

LA IDOLATRÍA LETRADA: UN ANÁLISIS COMPARATIVO DE TEXTOS CLANDESTINOS RITUALES Y DEVOCIONALES EN COMUNIDADES NAHUAS Y ZAPOTECAS, 1613-1654*

David Eduardo TAVÁREZ
University of Chicago

INTRODUCCIÓN

EL 30 DE NOVIEMBRE DE 1539, DON CARLOS CHICHIMECATEUCTLI, el último noble nahua ejecutado en público en la Nueva España por hereje, fue llevado al cadalso que se erguía en la plaza pública de la ciudad de México. Zumárraga, el primer obispo de México y también la primera autoridad eclesiástica que instruyera procesos de idolatría y herejía contra indígenas en la Nueva España, deseaba que la ejecución fuera un severo ejemplo para cualquiera de los conversos indígenas que albergaran reservaciones sobre la nueva fe. No sólo la doctrina cristiana, sino también la aparente arbitrariedad del alfabeto y de las artes liberales, habían llevado a don Carlos a denunciar la multiplicidad de las nuevas enseñanzas frente a los nuevos cristianos de Chiconautla de la siguiente manera: “¿Qué verdad es la divinidad que de-

* Las investigaciones previas a la preparación de este artículo fueron patrocinadas por la beca de investigación número 9709179 de la National Science Foundation, la beca de investigación Laudes del Research Institute for the Study of Man, y el programa de intercambio académico Chicago-École des Hautes Études en Sciences Sociales. Una primera versión de este trabajo fue presentada en diciembre de 1998 en la reunión anual de la American Anthropological Association. El autor desea agradecer los comentarios ofrecidos por la profesora Nancy Farriss y por el dictaminador de *Historia Mexicana*.

seamos? Quizá es nada; aquí thenemos tres maneras, que son cartillas, romance y gramática, y en la cartilla está el ‘a b c’, y ‘pater noster’, y ‘Ave María, Credo y Salve Regina’, artículos y mandamientos, ¿por ventura fenece aquí todo?”¹

En 1704, dos años después de un proceso por sedición y tumulto que ocasionó la ejecución de quince zapotecos convictos de haber asesinado en Cajonos, a dos celosos fiscales indígenas,² fray Ángel Maldonado, recientemente ordenado obispo de Oaxaca, descubrió que los idólatras de su obispado eran además de persistentes y rebeldes, consumados autores e intérpretes de textos rituales. A un siglo y medio de la elocuente protesta de don Carlos, la escritura alfabética se había convertido en un medio privilegiado para la diseminación de las prácticas rituales zapotecas, que muchos predecesores de Maldonado habían tratado de extirpar en las aisladas poblaciones de la jurisdicción de Villa Alta. En vez de organizar un acto ejemplar de censura, Maldonado prometió apiadarse de todos los potenciales practicantes, implicados en diversos actos de idolatría —es decir, de todos los hombres adultos de cerca de 50 comunidades zapotecas y mijes— y colocó su pectoral de obispo alrededor del cuello de un especialista ritual aparentemente reformado, quien recorrió muchas poblaciones de Villa Alta predicando la clemencia episcopal.³ Mediante este extraño acto de extirpación, Maldonado logró una cosecha de 99 versiones manuscritas del calendario ritual zapoteco de 260 días (*piye* o *biye*), así como cuatro transcripciones de cantos zapotecos.⁴

¹ GONZÁLEZ OBREGÓN, 1910, p. 6.

² GILLOW, 1978, pp. 173-176. Los dos fiscales de la parroquia de Cajonos, don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, habían sido ejecutados en público el 16 de septiembre de 1700 por un grupo de cajonenses después de haber denunciado a las autoridades eclesiásticas, fieles a su cometido oficial, actos públicos de idolatría en su localidad.

³ AGI, *México*, 880, Informe [...] que hace el Maestro Fray Antonio de Torres, Procurador General de la Provincia de San Hipólito Mártir, 1710.

⁴ Si bien el análisis de conjunto de ALCINA FRANCH, 1993, ofrece una admirable síntesis del contexto de producción de estos calendarios, nos queda mucho que aprender acerca de las prácticas de adivinación y propiciación descritas y transcritas en los procesos de Villa Alta, así como

El abismo conceptual que separa las actitudes hacia la escritura alfabética adoptadas por don Carlos y por los especialistas rituales⁵ de Villa Alta, es indicativo de una accidentada transición sociocultural dominada por procesos dialécticos cuya complejidad demanda, antes que formulaciones teóricas de altos vuelos, la elaboración de análisis comparativos de adecuada profundidad.⁶ Si bien el pasaje de la ignorancia de la escritura alfabética a su plena apropiación dentro de comunidades indígenas en el centro de México ha sido el foco de numerosos estudios, dicho proceso se ha analizado habitualmente por medio de géneros textuales que favorecen las representaciones colectivas de la historia e identidad étnicas de estas comunidades. Entre los géneros mejor conocidos se cuentan los mapas y deslindes de tierras,⁷ los litigios sobre posesión de tierras,⁸ los títulos primordiales y códices *Techialoyan*,⁹ y los anales históricos con contenido oral y pictográfico.¹⁰

Sin embargo, exceptuando los diversos estudios de los manuscritos de los *Cantares Mexicanos* y los *Romances de los Señores de la Nueva España*,¹¹ los textos rituales y devocionales en náhuatl y zapoteco, producidos independientemente

respecto a la articulación de dichos procesos en el contexto de la empresa de extirpación de idolatrías en Oaxaca durante el siglo XVII. Por otra parte, no existe aún ningún análisis referente a un componente excepcional de dichas fuentes: los cuatro textos rituales zapotecos confiscados por Maldonado.

⁵ En este estudio, en vez de usar términos parciales como "idólatras" o "brujos", se utilizará la denominación neutra de "especialista ritual" para designar a todos los indígenas especializados en prácticas adivinatorias, propiciatorias y devocionales, cuya existencia se puede determinar a partir de las fuentes utilizadas.

⁶ La idoneidad de los análisis comparativos para la historia social del centro de México ha sido comprobada, entre otros, por los trabajos de CARMAGNANI, 1988; GRUZINSKI, 1985, 1988 y 1994, y TAYLOR, 1979.

⁷ DEHOUE, 1995 y GALARZA, 1980.

⁸ KELLOGG, 1995 y LOCKHART, 1992.

⁹ GRUZINSKI, 1988.

¹⁰ GALARZA, 1989; KIRCHHOFF, GÜEMES y REYES GARCÍA, 1989; LOCKHART, 1992; SCHROEDER, 1991, y WHITECOTTON, 1977.

¹¹ Entre los principales, se cuentan los estudios de BIERHORST, 1985; GARIBAY, 1954; KARTTUNEN y LOCKHART, 1980, y LEÓN-PORTILLA, 1983.

por indígenas desde finales del siglo XVI, hasta finales del XVII han atraído pocos análisis que hayan franqueado las fronteras de la edición crítica y la reseña.¹² Se puede justificar tal reticencia por el hecho de que tales textos tienden a ser fragmentarios y a carecer de contextos sociales bien documentados. Existen también grandes dificultades para colocarlos en el contexto social de su uso ritual, interpretación y lectura,¹³ dada la falta de datos concretos sobre cada texto específico.

A pesar de estas dificultades, el presente ensayo ofrece un análisis comparativo de la producción y circulación de textos rituales y devocionales¹⁴ en algunas comunidades nahuas y zapotecas entre 1613 y 1654. Aunque este periodo es indudablemente tardío respecto a la difusión de la escritura alfabética entre diversos estratos sociales indígenas, este lapso ofrece el más detallado conjunto de evidencia documental conocida acerca de la producción y circulación clandestina de textos rituales nahuas y zapotecos posterior a las prohibiciones del Segundo Concilio Mexicano (1565) y a la transcripción de los *Cantares Mexicanos* (entre 1550 y 1580, aproximadamente).¹⁵ Debido al carácter exploratorio del presente estudio, se investigarán solamente tres temas básicos: la relación entre transmisiones oral y escrita de los conocimientos rituales indígenas, la apropiación de textos rituales y devocionales cristianos por parte de autores indígenas clandestinos y el modo de producción y circulación de textos rituales en comunidades indígenas. Para con-

¹² Aparte de las ediciones críticas de ANDREWS y HASSIG, 1984 y COE y WHITTAKER, 1982, entre los acercamientos detallados a textos indígenas rituales y devocionales de finales de los siglos XVI y XVII, se cuentan los de BERLIN, 1988; BURKHART, 1992, 1995 y 1996; NORMANN, 1985, y TAVÁREZ, 1996 y 1998.

¹³ Esta dificultad es ilustrada por HANKS, 1984 y 1996 en sus análisis de prácticas rituales en Oxkutzcab, Yucatán.

¹⁴ Al decir "textos rituales", me refiero a transcripciones de conjuros o calendarios rituales, de origen mesoamericano o cristiano, utilizados para fines propiciatorios o adivinatorios específicos. "Textos devocionales" serían aquellos destinados a un uso privado por parte de fieles cristianos para el fortalecimiento de una relación personal con una entidad divina por medio de actos de contrición y piedad.

¹⁵ BIERHORST, 1985, pp. 106-108.

frontar estas vastas cuestiones, el presente análisis girará en torno a tres casos excepcionalmente bien documentados:

a) La reproducción simultánea por medios orales y escritos de un género oral nahua —el *nāhuatlōcāitl*¹⁶— por parte de especialistas rituales enjuiciados por Hernando Ruiz de Alarcón en seis jurisdicciones al suroeste del valle de México entre 1613 y 1629 (véase el mapa 1).

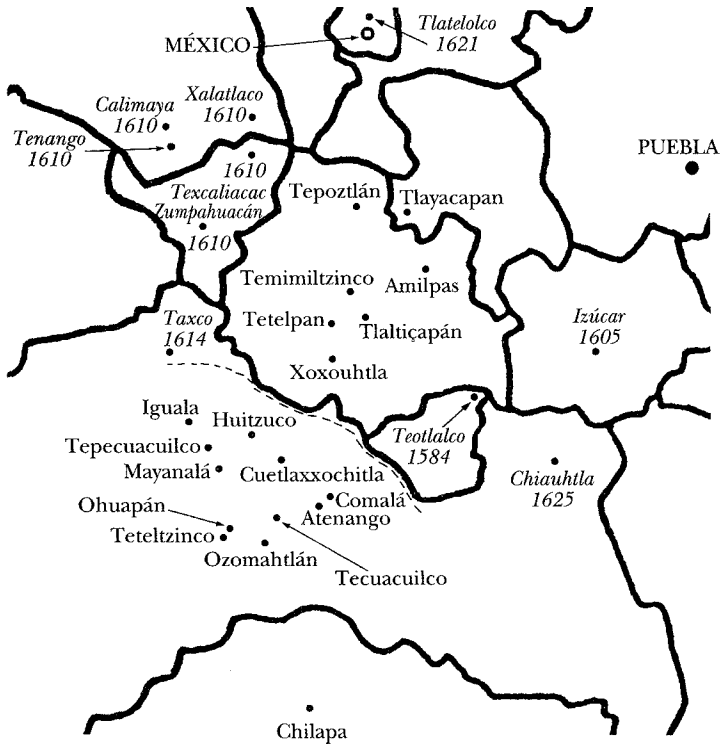
b) La producción de misceláneas devocionales en náhuatl a mediados del siglo XVII, ejemplificada por el *Fonds Mexicain 381*, un manuscrito inédito de la Biblioteca Nacional en París que contiene una sección en náhuatl sobre la interpretación del zodiaco europeo.

c) La circulación de calendarios y textos adivinatorios en la jurisdicción de San Miguel Sola entre especialistas rituales zapotecos y sus clientes, según los procesos de idolatría instruidos por Gonzalo de Balsalobre y otros párrocos entre 1629 y 1657 (véase el mapa 2).

En cada uno de estos tres casos, se enfatizarán las dimensiones analíticas más favorecidas por las fuentes documentales. En el primer caso, se subrayará la relación entre las reproducciones oral y escrita de conocimientos rituales; en el segundo, la selectiva apropiación indígena de textos adivinatorios europeos, y en el tercero, el funcionamiento de vínculos sociales en la difusión clandestina de textos rituales. No se debe olvidar que la *raison d'être* de este análisis comparativo es la naturaleza fragmentaria de las fuentes documentales existentes y la utilidad que tales comparaciones pueden cobrar para la elaboración de estudios monográficos acerca de fuentes documentales más ricas y de

¹⁶ La transcripción alfabética colonial del náhuatl raramente marcaba de manera sistemática dos propiedades fonológicas: las vocales largas y las pausas glotales. En este trabajo, aunque los textos nahuas citados no se regularizarán, se usará una transcripción sistemática al discutir términos nahuas específicos. Siguiendo el sistema del jesuita Horacio Carochi, modernizado por ANDREWS, 1975 y KARTTUNEN, 1983, las vocales largas se indican con barras (*ē* y *ā*) y las pausas glotales con la letra *h*. Todas las traducciones del náhuatl presentadas son del autor.

Mapa 1
 LA EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS EN LA REGIÓN COHUIXCA-TLALHUIGA,
 1584-1629



----- Línea divisoria entre Tlahuicatlapan (al noroeste) y Cohuixcatlapan (al suroeste)

En redondas: comunidades investigadas por Ruiz de Alarcón entre 1613-1629.

En cursivas: comunidades investigadas por otros extirpadores entre 1584-1625.

Mapa 2
COMUNIDADES ZAPOTECAS CON CIRCULACIÓN
DE TEXTOS RITUALES CLANDESTINOS, 1629-1654



Xuquila •

difícil interpretación, como son la centena de textos rituales y adivinatorios confiscados por Maldonado en Villa Alta.

La situación legal de los textos clandestinos indígenas en los siglos XVI y XVII

Ya que estos tres casos abordan la generación y circulación “clandestina” de textos por parte de indígenas, cabe precisar las condiciones jurídicas que los marginaron y proscribieron. La impresión y venta de libros en la Nueva España estaba fuertemente regulada por autoridades inquisitoriales y seculares, las cuales intentaban confiscar todos los ejemplares de libros prohibidos por los frecuentes edictos particulares del Santo Oficio. De hecho, entre 1571 y 1698, el tribunal inquisitorial novohispano promulgó 52 edictos particulares referentes a libros prohibidos.¹⁷ Para su difusión, los textos impresos doctrinales y devocionales debían llevar impresa la “licencia del ordinario” —es decir, la expresa aprobación de las autoridades eclesiásticas competentes. Finalmente, las Leyes de Indias prohibían la introducción de libros “profanos y fabulosos” y de libros de herejes a las colonias españolas.¹⁸

Después del Primer Concilio Mexicano (1555), aun las copias manuscritas de textos doctrinales traducidos a lenguas indígenas atrajeron una cuidadosa regulación. Secundando las decisiones del Concilio de Trento, éste decidió remover toda copia de textos doctrinales en lenguas nativas de manos indígenas, y se falló que toda nueva traducción debería llevar tanto el nombre de su autor como la aprobación de un experto eclesiástico competente en la lengua nativa correspondiente.¹⁹ En 1565, el Segundo Concilio reiteró la

¹⁷ ALBERRO, 1988, pp. 128-136.

¹⁸ Recopilación de las Leyes de Indias de 1681, Título 24, Leyes III y XIII. SARMIENTO, 1985, p. 97.

¹⁹ LORENZANA, 1769, pp. 143-144. Asimismo, las versiones españolas de ciertos textos devocionales se vigilaban asiduamente. En 1574, el Santo Oficio mexicano condenó el uso de oraciones dedicadas a la virgen en cualquier lengua vulgar, ALBERRO, 1988, p. 128.

prohibición al proveer que no se permitiría a los indígenas poseer “Sermonarios, Nóminas, ni otra cosa de Escritura escrita de mano, salvo la Doctrina Christiana aprobada por los prelados, y traducida por los Religiosos Lenguas”.²⁰ En 1585, el Tercer Concilio Mexicano fortaleció estas directivas al dictar la pena de excomunión para cualquier persona involucrada en la circulación de textos doctrinales en lenguas nativas que no hubieran recibido la licencia del ordinario.²¹ Las transcripciones de textos rituales de origen mesoamericano caían bajo el rubro de supersticiones e idolatrías, y su censura estaba, como se verá más adelante, en manos de los extirpadores de idolatrías.

La extirpación de idolatrías en el centro de México en el siglo XVII

Puesto que la mayoría de los documentos referentes a especialistas rituales nahuas y zapotecos, citados en este estudio, provienen de diligencias contra idólatras, la comprensión de su contexto social demanda una muy breve semblanza de la empresa antiidolátrica en el centro de México durante el siglo XVII. Motivados en parte por las campañas teológicas y judiciales contra prácticas cristianas no ortodoxas en España, Francia e Italia, durante la Contrarreforma,²² un número reducido pero decisivo de párrocos y frailes organizaron campañas en el ámbito local contra prácticas indígenas designadas como idolátricas o supersticiosas en el centro de México y en Yucatán. Si bien se había excluido a los indígenas del fuero de la Inquisición después del pleno establecimiento del primer tribunal novohispano en 1571,²³ existía *de jure* una complicada situación jurisdiccional²⁴ que permitió a los obispos preservar *de facto* la fa-

²⁰ ALBERRO, 1988, p. 202.

²¹ LORENZANA, 1769a, p. 14.

²² Véase CERTEAU, 1982, pp. 30-36 y 345-357 y 1988, pp. 126-136; CHRISTIAN, 1981, y GINZBURG, 1980, *passim*.

²³ ALBERRO, 1988, p. 27 y GREENLEAF, 1988, p. 93.

²⁴ GREENLEAF, 1965.

cultad de otorgar competencia en casos de idolatría a jueces eclesiásticos y visitadores de su particular elección.

De esta manera, durante la primera mitad del siglo XVII, el arzobispo de México y los obispos de Oaxaca y Yucatán concedieron la facultad de instruir casos de idolatría en calidad de jueces o visitadores a un grupo selecto de seculares cuyos intereses y aptitudes lingüísticas los hacían aptos para la tarea de extirpación. La aplicación, por parte de algunos obispos, de prerrogativas y títulos que el Santo Oficio novohispano consideraba como propios, resultó en algunos acrimoniosos litigios entre la Inquisición y las autoridades episcopales.²⁵ No sería sino hasta principios del siglo XVIII que el Provisorato de Indios y Chinos del arzobispado de México inició una labor institucional centralizada en casos de idolatrías.²⁶

Obedeciendo los diversos criterios teológicos y políticos puestos en juego por los extirpadores y los obispos que los apoyaban, estas extirpaciones se desarrollaron pragmáticamente y dentro de ciertos aislamientos social y teológico, en diversas comunidades indígenas. Entre las principales campañas de la primera mitad del siglo XVII, se cuentan las siguientes: Pedro Sánchez de Aguilar en el partido de Tizimín (1597-1605);²⁷ Bocanegra, Ponce de León, Prabes, Rincón y Tobar en el valle de Toluca (1610);²⁸ Ruiz de Alarcón en las antiguas comarcas cohuixcas y tlalhuicas al suroeste del valle de México (1613-1629); De la Serna en Tenantzinco, Xalatlaco y Zacualpan (1620-1640); Balsalobre en San Miguel Sola (1635 y 1654-1657); Villavicencio

²⁵ El famoso *Contra Idolorum Cultores* de SÁNCHEZ DE AGUILAR, 1892, pp. 16-122, aborda estos conflictos. Como se verá más adelante, el obispo de Oaxaca que alentó la extirpación de idolatría en Sola fue procesado por la Inquisición por apropiación de un título de inquisidor.

²⁶ En 1714, el provisor de indios Juan Castorena y Urzúa organizó un auto para penitenciar a cinco indios idólatras en la ciudad de México. AGI, *México*, 278: Información del Provisor de Indios, 1715. Para una síntesis del desarrollo de competencias del juzgado ordinario diocesano en casos de idolatrías, véase ARAMONI, 1992 y VIQUEIRA, 1997.

²⁷ AGI, *México*, 299: exp. de Pedro Sánchez de Aguilar, 1597-1605.

²⁸ AGI, *México*, 337: carta de Ponce de León, 17.05.1610, carta de fray García Guerra, 27.05.1610. Véase también SERNA, 1892, pp. 288-291.

en pueblos chochos en Puebla (1680-1690);²⁹ y múltiples generaciones de dominicos y de párrocos seculares en diferentes regiones de Oaxaca (1560-1704).

Estas medidas tomaron un sesgo particularmente represivo en el obispado de Oaxaca. A principios de la década de 1560, algunos dominicos comenzaron a azotar y a rapar idólatras, así como a confiscar sus joyas;³⁰ en Tetiquipa, cuatro indígenas estuvieron a punto de perecer en las llamas de un auto de fe simulado.³¹ Entre 1686 y 1690, tal vez alentado por el ejemplo de la prisión perpetua de herejes y judíos de la ciudad de México, el obispo Isidro Sariñana fundó en la ciudad de Oaxaca, una “prisión perpetua de idólatras”³² “posteriormente transferida de lugar y reedificada por el obispo Maldonado” en donde se recluyó a muchos maestros de idolatrías y a algunos de sus seguidores hasta mediados del siglo XVIII. Entre 1720-1750, las estrategias de evangelización en el arzobispado de México y el obispado de Oaxaca tomaron un giro distinto. En un intento por eliminar paulatinamente a las lenguas indígenas como lenguas de evangelización, se fundaron cientos de escuelas de lengua española en ambas jurisdicciones. Estos proyectos de castellanización a gran escala, que algunos obispos y prelados veían como una panacea que eliminaría la raíz de todos los problemas que acompañaban la evangelización, continuaron de diversas maneras hasta finales del siglo XVIII.³³

²⁹ Algunos documentos producidos por Balsalobre, De la Serna, Poncede León, Ruiz de Alarcón y Sánchez de Aguilar fueron publicados en 1892 en los *Anales del Museo Nacional de México*, vol. 6 (1ª época) (citados aquí como SERNA, 1892 y RUIZ DE ALARCÓN, 1892. En 1692, Villavicencio publicó un tratado en el que contrastó la idolatría grecorromana con la del Nuevo Mundo y sumariizó sus campañas de extirpación.

³⁰ AGI, *México*, 336 A, ff. 76v.-77r.; AGI, *México*, 69, ramo 4, núm. 47.

³¹ AGI, *México*, 358, núm. 7; también existe una denuncia sobre idólatras zapotecos orillados al suicidio por las acciones de extirpadores en AGI, *México*, 358, exp. 3 bis.

³² AGI, *México*, 357: cartas del obispo de Oaxaca, 1679-1692.

³³ HEATH, 1992.

EL *TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES...*
DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN

El beneficiado Hernando Ruiz de Alarcón³⁴ compiló las prácticas orales rituales que se discuten en esta sección en un tratado manuscrito (*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...*) escrito entre 1613 —año en que comenzó a perseguir a los idólatras— y 1629 —el último año mencionado en el texto— mediante presiones, amenazas, exhortos y denuncias de sus aliados en su campaña contra especialistas rituales nahuas. Este párroco recolectó conjuros utilizados por once especialistas rituales masculinos y 18 femeninos designados por su nombre de pila en el tratado, así como por un número desconocido de especialistas anónimos. Éstos habitaban un total de 30 comunidades situadas en seis jurisdicciones distintas —Chilapa, Cuautla Amilpas, Cuernavaca, Iguala, Taxco y Tistla— que actualmente forman parte de los estados de Guerrero, México y Morelos (véase el mapa 1).

La carrera de Ruiz de Alarcón como extirpador revela algunas contradicciones institucionales en la lucha contra los idólatras durante el siglo XVII: como cura beneficiado de la parroquia de Atenango del Río, Ruiz de Alarcón no tenía, *de jure*, ninguna jurisdicción preestablecida referente a casos de superstición o idolatría. Sin embargo, al empezar a imitar los autos de fe de la Inquisición en su parroquia en 1613, fue investigado el siguiente año por el inquisidor apostólico de México y el ministro del Santo Oficio de Tezotlán; este último determinó que el beneficiado había actuado “más de ignorancia que de malicia”, y con loables in-

³⁴ Nacido en el seno de una próspera familia minera en Taxco, Hernando Ruiz de Alarcón tuvo dos hermanos con carreras mucho más exitosas que la suya. Uno de ellos era Juan Ruiz de Alarcón, el celebrado dramaturgo del Siglo de Oro español y miembro del Consejo de Indias. El otro era el cura secular Pedro Ruiz de Alarcón, quien ocupó el no despreciable beneficio de Tenango cerca de Taxco (AGI, *México*, 231, no. 11, 1613), y terminó su carrera como capellán del Colegio Real de Niños en la ciudad de México. AGI, *México*, 38, núm. 34, cartas del virrey Duque de Albuquerque, 1657.

tenciones.³⁵ Posteriormente, el arzobispo Pérez de la Ser-na nombró a Ruiz de Alarcón juez eclesiástico; bajo esta denominación, y mediando la aprobación arzobispal, este beneficiado dedicó gran parte de su tiempo y esfuerzos a la extirpación de idolatrías.

El *Tratado* de Ruiz de Alarcón contiene aproximadamente 66 transcripciones de distintos conjuros con variados fines propiciatorios o adivinatorios.³⁶ En ellos, los actos retóricos rituales forman la columna vertebral para la ejecución de rituales diversos. Este género oral estaba caracterizado por la complicada manera de designar entidades diversas por medio de nombres: un número impresionante de epítetos con paralelismos morfológicos y sintácticos se usaban para nombrarse a uno mismo como una deidad, para nombrar las divinidades propiciadas, y para designar las entidades participantes en los conjuros: manos, sogas, tabaco, cuchillo, paciente, venado, etcétera. La designación nahua de este género era semánticamente transparente: algunos especialistas revelaron a Ruiz de Alarcón que estos actos retóricos se llamaban *nāhuallōcāitl*, o Nombres de Hechicero.

Los conjuros escritos recopilados por Ruiz de Alarcón

En los comentarios que acompañan a los 66 conjuros transcritos, Ruiz de Alarcón alude a cinco conjuros distintos que fueron transcritos independientemente por especialistas rituales alfabetizados (véase el cuadro 1). El ejemplo más notorio corresponde a un conjuro para viajar y llevar cargas que fue compilado después de que un informante descubriera

³⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 304, exp. 39 bis, ff. 259r.-267v.

³⁶ Nuestra actual comprensión de los conjuros nahuas del *Tratado* —bien conocidos y frecuentemente citados— se apoya en la brillante elucidación de sus metáforas por LÓPEZ AUSTIN, 1967a, y en la lingüísticamente exhaustiva edición crítica de ANDREWS y HASSIG, 1984, que fuera precedida por una edición crítica de COE y WHITTAKER, 1982. No obstante, a excepción de TAVÁREZ, 1996, no existe ningún comentario sobre la evidencia textual de la transmisión oral de los epítetos paralelísticos del *Tratado*, ni sobre la estructura lingüística y retórica de dichos epítetos.

Cuadro I
CONJUROS CONFISCADOS EN FORMA DE TEXTOS POR RUIZ DE ALARCÓN, 1614-1629

<i>Especialista</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Entidades invocadas</i>	<i>Épíeto del píciyel</i>	<i>Extensión</i>	<i>Fuente</i>
1. Cazador de venados anónimo	Caza de venados con sogá	<i>Píciyel</i> , Xochiquetzal, tierra, sogá, venado, manos	Nueve veces Golpeado-Con-Piedra Nueve veces Hecho-Crujir-Con-Piedra	Veintidós párrafos	ANDREWS y HASSIG, 1984, pp. 94-105
2. Sacristán de Cuetaxxochitla	Para cargar bultos y viajar con seguridad	Tabaco, camino, carga	Honorable Verde Hecho-Crujir-Con-Piedra	Siete párrafos	ANDREWS y HASSIG, pp. 84-86
3. Hipnotista anónimo	Hipnotizar a una víctima para robarla o violarla	Sueño, víctima, cuchillo	Honorable Verde Golpeado-Con-Piedra Ninguno	Tres párrafos	ANDREWS y HASSIG, pp. 78-80
4. Petronilla, de Tlayacapan	Curar fiebre terciana con ruda y yerba <i>coanepalli</i>	Agua, dolor, paciente	Ninguno	Un párrafo	ANDREWS y HASSIG, pp. 197-198
5. Curandero anónimo	Curar enfermedades diversas con sangrías	Manos, aguja, sangre, agua, enfermedad	Ninguno	Dos párrafos; puede estar truncado	ANDREWS y HASSIG, pp. 180-182

una versión por escrito. Según Ruiz de Alarcón, Francisco de Santiago, un residente del pueblo de Santiago que sabía leer por haberse criado en el hogar del párroco, recogió un “papel escrito” en la vera de un camino y lo llevó al extirpador, quien no tuvo dificultad alguna en identificar a su autor, pues el texto estaba firmado por el sacristán del vecino pueblo de Cuetlaxxochitla, “que apenas sabía escribir”. Ruiz de Alarcón hizo comparecer al sacristán, quien confesó que el original se le había perdido, y que no tenía ninguna información acerca de su autor.³⁷ Aunque se podría dudar de la imparcialidad de Francisco de Santiago, este caso muestra que un conjuro ritual podía ser reproducido por un indígena nahua semialfabetizado con una posición oficial en una parroquia. Si se elimina la posibilidad de que el sacristán hubiera sido incriminado, el hecho de que el texto hubiera estado firmado sugiere dos conclusiones posibles: o bien la transcripción de estos conjuros no era vista como un crimen en Cuetlaxxochitla y Atenango del Río antes de la llegada de Ruiz de Alarcón, o bien existía la motivación de identificar al autor y dueño del texto en el espacio social en que éste podría llegar a circular.

Otra mención sobresaliente de un conjuro escrito aparece en la explicación ofrecida por Ruiz de Alarcón sobre un conjuro para cazar venados con lazos. Mientras que la abrumadora mayoría de los conjuros en este tratado poseen de dos a cuatro secciones, este conjuro es el más largo de los transcritos por Ruiz de Alarcón, ya que tiene 22 secciones distintas. Al parecer, el texto original incluía instrucciones metalingüísticas concisas para llevar a cabo ciertos actos durante el curso del ritual. Al final de la decimoséptima sección del conjuro, Ruiz de Alarcón afirma: “Dice luego en el papel: *Otlamic: nauhcampa toyohuaz. Tic yehecoz; q[uae] d[icat]*, acabado el conjuro gritarás hazia los quatro vientos fuertemente como se declara en lo que se sigue”.³⁸

Al final de la siguiente sección, se transcribe otra indicación metalingüística: “Luego dize *toyohuaz, q[uae]*

³⁷ RUIZ DE ALARCÓN, 1892, pp. 156-157.

³⁸ RUIZ DE ALARCÓN, 1892, p. 164.

d[icat] dará muchas voces como fiera. Luego tras ese parlamento les manda su regla que tornen a dar voces y alaridos como queda dicho arriba [...]"

Una directiva final está transcrita en itálicas en el manuscrito original de Ruiz de Alarcón para diferenciarla del texto del conjuro, y parece traducir una indicación presente en el texto original: "Si con esto no vinieron se les ordena —*yoyohuaz coyotzaziz quitoz*— que brame mucho y diga *-tahui*".³⁹

El tercer conjuro transcrito perteneció a la única especialista ritual alfabetizada de género femenino identificada por su nombre en el *Tratado*. Petronilla, una curandera de Tlayacapan, curaba la fiebre terciana con el siguiente conjuro: "[...] vsaba para las çiciones dar un bebediço que era el *coanenepilli* y la ruda, deshechas en el agua, y añadíales otro conjuro semejante a los demás, el qual en el papel que le tenía escrito principiaba con *ica mottlatlauhtia in atl*, que en castellano quiere decir: 'con esta oración se hace súplica al agua'".⁴⁰

Con este breve conjuro de sólo tres frases completas, se propiciaba a la deidad mexicana del agua, Chalchihuitl Itcue. Curiosamente, su autor empleó lenguaje figurativo tomado directamente del discurso doctrinal en náhuatl: el paciente recibía el epíteto de "criatura de Dios" (Dios *ītlachihhuāltzin*), y se llamaba al dolor de la fiebre "justicia del cielo" (*in ilhuicacjusticia*).

El cuarto conjuro escrito confiscado por Ruiz de Alarcón contiene, a su vez, una fórmula cristiana que se enseñaba de memoria durante el aprendizaje de la doctrina cristiana. En un conjuro para adormecer a una víctima para robarla o violarla, un anónimo hipnotista o *tēmācpalihtōtīhqui*,⁴¹ después de proclamar ritualmente su identidad con la de cinco deida-

³⁹ RUIZ DE ALARCÓN, 1892, *Tratado de las supersticiones...*, BMNA, Colección Antigua 160, 42 v. *Tahui* es también el único vocablo en el texto del *Tratado* que no es un elemento léxico del náhuatl.

⁴⁰ RUIZ DE ALARCÓN, 1892, p. 217.

⁴¹ LÓPEZ AUSTIN, 1966, 1967 y 1967a, ha identificado este conjuro con el que usaban los *tēmācpalihtōtīhqueh*, los famosos hipnotistas ladrones y violadores mexicanos descritos por Sahagún. Véase ANDERSON y DIBBLE, 1979.

des nahuas distintas —Tezcatlipoca, Xolotl, Moquehquelotatzin (Burlador de Sí Mismo, un epíteto de Tezcatlipoca), Moyohualihotatzin (El Que Habla de Noche, un epíteto de Xipe), y Yohuallahuantzin (Ebrijo de Noche, otro epíteto de Xipe)— concluye el conjuro con la fórmula latina trunca *in nomine domini*.⁴²

Un quinto y final ejemplo de un conjuro escrito podría contener signos no alfabéticos dentro de su versión transcrita. Al transcribir un enigmático conjuro para hacer sangrías en el que todos los participantes en el proceso ritual —venas, manos, aguja, sangre, agua, enfermedad— habían sido designados con epítetos, Ruiz de Alarcón asignó una letra del alfabeto a cada uno de ellos. Al llegar al epíteto dado a la enfermedad, el extirpador añadió la siguiente descripción de un carácter enigmático que se encontraba en el texto original: “(R) *Ea, ya arredraos, dioses silvestres, etc.*, donde ponen este carácter X, y por él entienden al enemigo o a Belcebut, que como superior a los demás a quien llaman dioses silvestres o menores, los quite de adonde dañan al enfermo; y así los llama verdes, y luego arañas verdes, y pone allí otro carácter, el que por decir arañas de los demonios [...]”⁴³

Este carácter es representado en el manuscrito original como el trazo de una X, y bien podría haber sido una representación pictográfica o ideográfica de las enfermedades designadas como “arañas de la suciedad” (*tlahzoltocatl*) en el conjuro.

La reproducción oral y escrita de conocimientos rituales nahuas: los epítetos del tabaco

El epíteto construido con base en expresiones paralelas que aparece con mayor frecuencia en estos conjuros es aquel que denota al *piciyettl* —*Nicotiana rustica*, una especie

⁴² ANDREWS y HASSIG, 1984, pp. 78-80.

⁴³ RUIZ DE ALARCÓN, 1892, p. 208.

herbácea de tabaco⁴⁴ que se utilizaba en tantos contextos rituales que Ruiz de Alarcón la llamaba “el perrito de todas bodas”. La distribución tan extensa de este epíteto da lugar a una interesante comparación sobre la reproducción simultánea por medio de la oralidad y la escritura de un elemento esencial del género del *nāhualtōcāitl* —los epítetos paralelísticos— entre los especialistas rituales nahuas perseguidos por Ruiz de Alarcón entre 1613 y 1629.

El modelo canónico del epíteto para el *piciyetl*, como puede apreciarse por medio de siete variantes utilizadas en seis conjuros distintos (véase el cuadro 2), se puede definir como un patrón paralelo con dos partes. La primera, es una expresión numérica, “Nueve (veces)”,⁴⁵ y se coloca siempre al principio del epíteto. La segunda, es una construcción verbal que usualmente indica la acción de golpear o frotar, y siempre se usan verbos distintos en cada uno de los dos epítetos que forman la construcción paralela. Dos de las variantes del epíteto del *piciyetl* se encuentran en uno de los conjuros reproducidos por escrito —para la caza de venados con lazo— y difieren solamente en la inserción de *in* (una partícula deíctica) y *tlah* (una partícula de intensificación). Las otras cinco variantes son muy similares a las dos transcritas en términos de su morfología.

De hecho, si se descarta el empleo variable de una gama de sufijos nominales proporcionados por los diversos usuarios del epíteto del *piciyetl* (*-tli*, *-li*, *-tzin* o ninguno), se puede afirmar que el epíteto paralelístico del *piciyetl* se construye siempre con una limitada gama de cuatro verbos: *tzohtzon-* (golpear), *capani-* (hacer crujir por golpe o fricción), *mātelō-* (triturar, frotar), y el más infrecuente *patlāni-* (volar). En el cuadro 3, se muestran dos variantes menos frecuentes del mismo epíteto: la primera parte se compone de un color (verde, amarillo), y la segunda es variable, pues puede contener uno de los verbos antes mencionados, o un

⁴⁴ ANDREWS y HASSIG, 1984, p. 251.

⁴⁵ Esta referencia podría indicar una asociación mitohistórica entre el *piciyetl* y los nueve niveles del inframundo nahua.

Cuadro 2
PATRÓN DE FORMACIÓN DEL EPÍTETO DEL *PICIYETL*

<i>Primer elemento:</i> núm. 9	<i>Segundo elemento:</i> golpear	<i>Núm. de</i> <i>silabas</i>	<i>Contexto del epíteto</i>	<i>Fuente</i>
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlatezohtzon-alli</i> Golpeado-Con-Piedra	8	Conjuro escrito para caza de venados con sogá	ANDREWS y HASSIG, 1984, pp. 94-104
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlatecapanilli</i> Hecho-Crujir-Con-Piedra	8		
<i>in chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>Tlatecapanilli</i> Hecho-Crujir-Con-Piedra	9	Conjuro por escrito para caza de venados con sogá	ANDREWS y HASSIG, pp. 94-104
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlah-tlatezohtzon-alli</i> Golpeado-Con-Piedra	9		
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlatecapanilli</i> Hecho-Crujir-Con-Piedra	8	Primer conjuro de adivinación mediante la medición del antebrazo	ANDREWS y HASSIG, p. 144
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlah-tlamātelōlli</i> Triturado-Con-la-Mano	8		
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlatezohtzon-lli</i> Golpeado-Con-Piedra	7	Tercer conjuro de adivinación mediante la medición del antebrazo	ANDREWS y HASSIG, p. 149
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlamātelōlli</i> Triturado-Con-la-Mano	7		
<i>chiucnāuhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlatezohtzon</i> Golpeado-Con-Piedra	7	Conjuro para curar dolores de cabeza	ANDREWS y HASSIG, p. 168
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlamātelōlli</i> Triturado-Con-la-Mano	7		
<i>chiucnāuhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlatezohtzon-alli</i> Golpeado-Con-Piedra	9	Conjuro para curar dolores de cabeza	ANDREWS y HASSIG, p. 165
<i>chiucnāuhpa</i> Nueve [veces]	<i>tlamātelōlli</i> Triturado-Con-la-Mano	8		
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>tlatezohtzon-al</i> Golpeado-Con-Piedra	7	Conjuro para curar con picaduras de aguja	ANDREWS y HASSIG, p. 194
<i>chiucnāuh</i> Nueve [veces]	<i>pahpatlān-tzin</i> Volador-Honorable	6		

sustantivo (sacerdote). Sin embargo, sólo dos de las nueve variantes del epíteto del *piciyettl*, recopiladas por Ruiz de Alarcón, siguen ese patrón.

Cuadro 3
VARIACIONES DEL PATRÓN DEL EPÍTEO DEL *PICIYETL*

Primer elemento: color	Segundo elemento: variable	Núm. de sílabas	Contexto del epíteto	Fuente
<i>xoxōhuic</i> Verde	<i>Tlatecapānil-tzin</i> Hon. Hecho-Crujir- Con-Piedra	9	Conjuro para cargar bultos y viajar con seguridad por escrito	ANDREWS y HASSIG, 1984, p. 85
<i>xoxōhuic</i> Verde	<i>Tlatetzohitzonal-tzin</i> Hon. Golpeado- Con-Piedra	9		
<i>cozāuhqui</i> Amarillo	<i>Tlamacazqui</i> Sacerdote	7	Segundo conjuro de adivinación mediante la medición del antebrazo	ANDREWS y HASSIG, 1984, p. 147
<i>xoxōuhqui</i> Verde	<i>Tlamacazqui</i> Sacerdote	7		

Estos ejemplos representan la variabilidad que se esperaría encontrar en un grupo de especialistas rituales que intentaran reproducir de memoria y con algunas concesiones a sus preferencias individuales, el patrón canónico de un epíteto paralelístico transmitido de manera exclusivamente oral de una a otra generación. Al parecer, aún las variantes de este epíteto transcritas por especialistas alfabetizados en dos textos diferentes —el conjuro para cazar venados y el conjuro para cargar bultos y viajar— compartían la variabilidad morfológica y semántica que se esperaría encontrar en un proceso oral de transmisión intergeneracional. De cualquier manera, la reproducción de un género oral era el objetivo esencial que compartían, sin contradicción alguna, estos especialistas rituales nahuas

tanto por medio de transcripciones alfabéticas como de manera oral. La ausencia de un impacto dramático en la transmisión oral de los *nāhuatlōcāitl* debido a la introducción de transcripciones alfabéticas a principios del siglo XVII puede ser una simple cuestión aritmética. Después de todo, sólo cinco de 66 conjuros transcritos por Ruiz de Alarcón —7% del total— fueron recogidos como textos escritos independientemente.

Por otra parte, Ruiz de Alarcón rara vez menciona la existencia de especialistas rituales alfabetizados, y su actitud hacia la circulación clandestina de textos rituales nahuas contrasta con la de otros extirpadores de idolatrías durante el siglo XVII. En contradicción a las políticas seguidas por otros párrocos, Ruiz de Alarcón no tomó la medida habitual de quemar estos textos clandestinos en público, y al parecer no impuso penas adicionales a los autores o poseedores de textos rituales clandestinos. El tercer caso discutido en este ensayo sugiere que una actitud tan liberal hacia la circulación de textos indígenas clandestinos no fue la norma entre los extirpadores de mediados del siglo XVII.

LAS MISCELÁNEAS DEVOCIONALES NAHUAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Algunas comunidades indígenas circunvalaron las prohibiciones impuestas por los Concilios Mexicanos, las autoridades eclesiásticas, y los requerimientos del ordinario mediante la circulación clandestina de copias manuscritas de textos rituales y devocionales entre círculos de lectores. Aunque existen muy pocos ejemplos de los textos que podrían haber circulado de esta manera —y aun menos información sobre el funcionamiento de tales círculos— la breve consideración de algunos ejemplos conocidos permiten llegar a una caracterización inicial de este tipo de literatura.

En primer lugar, estas obras tienden a existir como colecciones misceláneas de géneros rituales o devocionales, producidas por varios escribanos, y con anotaciones hechas por diversos lectores. El manuscrito anónimo en lengua

náhuatl, conocido como *Fonds Mexicain 367* de la Biblioteca Nacional de París, contiene un sermonario para la mayor parte de los domingos del año, una traducción de un tratado latino sobre el buen gobierno, y un breve monólogo sobre la correcta veneración de imágenes cristianas. La naturaleza clandestina de esta obra miscelánea, que lleva la fecha de 1559 al final de una de sus secciones, es sugerida por las fojas 62v.-63r. Éstas se abren para revelar un texto español devocional que no tiene relación alguna con el sermón en náhuatl en el que están insertas; tal subterfugio podría haber ocultado de miradas inquisitivas el contenido real del volumen.

En segundo lugar, si bien la circulación de estos manuscritos no estaba autorizada de 1555 en adelante, no era frecuente que el contenido de éstos cuestionara o distorsionara el discurso cristiano de evangelización. El contenido del *Codex Ind.* 7 de la Biblioteca John Carter Brown, producido al parecer antes de 1572 por miembros nahuas de la Cofradía del Rosario de la ciudad de México,⁴⁶ no era intrínsecamente polémico. Solamente las traducciones al náhuatl que el manuscrito contiene de algunos libros del *Antiguo Testamento* rara vez traducidos a lenguas indígenas —*Cantar de los Cantares*, *Ezequiel* y *Apocalipsis*— podría haber sido cuestionada por los criterios de Trento. La parte más original e interesante de este texto contiene una versión al náhuatl de los viajes de San Amaro a través de la cartografía imaginaria de la Europa medieval.⁴⁷

*Una miscelánea devocional nahua de mediados del siglo XVII:
el Fonds Mexicain 381*

En esta sección, se hará una breve descripción del contenido del *Fonds Mexicain 381* de la Biblioteca Nacional de París, una miscelánea nahua inédita de textos devocionales

⁴⁶ BURKHART, 1995.

⁴⁷ La traducción inglesa con comentarios críticos sobre este texto se encuentra en BURKHART, 1995.

y adivinatorios. Tres criterios hacen que este texto sea relevante al presente análisis. En primer lugar, esta obra muestra la amplia variedad de géneros y tópicos que podrían haber abordado los textos clandestinos en náhuatl. En segundo lugar, puesto que su producción y uso es aproximadamente contemporánea con los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón y con los textos calendáricos de San Miguel Sola, su contenido refleja las prácticas de escritura de un grupo de lectores indígenas que podrían ser contrastadas con las de los especialistas rituales mencionados en los dos casos restantes. En tercer lugar, dicho texto manuscrito contiene la única adaptación al náhuatl realizada durante el siglo XVII y hoy conocida de un texto europeo sobre la interpretación de los signos del zodiaco.

El *Fonds Mexicain 381* es un manuscrito de sesenta páginas que formaba parte de la extraordinaria colección del estudioso italiano Lorenzo Boturini.⁴⁸ Al parecer, esta obra fue comprada en México con otros antiguos componentes de la colección Boturini por el coleccionista francés Joseph-Marie Aubin, quien se llevó consigo una colección de cerca de 400 documentos únicos al regresar a París en 1840. Si se pudiera descartar la posibilidad de que esta obra hubiera sido elaborada por un coleccionista a partir de un conjunto aleatorio de textos indígenas, la característica principal de este texto sería la asombrosa diversidad de géneros devocionales contenidos en él.⁴⁹ Esta obra, redacta-

⁴⁸ El historiador criollo Veitia copió la correlación entre los calendarios tarasco y gregoriano que contiene este manuscrito del original, o de una copia de mano de Boturini. Veitia afirma: "Este papel copié de uno de los que se guardan en el oficio de Gobierno de Dn. Joseph Gorráez de los entregados a Dn. Lorenzo Boturini, de cuja letra está, en la misma forma que esta Copia sin rótulo, nota o declaración alg[un]a de lo que es [...]; en mi dictamen, es fragmento de Kalendario de Michuacán. Lo copié de mi puño en 3 de Abril de 1756". BNP, *Fonds Mexicain*, 249, Calendario de Michoacán, Ir.

⁴⁹ La diversidad de los textos misceláneos contenidos en el *Codex Ind.* 7 de la JCB y los *Fonds Mexicain 23-24* y *367* sugieren que el abigarrado contenido del *Fonds Mexicain 381* no es único. La alternancia de tres manos de copista en dicho documento sugieren también una cierta unidad

da en náhuatl excepto en los casos que se indican, inicia con varias oraciones meditativas, y contiene luego una enumeración devocional de las espinas de la corona de Jesucristo, un *persignum crucis* bilingüe (otomí y náhuatl), una traducción al náhuatl de un texto latino sobre la vida de San Nicolás de Tolentino, una correlación entre el calendario gregoriano y el tarasco, una lista de días de santos, algunas oraciones en un latín equívoco transcritas por un hablante nativo de náhuatl, y breves oraciones diversas en latín, español y náhuatl. El texto concluye con una sección verdaderamente *sui generis*: un breve texto sobre los signos del zodiaco, sus efectos sobre personas nacidas bajo ellos, y su correlación con el calendario cristiano.

Tres anotaciones indican que esta miscelánea se utilizó desde principios de la década de 1630 hasta mediados del siglo XVII.⁵⁰ Desafortunadamente, como sucede con las otras obras misceláneas antes mencionadas, es imposible precisar la identidad del autor (o autores), o la localidad exacta en que fue producida. Si bien el náhuatl predomina como lengua de redacción, la presencia de elementos mínimos en otomí y phurépecha sugiere que este manuscrito fue producido por autores de habla náhuatl que vivían cerca de comunidades otomíes y phurépechas en el oeste o noroeste del valle de Toluca. Tres jurisdicciones coloniales contenían tal diversidad lingüística: Querétaro, Metepec y Temascaltepec.⁵¹

documental. Sin embargo, la ausencia de datos sobre el origen de este documento no permiten llegar a una conclusión definitiva al respecto.

⁵⁰ En la página 24, se encuentra una lista de días de santos con la anotación marginal "a[n]nus 1633"; en la página 45 hay una breve nota en náhuatl referente a la fiesta de la Asunción de 1639; finalmente, al margen de la correlación entre los calendarios gregoriano y tarasco, una nota en náhuatl indica que una mujer llamada Caterina huyó de su hogar en 1654.

⁵¹ GERHARD, 1972.

Del tōnalāmatl al horóscopo: una versión nahua del zodiaco europeo

La lista de días festivos en la página 24, y la sección sobre el zodiaco en las páginas 47-54 del *Fonds Mexicain 381* sugieren que estas secciones fueron inspiradas por la lectura de un libro de horas europeo. Aunque las páginas 47-54 no están organizadas según el formato típico de un libro de horas, su contenido sugiere que su autor nahua consultó, si no un libro de horas con una explicación somera de los signos del zodiaco, sí algún texto europeo referente a la interpretación del zodiaco. En estas páginas se encuentra un texto breve acerca de los vientos cardinales, una correlación entre días de la semana, signos del zodiaco, y elementos primordiales (tierra, fuego, agua y viento), así como una correlación entre meses y signos zodiacales.

Un libro de horas europeo típico asignaba una página a cada mes del año; cada página contenía una ilustración, una correlación entre días del mes (indicados por números) y días de la semana (indicados por las letras entre *a* y *g*), una lista de días festivos, y la correlación habitual entre meses, signos del zodiaco, y días de la semana.⁵² El ejemplo más sobresaliente de la reproducción del formato de un libro de horas europeo, por parte de escribanos nahuas, se encuentra en las ocho páginas iniciales del *Codex Mexicanus*,⁵³ un manuscrito en náhuatl y español mejor conocido por la representación pictográfica y alfabética de migraciones mexicas. En este texto, cada una de estas páginas corresponde a un mes del calendario gregoriano desde mayo hasta diciembre. En cada página, los días de la semana están representados por letras, y algunos de los días de santos más importantes están designados por medio de pictogramas con contenido fonético en náhuatl.⁵⁴ Este manus-

⁵² Un hermoso ejemplar que sigue este patrón es el manuscrito *d. 22715 Cluny*, un libro de horas del siglo XV con miniaturas iluminadas preservado en el Musée du Moyen Age de la abadía de Cluny, en París.

⁵³ BNP, *Fonds Mexicain*, 23-24. Este manuscrito fue publicado y comentado por Mengin (1952).

⁵⁴ "San Francisco" se representa en este manuscrito con un muro de

crito incluye también una tabla con ilustraciones de los doce signos del zodiaco.

Otro intento de aproximación nahua del conocimiento zodiacal europeo que presenta paralelos más marcados con el *Fonds Mexicain 381* es un texto de ocho páginas que acompaña, a manera de apéndice manuscrito, un ejemplar de 1553 de la *Doctrina christiana en lengua mexicana* de Pedro de Gante. Este texto náhuatl, intitulado *Reperitorio de los diempos [sic]*, es anónimo y fue transcrito con letra del siglo XVI. La organización y contenido de dichos manuscritos—de acuerdo con el análisis, transcripción y traducción de Alfredo López Austin—⁵⁵ presenta ciertas similitudes con el *Fonds Mexicain 381*. Como éste, el *Reperitorio* contiene admoniciones sobre agricultura, salud y bienestar para cada uno de los doce meses del calendario latino regidos por los signos del zodiaco. A diferencia del *Reperitorio*, el *Fonds Mexicain 381* ofrece admoniciones similares para cada día de la semana, contiene varias secciones o listas calendáricas, y muestra las correlaciones entre elementos primordiales, días, meses y signos del zodiaco. Desafortunadamente, la probable relación entre las fuentes europeas del *Reperitorio* y del *Fonds Mexicain 381* es un tema de investigación que, dada su divergencia de la orientación principal del presente estudio, no será abordado en esta ocasión.

Ciertos elementos de la adaptación nahua de la sabiduría zodiacal europea sugieren que el autor del *Fonds Mexicain 381* consultó un libro de horas sin la supervisión de un lector no indígena. De acuerdo con la lectura esencialmente visual de los signos del zodiaco por parte de este intérprete nahua anónimo, mientras que los diversos animales del zodiaco son identificados con sus nombres nahuas, los gemelos de Géminis se vuelven sabios (*tlatatinime*), la balanza de Libra se lee como comerciante (*pochtecatl*), y el centauro arquero de Sagitario es interpretado como hom-

adobe (*xām-*), una bandera (*pān-*), un trasero (*tzin-*), y una olla (*cō[m]-*), y se vocalizaba como "Xan Pantzínco", /šān pāncēĩnkō^m/. Véase GALARZA, 1979.

⁵⁵ LÓPEZ AUSTIN, 1973, pp. 285-296.

bre-venado (*tlacamaçatl*).⁵⁶ Por otra parte, según muestra la correlación que liga a los días de la semana con los signos del zodiaco, la temperatura de los elementos primordiales (calientes o fríos), y los ángeles principales,⁵⁷ el autor nahua llega a establecer los nombres de sólo seis de dichos siete ángeles. De éstos, sólo tres —Rafael, Miguel y Gabriel— pueden ser clasificados como “príncipes de los ángeles” en la tradición angelológica dominante de los siglos XVI y XVII en México y Perú. Los tres restantes —Lamael, Sanguiel y Amael— podrían ser ángeles apócrifos pertenecientes a una tradición menos establecida, o representar un equívoco del autor nahua.⁵⁸

Por el momento, no es claro si este texto es una traducción directa, una interpretación tentativa o una adaptación de un texto español o latino encontrado en un libro de horas, y se requerirá de un estudio profundo para identificar las posibles fuentes de este extraordinario texto. Sin embargo, se puede asegurar que el autor anónimo, en guisa de novicio astrólogo occidental, intentaba comprender y explicar las relaciones entre signos zodiacales, periodos, y elementos primordiales para satisfacer propósitos adivinatorios. Una sección describe la posición de los doce signos del zodiaco respecto a los elementos primordiales:

Primero Planeta. Nica[n] pohuallo yn izqui *si[g]nos*: yn iquac *aries* tle ticpacticate, yn iquac *leon* tlanepa[n] tlaticate, yn iquac *sagittarius* t[l]etl yn tzi[n]tlaticate yn izqui [i]llhuitl tlahuica[h], yn iquac *taurus* talticpacticate, yn iquac *Virgon* tllanepa[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.⁵⁹

⁵⁶ BNP, *Fonds Mexicain 381*, p. 49.

⁵⁷ BNP, *Fonds Mexicain 381*, p. 49.

⁵⁸ Véase la reseña de HAMPE, 1998, sobre un reciente estudio de la angelología virreinal.

⁵⁹ BNP, *Fonds Mexicain 381*, pp. 48-49.

*Primero Planeta.*⁶⁰ Aquí inician todos los *signos*: Cuando es *Aries*, están sobre Fuego; cuando es *Leo*, están en el medio; cuando es *Sagitario*, están en el fondo de Fuego y traen a todos los días de guardar; cuando es *Tauro*, están sobre Tierra; cuando es *Virgo*, están en el medio de Tierra; cuando es *Capricornio*, están en el fondo de Tierra; cuando es *Géminis*, están sobre Viento; cuando es *Libra*, están en el medio de Viento; cuando es *Acuario*, están en el fondo de Viento; cuando es *Cáncer*, están sobre Agua; cuando es *Escorpio*, están en el medio de Agua; cuando es *Piscis*, están en el fondo de Agua.

La sección más sustancial en el texto zodiacal del *Fonds Mexicain 381* contiene siete párrafos dedicados a los días de la semana, se inicia con el domingo. Cada párrafo describe las características principales del planeta y del signo (o signos) del zodiaco asociados con ese día de la semana, ofrece premoniciones aplicables a las personas nacidas en ese día, y menciona las dificultades que existen para curar enfermedades bajo la influencia de ese día. Se menciona lo siguiente sobre el día domingo:

Yn ica micuiliuhitica yn izqui tlama[n]tli yplanetas ytlacatiliztli, yn queni[n] çan leportorion ypa[n] tlacatli nican motenehuan yn iquac Domigo tlahuizcalpa[n] motocayotia la primera ola yoan onea tlacati yn datoque ymacenuhualli tlacatiz yoan ytla ytequih 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[l]i quihualcuitaci yn inacayo huel mahezitc 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 huei[l]apaloz yn iquac macoz yn tlaquali amo quicahuaz ç[n] tequi[tl] tlaquatoz ytla ypa[n] pehuaz. yn itoca leon niman ic iuhca miquiz ahuel patiz yn tlacatilizpa[n].⁶¹

Con esto se escribe sobre el nacimiento de todos los *planetas*. De esta manera en el *leportorion*⁶² se cuenta aquí que, en este

⁶⁰ Los términos que aparecen en español o latín en el texto original se marcan aquí en cursivas.

⁶¹ BNP, *Fonds Mexicain 381*, p. 50.

⁶² En este texto, *leportorion* o *lepordorion* parece ser la transcripción del

día, cuando *Domingo* está en la luz de la aurora, se llama *la primera ola*, y en este día nacerá el servidor de los señores, y algo de su trabajo se hará aquí sobre la tierra. Cuando nazca su hijo, luego será llamado; él sabe su *leopardorion*, él lo explicará a la gente. De esta manera *Leo* en este día viene a poseerlo. Su carne es muy maravillosa, piedra preciosa, turquesa, esmeralda. Sus ojos son algo horroroso; su carne es muy roja. Y de esta manera vive sobre la tierra, muy merecedor de respeto, muy famoso. Cuando se enferme, mojará bien su pan en el potaje; cuando se le dé comida, no la dejará; en cuanto vaya a comerla, algo comenzará. Su nombre es *Leo*; luego con él se morirá; no se podrá sanar en este nacimiento.⁶³

La apropiación de textos europeos sobre el zodiaco y su adaptación a un contexto cultural nahua denota el vivo interés que los autores y usuarios del *Codex Mexicanus*, del *Reperitorio de los dienpos* y del *Fonds Mexicain 381* tenían respecto a la elucidación de prácticas adivinatorias europeas. Sin embargo, las diferencias entre el contexto de producción de un libro de horas europeo y el contexto del *Fonds Mexicain 381* impedía que el acto de apropiación fuera una simple traslación de contenido. Al transcribir, elucidar y reinterpretar el contenido de un libro de horas europeo, los autores anónimos de dicho manuscrito no tenían ni la posibilidad ni el interés de replicar las intenciones y presupuestos culturales que le proporcionaban al género europeo del libro

término latino *reperitorion* hecha por un hablante nativo de náhuatl. Este término poco usual podría ser traducido como "lista, enumeración".

⁶³ El curioso orden sintáctico y las ambiguas admoniciones del texto nos fuerzan a ofrecer aquí una traducción un tanto opaca, abierta a interpretaciones diversas. Es difícil saber si la admonición final se refiere a la imposibilidad de realizar una cura bajo el signo Leo, de recuperarse de una enfermedad contraída bajo este signo, o de que una persona regida por Leo pudiera sanar. Por otra parte, las características de las personas regidas por Leo en este texto convergen en un par de ocasiones con aquellas descritas en el *Reperitorio* del siglo XVI analizado por López Austin. En el *Fonds Mexicain 381*, se dice que aquel nacido bajo Leo vivirá "muy merecedor de respeto, muy famoso". En el *Reperitorio*, se dice del mismo sujeto lo siguiente: *yn imixpan nepechteco yvan cencayollo tlapalihui yollochicahuaque*: "Frente a ellos se hace una gran reverencia, y son jóvenes de gran corazón, esforzados". LÓPEZ AUSTIN, 1973, p. 290.

de horas su particular “horizonte de expectativas”, de acuerdo con la lúcida terminología de Jauss.⁶⁴ Paradójicamente, esta selectiva apropiación del zodiaco europeo resultaba en la emergencia de un nuevo género textual —el libro de horas nahua clandestino— cuyo horizonte de expectativas estaba aún en plena formación.

La preocupación por el uso de técnicas rituales europeas parece indicar un proceso de sustitución del *tonalamatly* de otras técnicas adivinatorias nahuas —que podrían, incluso, haber sido consideradas como “idolátricas” por los usuarios del *Fonds Mexicain 381*— por un nuevo género textual basado en prácticas adivinatorias de origen cristiano. En una actitud que contrasta con esta sustitución, otras comunidades de lectores indígenas continuaron utilizando transcripciones alfabéticas de calendarios mesoamericanos. En la siguiente sección, se discutirá una red de circulación de calendarios zapotecos contemporánea a la emergencia del género representado por el *Fonds Mexicain 381*.

LA CIRCULACIÓN DE TEXTOS RITUALES ZAPOTECOS EN EL SUR DE OAXACA, 1629-1654

Existen datos fragmentarios sobre la circulación clandestina de textos rituales a principios del siglo XVII en dos comunidades amuzgas en las jurisdicciones de Igualapa y Xicayán —una región relativamente aislada en la costa suroeste de Oaxaca. Aunque se puede decir muy poco sobre el caso, se sabe que el cura Gerónimo Curiel, quien fuera nombrado beneficiado de los pueblos amuzgos de Xochistlahuaca y Xicayán en 1616, obtuvo posteriormente un nombramiento de fray Juan de Bohórquez, obispo de Oaxaca, como “juez general” de idolatrías en 1622. En esta capacidad, recorrió su jurisdicción

[...] descubriendo muchos lugares de Idolatrías, y sacando Idolos, libros, caracteres, y otros instrumentos de Idolatrías que

⁶⁴ JAUSS, 1982, pp. 19 y 23.

vsaban los idólatras [...] Y en consecución del dicho ministerio el año de 633, teniendo noticia de que vn Cacique de los principales de aquella tierra era grande idólatra, y hechizero, vsando de muchos hechizos, y procurando inficionar a los que no lo eran; le prendió y aueriguó la causa, recogiendo los *libros, caracteres*, y instrumentos de que vsaua, y le condenó a que fuesse a seruir a V. Magestad a la Fuerça de Acapulco [...] ⁶⁵

Aunque este pasaje ofrece una descripción demasiado somera del caso, se habla de artefactos textuales que iban más allá de la representación pictográfica (“libros, caracteres”) utilizados por un especialista ritual de gran importancia política en una de las comunidades amuzgas bajo la supervisión de Curiel.

En 1635, dos años después de las inquisiciones de Curiel, Gonzalo de Balsalobre, párroco del pueblo de San Miguel Sola al suroeste del valle de Oaxaca, tuvo su primera confrontación con un especialista ritual alfabetizado de nombre Diego Luis. Éste, quien conducía rituales relacionados con la cosecha del maíz, el parto, y las prácticas funerarias locales, poseía un texto ritual escrito en chatino ⁶⁶ que había traducido al solteco, la variedad de zapoteco que se hablaba en San Miguel Sola. El texto original provenía de Lorenzo Martín, principal del pueblo chatino de Xuquila, quien se lo había dado a Félix de Alvarado, quien lo había transmitido a Diego Luis. Cuando Balsalobre descubrió la existencia del texto inició un proceso de idolatría contra Diego Luis, confiscó el texto chatino, y lo hizo quemar frente a las puertas de la iglesia de San Miguel Sola después de haber sacado al especialista en procesión con vela y corozca. ⁶⁷ Como medida de precaución, Balsalobre desterró a Diego Luis del pueblo de San Miguel Sola por un periodo no especificado.

⁶⁵ AGI, *Indiferente General*, 3000, núm. 217; mis énfasis.

⁶⁶ El chatino y el zapoteco se clasifican como miembros del mismo subgrupo de lenguas otomangues. SUÁREZ, 1983, p. xvi. Por lo tanto, un texto chatino sería relativamente accesible a hablantes de zapoteco alfabetizados.

⁶⁷ AGN, *Inquisición*, 456, f. 592v.

No obstante, esta medida no pondría fin a la circulación clandestina de textos rituales en el poblado. Para su sorpresa, en febrero de 1654, Balsalobre se enteró, al tomar declaración a Lorenzo Martín, hijo de Diego Luis, que éste había salvado de las llamas el contenido del texto chatino que le había sido confiscado a su padre:

[...] el dicho su padre tenía un libro en lengua chatina que ubo de don Félix Albarado, y que lo trasuntó en lengua de Sola y que es un libro del demonio y que este confesante por mandado de su padre sacó un traslado para que se enseñase a usar del dicho libro, y que quando alla[ron] el original en poder de su padre, quedó el traslado en su Poder. [...] Y vido quemar el original en la puerta de la yglesia desta cabesera estando presente toda la jurisdicción el día que penitenciaron a [Diego Luis] [...] no manifestó el traslado ante el dicho beneficiado, y se lo bolvió a dar a su padre así que cumplió su penitencia y se bolvió a la jurisdicción [...] ⁶⁸

Después del proceso y penitencia de Diego Luis, en 1635, no se encuentran datos sobre las extirpaciones de Balsalobre hasta diciembre de 1653; es en este periodo que Balsalobre comenzó a interrogar a Diego Luis por su reincidencia en prácticas idolátricas. En realidad, la segunda ola de investigaciones y procesos de Balsalobre sobre los especialistas rituales de San Miguel Sola, conducidas entre 1653-1657, no hubieran sido posibles sin la confrontación entre el extirpador y su némesis y testigo estelar, Diego Luis. ⁶⁹ Durante el curso de las diligencias, el especialista zapoteco, que afirmaba tener 88 años de edad, decidió, por razones poco claras, incriminar y dar amplia información

⁶⁸ AGN, *Inquisición*, 456, ff. 592v.-593r.

⁶⁹ Balsalobre había recibido la comisión de investigar idolatrías en San Miguel Sola de Diego de Heviá y Valdés, obispo de Oaxaca, y en 1656 publicó un sumario de sus investigaciones en México. Sin embargo, este impreso causó una confrontación con el Santo Oficio de la ciudad de México, pues en él Heviá y Valdés asumía el título impropio de "inquisidor ordinario". Como resultado, en 1659 el Santo Oficio hizo recoger el impreso y las causas originales de Balsalobre para hacerlas revisar por sus calificadores en la ciudad de México. BERLIN, 1988, pp. 10-11.

referente acerca de 100 clientes y especialistas rituales que lo habían consultado o habían tenido acceso a sus textos rituales en el curso de su desempeño.⁷⁰ La información proveída por él culminó en la instrucción de 18 procesos de idólatras, y en un juicio contra 36 oficiales de San Miguel Sola por haber propiciado a la diosa local Nohuichana para obtener una pesca abundante.

Si bien el análisis sumario de Berlin, 1988 sobre los procesos de Balsalobre nos brinda un panorama general de los trece dioses del panteón de San Miguel Sola y de las diversas prácticas rituales descritas en esos documentos, para examinar el tema principal del presente estudio se requiere arribar a mayor profundidad en el análisis de la red de circulación de textos rituales clandestinos. Con el propósito de presentar una perspectiva general de dicha red, se ha elaborado un cuadro que identifica a 35 usuarios y poseedores de textos rituales por nombre, residencia, posición social, fechas de actividad, y su papel en la producción o recepción de textos rituales (véase el cuadro 4). Para la elaboración de este cuadro, se ha abrazado un criterio mucho más conservador que aquel del estudio inicial de Berlin.⁷¹ Por esta razón, la lista de Berlin de 61 letrados se ha reducido a sólo 35 inequívocos poseedores de textos rituales.

Paradójicamente, estas fuentes documentales permiten un análisis más o menos detallado de la red de intercambio de textos rituales soltecos, mientras que su contenido no ha sido preservado. A diferencia de otros extirpadores, Balsalobre decidió no transcribir o describir en detalle el contenido de los textos calendáricos y adivinatorios que confiscaba para el beneficio de futuras generaciones de inquisidores.

⁷⁰ BALSALOBRE, 1892, p. 241. Durante su segundo juicio, Diego Luis no fue torturado para extraer información referente a sus clientes.

⁷¹ Aunque BERLIN, 1988, asume que cada caracterización de un especialista ritual como "letrado" en los procesos, corresponde a un ejemplo de posesión de un texto ritual independiente, en el presente estudio se consideran como autores o poseedores de textos sólo a aquellos especialistas que son señalados de manera directa como poseedores de textos rituales en las diligencias de Balsalobre.

Cuadro 4
AUTORES Y PROPIETARIOS DE TEXTOS RITUALES EN LA REGIÓN DE SAN MIGUEL SOLA / EJUTLA / LACHIXIO, 1629-1656

<i>Especialistas</i>	<i>Fechas de actividad</i>	<i>Residencia</i>	<i>Dieron / recibieron textos</i>	<i>Datos biográficos</i>	<i>Idioma del texto</i>	<i>Fuentes</i>
1. Lorenzo Martín	Antes de 1635	Xuquila	Dio texto eu chatino a Félix de Alvarado	<i>Principal de Xuquila</i>	Chatino	BERLIN, 1988
2. Félix de Alvarado	Antes de 1635	¿Xuquila?	Dio texto eu chatino a Diego Luis, quien lo tradujo	?	Chatino	AGN, <i>Inquisición</i> , 456
3. Diego Luis	Primer proceso 1635; Segundo proceso, del 23.12.1653 al 6.07.1654	Barrio S. Ana de S. Miguel Sola	Dio textos a L. Martín, P. García, M. López, C. Ramírez, A. Hermandes y P. Mendoza; recibió textos de F. de Alvarado y Luis López	<i>Maestro</i> , alfabetizado, tenía 88 años de edad en 1654; tercer esposo de María	Tradujo texto del chatino al solteco; tenía textos soltecos	AGN, <i>Inq.</i> , 437-1 (3), AGN, <i>Inq.</i> , 437 (3), BALSALOBRE, 1892
4. Lorenzo Martín (hijo de Diego Luis)	Procesado eu 02.1654	S. Miguel Sola	Recibió texto de su padre, Diego Luis	Alfabetizado; <i>cantor</i> y <i>escribano</i> de S Miguel	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456
5. Gerónimo Sánchez	Reportado fugitivo el 13.03.1654	De Lósicha; residía en Sola	Dio texto a su cliente Juan Luis, cantor de Sola	?	¿Solteco?	AGN, <i>Inq.</i> , 431, BALSALOBRE, 1892
6. Juan Luis	Procesado el 13.03.1654	S. Miguel Sola	Recibió texto de Gerónimo Sánchez	Alfabetizado	¿Solteco?	BALSALOBRE, 1892
7. Lorenzo Nachinaa	Procesado por 1630	S. Miguel Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988

8. Luis López	Muerto hacia 1629	S. Juan Sola	Dio textos a Diego Luis, M. Xuárez y E. de Aquino	<i>Cantor y maestra</i> ; primer esposo de María, padre de Gracia	Solteco	BALSALOBRE, 1892, AGN, <i>Inq.</i> , 456
9-10. Gracia Margarita y marido Miguel Martín	Procesado en 19.03-10.04 1654	S. Juan Sola	Recibió texto de su padre Luis López	Gracia: <i>maestra</i> analfabeta, 50 años óe edad Miguel Martín: bilingüe	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456 (13), BALSALOBRE, 1892
11. Esteban de Aquino	Muerto hacia 1652	S. Juan Sola	Recibió texto de Luis López	Vecino de Luis López	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456, BALSALOBRE, 1892
12. Ana María, viuda de Esteban de Aquino	Activa en 1654	S. Juan Sola	Recibió texto de su esposo Esteban de Aquino	?	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456, BALSALOBRE, 1892
13. Melchior Xuárez el Viejo	Activo en la década de 1630	S. Juan Sola	Recibió texto de Luis López	<i>Maestra</i> ; segundo esposo de María	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456 (13)
14. Pedro de Mendoza	Procesado el 2.03.1654	S. Juan Sola	Le compró texto a Diego Luis por un peso	Bilingüe	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 457 (4), BALSALOBRE, 1892
15. Luras Pedro Huesechi	Procesado por Córdoba en 1610-1630; muerto en 1654	S. Juan Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
16. Baltasar Martín	Muerto en 1645	S. Juan Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
17. Melchior López	Procesado en 1654	S. Francisco Sola	Recibió texto de Diego Luis en 1636	Bilingüe, analfabeta, sin oficio	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456
18. Francisco López	Activo en 1654	S. Francisco Sola	?	<i>Cantor</i> de S. Francisco de S. Cruz	"Lengua de S. Cruz" (¿mixteco?)	BALSALOBRE, 1892

Cuadro 4 (conclusión)

Especialistas	Fechas de actividad	Residencia	Dieron / recibieron textos	Datos biográficos	Idioma del texto	Fuentes
19. Pascual García	Procesado en 1654	S. Francisco Sola	Recibió texto de Diego Luis	<i>Cantor</i> , ex <i>alcalde</i> de S. Francisco, organista, <i>alguazil</i>	Solteco	BALSALOBRE, 1892
20. Agustín Hermandes	Muerto hacia 1657	Pueblo de los Reyes (Sola)	Recibió textos de Diego Luis (1652), y de Esteban de Aquino	?	Solteco	BERLIN, 1988
21. Cristóbal Ramírez	Muerto hacia 1652	Pueblo de los Reyes (Sola)	Recibió texto de Diego Luis	<i>Letrado</i>	Solteco	AGN, <i>Inq.</i> , 456 (13)
22. Marzial Ramírez	Activo en 1656	Pueblo de los Reyes (Sola)	Recibió texto de su padre, Cristóbal Ramírez	<i>Cantor</i> , analfabeta, 43 años	Solteco	BALSALOBRE, 1892 AGN, <i>Inq.</i> , 456
23. Felipe Encomendero	Muerto hacia 1658	S. María Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
24. Juan Encomendero	Muerto hacia 1658	S. María Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
25. Felipe Guelalaa	Muerto hacia 1656	S. María Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
26. Julián Osorio	Muerto hacia 1656	S. María Sola	?	?	¿Solteco?	BERLIN, 1988
27. Domingo Hernández	Huyó a S. Sebastián en 1654	S. María Sola	?	<i>Maestro</i> , hechicero y <i>Colani</i>	Solteco	BALSALOBRE, 1892

28. Juan Mesquita	Muerto antes de 1656	Ejutla	?	?	¿Zapoteco? BERLIN, 1988
29. Bartolomé García	Muerto desde 1627; procesado en 1657	S. Vicente	?	<i>Colani</i>	¿Zapoteco? BERLIN, 1988
30. Luis Martín	Activo en 1654	S. Vicente, doctrina de Ejutla	?	?	¿Zapoteco? BERLIN, 1988
31. Domingo de la Cruz	Activo en 1657	S. Sebastián	?		¿Zapoteco? BERLIN, 1988
32. Baltasar Ramírez Xaa	Muerto en 1654-1656	S. Sebastián, doctrina de Xec S. Cruz	?	?	¿Zapoteco? AGN, <i>Inq.</i> , 571
33. Marcos Xec	Activo en 1642	Lachixio	?	<i>Maestro</i>	¿Zapoteco? AGN, <i>Inq.</i> , 571 o 572
34. Gabriel Coxo	Activo en 1657	Lachixio	?	?	¿Zapoteco? BERLIN, 1988
35. Alonso Pérez Gueseec	Castigado en 1634; muerto hacia 1656	S. Ildefonso	?	?	¿Zapoteco? BERLIN, 1988

No se puede precisar si esto se debe a una falta de interés y preparación lingüística, o a una extrema prudencia. Sin embargo, hay algunas secciones en las declaraciones de los acusados que permiten afirmar que dichos textos contenían tablas calendáricas, así como los nombres de trece dioses venerados en la región de San Miguel Sola. Durante la declaración de Melchor López, un habitante analfabeto de San Francisco Sola, que había obtenido una copia de un calendario de manos de Diego Luis, se hace la siguiente descripción del contenido del texto en cuestión: “[...] y cotejando el dicho libro con el otro que se alió en poder de Lorenço Martín, hijo del dicho Diego Luis, parece ser uno mismo, menos unas *señales o caratheres* que tiene este segundo en las últimas hojas. Preguntado, mostrándole las dichas *Raias y caracteres*, qué significan y que las declare [...]”⁷²

La presencia de dichas “señales, rayas y caracteres” —añada a las constantes afirmaciones de que dichos textos eran consultados por Diego Luis, Luis López y otros especialistas rituales para fijar los días apropiados para cosechar maíz, hacer ofrendas a los recién fallecidos, llevar limosna a la iglesia para pedir ciertas mercedes, pescar y cazar— sugieren que tales textos eran versiones diversas del calendario ritual zapoteco de 260 días (*piye* o *biye*). Dado su tamaño reducido y manera de uso, podría aventurarse que los textos de San Miguel Sola guardaban ciertas similitudes en términos de contenido con las 99 copias distintas del calendario zapoteco que Maldonado confiscaría en Villa Alta 50 años más adelante, en 1704.⁷³ Por otra parte, ninguna descripción de los textos soltecos menciona la existencia de conjuros, oraciones, canciones o algún otro género oral ritual o devocional.

Redes sociales y la circulación de textos rituales clandestinos en San Miguel Sola

Los textos de San Miguel Sola eran frecuentemente guardados por los parientes cercanos de sus poseedores, y trans-

⁷² AGN, *Inquisición*, 456, ff. 577, r.-v.

⁷³ Se hace esta misma suposición en ALCINA FRANCH, 1993.

feridos en calidad de posesiones preciadas de una generación a otra. Según Marcial Ramírez un cantor analfabeta de la iglesia del pueblo de Los Reyes en la jurisdicción de San Miguel Sola, Diego Luis había copiado un texto ritual para su padre Cristóbal Ramírez, el que heredó después con otros papeles de su padre:

[...] [U]n traslado del libro del demonio de que usa el dicho Diego Luis que tenía Cristóbal Ramírez, difunto padre del dicho Marcial, dado 20 años ha del dicho Diego Luis al dicho Cristóbal [...] quedó por fin y muerte del dicho Cristóbal en poder de sus herederos. [...] [Q]uando murió el dicho su padre, que abrá poco menos de dos años, entre unos papeles que quedaron del difunto alló el dicho libro, y biendo que era cosa mala, al momento lo arrojó en el fuego en donde se quemó [...] ⁷⁴

Otros herederos de textos rituales preservaban los textos de la generación anterior, aun cuando no los utilizaban, o aunque no pudieran leerlos por ser analfabetas. Durante el proceso de la especialista ritual analfabeta Gracia Margarita —que no utilizaba textos rituales para ejercer su profesión— y su marido Miguel Martín —que era letrado, pero no especialista ritual— Miguel relata la manera en que el libro de su fallecido suegro, el letrado y especialista ritual Luis López, fue conservado en el hogar familiar muchos años después de su deceso, hasta que éste fuera confiscado por los agentes de Balsalobre en abril de 1654:

[...] mediante el interprete dixo y declaró que abrá siete años poco más o menos que, estando Diego Luis en su cassa, que vibía allí por ser casado con [María] su suegra, madre de su muger, la dicha su muger abrió una caja y sacó un libro pequeño escrito de mano, y se lo enseñó al dicho Diego Luis, di-siéndole que aquel era el libro del demonio que avía dexado su padre Luis López y de que usaba su padraastro Melchor Xuárez, que después de aver muerto el dicho Luis López se avía casado con su madre y era asimesmo Letrado a quien consultaban los indios, y el dicho Diego Luis rebolbió el dicho libro

⁷⁴ AGN, *Inquisición*, 456, f. 558 r.-v.

y conoció la letra, y dixo ser del dicho Luis López, y uno mesmo como el suio de que usaba [...]⁷⁵

De hecho, ésta y otras declaraciones de Gracia Margarita exponen un interesantísimo eje social por el cual se transmitían textos y conocimientos rituales entre especialistas miembros de la misma generación, y de un marido especialista a otro sucesivo dentro del mismo hogar matrilocal, como se muestra en la figura 1. En el hogar que ocupa el centro del diagrama, el especialista ritual más antiguo era Luis López, un letrado residente en San Juan Sola, quien fundó una familia nuclear al casarse con una mujer conocida sólo por el nombre de María y procrear con ella a Gracia Margarita. Luis López comunicó conocimientos rituales y un libro que contenía “los trece dioses de la gentilidad”⁷⁶ a su vecino Esteban de Aquino, y probablemente dio un texto ritual a Diego Luis. Aquino empezó a ejercer funciones como especialista ritual, y comunicó algunos conocimientos a su mujer Ana, quien era también consultada para actos de adivinación cuando su esposo estaba indispuesto por haberse emborrachado.⁷⁷ Después de la muerte de Aquino, su viuda Ana heredó el libro que le había dado Luis López.

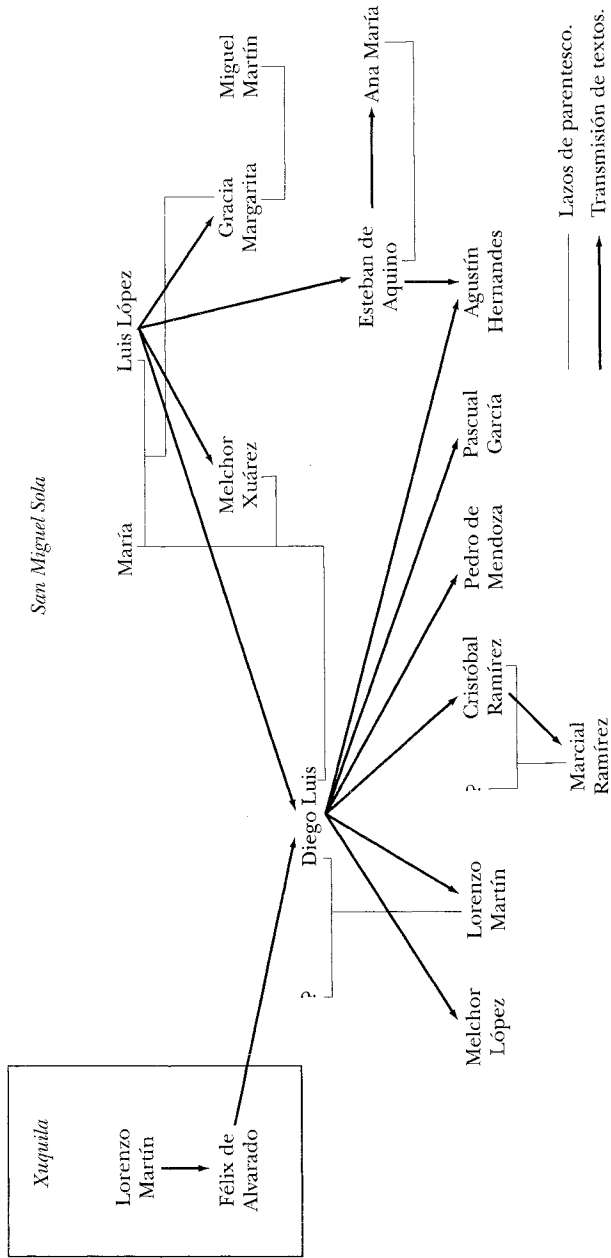
A pesar del hecho de que María, la aparente cabeza de un hogar matrilocal, no era ni especialista ritual ni autora o poseedora de textos rituales, tres de los principales distribuidores de textos rituales en San Miguel Sola fueron sus maridos en rigurosa sucesión. Después de la muerte de Luis López, hacia 1629, María contrajo su segundo matrimonio con Melchor Xuárez, quien heredó tanto la viuda de López como uno de sus libros, el que utilizó para propósitos adivinatorios. En algún momento entre 1629 y 1647, Melchor Xuárez murió o abandonó a su mujer. En 1647, María tomó como su tercer marido a Diego Luis —que era, como los dos anteriores, especialista ritual— y éste fue a residir a ca-

⁷⁵ AGN, *Inquisición*, 456, f. 547r.

⁷⁶ AGN, *Inquisición*, 456, f. 544v.

⁷⁷ AGN, *Inquisición*, 456, f. 545r.

Figura 1
PRINCIPAL RED DE CIRCULACIÓN DE TEXTOS RITUALES CLANDESTINOS EN SAN MIGUEL SOLA, 1629-1654



sa de su mujer al igual que sus antecesores. Como se indicó antes, Diego Luis no sólo recibió un libro de Luis López, sino también un texto ritual de Lorenzo Martín —principal del pueblo chatino de Xuquila— por medio de Félix de Alvarado. Diego Luis, por su parte, distribuyó transcripciones de textos rituales elaboradas por él a su hijo Lorenzo Martín y a cinco clientes suyos en la jurisdicción de San Miguel Sola: Pascual García, Agustín Hernandes, Melchor López, Pedro de Mendoza y Cristóbal Ramírez.

Alfabetización y uso de textos rituales en Sola

Los textos rituales soltecos circularon no sólo entre especialistas y clientes relacionados por lazos de amistad o parentesco, sino también podían ser copiados mediando una módica suma. De acuerdo con una de las aseveraciones de Diego Luis —contradicha, al parecer sin fundamento, por el hermano del inculpado— el especialista había hecho una copia del “libro de los trece dioses” para uno de sus clientes, el letrado Pedro Mendoza, por la cuota de un peso:

[...] abrá dos años poco menos que el dicho Pedro Mendosa le pidió un traslado del libro de sus trece dioses, rogándole le enseñase a usar dél, y este declarante de aí a quince días, bolviendo a casa del dicho Pedro, le dio el dicho traslado y le enseñó el modo que avía de tener en usar dél porque el susodicho saue leer y escribir, y abiendo resibido el dicho libro le pagó un peso por su trabaxo, y que de aí a 3 o 4 meses bolvió a casa del dicho Pedro llamado del susodicho para que le tornase a enseñar el uso del dicho libro, y este declarante se lo enseñó, pero que por ser dificultoso le parese que no debió de poder aprenderlo [...] ⁷⁸

Este párrafo también sugiere que la facultad de obtener información e interpretar los textos calendáricos o rituales que Diego Luis y otros especialistas poseían era una habilidad en cierta manera independiente del conocimiento de

⁷⁸ AGN, *Inquisición*, 457, f. 67r.

la lectura y escritura del alfabeto latino. En el ejemplo antes mencionado, si bien Pedro Mendoza es identificado como una persona alfabetizada, éste tuvo que tomar lecciones de Diego Luis para poder interpretar el texto que le había comprado, pero falló en este intento a pesar de las enseñanzas del especialista.

En realidad, algunos especialistas menos experimentados que Diego Luis o Luis López valoraron los textos rituales soltecos a tal punto que poseían un ejemplar aun sin ser capaces de poderlo interpretar con certeza. Un alumno analfabeta de Diego Luis, Melchor López, admitió en sus declaraciones que no había podido “alcanzar” todo lo que contenía su texto ritual. Sin embargo, tenía la capacidad limitada de utilizar su libro para adivinar el día apropiado para cosechar los primeros elotes y para ofrecer limosna en la iglesia; otras prácticas adivinatorias de mayor dificultad requerían una consulta a Diego Luis.⁷⁹ Hacia 1634, Diego Luis hizo una copia de un texto ritual para el letrado Cristóbal Ramírez. No obstante, después de haber tenido dicha copia en su poder durante catorce años, Cristóbal confesó a su hijo Marcial que no había podido comprender por completo la manera en que el texto se debía interpretar. Aunque Cristóbal ni siquiera comunicó a su hijo sus limitados conocimientos acerca de dicho texto, decidió dejarlo en el hogar familiar como parte de su herencia.⁸⁰

CONCLUSIONES: TEXTOS RITUALES Y DEVOCIONALES
CLANDESTINOS Y SUS USUARIOS INDÍGENAS
EN EL CENTRO DE MÉXICO, 1613-1654

Los tres casos presentados constituyen, si bien de una manera tentativa, una amplia perspectiva analítica de las prácticas de producción, lectura y circulación de textos rituales clandestinos en algunas comunidades nahuas y zapotecas durante la primera mitad del siglo XVII. La diversidad en las

⁷⁹ AGN, *Inquisición*, 456, f. 577r.

⁸⁰ AGN, *Inquisición*, 456, f. 558r.

experiencias de alfabetización, autoría e interpretación aportadas por estas fuentes reclaman un ajuste en nuestras perspectivas posestructuralistas acerca de las dimensiones sociales de la escritura, para arribar así a una más profunda comprensión de los vínculos entre conocimiento ritual y escritura alfabética en dichas comunidades. En primer lugar, no debe sorprendernos que algunos conocimientos rituales de origen posclásico y selectas prácticas adivinatorias de origen cristiano, fueran reproducidas por escrito de una manera prolífica por especialistas rituales. La mayoría de los textos fueron producidos en comunidades que habían estado bajo la influencia educativa de párrocos o regulares durante varias décadas. Petronilla, la curandera alfabetizada de Tlayacapan, vivía a pocos kilómetros del convento dominicano de Tepozdán, establecido en 1556.⁸¹ En Oaxaca, las comunidades de Ejutla y San Miguel Sola contaban con párrocos residentes desde principios de la década de 1570.⁸²

Por otra parte, la diferencia entre la escasez de textos rituales clandestinos en las comunidades investigadas por Ruiz de Alarcón antes de 1629 y la relativa abundancia de ellos en San Miguel Sola 20 años más tarde sugiere no solamente un avance en la influencia de la alfabetización en comunidades indígenas, sino también diferencias en la adaptación cultural de comunidades nahuas y zapotecas que merecen un análisis ulterior. Aunque la difusión escrita de textos rituales clandestinos, investigada por Ruiz de Alarcón y por Gonzalo Curiel entre 1613 y 1633, podría caracterizarse como un periodo inicial en la influencia de la alfabetización en comunidades indígenas remotas con base en los datos presentados, solamente una investigación detallada del proceso de alfabetización en comunidades indígenas en Oaxaca y México durante la segunda mitad del siglo XVI podría llevarnos a una conclusión definitiva.⁸³

⁸¹ GERHARD, 1972, p. 96.

⁸² GERHARD, 1972, pp. 50 y 72.

⁸³ Los trabajos de KARTTUNEN y LOCKHART, 1976 y de LOCKHART, 1992, han privilegiado, debido a su riqueza, los documentos legales producidos en comunidades indígenas altamente alfabetizadas en Tlaxcala y el valle de México.

En cuanto a la relación entre posición social y producción de textos rituales clandestinos, se puede afirmar que existían algunas correlaciones entre la posesión de cargos de mediana importancia en parroquias locales y la posesión o autoría de textos rituales clandestinos. En la región cohuixca, el sacristán de Cuertlaxxochitla firmó con su nombre su ejemplar de un conjuro transcrito; en San Miguel Sola, cinco cantores de iglesia, un principal y un antiguo alcalde y cantor figuran entre los 35 poseedores de textos rituales que figuran en los procesos de Balsalobre (véase el cuadro 4). De hecho, al igual que algunos de sus contemporáneos —los maestros cantores yucatecos—⁸⁴ estos oficiales indígenas en San Miguel Sola y Cuedaxxochitla decidieron llevar una existencia dual como miembros de cierta importancia en la esfera pública de las prácticas cristianas públicas, y como poseedores de textos clandestinos calendáricos o rituales de origen posclásico. En Cuedaxxochitla y en San Miguel Sola, las actividades de estos oficiales indígenas cristianizados y alfabetizados vinculaban la esfera pública de prácticas cristianas ortodoxas con las esferas sociales marginales —situadas en un espacio que sobrepasaba la esfera doméstica sin llegar a ser totalmente público— en el que diversas formas de conocimiento ritual, tanto cristiano como posclásico, circulaban clandestinamente por medio de textos. La clandestinidad de este espacio llegaba a vincular las prácticas rituales no ortodoxas de españoles, criollos y mestizos con las de especialistas rituales indígenas.⁸⁵

¿Qué efecto tuvo la alfabetización en el contenido de las prácticas rituales indígenas y en sus dimensiones orales? Si bien esta pregunta sigue siendo esencial, nuestros tres ca-

⁸⁴ FARRISS, 1984, p. 341.

⁸⁵ Aunque ningún mestizo parece haber consultado a los especialistas de San Miguel Sola, existe un número sustancial de casos inquisitoriales referentes a las consultas de mestizos, criollos o españoles a especialistas indígenas para recuperar la salud, encontrar objetos perdidos, o contrarrestar conjuros. Dos ejemplos notables, ambos de 1624, conciernen a mulatos y mestizos investigados por Ruiz de Alarcón. AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. 19, ff. 78-80, y a un párroco en Michoacán que intentaba anular un conjuro maléfico. AGN, *Inquisición*, vol. 348, exp. 4, ff. 101-166.

representan una pluralidad de interacciones entre letras e idolatrías —y viceversa— que hace evidente la imposibilidad de adoptar una respuesta monolítica o puramente epistemológica. Si bien algunos historiadores han presentado el proceso de alfabetización y evangelización en las Indias como una cruenta contienda epistemológica entre oralidad y escritura,⁸⁶ el presente estudio conduce a dos conclusiones que no concuerdan con las conocidas certezas derridianas referentes a la reproducción de la oralidad por medio de los sistemas de escritura grecolatinos.⁸⁷

En primer lugar, como lo indican la circulación de textos calendáricos en San Miguel Sola y en Villa Alta, las exigencias de un género textual precolombino —el calendario ritual zapoteco— gobernaron e influyeron en la apropiación indígena del alfabeto, y esta dialéctica con influencia no puede ser descartada con un simple argumento epistemológico. En segundo lugar, como lo demuestra la transcripción de los epítetos nahuas del tabaco, algunos especialistas rituales nahuas empleaban el alfabeto romano simplemente como un poderoso vehículo para la inscripción de una ejecución oral latente. La reproducción simultánea de un género oral ritual —el *nahualtocaitl* de Ruiz de Alarcón— por medio de la escritura y de la difusión oral, demuestra que la transcripción de conocimientos rituales no inició un proceso de transformación inmediata que acabaría con la transmisión oral de dichos conocimientos, y sugiere que, durante el siglo XVII, la relación entre oralidad y transcripción alfabética fue variable e inherentemente dialéctica.⁸⁸

⁸⁶ RAFAEL, 1988, pp. 44-54 y 121.

⁸⁷ La teoría derridiana del logocentrismo y de la diferencia radical entre oralidad y signo escrito reposa en una apreciación heideggeriana de las propiedades de la escritura desde el *Fedro* de Platón hasta el *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas* de Rousseau. DERRIDA, 1967. Sin embargo, un supuesto básico de Derrida —la ausencia de signos lingüísticos exteriores a la escritura— se basa en una visión grecolatina de la escritura que excluye a los sistemas pictográficos mesoamericanos. Aunque los parámetros de este trabajo impiden una discusión detallada de esta cuestión, existe una crítica “mesoamericanista” de la teoría derridiana de la escritura, en MIGNOLO, 1996.

⁸⁸ Por otra parte, ni la extirpación de idolatrías ni la alfabetización a

En realidad, la visión maniquea de culturas “orales” y “alfabéticas” se apoya en un análisis apriorístico popularizado por los estudios de Goody y Ong⁸⁹ que no refleja la compleja relación entre oralidad y textualidad existente tanto en la Nueva España como en la Europa renacentista. A pesar de los abismos sociales y conceptuales que separaban la lectura de libros devocionales en Europa y la interpretación de textos rituales por especialistas mesoamericanos en el siglo XVII, existían dos elementos similares en ambas prácticas de lectura: el acto retórico de interpretar un texto oralmente, y la inevitable variación en la interpretación del texto por individuos con distintas competencias y en diferentes contextos sociales. De acuerdo con la elocuente evocación de Michel de Certeau, dichas lecturas implicaban una intensa interacción oral y física con un texto sagrado o devocional que conducía a la apropiación corporal del texto: “Es sólo durante los últimos tres siglos que la lectura se ha convertido en un gesto ocular [...] Leer sin pronunciar las palabras, o sin al menos murmurarlas, es una experiencia ‘moderna’ desconocida por milenios. Anteriormente, el lector interiorizaba el texto, hacía de su voz el cuerpo del Otro, era su actor”.⁹⁰ El fuerte vínculo entre la ejecución oral de un texto y su interpretación, que existía tanto en la España barroca como en Coahuixcatlalpan y en San Miguel Sola, sugiere una vigencia social del papel de la oralidad en la interpretación de textos rituales y devocionales que no puede eliminarse *a priori*.

En su análisis de las prácticas de lectura europeas de los siglos XV-XVIII, Roger Chartier enfatiza las diferencias en dichas prácticas de un grupo a otro de lectores en posesión de diversos rangos de posición social, alfabetización, o expectativas sobre el texto, y sugiere que la diversidad en las posibilidades de interpretación oral, podrían inspirar lec-

gran escala lograron cancelar la preferencia por la ejecución oral de conjuros en algunas comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Véase LUPO, 1995.

⁸⁹ Véanse GOODY, 1987 y ONG, 1982.

⁹⁰ CERTEAU, 1984, pp. 175-176.

turas disímiles de un mismo texto.⁹¹ Se podría llegar a conclusiones similares al considerar el diverso elenco de las prácticas de lectura en comunidades nahuas y zapotecas. Para comprender mejor la difusión de los textos rituales indígenas, se debe adoptar la noción de modos alternos de lectura y escritura —tanto alfabéticos como no alfabéticos—⁹² que coexistían en la misma esfera social sin dar, necesariamente, lugar a contradicciones. Los textos rituales de San Miguel Sola demuestran que la habilidad de adivinar mediante el uso del calendario ritual zapoteco era independiente de tener un alto grado de alfabetización, que los poseedores de textos rituales contaban con grados de alfabetización variables, y que aun aquellos soltecos notablemente alfabetizados debían aprender de un letrado especializado la correcta interpretación de los calendarios.⁹³

La emergencia de comunidades de lectores en pueblos nahuas y zapotecos mediante la circulación clandestina de textos rituales y devocionales constituye otra consecuencia importante de la incontrolable alfabetización de los idólatras. La circulación del *Fonds Mexicain 381* y el intercambio de textos en San Miguel Sola sugieren que, así como las comunidades de lectores creadas por la circulación de pliegos sueltos en España, de *chapbooks* en Inglaterra y de la *Bibliothèque bleue* en Francia, las comunidades novohispanas de lectores indígenas eran, a pesar de su común interés en técnicas rituales, apreciablemente diversas en términos de conocimientos rituales y formas de apropiación de los textos.⁹⁴

⁹¹ CHARTIER, 1992, pp. 4-5.

⁹² La noción de modos alternos de escritura fue explorada en detalle por los diversos autores de ensayos sobre sistemas de escritura precolombinos en BOONE y MIGNOLO, 1994.

⁹³ La apropiación de textos por grupos de lectores con diversos grados de alfabetización no era privativa del México colonial. Para la Inglaterra isabelina véase WATT, 1991 y para la España del siglo XVI, Roger Chartier: "Orality Lost: Text and Voice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". Conferencia inédita, Universidad de Johns Hopkins, 4 de abril de 1997. Los poseedores de libros incluían a personas que leían con dificultad, apoyando sus interpretaciones en las ilustraciones incluidas en los textos.

⁹⁴ CHARTIER, 1996, pp. 138-139.

Estas comunidades de lectores mantenían su coherencia mediante la circulación de textos en un espacio social clandestino definido por falta de la licencia del ordinario, las prohibiciones emanadas de los concilios mexicanos, y las periódicas inquisiciones de seculares y regulares. Al margen de las prácticas cristianas públicas, los manuscritos rituales clandestinos proporcionaban un núcleo textual esencial para la manutención de un espacio social clandestino común, donde algunas comunidades de lectores indígenas reinterpretaban las prácticas adivinatorias europeas, mientras que otras similares transcribían y comunicaban prácticas adivinatorias de origen posclásico. A pesar de las diversas campañas de evangelización y de extirpación, durante la primera mitad del siglo XVII, la idolatría letrada prosperó en los amplios intersticios del fracturado cuerpo de la monarquía española por medio de escritores proteicos, traductores curiosos, y lectores obstinados.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
 AGN Archivo General de la Nación, México.
 BNP Bibliothèque Nationale de Paris, Francia.
 BMNA Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México.
 JCB John Carter Brown Library, Brown University, Providence, E.U.A.
- 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: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ANDERSON, Arthur F. O. y Charles E. DIBBLE
 1979 *The Florentine Codex Book Four: The Soothsayers*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- ANDREWS, J. Richard
 1975 *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas 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.

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.

BALSALOBRE, Gonzalo

- 1892 "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, pp. 229-260.

BERLIN, 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.

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 Nahuatl song of Santiago", en SWANN, pp. 339-355.
- 1995 "The Voyage of Saint Amaro: A Spanish Legend in Nahuatl Literature", en *Colonial Latin American Review*, 4, pp. 29-57.
- 1996 *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CARMAGNANI, Marcello

- 1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

CERTEAU, Michel de

- 1982 *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*. París: Gallimard.

- 1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- 1988 *The Writing of History*. Nueva York: Columbia University Press.
- CONNAUGHTON, B. y Andrés LIRA
- 1996 *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto Dr. José María Luis Mora.
- COE, Michael y R. WHITTAKER
- 1982 *Aztec Sorcerers in Seventeenth-Century Mexico*. Albany: IMS, SUNY/Albany.
- 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 (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Albin Michel.
- CHRISTIAN Jr., William A.
- 1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- DEHOUE, Danièle
- 1995 *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- DERRIDA, Jacques
- 1967 *De la Grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- FARRISS, Nancy M.
- 1984 *Maya Society under Colonial Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- GALARZA, Joaquín
- 1980 *Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-Náhuatl)*. México: Archivo General de la Nación-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- GALARZA, Joaquín (coord.)
- 1989 *Descifre de las escrituras mesoamericanas: códices, pinturas,*

estatuas. 46th International Congress of Americanists. Oxford: BAR Publications.

GARIBAY K., Ángel María

1954 *Historia de la literatura náhuatl*. Mexico: Porrúa.

GERHARD, Peter

1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.

GILLOW, Eulogio

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

GINZBURG, Carlo

1980 *The Cheese and the Worms*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

1910 *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, Don Carlos Chichimeca tecutli*. México: Archivo General de la Nación-Guerrero Hermanos.

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", en *The Americas*, XXII: 2, pp. 138-166.

1988 *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México: Fondo de Cultura Económica.

GRUZINSKI, Serge

1985 *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniales, XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

1988 *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris: Gallimard.

1994 *L'Aigle et la Sibylle. Fresques indiennes des couvents mexicains*. Paris: Imprimerie Nationale.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

- 1998 Reseña de *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Ramón Mújica Pinilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, en *Revista de Indias*, 214, pp. 677-679.

HANKS, William F.

- 1984 "Santification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event", en *Journal of American Folklore*, 97:384, pp. 131-165.
- 1996 "Exorcism and the Description of Participant Roles", en SILVERSTEIN y URBAN, pp. 160-202.

HEATH, Shirley Brice

- 1992 *La política del lenguaje en México*. México: Instituto Nacional Indigenista- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

JAUSS, Hans Robert

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

KARTTUNEN, Frances

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

KARTTUNEN, Frances y James LOCKHART

- 1976 *Nahuatl 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", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 14, pp. 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: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1983 "Cuicatl y Tlahtolli: las formas de expresión en náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 16, pp. 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", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, pp. 97-117.
- 1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, pp. 87-117.
- 1967a "Términos del *nahuallatolli*", en *Historia Mexicana*, xvii:1 (65) (jul.-sep.), pp. 1-36.
- 1973 "Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl", en *Anales de Antropología*, x, pp. 285-296.

LORENZANA, Francisco Antonio

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

LUPO, Alessandro

- 1995 *La tierra nos escucha*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

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*. Londres: Methuen.

RAFAEL, Vicente

- 1988 *Contracting Colonialism: Translation and Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

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, pp. 125-223.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro

1892 “Contra Idolorum Cultores”, en *Anales del Museo Nacional de México*, 6 (1ª época), pp. 16-122.

SARMIENTO DONATE, Alberto (comp.)

1985 *De las Leyes de Indias. Antología de la Recopilación de 1681*. México: Secretaría de Educación Pública.

SCHROEDER, Susan

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

SERNA, Jacinto de la

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, pp. 261-475.

SILVERSTEIN, M. y G. URBAN (coords.)

1996 *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

SUÁREZ, Jorge

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

SWANN, B. (coord.)

1992 *On the Translation of Native American Literatures*. Washington: Smithsonian Institution 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 Nahuatl oral genre”, en *Chicago Anthropology Exchange*, xxii, pp. 50-78.

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

VIQUEIRA, Juan Pedro

- 1996 "Una fuente olvidada: el Juzgado Ordinario Diocesano", en CONNAUGHTON y LIRA, pp. 81-99.

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.