

David Eduardo Tavárez, *Rethinking Zapotec Time. Cosmology, Ritual, and Resistance in Colonial Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2022). 448 pp.

**Thomas CALVO**

<https://orcid.org/0000-0002-3925-9891>  
El Colegio de Michoacán (México)  
calvoth@colmich.edu.mx

Si la historiografía en términos generales está encargada de aclarar y orientar el proceder histórico, hay que reconocer que tiene también sus misterios. Para mí, uno de los más profundos es entender cómo un espacio supuestamente olvidado, más concretamente en tiempos coloniales, como la alcaldía mayor de Villa Alta (Sierra Norte zapoteca), allá en las montañas de Oaxaca, ha sido recorrido desde hace unas décadas por el mayor número de antropólogos e historiadores por kilómetro cuadrado que yo conozca. Sólo puede rivalizar con ella la sierra de Nayarit, aunque con un matiz: ahí son sobre todo antropólogos, mientras que en Villa Alta los historiadores, tal vez, dominan. Sin entrar en detalles, daremos una lista, incompleta, en sentido cronológico. Empezando por Alcina Franch (1966-1993), el inventor de los calendarios zapotecos; y Chance (1989), quien dio el marco histórico. Después hay una aceleración con Guardiano (2005), Yannakakis (2008), Calvo (2009), el propio Tavárez (2011), Arrijoa (2011) y Piazza (2016).<sup>1</sup> Todo

<sup>1</sup> José Alcina Franch, “Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII” *Estudios de Cultura Náhuatl* 6 (1966):119-133. José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, Serie de culturas mesoamericanas 3 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993). John Chance, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989). Peter Guardiano, *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850* (Durham: Duke University Press, 2005). Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca* (Durham: Duke University Press, 2008). Thomas Calvo, *Vaincre la défaite. Vivre dans la Sierra Zapotèque du Mexique. 1674-1707*, pref. de Beatriz Rojas (Paris: L’Harmattan, 2009). David Eduardo Tavárez, *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2011). Luis Alberto Arrijoa Díaz Viruell, *Pueblos de indios y tierras comunales. Villa Alta, Oaxaca: 1742-1856* (Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor/Monserrat Alfau de Teixidor, 2011). Rosalba



ello con publicaciones en varios países e idiomas, traducciones —sin mencionar artículos—, inclusive exposiciones, como en el Museo Franz Mayer. ¿Después de la tormenta, sigue la calma? No, ya que David Tavárez es felizmente reincidente con este nuevo libro: ¿cierra un ciclo o abre otro?

¿Hay razones para este alud de libros? Históricas, en primer lugar: hacia 1700, con su grana cochinilla, 36 000 habitantes y 104 pueblos tejedores de mantas, era una de las provincias ricas de Nueva España: riqueza significaba atracción, explotación, rivalidades y, por lo tanto, tensiones y hasta crisis con caciques revoltosos, con su culminación en 1700. Esto se acompaña de una documentación excepcional concentrada en dos archivos: el del alcalde mayor, de corte judicial, en el Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca (AHPJO), donde múltiples pleitos ponen a nuestro alcance la carne y los huesos de ese universo, no tan apartado del resto, como pudiera pensarse, y combativo. El Archivo General de Indias (AGI-Sevilla), en un amplio expediente —México, legajo 882—, conserva todo el material, esencialmente en zapoteco, que surgió después del drama de San Francisco Cajonos en 1700. Todo empezó cuando una denuncia que interrumpió una celebración gentil condujo al asesinato ritualizado de los denunciantes y, por supuesto, a una terrible represión. En ella participó, en 1704-1705, el nuevo obispo fray Ángel Maldonado, quien los interrogó y juntó todo un material sospechoso —esencialmente a un centenar de calendarios rituales y cuatro colecciones de cantares; dos en favor de deidades zapotecas, dos de devociones cristianas—. Aquí domina el espíritu, el de un pueblo zapoteco en algunas de sus tareas más nobles, pero también más exigentes: armonizar tiempo y espacio, cosmología y cotidianidad. Todo ello es procedente del universo mesoamericano, pero también pertenece, y el autor insiste en ello, a la historia atlántica. AGI y AHPJO permiten un doble acercamiento: “desde arriba” para el AGI, ya que la documentación procede de las élites locales “letradas”, intérpretes de su cosmovisión, conectadas o distantes de sus propias comunidades. El AHPJO permite un acercamiento “desde abajo”, más social y político, reflejo de los pleitos y procesos provenientes de la justicia del alcalde mayor y sus tenientes.

Vemos, pues, hilvanarse un amplio tejido, donde historia, antropología y lingüística están convocadas por el autor, quien domina las tres disciplinas

Piazza, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2016).

con arte y erudición desde hace unos 20 años. Sobre todo, le interesan las tramas, que en una simbiosis le permiten unir varias culturas.

El capítulo dos, dedicado al desarrollo del tiempo dentro de los ciclos zapoteco y náhuatl, entre calendarios rituales, festivos y adivinatorios de 260 días, y solares de 365, poco participa de la cultura cristiana, de no ser la mención de algunos santos en su día (san Juan Bautista, san Gregorio, san Andrés). Aparte de cierta plasticidad, también descubrimos una real sofisticación en esas tierras agrestes que el autor pone en evidencia a través de la posibilidad de corrección necesaria para completar el año, como lo hizo la reforma del calendario juliano occidental de 1582. Ésta tuvo lugar entre los mexicas (1507-1508), pero la conquista que siguió impidió que llegara hasta la sierra zapoteca. Sobre todo, en tiempos coloniales, los guardianes de los días estuvieron preocupados por encontrar interferencias o correlaciones con el calendario cristiano (véase el manual 81 de 1704), en particular a nivel de los eclipses lunares o solares (“el sol fue comido” el año 13-jaboncillo). Ello nos permite relacionar el calendario de 260 días, en cuanto a su día de principio con el cristiano. Por ejemplo, el año 13-ciervo empieza el 22 de febrero de 1697 (p. 24). Por lo demás se pueden poner en paralelo el gregoriano con el zapoteco y el mexica, con la diferencia de que el calendario divinadorio de la sierra empieza con 63 días de atraso sobre el mexicano.

Además de utilizar el alfabeto latino para su redacción sobre papel europeo, hay intrusiones hispanas en 18 de ellos: como la palabra “probanza”, directamente heredada de la jerga jurídica castellana (p. 89). Más ampliamente, hay testimonios directos que tienden a demostrar que los españoles, en particular los religiosos, participaron en la reconstrucción de dichos calendarios, por lo menos en el caso mexicano, tal vez de forma más limitada para la sierra, menos abierta, y entre manos de misioneros dominicos distantes de esas preocupaciones: “y porque lo que hoy afirman los indios de su antigüedad es con muchos errores y confuso, y sin orden [...]. Y a mí [Luis Becerra Tanco (1602-1672)], me costó mucho desvelo el ajustar su cómputo a el nuestro, y apartar lo supersticioso de lo natural” (pp. 43-44).

Como quedó mencionado, la sierra zapoteca es un caldo de cultivo particularmente activo, sobre todo entre sus élites, lo que nos remite al tercer capítulo. Para finales del siglo xvii, por lo menos, están en parte alfabetizadas, tienen aspiraciones al sacerdocio y las aulas universitarias.<sup>2</sup> Entienden

<sup>2</sup> Véase Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos xvi-xviii* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006).

muy bien todo el provecho que se puede sacar de los testamentos: recordatorio de la memoria y de las propiedades, en especial de los linajes y, por lo tanto, de su legitimación, anclada en la veneración de los ancestros. Su permanencia en archivos familiares permite a veces retroceder más de una centuria. Es así como en 1746 unos litigantes presentan uno de esos documentos, de 1595 (pp. 56-57), a través del cual el testador con triple identidad (española, zapoteca y calendárica) pretende remontar, a través de nueve generaciones, a un ancestro mítico, 7-Lluvia Laguiag. Esta familiaridad con la escritura permite todo un juego de manipulaciones, hasta de falsificaciones, o de prudencia. En documentos que podían pasar entre manos hispánicas, desaparecen ciertas prácticas, por lo demás atestiguadas hasta el siglo xx (p. 61), como el nombre ligado a linajes animales (ciervo, león de montaña o puma, oso salvaje).

El hecho es que los manuales usados para los rituales tienen una amplia difusión. En total un centenar ha sido “rescatado” por Maldonado en 37 comunidades identificadas. Muchos otros deben de haberse perdido. Se distribuyen desigualmente entre pueblos nextzos (la mayoría), bixanos y cajonos. Se identifican 120 autores o depositarios (p. 72). Pero pasaron por manos de 438 “expertos o especialistas” (términos del autor), se prestaron, se intercambiaron, circularon de pueblo en pueblo. Esta última cifra merece detenimiento, partiendo del postulado de que esas 37 localidades tienen aproximadamente una proporción de población aferente a los 104 en total, 3.3% de los habitantes estarían en relación con la escritura y los secretos de su religión en 1700. ¿Quiénes son? Por supuesto los patriarcas de los linajes, siempre con cierta ambigüedad: están cerca de los otros poderes, incluyendo el de la Iglesia. Hay entre ellos algunos cantores (de iglesia), fiscales. Inclusive pueden encontrarse notas de música occidental en algunos manuales. Tavárez ofrece una lista de dos páginas de nombres, entre fascinante y misteriosa. Una inmersión en aguas profundas del AHPJO permitiría descubrir, entre los inventarios de algunos de ellos, cuadros religiosos, hasta de la Virgen de Guadalupe. ¿En qué medida esto es la señal del proceso de aculturación o una simple convención prudente? Los formularios preliminares de los testamentos revelan cierta iniciativa individual, más allá del escribano, algo de la impronta cristiana. Es cierto que el testimonio más preciso se remonta a 1744, después del parteaguas de 1700 (pp. 258-259).

Dichos manuales constituyen “una enciclopedia sobre las fiestas, las teorías cosmológicas, los ciclos, las deidades, los ancestros, las ofrendas y

su protocolo, y observaciones astrológicas” (p. 92), permiten poner al descubierto las teorías zapotecas sobre el tiempo y el espacio (capítulo cuatro). El caso de Yatzona es remarcable: le pertenecen tres manuales procedentes de un grupo selecto de sus notables, principales, caciques, gobernadores, escribanos. Dichos manuales atestiguan una compleja interconexión entre espacio y tiempo: los cuatro puntos cardinales al estar asociados a cierta cantidad de trecenas (periodos de trece días) (p. 94), lo que el autor llama la teoría A.

Otra cosmografía (manual once) permite al autor rastrear hasta el modelo de letra, sacado de la imprenta de Ocharte, para representar los diversos niveles entre el inframundo y el cielo (p. 96), lo que nos informa sobre la circulación de los libros en ese universo. Pero las ideas también transitan, y una provechosa comparación se establece entre los manuales zapotecos y el *Codex Vaticanus B*. Además, dicha teoría —B para el autor— distribuye las trecenas entre el cielo y la tierra, diez para el primero, cinco para la segunda (p. 98). Es la concepción dominante en 87 % del corpus.

La maestría de Tavárez encuentra su mayor expresión, entrelazando manuales zapotecos y códices prehispánicos (*Fejérváry-Mayer, Borgia, Vaticanus*), interconectando los días, los años y ciclos con las orientaciones del espacio. Hay una lección metodológica que deben seguir los especialistas, tanto antropólogos, lingüistas e historiadores. Pero también surge una poesía que nos puede desorientar o ilustrar a la vez, como el recuerdo de diversas secuencias procedentes del Borgia, donde se siguen viento-ciervo-hierba-movimiento y conejo-junco-pedernal-casa, o jaguar-lluvia-lagarto-agua. ¿Cómo no identificar, a través de esa circulación de nombres, imágenes, tiempos, el entorno, lo cotidiano y las aspiraciones del “pueblo de las nubes” de la Sierra? Los modestos, despedazados y rústicos manuales zapotecos permiten aclarar, profundizar la lectura de esos grandes e impresionantes clásicos que son los códices citados, a veces “algo ilegibles hoy” (p. 107). Es una manera estimulante de hacer historia, con un profundo sentido pluridisciplinar.

Los individuos, pero también las deidades (capítulo cinco), introducidas por el término *betao* (aire, viento), cercanas a la naturaleza, el cielo, conviven en ese ambiente. En uno de los cantares Huichana aparece como “el árbol quien guarda la montaña a la entrada del cielo medio”. 1-caiman, uno de los fundadores ancestrales, es distinguido como “hijo del fundador sagrado [Cobechi] de la novena Montaña, de la séptima Montaña, fue encaminado; y va yendo”. En cuanto a “Padre 9-Caiman, ha perdido el nombre

del camino” (p. 148). Naturaleza y acción son inseparables, como lo recuerda uno de los principales dioses, Cobechi, constructor, artesano (p. 143). Algunos aspectos particulares nos acercan a un Quetzalcóatl zapoteco, a la vez sacerdote y sacrificador. Y no pueden faltar *Itztli* el cuchillo de sacrificio de obsidiana y *Bala Yao Hueda* “la piedra oscura desolladora” (p. 153). Ni tampoco las visiones oníricas y algo surrealistas para nuestras mentes: en la fiesta de 7-ciervo aparece una procesión de ancestros bajando del cielo (p. 217).

El elemento esencial, o por lo menos el más presente hacia 1700 en esa religión, es el culto a los ancestros (capítulo seis), que permite, siguiendo de generación en generación, dar continuidad entre la época prehispánica y la colonial, y asegura al mismo tiempo el poder político de las élites. Las genealogías ocupan un lugar destacado en esos relatos. No faltan ejemplos: Bartolomé de Chávez Tia Lapag en 1595 en su testamento, se identifica como descendiente directo, en novena posición, de un ancestro 7-lluvia (p. 179). Hasta se puede regresar 17 generaciones atrás, con ciertos fundadores de pueblos (pp. 180-181). La posición de un ancestro puede cambiar con el tiempo. Es probable que 7-nudo se haya consolidado en el xvii.

Como en toda sociedad tradicional, don y contra don son también centrales. Lo que se dice con claridad en algunos cantos, reconociendo el agradecimiento dentro del intercambio con los dioses: “la gratitud será carbonizada de inmediato” (p. 198). Tratándose de las ofertas, presentes a lo largo de los cantares de los libros 100 y 101, entre lo más mencionado está los restos de sacrificios (corazones, sangre, animales carbonizados), copal, cacao, alcohol, maíz, frijoles, tabaco, plumas. Y en cuanto a los lugares más celebrados para esas devociones, la montaña, bajo diversas advocaciones —Ciervo Montaña, Loma de Cenizas, Montaña de los 400 Sabios, Montaña Estera— y el Lago de Sangre (pp. 196-198), se codean con otros menos nombrados, pero también de gran resonancia, como la Casa de la Serpiente emplumada.

Unos objetos, “los envoltorios” (*yagtao*), a veces de papel local de corteza de árbol, asimilados a “cabezas de ancestros”, manchados de sangre de gallo, repletos de semillas, frijoles, hojas de ocote, piedras preciosas, plumas, los caracoles tienen gran importancia, son estrechamente vigilados por las autoridades hispanas, y son instrumentos de adivinación dentro de dicho culto a los ancestros (pp. 213-214). Para dar más fuerza —coherencia— a esos protocolos, alejados del pragmatismo cotidiano, se usa como pasarela o metáfora, el sueño (*begala*). Permite abrir el camino para acceder

a la deidad y sus ofrendas. Esto por el conducto de un *còoxicani* (brujo) que comete *xicàni* (actos de brujería) (p. 219). Todo desemboca en la embriaguez, mientras que lo demacrado de ciertas deidades reclama que sean alimentadas. Aquí intervienen algunas “semillas” o plantas alucinógenas (p. 221), como el *cuana xonasi* que favorece los sueños adivinatorios. Con eso la divinidad puede hacer su teofanía: “Cobechi, mi adivino, mi espíritu, mi espíritu, mi espíritu”: poderoso creador, que se transforma en un jaguar alado enflaquecido (p. 239).

Detrás de ese mundo entre nubes, pero aún muy presente en la sierra en 1700, hay por lo menos siete siglos de permanencia, pero también otros dos de resiliencia o acomodo con el cristiano (capítulo siete). Volviendo al drama de San Francisco Cajonos, lo que aparentemente más escandalizó a los españoles fue que “en una mesa estaban algunas imágenes de santos puestos al revés, y arriba de ellos algunos recipientes llenos de sangre” (p. 241). Se encontraban al revés, cierto, pero también estaban presentes, codeándose con el resto del sacrificio, en un mundo también al revés como había escrito desde Perú Guamán Poma unas décadas antes. O por lo menos desgarrado, como la progresiva interacción entre el culto de los ancestros y la cristiandad que se fue introduciendo. En los cantares aparecen entidades cristinas en algunas escenas: sacrificio de Cristo, rezo a la Virgen María, san Francisco, Juan Bautista. Algunos términos conservan su denominación occidental: *Domine*, *Dios*, *san Ximëo* (p. 255), *sacahariya* (Zacarías). Se readaptan pedazos de cánticos de la Biblia, con expresiones enteras: “benedictodoto dominee deam içatahel” (*Benedictus dominus deus Israel*) (p. 255). Por supuesto, lo zapoteco no podía faltar, y Zacarías aparece quemando copal, como cualquier “maestro de hechicería” local.

Y queda en conclusión la gran pregunta, que merecería otro libro: ¿qué ocurre con la segunda vertiente del parteaguas, después de 1700? El autor es antropólogo y lingüista, tiene más de veinte años de investigación en ese campo. Su dictamen merece ser tomado en cuenta. La represión “no erosionó totalmente *quela* (la costumbre)”, pero la hizo más subterránea (p. 267). Y hasta toma ejemplos de 1920, y aún contemporáneos. Las divinidades “continúan manteniendo obligaciones que ligan sus descendientes con el perenne pueblo de las montañas y ríos” (p. 268).

Ahora bien, ya que estamos en el universo de la ofrenda, Tavárez nos ofrece al final unas de esas piedras preciosas que tanto apreciaban los de la Sierra Norte: la transcripción y traducción glosada de los cantares 100- 101 y del manual uno (pp. 270-380). Así:

la sombra dará riquezas a las deidades; la sombra dará riquezas a los padres.  
 El camino y el mundo que las deidades han hecho; el camino y la palabra que los  
 padres han hecho.  
 Piedra, sacerdote, piedra joven, joven.  
 Pon el hongo [llamado] 1-rostro en el tapete [día festivo] de Gran 11-Agua  
 (pp. 363-364).

Estos versos nacieron en la sierra, aún guardan en su carácter repetitivo algo de la retórica mesoamericana, de la cosmovisión zapoteca y del misterio de las cuevas sagradas. Fueron cantados en zapoteco, traducidos al inglés, y ahora llegan al español. Por consiguiente, tengamos en cuenta cierta dificultad en una obra que abarca por lo menos tres lenguas. Donde el nativo escribe o piensa *quèche*, se traduce como *town*; y nosotros, hispanófonos, también conocedores de ese universo en vía de hispanización, transcribimos *pueblo*. La misma San Ildefonso, capital de la provincia, era oficialmente una villa con unos 50 vecinos españoles, ¿pero a *town*?<sup>3</sup> A lo largo del texto, los autores de manuales se citan como especialistas o expertos. No negamos su calificación, sino con un matiz de anacronismo, pues son palabras recientes. En español el sustantivo de experto apareció en 1787, mientras el de especialista en 1918. Los textos españoles de la época ofrecen recursos tratándose de estos personajes: “maestro de idolatrías”, “letrado”; Fray Juan de Córdoba en su *Vocabulario en lengua Çapoteca* (1578) hace varias propuestas, entre ellas *copèche*. Por supuesto, éstos son problemas que tocan a la sensibilidad del lector, que por lo demás desaparecerán cuando se traduzca el libro al español. Esperando que sea pronto.

## REFERENCIAS

- Alcina Franch, José. *Calendario y religión entre los zapotecos*. Serie de culturas mesoamericanas 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- Alcina Franch, José. “Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos xvi y xvii”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 6 (1966):119-133.

<sup>3</sup> *Oxford dictionaries* define town: “a place with many houses, shops, etc. where people live and work. It is larger than a village but smaller than a city”. *Oxford Learner’s Dictionaries*, s. v. “town”, acceso el 11 de octubre de 2024, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/town?q=town>.

- Arrijoa Díaz Viruell, Luis Alberto. *Pueblos de indios y tierras comunales. Villa Alta, Oaxaca: 1742-1856*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor/Monserrat Alfau de Teixidor, 2011.
- Calvo, Thomas. *Vaincre la défaite. Vivre dans la Sierra Zapotèque du Mexique. 1674-1707*. Prefacio de Beatriz Rojas. París: L'Harmattan, 2009.
- Chance, John. *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989.
- Guardino, Peter. *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006.
- Piazza, Rosalba. *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2016.
- Tavárez, David Eduardo. *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Yannakakis, Yanna. *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press, 2008.