8		
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatetzohzton-tli</i> Piedra-Golpeado-Uno	7	Tercer conjuro para laadivinación a través deprevención-medición	A & H 149
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlamatelolli</i> Mano-Desmenuzado-Uno	7		
<i>chiucnauhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlatetzohzton</i> Piedra-Golpeado-Uno	7	Conjuro para curardolores de cabeza	A & H 168
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlamatelolli</i> Mano-Desmenuzado-Uno	7		
<i>chiucnauhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlatetzohzton-alli</i> Piedra-Aporreado-Uno	9	Conjuro para curardolores de cabeza	A & H 165
<i>chiucnauhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlamatelolli</i> Mano-Desmenuzado-Uno	8		
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>tlatetzohzton-al</i> Piedra-Aporreado-Uno	7	Conjuro para curarcon pinchazos de agujas	A & H 194
<i>chiucnauh</i> Nueve [veces]	<i>pahpatlan-tzin</i> Honorable Volador	6		

**Cuadro 1.4 - Autores y poseedores de textos rituales en la región de Sola / Ejutla / Lachixio, 1629-1656**

Especialistas	Días de actividad	Residencia	Textos dados u obtenidos	Datos biográficos	Idioma del texto	Fuentes
1. Lorenzo Martín	Antes de 1635	Xuquila	Dio texto en chatino a Félix de Alvarado	<i>Principal</i> de Xuquila	Texto en chatino	AGN Inq 437-I-3
2. Félix de Alvarado	Antes de 1635	Xuquila ?	Dio texto en chatino a Diego Luis quien lo tradujo	Ninguno	Texto en chatino	AGN Inq 456
3. Diego Luis	Primer juicio 1635; Segundo juicio 1653-1654	Barrio Santa Ana de San Miguel Sola	Dio textos a L. Martín, P. García, M. López, C. Ramírez, A. Hernandez & P. Mendoza; obtuvo textos de F. de Alvarado & Luis López	<i>Maestro</i> , letrado, 88 años de edad en 1654; tercer esposo de María	Texto chatino al Zapoteco	AGN Inq 437-I-3 Balsalobre 1656
4. Lorenço Martín	Juzgado en febrero de 1654	San Miguel Sola	Obtuvo texto de padre Diego Luis	Letrado; cantor & <i>escribano</i> de S Miguel	Zapoteco	AGN Inq 456
5. Gerónimo Sánchez	Fugitivo 13.03.1654	Loxicha, residente de Sola	Dio texto al maestro cantor Juan Luis; obtuvo texto de padre D. Bayo	Hijo del <i>Maestro</i> Diego Bayo	"Idioma de Coatlán"	AGN Inq 431, 438-2 Balsalobre 1656, AGN Inq 438-2
6. Juan Luis, cantor	Juzgado 13.03.1654	San Miguel Sola	Obtuvo texto de Geronymo Sánchez	Letrado	Zapoteco	Balsalobre 1656
7. Diego Bayo	Juzgado por Córdoba en los 1630s	Loxicha / Xuchiatengo	Dio texto a hijo Gerónimo Sánchez	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 438-2
8. Luis López	Muerto hacia 1629	San Juan Sola	Dio textos a Diego Luis, M. Xuarez & E. de Aquino	<i>Maestro</i> cantor y <i>Maestro</i> ; primer esposo de María, padre de Gracia	Zapoteco	Balsalobre 1656, AGN Inq 456
9-10. Gracia Margarita & esposo Miguel Martín	Juzgado 19.03-10.04 1654	San Juan Sola	Obtuvo texto de padre Luis López	Gracia: <i>Maestra</i> letrada; Martín: bilingüe	Zapoteco	AGN Inq 456-13 Balsalobre 1656
11. Esteban de Aquino	Muerto hacia 1652	San Juan Sola	Obtuvo texto de Luis López; dio texto a Agustín Hernández, esposa	<i>Maestro</i> , Guechila	Zapoteco	AGN Inq 456, 571 Balsalobre 1656
12. Ana María, viuda de E. Aquino	Vivo hacia 1654	San Juan Sola	Obtuvo texto de esposo Esteban de Aquino	?	Zapoteco	AGN Inq 456, Balsalobre 1656

**Cuadro 1.4 - Autores y poseedores de textos rituales en la región de Sola / Ejutla / Lachixio, 1629-1656 (continuación)**

Especialistas	Fechas de actividad	Residencia	Dio u obtuvo textos	Datos biográficos	Idioma del texto	Fuentes
13. Melchor Xuárez el mayor	1630's	San Juan Sola	Obtuvo libro de Luis López	<i>Maestro</i> ; Segundo esposo de María	Zapoteco	AGN Inq 456-13
14-15. Pedro y Agustín de Mendoza	Juzgado 2.03.1654	San Juan Sola	Obtuvo libro de Diego Luis por 1 peso	Bilingüe	Zapoteco	AGN Inq 457-4, Balsalobre 1656
16. Lucas Pedro Huesechi	Juzgado en Córdoba ca. 1630, muerto hacia 1654	San Juan Sola	?	?	Zapoteco	AGN Inq 573
17. Baltasar Martín	Muerto en 1645	San Juan Sola	?	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 573
18. Melchor López	Juzgado en 1654	San Francisco Sola	Obtuvo texto de Diego Luis en 1636	Bilingüe, iletrado, sin oficio	Zapoteco	AGN Inq 456
19. Francisco López	Vivo en 1654	San Francisco Sola	?	Maestro cantor de San Francisco	"Idioma de Santa Cruz" (Zapoteco)	Balsalobre 1656
20. Pascual García	Juzgado en 1654	San Francisco Sola	Obtuvo texto de Diego Luis	Maestro cantor, <i>exalcalde</i> de San Francisco, organista, <i>alguazil</i>	Zapoteco	Balsalobre 1656, AGN Inq 584-3
21. Alonso Pérez Huese	Condenado hacia 1614; muerto hacia 1656	San Ildefonso	?	?	Zapoteco	AGN Inq 437-I-3
22. Cristóbal Ramírez	Muerto hacia 1652	Pueblo de los Reyes (Sola)	Obtuvo texto de Diego Luis	<i>letrado</i>	Zapoteco	AGN Inq 456-13
23. Marzial Ramírez	Vivo en 1656	Pueblo de los Reyes (Sola)	Obtuvo texto de padre, Cristóbal Ramírez	Iletrado, maestro cantor, 43 años de edad	Zapoteco	Balsalobre 1656, AGN Inq 456
24. Felipe Encomendero	Muerto en enero, 1658	Santa Maria Sola	Obtuvo texto de hermano Juan Encomendero	?	Zapoteco	AGN Inq 575
25. Juan Encomendero	Muerto hacia 1648	Santa Maria Sola	Dio texto a hermano Felipe Encomendero	?	Zapoteco	AGN Inq 575

**Cuadro 1.4 - Autores y poseedores de textos rituales en la región de Sola / Ejutla / Lachixio, 1629-1656 (continuación)**

Especialistas	Fechas de actividad	Residencia	Dio u obtuvo textos	Datos biográficos	Idioma del texto	Fuentes
26. Felipe Guelalaa	Muerto hacia 1656	Santa Maria Sola	?	?	Zapoteco	AGN Inq 573
27. Julian Osorio	Muerto hacia 1656; activo ca. 1622	Santa Maria Sola	?	?	Zapoteco	AGN Inq 571
28. Domingo Hernández Lalaa	Fugó en 1654	Santa Maria Sola	?	<i>Maestro</i> , brujo y <i>Colani</i>	Zapoteco	AGN Inq 573, AGN Inq 571-13, Balsalobre 1656
29. Juan Mesquita	Muerto antes de 1656	Ejutla	?	?	Zapoteco	Berlin 1988
30. Bartolome García	Juzgado en 1657	San Vicente (Santa Cruz)	?	<i>Colanidesde</i> 1627; <i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 573
31. Luis Martín	Vivo en 1654	San Vicente (Ejutla)	?	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 437-I-3
32. Domingo de la Cruz	Vivo en 1657	San Sebastián	?	?	Zapoteco	Berlin 1988
33. Baltasar Ramírez Xaa	Muerto en 1654	San Sebastián (Santa Cruz)	Enseñado por <i>Maestro</i> Marcos Xee	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 571-13
34. Marcos Xee	Vivo en 1642	Lachixio	?	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 571
35. Gabriel Coxo	Vivo en 1657	Lachixio	?	<i>Maestro</i>	Zapoteco	AGN Inq 571-13
36. Agustín Hernández	Muerto hacia 1657	Pueblo de los Reyes (Sola)	Obtuvo textos de Diego Luis, Esteban de Aquino	?	Zapoteco	AGN Inq 571
37. Miguel de Quiroz	Vivo en 1654	San Miguel Sola?	Obtuvo textos de Diego Luis in 1652	Fiscal	Zapoteco	AGN Inq 437-I-3
38. Lorenzo Nachinaa	Juzgado ca. 1614 por Córdoba	San Miguel Sola	?	?	Zapoteco	AGN Inq 573

## Referencias Citadas

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España  
AGN: Archivo General de la Nación, México  
BNP: Bibliothèque Nationale de Paris, France  
FM: Fonds Mexicain, BNP  
BMNA: Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México  
JCB: Biblioteca John Carter Brown, Universidad Brown, Providence, RI

## Fuente primarias de manuscritos

### AGI:

México 38, no. 34. Cartas del Virrey Duque de Albuquerque, 1657  
México 69, R. 4, no. 47. Carta de la Audiencia de México al Rey sobre persecución de idólatras en Oaxaca, 1576  
México 231, no. 11. Información hecha por pedimento de Pedro Ruiz de Alarcón, 1613  
México 278. Información del Provisor de Indios Juan Castorena y Urzúa sobre indios penitenciados, 1715  
México 299: Expediente de Pedro Sánchez de Aguilar, 1597-1605  
México 336 A, 76v-77r. Carta al Arzobispo de México, 30.04.1562  
México 337: Carta de Pedro Ponce de León, 17.05.1610; Carta de Fray García Guerra, 27.05.1610  
México 357. Cartas del Obispo de Oaxaca, 1679-1692  
México 358, no. 3 bis. Denuncia de Diego Truxillo [...] sobre tormentos a los indios por idolatría, 1560  
México 358, no. 7. Denuncia de indios de la estancia de San Dionisio, sujeto de Tetiquipaque, 1560  
México 880. Informe [...] que hace el Maestro Fray Antonio de Torres, Procurador General de la Provincia de San Hipólito Mártir de la Orden de Predicadores, 1710  
Indiferente General 3000, no. 217. Méritos del Beneficiado Gerónimo Curiel.

### AGN:

Inquisición 303, exp. 19, ff. 78-80. Carta de Hernando Ruiz de Alarcón, 1624  
Inquisición 304, exp. 39 bis, ff. 259r-267v. Denuncia contra Hernando Ruiz de Alarcón por castigar indios en la manera del Santo Oficio, 1614.  
Inquisición 348, exp. 4, ff. 101-166. Información contra Hernán Sanchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán en Michoacán, por haberse curado con una india de sortilegios de hechicero, 1624  
Inquisición 431, exp. s/n, 296r - 298r. Contra Juan Luis, 1654  
Inquisición 437-I, exp. 3, 66r - 99v. Contra Diego Luis, 22.12.1653 - 6.07.1654

Inquisición 437, exp. 3, 84v - 90r. Confesión de Diego Luis, 4.02.1654  
Inquisición 457, exp. 4, 65r - 79v. Contra Pedro y Agustín de Mendoza, 2.03.1654  
Inquisición 456, exp. 13, 542r - 611r. Contra Miguel Martín y Gracia Margarita, 8.04 - 10.04.1654  
Inquisición 457, exp. s/n, 121r-142v. Testimonio en Oaxaca sobre extirpaciones de Balsalobre, 26.08.1654  
Inquisición 571, exp. 13, 305r - 320r. Contra Gaspar González, 9.11 - 24.12.1657.

#### **BMNA:**

C.A. 160 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España. Hernando Ruiz de Alarcón, 109 ff., ca. 1629.

#### **BNP:**

FM 23-24 Codex Mexicanus. Anónimo, 102 págs., siglo XVI  
FM 249 Calendario de Michuacán. Copia de Veitia, 1756  
FM 367 Sermones en mexicano. Anónimo, 594 págs., ca. 1559  
FM 381 Miscelánea en mexicano. Anónimo, 60 págs., mediados del siglo XVII.

#### **JCB:**

Codex Ind. 7 Libro de textos doctrinales en náhuatl de la Cofradía del Rosario. Anónimo, hacia 1572.

### **Referencias primarias impresas**

Anderson, Arthur J.O. y Charles E. Dibble  
1979 The Florentine Codex. Book Four: The Soothsayers. Salt Lake City: University of Utah Press.

Andrews, J. Richard y Ross Hassig  
1984 Treatise on the Heathen Institutions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain (1629). Norman: University of Oklahoma Press.

Balsalobre, Gonzalo  
[1656] Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca. En Anales del Museo Nacional de México (1a Época) 6:229-260.  
1892

Coe, Michael y R. Whittaker

1982 Aztec Sorcerers in Seventeenth-Century México. Albany: IMS, SUNY / Albany.

De la Serna, Jacinto

1892 Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. En Anales del Museo Nacional de México (1a Época) 6:261-475.

González Obregón, Luis

1910 Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, Don Carlos Chichimeca tecutli. Publicaciones del AGN. México: Guerrero Hermanos.

Lorenzana, Francisco Antonio

1769a Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la [...] ciudad de México [...] en los años de 1555 y 1565. México: Imprenta del Superior Gobierno.

1769b III Concilium Mexicanus [...] México: Imprenta del Superior Gobierno.

Mengin, Ernest

1952 "Commentaire du Codex Mexicanus, nos. 23-24, BNP". Journal de la Société des Americanistes, vol. 41, págs. 387-498.

Ponce de León, Pedro

1892 Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. En Anales del Museo Nacional de México (1a Época) 6:3-11.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1892 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España. En Anales del Museo Nacional de México (1a Época) 6:125-223.

Sarmiento Donate, Alberto

1988 De las Leyes de Indias. Antología de la Recopilación de 1681. México: SEP.

Villavicencio, Luis

1620 Luz y método para extirpar idolatrías. México.

## Referencias secundarias

Alberro, Solange

1988 Inquisición y sociedad en México, 1571-1700. México: Fondo de Cultura Económica.

Alcina Franch, José

1993 Calendario y religión entre los zapotecos. México: UNAM.

Aramoni Calderón, Dolores

1992 Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Andrews, J. Richard

1975 Introduction to Classical Náhuatl. Austin: University of Texas Press.

Berlin, Heinrich

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

Bierhorst, John

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

Boone, Elizabeth y Walter Mignolo

1994 Writing Without Words: Ancient Literacies in Mesoamerica and the Andes. Durham: Duke University Press.

Burkhart, Louise

1992 "The Amanuenses Have Appropriated the Text: Interpreting a Náhuatl song of Santiago." En *On the Translation of Native American Literatures*. Editado por B. Swann. Washington: Smithsonian Institution Press, págs. 339-355.

1995 "The Voyage of Saint Amaro: A Spanish legend in Náhuatl Literature." *Colonial Latin American Review* 4:29-57.

1996 Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial México. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Carmagnani, Marcelo

1988 El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII. México: FCE.



Certeau, Michel de

1982 La fable mystique. XVIe - XVIIe siècle. Paris: Gallimard.

1984 The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press.

1988 The Writing of History. New York: Columbia University Press.

Chartier, Roger

1992 The Order of Books. Readers, authors and libraries in Europe between the fourteenth and eighteenth centuries. Cambridge: Polity Press.

1996 Culture écrite et société, L'ordre des livres (XIVe-XVIIIe siècle). Paris: Albin Michel.

1997 "Orality Lost: Text and Voice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." Conferencia inédita, Universidad de Johns Hopkins, 4 de abril de 1997.

Christian (hijo), William A.

1981 Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton: Princeton University Press.

Dehouve, Danièle

1995 Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / CIESAS.

Derrida, Jacques

1967 De la Grammatologie. Paris: Les Éditions de Minuit.

Farriss, Nancy M.

1984 Maya Society under Colonial Rule. Princeton: Princeton University Press.

Galarza, Joaquín

1979 Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-Náhuatl). México: AGN, CEMCA.

1980 Doctrina christiana. Méthode pour l'analyse d'un manuscrit pictographique mexicain du 18e siècle avec application à la première prière: le Pater Noster. Paris: Société d'Ethnographie.

1989 Descifre de las escrituras mesoamericanas: códices, pinturas, estatuas. 46th (Editor) International Congress of Americanists. Oxford: BAR Publications.

- Garibay K., Angel María  
1954 Historia de la literatura náhuatl. México: Editorial Porrúa.
- Gerhard, Peter  
1972 A guide to the historical geography of New Spain. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gibson, Charles  
1964 The Aztecs under Spanish rule. Stanford: Stanford University Press.
- Gillow, Eulogio  
1978 Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca. Graz: Akademische Druck-u Verlagsanstalt.
- Ginzburg, Carlo  
1980 The Cheese and the Worms. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goody, Jack  
1987 The Interface Between the Written and the Oral. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenleaf, Richard E.  
1965 "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas* XXII: 2, págs. 138-166.  
  
1981 La inquisición en Nueva España. Siglo XVI. México: FCE.  
  
1985 Inquisición y sociedad en el México colonial. Madrid: J. Porrúa Turanzas.  
  
1988 Zumárraga y la inquisición mexicana. 1536-1543. México: FCE.
- Gruzinski, Serge  
1985 Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniales, XVIe - XVIIIe siècle. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.  
  
1988 La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe - XVIIIe siècle. Paris: Gallimard.  
  
1994 L'Aigle et la Sibylle. Fresques indiennes des couvents mexicains. Paris: Imprimerie Nationale.

Hampe Martínez, Teodoro

1998 Book review of *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Ramón Mújica Pinilla. México: FCE, 1996. En *Revista de Indias*, 1998, no. 214, págs. 677-679.

Hanks, William F.

1984 "Santification, structure, and experience in a Yucatec ritual event." *Journal of American Folklore*, 97 (384):131-165.

1996 "Exorcism and the description of participant roles." En *Natural Histories of Discourse*, págs. 160-202. Editado por M. Silverstein y G. Urban. Chicago: University of Chicago Press.

Heath, Shirley Brice

1992 *La política del lenguaje en México*. México: INI, CONCA.

Jauss, Hans Robert

1982 *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Karttunen, Frances

1983 *An Analytical Dictionary of Náhuatl*. Austin: University of Texas Press.

Karttunen, Frances y James Lockhart

1976 *Náhuatl in the Middle Years: language contact phenomena in texts of the colonial period*. Berkeley: University of California Press.

1980 "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, págs. 15-65.

Kellogg, Susan

1995 *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

1989 *Historia tolteca-chichimeca*. México: CIESAS, FCE.

León-Portilla, Miguel

1983 "Cuicatl y Tlahtolli: las formas de expresión en náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 16, págs. 13-108.

Lockhart, James

1992 *The Nahuas After the Conquest*. Stanford: Stanford University Press.

López Austin, Alfredo

1966 "Los temacpalitotique: brujos, profanadores, ladrones y violadores." *Estudios de Cultura Náhuatl* 6:97-117.

1967a "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7:87-117.

1967b "Términos del nahuallatolli," *Historia Mexicana*, XVII, vol. 1.

1973 "Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl". *Anales de Antropología*, vol. X, págs. 285-296.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha*. México: CONCA, INI.

Mignolo, Walter

1996 *The Darker Side of the Renaissance*. Durham: Duke University Press.

Normann, Anne Whited

1985 *Testerian codices*. Ph.D. dissertation, Tulane University. Ann Arbor: University Microfilms.

Ong, Walter J.

1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.

Rafael, Vicente

1988 *Contracting Colonialism: Translation and conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Ithaca: Cornell University Press.

Schroeder, Susan

1991 *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson: University of Arizona Press.

Suárez, Jorge

1983 *The Mesoamerican Indian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, William B.

1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.

Tavárez, David

1996 "The interplay of orality, writing and performance: Ruiz de Alarcón's incantations as a Nahua oral genre." *Chicago Anthropology Exchange*, vol. XXII, págs. 50-78.

1998 "Boundaries of Evangelization: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Early and Mid-Colonial Nahua Doctrinal Genres." Working Paper no. 98-11, International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800. Cambridge: Harvard University.

Viqueira, Juan Pedro

1997 "Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano." En *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, págs. 81-99. Editado por B. Connaughton y A. Lira. México: UAM-Iztapalapa e Instituto Mora.

Watt, Tessa

1991 *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitecotton, Joseph

1977 *The Zapotecs: Princes, Priests and Peasants*. Norman: University of Oklahoma Press.