

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN IBERISTICA

Ciclo XXII - Settore scientifico-disciplinare L-LIN/06 Lingua e Letterature ispano-americane

**“Evangelizzazione e retaggi indigeni nella Oaxaca coloniale
dei secoli XVI e XVII”**

Presentata da: Dr.ssa Sara Poledrelli

Coordinatore Dottorato

Chiar.ma Prof.ssa

Patrizia Garelli

Relatore

Chiar.mo Prof.

Giovanni Gentile G. Marchetti

AA.AA. 2006/2007 2007/2008 2008/2009 - Esame finale anno 2010

INDICE

Indice delle abbreviazioni	p. 5
Indice delle figure	p. 5
Criteri di trascrizione dei termini zapotечи	p. 6
Introduzione	p. 7
I Parte – Le Fonti	p. 21
<u>1 – Fonti cinquecentesche</u>	p. 23
1.1 L'opera missionaria e l'indagine etnografica di Juan de Córdova O.P.	p. 23
1.1.1 <i>Arte del idioma Çapoteco</i>	p. 27
1.1.2 <i>Vocabulario en lengua Çapoteca</i>	p. 28
1.2 <i>Le Relaciones Geográficas</i>	p. 30
<u>2 – Fonti seicentesche</u>	p. 37
2.1 <i>La Relación auténtica sobre las idolatrías</i> di Gonzalo de Balsalobre	p. 37
2.2 Francisco de Burgoa, evangelizzatore <i>criollo</i>	p. 40
2.2.1 <i>Palestra Historial</i>	p. 45
2.2.2 <i>Geográfica Descripción</i>	p. 46
II Parte – Il processo acculturativo	p. 47
<u>1 – Notizie storiche derivate dalle fonti</u>	p. 49
1.1 Le notizie storiche nell'opera di Burgoa	p. 49
1.2 Le notizie storiche nelle <i>Relaciones Geográficas</i>	p. 63
<u>2 – Colonizzazione e società zapoteca</u>	p. 75
2.1 Struttura sociale	p. 75
2.1.1 Divisione in classi e gerarchia sociale	p. 77
2.1.2 Forma di governo e amministrazione territoriale	p. 90
2.2.3 Giustizia	p. 94
2.2 Istituzioni giuridiche	p. 95
2.2.1 Linearità e vincoli di parentela	p. 95
2.2.2 Matrimonio	p. 106
2.3 Variazioni demografiche e cambiamenti nello stile di vita	p. 111
2.3.1 Conoscenze farmacologiche e sanità	p. 111

2.3.2 Alimentazione	p. 116
2.3.3 Stile di vita	p. 120
2.3.4 Abbigliamento	p. 124
<u>3 – La religione indigena fra sopravvivenze e sincretismo</u>	p. 131
3.1 Intorno al concetto di dio supremo	p. 133
3.2 La molteplicità di dèi nel panteon zapoteco	p. 152
3.2.1 Le divinità secondo il <i>Vocabulario</i> di Córdoba	p. 156
3.2.2 Le tredici divinità degli elenchi seicenteschi	p. 175
3.2.3 Culti locali, divinità patrono e luoghi di culto	p. 199
3.3 Le due versioni del mito cosmogonico	p. 209
3.4 Riti e sacrifici	p. 215
3.4.1 Forme di sacrificio	p. 216
3.4.2 Riti e cerimonie	p. 227
3.5 Concetto di tempo e spazio: calendario e cosmologia	p. 241
3.5.1 I due computi calendarici	p. 241
3.5.2 Il cosmo: la sua struttura e la sua relazione col tempo	p. 252
3.6 Clero istituzionale e operatori del magico	p. 263
3.6.1 Il clero della chiesa istituzionale	p. 263
3.6.2 Magia, sciamanesimo e i loro officianti	p. 271
Conclusioni	p. 287
Bibliografia	p. 293

Indice delle abbreviazioni

AGI	Archivo General, ramo de Inquisición
AGN	Archivo General de la Nación
<i>Arte</i>	<i>Arte del idioma Çapoteco</i>
<i>GD</i>	<i>Geográfica Descripción</i>
<i>HMAI</i>	<i>Handbook of Middle American Indians</i>
<i>PH</i>	<i>Palestra Historial</i>
<i>PNE</i>	<i>Papeles de la Nueva España</i>
RAH	Real Academia de la Historia
<i>RGA</i>	<i>Relaciones Geográficas de Antequera</i>
UTX	University of Texas
<i>Voc.</i>	<i>Vocabulario en lengua Çapoteca</i>

Indice delle figure

Fig. 1 – <i>Codice Vindobonensis</i> , lamina 37-r	p. 212
Fig. 2 – Stele 25 di Izapa	p. 215
Fig. 3 – Tre esemplari dei cosiddetti “danzantes” di Monte Albán	p. 216
Fig. 4 – I livelli del cosmo secondo un codice calendarico zapoteco del XVIII sec.	p. 259
Fig. 5 – <i>Codice Borgia</i> , lamina 27	p. 261
Fig. 6 – <i>Codice Vaticanus 3773</i> , lamina 69	p. 262
Fig. 7 – <i>Codice Fejérváry-Mayer</i> , lamina 1	p. 262

Criteri di trascrizione dei termini zapotечи

Si è scelto di seguire, per la trascrizione dei termini zapotечи, una semplificazione dei criteri adottati da Thomas Smith Stark, nella sua edizione elettronica del *Vocabulario en lengua Çapoteca* di fra Juan de Córdova.

I segni diacritici adottati in questo studio per le divisioni morfologiche sono:

- Il trattino è posto fra morfemi diversi, nel caso che essi siano riconoscibili e identificabili. È usato anche come segno di *default* quando non esiste un altro indicatore più appropriato o quando non si sa quale indicatore si debba utilizzare. È il segno diacritico adeguato al livello di composizione più esteriore.
- + Il segno di più si colloca dopo un prefisso.
- ÷ Il segno di diviso si colloca davanti ai suffissi.
- ... I puntini di sospensione indicano che il testo è corrotto.

Siamo grati all'insigne linguista, purtroppo recentemente scomparso, per il pregiato lavoro di edizione del testo cinquecentesco, altrimenti di difficoltosissima lettura e per averlo reso accessibile elettronicamente, consentendone così una consultazione molto più accurata e precisa.

Si è preferito trascrivere i testi spagnoli cinquecenteschi e seicenteschi nella loro grafia originale, senza applicare alcuna modernizzazione ortografica.

Introduzione

L'obiettivo della ricerca che si presenta in questa tesi risponde a una doppia finalità: da un lato, il reperimento, il vaglio e la sistematizzazione di tutte le annotazioni di carattere etnografico contenute nelle opere di diverso genere, redatte dai primi missionari incaricati di evangelizzare la regione di Oaxaca e in particolare l'area zapoteca; dall'altro, la volontà di delineare gli elementi specifici del processo di meticciato, avvenuto nella regione oaxachegna, durante i primi due secoli di colonizzazione spagnola, sia dal punto di vista sociale che da quello religioso, nella convinzione che esso abbia seguito un percorso autonomo rispetto ad altre zone messicane.

Nel fare ciò ci siamo avvalsi del principio secondo cui il processo acculturativo non sia avvenuto in maniera univoca, bensì bilaterale. Seppure sia innegabile una schiacciante disparità di potere fra la cultura europea e quella indigena, ciononostante nella formazione di un'identità meticcica, frutto di un processo lento di interazione reciproca, le civiltà native hanno influenzato in certa misura i loro colonizzatori, i quali hanno assorbito numerosi elementi della cultura ricevente. Sarebbe erroneo, infatti, pensare, come a lungo si è fatto, che quest'ultima sia meramente passiva: essa, nell'atto di assimilare l'alterità del conquistatore, opera profonde risignificazioni dei contenuti della cultura "donante", adottando strategie proprie di ricezione¹. Inoltre, essa stessa produce un'influenza sulla cultura dominante, ragion per cui questa finisce necessariamente per essere a sua volta modificata dalla cultura dominata, nel corso del lungo rapporto dialogico, spesso violento, fra civiltà che costituisce il fenomeno dell'acculturazione².

L'acculturazione, infatti, non è direttamente assimilabile al colonialismo e all'evangelizzazione, ma consiste, invece, in un dialogo, in un confronto, in una commistione, anche quando, ed è la maggioranza dei casi nella storia americana, si realizza attraverso feroci prove di forza³.

Per studiare il processo acculturativo, bisogna inoltre tener conto del punto di vista di chi ha prodotto i testi che costituiscono le fonti principali di studio. Gli osservatori, i relatori che hanno lasciato testimonianze sulle culture indigene sono sempre appartenenti alla cultura dominante, per quanto essi si basino spesso su informazioni dirette degli indiani. Tuttavia, nell'esaminare tali fonti è necessario operare uno scarto culturale, facendo, per così dire, "la tara" a ciò che gli osservatori spagnoli o creoli riferiscono relativamente ai popoli osservati. Non solo per le modalità insite in ogni processo cognitivo, secondo le quali, involontariamente, si tende a ri-conoscere sulla base di categorie pregresse, piuttosto che conoscere *ex novo* la realtà referenziale "altra". Ma anche perchè

¹ Davide Domenici, "L'acculturazione religiosa: il caso messicano", testo in corso di pubblicazione nel vol. 10 del *Trattato di antropologia del Sacro*, a cura di Julien Ries (Milano, Jaca Book). Cortesia dell'autore.

² Alphonse Dupront, *L'acculturazione*, Torino, Einaudi, 1966.

³ *Ibidem*.

volontariamente i frati missionari, principali autori delle fonti su cui ci basiamo, nel raccogliere informazioni sulle credenze indigene e nel restituirle nella loro opere, sono stati inclini a enfatizzare possibili parallelismi e affinità fra le religioni per meglio veicolare la diffusione del credo cristiano.

Quindi, se da un lato i colonizzatori hanno letto secondo categorie europee non sempre immediatamente sovrapponibili alla realtà autoctona amerindiana, dall'altro hanno deformato coscientemente con fini ecumenici aspetti della cultura indigena.

A loro volta gli indigeni, poi, hanno assunto l'alterità religiosa cristiana riconducendola a pratiche, cerimonie e riti tipici della propria religiosità. Ovvero, molto spesso, essi hanno riversato nel contenitore delle forme cristiane tutta una serie di rituali e credenze di origine precolombiana, col fine preservarle dall'estinzione, continuando a venerare le proprie divinità.

In sintesi, non è sempre facile distinguere all'interno di ciò che i testi prodotti dai missionari riferiscono, quanto ci sia di autenticamente indigeno e quanto sia stato deformato più o meno consciamente dall'osservatore europeo o creolo.

Il presente studio è organizzato in due parti, la prima dove si espongono le fonti tanto cinquecentesche come seicentesche e se ne offre una descrizione corredata dal profilo dell'autore; la seconda, corrispondente al corpo vero e proprio della tesi, in cui vengono espone in maniera ragionata e comparativa le informazioni raccolte nelle fonti.

Le fonti letterarie prese in esame sono di carattere estremamente vario e comprendono opere storiografiche e dottrinali, grammatiche e vocabolari, atti processuali e relazioni geografiche. Tali scritti, seppure non abbiano quasi mai l'intenzione dichiarata di descrivere i popoli indigeni, nondimeno contengono una messe d'informazioni utilissime alla ricostruzione di molteplici aspetti della civiltà zapoteca: dalle credenze religiose e magiche all'organizzazione sociale, dalla dieta alle conoscenze in ambito medico e terapeutico, dal tipo di governo alle notizie di carattere storico.

Grazie a questi dati copiosissimi, seppur non sempre evidenti, si è cercato di tracciare un profilo piuttosto il più possibile completo delle caratteristiche salienti della cultura zapoteca.

La seconda parte, dove si è cercato di offrire un panorama esaustivo della cultura nativa, si articola a sua volta in tre capitoli. Essi sono dedicati rispettivamente alla ricostruzione storiografica del passato zapoteco (notizie frammentarie che spaziano dalla più remota antichità precolombiana fino al momento della conquista e alla descrizione del contatto); alla struttura e all'organizzazione sociale e politica della civiltà zapoteca (qui vengono espone e analizzate anche le modifiche occorse in seguito all'instaurazione del regime coloniale); alla religione e alla cosmovisione, prestando particolare attenzione a discriminare quanto ci sia, nelle credenze riportate dai missionari, di genuinamente autoctono e quanto rispecchi, invece, forme incipienti di sincretismo.

Nelle conclusioni si è tracciato un bilancio del processo acculturativo, il quale ha permesso di mettere in luce come, nel corso del primo periodo coloniale, abbiano continuato a manifestarsi forti retaggi della civiltà nativa e come il sostrato culturale indigeno sia sopravvissuto nonostante e attraverso il duplice processo di evangelizzazione e colonizzazione.

Gli zapotечи nell'ambito delle culture mesoamericane

La regione di Oaxaca, i cui confini attuali coincidono *grosso modo* con quelli dell'epoca preispanica e coloniale⁴, fa parte integrante dell'area mesoamericana. In epoca precolombiana, infatti, fu una zona nella quale fiorirono molti gruppi etnici di grande rilievo storico e antropologico – come gli Huaves, i Mixes, i Chatinos, i Chinantecos – fra i quali spiccavano per l'elevato livello di sviluppo raggiunto dalle loro civiltà gli Zapotечи e i Mixtechi.

Stando alle prove archeologiche, i primi insediamenti umani nella regione risalgono a 8.000 anni prima della nostra era, ma le prime tracce di un vero e proprio villaggio possono datarsi intorno al 1.500 a.C..

La periodizzazione solitamente utilizzata dagli archeologi suddivide la storia della Mesoamerica precolombiana in tre epoche – Pre-Classico, Classico, Post-Classico –, a loro volta divise in sottoperiodi (Alto, Medio, Tardo), le quali tuttavia non sono sempre uniformi per ciascuna delle civiltà del Messico antico. Possono esserci, dunque, degli sfasamenti: ad esempio, il Classico della cultura maya non è direttamente sovrapponibile al classico teotihuacano, né in quanto alla datazione, né in quanto ad aspetti specifici interni allo sviluppo delle rispettive civiltà. Fatte salve queste annotazioni cronologiche, in questa indagine si terrà come primo punto di riferimento la civiltà zapoteca e la sua periodizzazione storico-cronologica.

⁴ La regione di Oaxaca confina a Ovest con lo Stato di Guerrero, a Nord e Nordovest con quello di Puebla, a Nordest con quello di Veracruz, a Este con il Chiapas, a Sud con l'Océano Pacifico. Il suo nome in idioma nahuatl è Huaxyacac, mentre i colonizzatori spagnoli le attribuirono il toponimo di Antequera. Essa presenta una morfologia molto irregolare, per la maggior parte montagnosa, per quanto sia fornita anche di grandi vallate, come quella di Oaxaca – la più ampia, nel centro del territorio – e quella di Nochixtlán – nell'area mixteca – e pianure con vegetazione selvatica nelle zone dell'Istmo e di Tuxtepec, oltre alla fascia costiera e al grande bacino idrografico della Cañada. Le valli, ricche di fiumi e ruscelli, sono aree molto fertili, ragion per cui furono anche i luoghi dove si svilupparono maggiormente le culture indigene in epoca precolombiana. La Valle di Oaxaca, per esempio, che è suddivisa in tre vallate più piccole – quella di Etla, a Nordovest; quella di Tlacolula, a Sudest; quella di Zaachila-Zimatlán, a Sud – ospitò città molto importanti della civiltà zapoteca, come Monte Albán y Mitla.

Il Pre-Classico comprende l'arco temporale che va dal 2.000 a.C. al 250 d.C. circa. I resti archeologici consistono prevalentemente tracce di insediamenti, vasellame e oggettistica in terracotta, sculture di creta o di osso, reperiti principalmente nei siti di Tierras Largas, San José Mogote e Hacienda Blanca, tutti nella Valle di Tela. A questo periodo risalgono, però, anche le prime iscrizioni geroglifiche (500 a.C.), alcune delle quali sono state riconosciute dagli archeologi come segni calendariali, e costituiscono le testimonianze più antiche finora ritrovate di calendari mesoamericani.

A partire dal VI secolo a.C. comincia a svilupparsi l'insediamento di Monte Albán, città che diverrà la capitale del territorio zapoteco. Cinque sono gli strati di urbanizzazione rilevati dagli studiosi: Monte Albán I (500 – 200 a.C.), corrisponde al Pre-Classico tardo, ed edifici come quello dei *Danzantes* o alcune stele con iscrizioni geroglifiche di contenuto storico appartengono a tale fase; Monte Albán II (200 a.C. – 100 d.C.), corrisponde alla fase di transizione dal Pre-Classico al Classico; Monte Albán III (200 – 700/750 d.C.), pieno periodo Classico; Monte Albán IV (700/750 – 900/1000 d.C.), Classico tardo; Monte Albán V (diviso a sua volta in alto, 1000 – 1300 d.C., e tardo, 1300 – 1521 d.C.) corrispondente al Post-Classico.

Il periodo Classico va dal siglo IV d.C. fino al XI e costituisce la fase di maggior sviluppo della civiltà zapoteca. Verso la fine di questa fase cominciarono una serie di cambiamenti radicali nell'organizzazione e nella struttura socio-politica di pressoché tutta la Mesoamerica e anche delle Valli Centrali di Oaxaca, i quali causarono una destabilizzazione del potere egemonico di Monte Albán. In maniera sommaria, si è soliti associare tale rivoluzione interna nelle civiltà mesoamericane con il passaggio da società prevalentemente teocratiche a società militariste, nelle quali i principali detentori del potere erano principi e guerrieri, mentre prima sussistevano regimi ierocratici governati da re-sacerdoti. Ci preme rilevare però che ultimamente gli studiosi tendono a relativizzare tale tradizionale scansione storica.

Dal momento che il fenomeno coinvolse più o meno tutti i popoli mesoamericani in una stessa epoca, gli storici hanno supposto che esso sia stato determinato da una serie di concause congiunturali (carestie, siccità, epidemie, guerre, innovazioni tecnologici, rivoluzioni sociali, invasioni) che avrebbero determinato i mutamenti epocali all'origine del nuovo assetto caratteristico del Post-Classico.

Il periodo nel quale si sviluppa maggiormente il potere della milizia corrisponde al Post-Classico, che copre l'arco temporale che va dal XI secolo d.C. fino alla conquista iniziata da Cortés nell'area oaxachegna nel 1521. In quest'epoca si registra, in generale, una forte tendenza espansionista, dovuta anche alle pressioni sempre più violente dell'impero azteca. Tuttavia, gli aztechi non riuscirono mai a conquistare completamente il territorio degli zapotечи, i quali

riuscirono a mantenere la loro autonomia di fronte a un nemico così potente grazie anche alle doti diplomatiche e all'abile politica matrimoniale del loro sovrano (l'ultimo re zapoteco era figlio della sorella di Motecuhzoma II).

È già agli inizi del Post-Classico che la civiltà zapoteca come il suo declino, cedendo il ruolo egemonico nella regione alla nazione mixteca, l'apice del cui sviluppo si registra proprio nella fase immediatamente precedente l'arrivo degli spagnoli.

Cenni linguistici sull'idioma zapoteco

Lo zapoteco fa parte della famiglia linguistica otomanghe – probabilmente una delle più antiche di tutta la Mesoamerica – alla quale appartengono anche il mixteco, il chinanteco, l'otomí, il chocho, il popoloca, lo huave, il mazateco e l'amuzgo.

Si tratta di una lingua tonale, nella quale la variazione di tono delle vocali ha valore distintivo, di modo che una stessa parola, a seconda che il tono sia più alto o più basso acquisisce significati differenti. Di conseguenza, lo zapoteco presenta una cadenza molto musicale, dovuta anche alla presenza di vocali chiuse e aperte, nasali e articolate più di una volta, nonché alla pronuncia di lunghe e brevi.

È, inoltre, una lingua agglutinante, ossia non è una lingua derivativa e non possiede declinazioni nominali, né distinzioni di genere e numero, né flessioni verbali. Supplisce a tali carenze per mezzo dell'uso di affissi (suffissi e prefissi) che determinano il senso specifico di ciascun termine. Per esempio, non esiste una parola per dire «uomo» e una per dire «donna», bensì esiste una parola che significa genericamente «persona» (*peni*) e un affisso che indica il genere femminile (*gonna*) e un altro che indica il genere maschile (*niuijo*), in modo che *peniniuijo* significherà «uomo» e *penigonna* significherà «donna».

Preferisce la paratassi – Córdoba diceva che è una lingua quasi priva di congiunzioni, poiché gli *indios* sono soliti formulare molte frasi brevi e non subordinate – e, di fatto, in una stessa proposizione è la posizione delle parole a determinare il significato di tutta la frase e il senso specifico di ogni singolo lessema, di modo che i sostantivi che indicano un caso, che in latino sarebbe obliquo, sono collocati dopo il verbo (se ce n'è più d'uno, essi seguono una precisa successione), mentre i casi retti si trovano prima del verbo.

Per quanto si parli di una lingua zapoteca *tuout court*, sarebbe più corretto parlare di diverse lingue imparentate fra loro, dal momento che la varietà di dialetti è molto grande e coinvolge tanto il lessico quanto la pronuncia. In linea generale, si distinguono almeno sei macro-dialetti, per

quanto anch'essi presentino le loro varianti locali: lo zapoteco della Valle, lo dell'Istmo, quello della *Sierra*, il meticcio (parlato principalmente nell'area di Villa Alta), quello delle città e, infine, quello di Miahuatlán.

L'evangelizzazione in Messico e i domenicani a Oaxaca, tra XVI e XVII

Il passaggio di sacerdoti e frati nelle Americhe e la conseguente autorizzazione a evangelizzare furono regolati dalle bolle pontificie di Leone X (1521) e di Adriano VI (1522), sollecitate dall'imperatore Carlo V.

L'ordine dei domenicani, già presente nel processo di colonizzazione della prima terra scoperta da Colombo – La Española, oggi Repubblica Dominicana e Haiti – arriva anche in Messico, per quanto con un certo ritardo, nel 1526. Le ragioni di questo sfasamento temporale rispetto alla conquista del territorio messicano (cominciata nel 1519 e portata a termine da Hernán Cortés tra il 1520 e 1521) sono varie di diversa natura.

La prima, sicuramente, risiede nella mancanza di fiducia che gli alti prelati nutrivano nei confronti del conquistatore che mostrava volontà autonomiste e che aveva intrapreso la spedizione di conquista senza l'autorizzazione del suo superiore, Diego Velásquez, governatore di Cuba. Così, per quanto Cortés sollecitasse la presenza di ecclesiastici nella sua impresa – bisogna notare che il capitano, che aveva in effetti l'intimo desiderio di fare della Nuova Spagna una provincia autonoma dell'Impero Spagnolo, chiedeva, sì, la presenza di missionari (che secondo lui per mezzo dell'evangelizzazione avrebbero dato unità alla molteplicità di nazioni che costituivano l'insieme dei popoli indigeni), ma voleva che appartenessero agli ordini mendicanti, dal momento che temeva l'avidità secolare dei vescovi e degli ecclesiastici di altri ordini – il presidente del Consiglio delle Indie, il vescovo Fonseca, ostacolava l'invio di sacerdoti nei territori messicani. In quel periodo, *grosso modo*, i primi cinque anni della conquista, l'evangelizzazione si sviluppò in forma privata e informale, grazie all'impegno di alcuni religiosi che avevano accompagnato l'impresa cortesiana – fra questi ricordiamo specialmente frate Bartolomé de Olmedo.

Comunque, secondo le opere storiografiche domenicane sull'America – in particolar modo quella di Antonio Remesal dell'O.P. – che, come afferma Daniel de Ulloa, sono le uniche fonti per lo studio di questo periodo, quando fu eletto, nel 1524, quale nuovo presidente del Consiglio, il domenicano García de Loaysa, si cominciò a prendere più seriamente in considerazione la questione dell'evangelizzazione nella Nuova Spagna. E per quanto il presidente Loaysa non volle inviare più

di ventiquattro religiosi, questi erano, come desiderava Cortés, dodici francescani e dodici domenicani.

In ogni caso, quell'anno, per il Nuovo Mondo, partirono solo i francescani – alludiamo alla celebre missione dei dodici nella quale si trovava fra gli altri frate Bernardino de Sahagún – guidati da frate Martín de Valencia; mentre i domenicani, la cui missione fu richiesta e organizzata da frate Tomás Ortiz, arrivarono in Messico solo due anni più tardi. La causa di questo ritardo sarebbe stata dovuta, se ci atteniamo alla ricostruzione di Ulloa, che si basa sui registri manoscritti dei maestri dell'Ordine, a ragioni di carattere politico, e più precisamente sarebbe stata legata al piano segreto, coltivato da Ortiz, in sintonia con Cortés, di creare una nuova provincia, totalmente indipendente dal vicariato de La Española.

La missione, alla quale sarebbero dovuti partecipare dodici religiosi, partì dalla Spagna – nel febbraio del 1526 – solo con sette frati, anche se nello scalo all'isola de La Hispaniola se ne aggiunsero alcuni altri, fra cui Domingo de Betanzos e Vicente de las Casas.

L'arrivo in Messico, nel giugno dello stesso anno, non fu per niente tranquillo, in quanto sorse una divergenza molto accesa fra Ortiz e Cortés, riguardo ai principi su cui si sarebbe dovuta fondare la missione. A rendere, poi, ancor più difficoltosa l'opera apostolica sopraggiunse un'epidemia – Bernal Díaz del Castillo parla di “modorra” – che decimò i frati e i soldati della compagnia che li scortava – quella del *licenciado* e neo-governatore della Nuova Spagna, Luis Ponce de León –, riducendo a tre o poco più il numero dei religiosi che se ne facevano carico. Questi erano i già citati Domingo Betanzos e Vicente de las Casas, insieme a Gonzalo Lucero, missionario in Messico fin dai primi anni della conquista, e che continuava a essere diacono.

Ortiz, dovendo andare in Spagna, probabilmente con l'idea di non tornare, lasciò come vicario generale Betanzos, che da allora in poi starà a capo della missione, imponendo con inflessibile rigor l'osservanza della regola di penitenza e di ritirata vita clausurale. Di fatto, la rigidità della disciplina pressoché monacale sarà la principale caratteristica dei domenicani nella Nuova Spagna.

In effetti, bisogna sottolineare che le linee di condotta fra i domenicani de La Española e quelli della Nuova Spagna saranno diametralmente opposte⁵. Infatti, il vicario generale dell'Ordine nelle Antille, frate Pedro de Córdova – insieme a Montesinos e poi a Bartolomé de las Casas – aveva instaurato nell'isola dei metodi di dottrina e di pratica basati sulla *quaestio*, la quale implicava un radicamento capillare nel territorio per mezzo di molte case, ciascuna gestita da un

⁵ Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos: los Dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo col titolo abbreviato *Los predicadores divididos...*

numero ridotto di religiosi. Questo sistema, a sua volta, induceva i missionari a vivere a stretto contatto con gli *indios* che dovevano addottrinare.

Al contrario, la linea missionaria, sostenuta da Ortiz e applicata da Betanzos, prevedeva uno stile di vita essenzialmente monacale, basato sulla *meditatio*, e di conseguenza si coniugava con la necessità di fondare grandi conventi, dove i frati potessero esercitare le loro pratiche di preghiera e astinenza, in quasi totale isolamento. Conseguentemente, l'evangelizzazione diventava una delle tante attività dei sacerdoti, certo di grande importanza, ma non la principale.

Una simile attitudine meditativa comportava, inoltre, un diverso modo di relazionarsi con i popoli nativi: i domenicani messicani nutrono sempre una certa sfiducia negli *indios*, mantenendo una sostanziale separazione fra indigeni e colonizzatori – fatto che ebbe ripercussioni di grande rilevanza sulla società della Nuova Spagna – mentre i domenicani antillani credevano nell'importanza di formare un clero indigeno.

Anche rispetto al sistema delle *encomiendas*, le due linee interne all'Ordine dei Predicatori divergono, per quanto il principio di povertà alla base dell'Ordine faccia in modo che non sia tanto evidente: gli antillani erano apertamente contrari alla sottomissione e allo sfruttamento della popolazione aborigena che l'*encomienda* comportava, ritenendo fosse un'ingiustizia istituzionalizzata. Al contrario, i messicani consideravano quest'istituzione coloniale assolutamente legittima, anche se si astenevano dal parteciparvi direttamente.

Il progetto di fare della Nuova Spagna una provincia autonoma continua a essere l'obiettivo principale del vicario Betanzos, il quale nel 1532, in seguito a un lungo viaggio in Spagna e a Roma, ottiene dal Papa Clemente VII l'indipendenza col titolo di *Provincia de Santiago de México*. Si aprì allora una nuova decisiva tappa nell'amministrazione delle fondazioni ecclesiastiche messicane.

Poco ci dicono le fonti rispetto a ciò che successe nella Nuova Spagna durante il soggiorno di Betanzos in Europa. Sappiamo che si verificò il prevalere della linea antillana, in seguito all'arrivo di un gruppo di religiosi provenienti da La Hispaniola, tra i quali si trovava frate Francisco de San Miguel, il quale giunse a coprire incarichi di prestigio, prima come priore del convento di Santo Domingo di Città del Messico e, successivamente, come provinciale di Santiago.

Fu così che, nel 1535, al ritorno di Betanzos, i progetti di edificazione di un enorme convento atto a ospitare tutti i religiosi – i cui lavori, di grandissime proporzioni, erano cominciati prima della partenza del vicario – furono frenati dal piano di costruzione di piccole case missionarie, vicariati retti da tre o quattro frati, distribuiti in tutto il territorio messicano, in base alla concentrazione di indigeni da addottrinare.

Quest'ultima modalità prevalse, almeno momentaneamente – in seguito risorgerà l'idea di edificare grandi conventi – e cominciò un'epoca di fondazioni, la cui area di azione si diffonderà in

tre regioni specifiche: quella messicana (corrispondente agli stati attuali di Puebla, Morelos, Valle de México), quella mixteca (distribuita in Alta Mixteca: Nochistlán, Teposcolula, Coixtlahuaca, Huajuapán, Tlaxiaco. E Bassa Mixteca: Putla, Sylacayoapam, Justlahuaca, Jamiltepec), quella zapoteca (Etlá, Centro, Zimatlán, Zaachila, Ocotlán, Ejutla, Miahuatlán, Sola de Vega, Yautepec, Tlacolula, Villa Alta, Choapán, Tehuantepec).

Nella regione zapoteca, l'attività fondazionale si sviluppò in maniera piuttosto metodica, a causa della rapida crescita dei centri abitati che avevano come punto di riferimento la città di Oaxaca – ribattezzata Antequera dagli spagnoli.

La prima incursione domenicana in questa regione ebbe luogo nel 1529, durante il vacariato di Vicente de Santa María, ed ebbe come protagonisti i due frati pionieri Gonzalo Lucero e Bernardino Minaya. Questa spedizione, assolutamente pionieristica e assai avventurosa⁶, diede origine ai due principali e più antichi conventi della regione zapoteca, ovvero il convento di Santo Domingo de Antequera e quello di Yahuitlán. Da queste prime basi i missionari uscivano per evangelizzare e percorrevano la zona di Etlá (dove nel 1530 fondarono una parroquia), il territorio de Coatlán (dove quello stesso anno fondarono una dottrina) e quello di Miahuatlán. L'anno successivo proseguiranno per Villa Alta.

L'espansione domenicana fu favorita dal primo vescovo di Antequera, don Juan López de Zárate (1535-1555), anche per il fatto che costui, come i successivi vescovi, apparteneva all'ordine dei predicatori.

Nel 1550 il Capitolo Generale dell'ordine accettò la fondazione delle case di Etlá e Cuilapan e nel 1555 quella di Teitipac. Vent'anni più tardi si fonderà anche la casa di Tlacoahuaya.

Se nel primo decennio di colonizzazione l'ordine dovette affrontare i fisiologici problemi di adattamento al nuovo contesto (che in particolare si riflettevano nel doppio obiettivo di coniugare l'osservanza alla regola e lo spirito missionario), a cavallo di XVI e XVII secolo, l'O.P. si trovava già perfettamente integrato. La provincia ecclesiastica di Santiago de México – creata nel 1535 – alla fine del XVI era diventata infatti una congregazione pienamente ispanoamericana e creola, dal punto di vista dell'elemento umano, radicata nel territorio tanto a livello urbano quanto rurale⁷. Nell'ultimo quarto del XVI secolo, sul piano istituzionale la provincia era organizzata in priorati

⁶ Poiché la regione era pressoché inesplorata e i due frati non possedevano nozioni geografiche relative a quel territorio, essi si rivolsero ai francescani di Tlaxcala, tra gli stati di Messico e Veracruz. I francescani affidarono a Lucero e Minaya tre bambini indigeni in qualità di guide, i quali tuttavia per un evento funesto non poterono proseguire oltre Tepeaca. Da qui in poi il viaggio dei domenicani proseguì in solitudine, marciando per sentieri ignoti.

⁷ María Teresa Pita Moreda, "El nacimiento de la provincia autónoma de San Hipólito de Oaxaca", *Los dominicos y el Nuevo Mundo, Actas del II Congreso Internacional*, a cura di José Barrado Barquilla, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

(ovvero i conventi urbani) e in vicariati (conventi rurali). I primi si dirigevano alla popolazione delle città, che era europea, e privilegiavano l'osservanza alla regola. I secondi, invece, davano la prevalenza alla funzione missionaria diretta alla popolazione dei nativi, che per essere evangelizzati venivano riuniti nelle *reducciones*⁸. I vicariati diedero un grandissimo contributo all'integrazione, tanto umana quanto economica, degli indigeni nella società coloniale.

Sul piano della composizione umana, l'Ordine subisce un accelerato processo di creolizzazione, mentre, dal punto di vista economico era, ormai del tutto autosufficiente, grazie ai proventi ottenuti dalle *estancias de ganado* e dalle *haciendas* di cui era proprietario, nonché dai *censos*.

I meccanismi di funzionamento interno si strutturavano intorno al Capitolo Provinciale, massimo organo di governo della provincia ecclesiastica.

Durante gli anni '70 la regione mixteco-zapoteca, che faceva capo alla diocesi di Oaxaca, cominciò ad assumere caratteristiche spiccatamente proprie, a causa del gran numero di case che ospitava (nel 1585 i domenicani possedevano più case a Oaxaca, trentacinque, che nella regione messicana, dove erano ventiquattro) e alla distanza dalla provincia messicana. A questi due fattori si deve aggiungere la grande espansione missionaria ed economica della congregazione in questa regione. Per la vastissima influenza dell'ordine domenicano nel territorio oaxachegno, si può addirittura parlare di un monopolio missionario. Per più di un secolo e mezzo l'O.P. sarà quasi l'unico ordine presente nella regione (fatta eccezione per alcuni pochi agostiniani, francescani e gesuiti) e a questo si aggiunga che da López de Zárate, primo vescovo di Oaxaca nel 1535, fino a Bartolomé de Ledesma (morto nel 1604), tutti i vescovi di Antequera furono domenicani.

Ma la ragione forse più determinante della separazione radicava in un'economia sempre più autonoma e produttiva. Oaxaca non solo era autosufficiente, ma era persino ricca. I frati avevano infatti insegnato agli *indios* l'allevamento del baco da seta e della cocciniglia, da cui ricavano la materia prima per la seta e un pigmento fondamentale per la tintura dei tessuti. Il commercio di questi prodotti garantiva ingenti entrate economiche.

Nel 1570, quando era priore di Oaxaca frate Jordán de Santa Catarina, famoso per la sua indipendenza rispetto alla provincia di Santiago de México, circa la sua campagna di estirpazione dell'idolatria, si comincia a parlare della divisione.

Questa si verificò nel 1592, quando frate Antonio de la Serna andò in Italia e a Venezia, dove proclamò la divisione. Il primo provinciale fu frate Alonso Vayllo. Nonostante il procuratore

⁸ Si trattava di villaggi creati *ad hoc* per radunare la popolazione locale sparsa nel territorio e favorirne la conversione e l'addottrinamento. Una volta che gli abitanti avevano raggiunto un buon livello di cristianizzazione, la *reducción* diventava *pueblo* a tutti gli effetti.

del Messico si opponesse alla separazione, la corte fu a favore dei separatisti di Oaxaca e il consiglio delle Indie autorizzò la divisione.

Il commissario esecutivo della divisione e vicario generale, frate Lucas Gallego, fu nominato anche *visitador* generale delle due province. Si occupò di delimitare il territorio e l'area di giurisdizione della provincia di San Hipólito di Oaxaca. Le assegna trenta vicariati, di cui quattro sarebbero diventati priorati: Yanhuitlán, Cuilapan, Tehuantepec, Tlaxiaco.

I creoli, per quanto inizialmente, non benn visti all'interno dell'Ordine, ebbero, in realtà, un'importanza fondamentale rispetto alla creazione della Provincia di San Hipólito, dagli inizi nel 1529 fino all'indipendenza nel 1592.

L'O.P. messicano e oaxachegno in particolare visse infatti durante il XVI secolo un forte processo di creolizzazione. Inizialmente all'interno dell'Ordine sussisteva una certa reticenza nel conferire l'abito ai creoli, che erano considerati inadatti alla vita religiosa per il fatto di essere nati in una terra ritenuta "viziosa". Tuttavia, la sempre minore vocazione missionaria dei peninsolari diede adito a un alleggerimento del "pregiudizio anti-creolo", facendo in modo che si ammettessero i figli di spagnoli nati in America. I frati creoli crebbero, dunque di numero e cominciarono a occupare ruoli rilevanti all'interno dell'Ordine, tanto che sorsero in più occasioni rivalità fra creoli e spagnoli per ricoprire cariche di potere, risolte per lo più con la misura dell'alternanza. La predominanza dei frati creoli, comunque, crebbe sempre più fino a diventare egemone.

I Parte – Le fonti

1 Le fonti cinquecentesche

Le fonti cinquecentesche consistono essenzialmente delle opere di *fray* Juan de Córdova e di diciotto *Relaciones Geográficas*.

1.1 L'opera missionaria e l'indagine etnografica di Juan de Córdova O.P.

Varie, per quanto non molte, sono le fonti antiche nelle quali è possibile rintracciare informazioni utili alla ricostruzione della biografia del frate domenicano, autore delle due opere linguistiche reattive all'idioma zapoteco. Fra le fonti antiche ricordiamo i cronisti Agustín Dávila y Padilla⁹, Antonio Herrera y Tordesillas¹⁰, Francisco de Burgoa, Antonio Nicolás¹¹.

Più moderne sono, invece, le informazioni fornite da Leonardo Levanto¹², Joaquín García Icazbalceta¹³, José Mariano Beristain de Souza¹⁴, José Gay, Jaques Quéatif e Jaques Echard¹⁵.

Di tutte queste, quella che contiene più numerose notizie è senza dubbio la *Geográfica Descripción* di Burgoa, che deve essere stata la base per tutti gli studi biografici successivi. Nella sua opera il frate domenicano propone due lunghi ritratti del suo confratello Juan de Córdova (uno nel tomo I, cap. XXII dove si parla “De los varones más señalados venidos de otras provincias que ilustraron con sus cenizas este convento” di Antequera. L'altro nel tomo II, cap. LII, che tratta “de

⁹ Agustín Dávila y Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de los predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Madrid, Pedro Madrigal, 1596.

¹⁰ Antonio Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano [...] en ocho decadas desde 1492 hasta 1554*, a cura di Mariano Cuesta Domingo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991 (1ª ed., Madrid 1601-1615).

¹¹ Antonio Nicolás, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, Ibarra, 1783-1788, I, p. 679.

¹² Leonardo Levanto, *Cathecismo de la doctrina christiana en lengua zapoteca*, Puebla, Oficina Palafoxiana, 1776.

¹³ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones*, a cura di Augustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

¹⁴ José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional, o, Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850*, México, Fuente Cultural, ristampa anastatica, 1947 (1ª ed., México 1816-1821). D'ora in poi ci si riferirà a questo teso col titolo abbreviato *Biblioteca hispano-americana septentrional...*

¹⁵ Jacques Quéatif – Jacques Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Paris, J. B. Christophorum Ballard, 1719-1721.

la casa y doctrina de Tlacuechahuaya, y de sus ministros”), rilevando, in primo luogo la sua integrità morale e il suo ammirevole senso della disciplina, che facevano di lui uno degli interpreti più ferventi dei principi fondamentali dell’ordine domenicano – povertà, umiltà, rettitudine morale e spirituale, obbedienza.

Lo storico mette l’accento sulla peculiarità di maggior rilevanza nella biografia del frate, vale a dire la sua vocazione tardiva (vestì l’abito sacerdotale a quarant’anni compiuti), e come, nonostante ciò, Juan de Córdova dimostrasse una predisposizione naturale per la disciplina e le ristrettezze dei padri predicatori mendicanti, in virtù di una spontanea inclinazione al rigore, che aveva sviluppato già durante la vita militare.

In qualche maniera, Burgoa vuole sottolineare una certa continuità fra la vita secolare e quella ecclesiastica di Córdova, lasciando intendere che c’era in lui una specie di predestinazione al ruolo del missionario e mettendo in evidenza la sua inflessibilità morale e la sua forza spirituale.

Juan de Córdova nacque nella capitale andalusa, nel 1503, dall’illustre famiglia dei Córdovas. Di sangue nobile, il giovane ebbe una formazione piuttosto completa e sappiamo per certo che si dedicò agli studi di grammatica.

Tuttavia, in quanto non era primogenito, non aveva diritto a nessuna rendita ereditaria, cosicché decise di entrare nella milizia ancora molto giovane.

In qualità di soldato servì l’imperatore Carlos V, prima nella campagna delle Fiandre – dove i meriti delle sue imprese e della sua condotta gli valsero la promozione a *Alférez de una Compañía de Guzmánes* – e, successivamente, durante l’assedio di Vienna, dove diede ulteriori prove di valore e lealtà al suo sovrano.

L’alta stima che gli avevano conferito queste due campagne, gli permise di passare alle Indie Occidentali e di partecipare, in qualità di *Alférez con sueldo*, alla spedizione guidata da Francisco Vázquez Coronado¹⁶, la quale aveva come finalità l’esplorazione e la conquista della Provincia di Sybola (o Cíbola)¹⁷.

¹⁶ Francisco Vázquez de Coronado fu uno dei conquistatori meno noti e, senza dubbio, uno dei moltissimi che non ebbero fortuna. La sua *Relación* si trova inserita nell’opera enciclopedica dell’umanista Giovan Battista Ramusio *Navigazioni et Viaggi* (Venezia, 1559) [in spagnolo la si trova recopilata nella colección di Juan Bautista Muñoz, cartografo sivigliano del siglo XVIII], ed è la testimonianza di una straordinaria spedizione che partì il 22 aprile 1540 dalla città di Culiacán in quell’altipiano del Messico e arrivò a Cíbola, nell’attuale Arizona, nel mese di giugno dello stesso anno, proseguendo ancora oltre, fino alle sorgenti del Mississippi. Coronado fu il primo europeo a attraversare la Valle del Río Grande, oggi nello stato del New Mexico (U.S.A.), e a conoscere le nazioni indigene di quei territori. Fra gli altri ne parla Herrera y Tordesillas nella decada VI, Libro IX, capitolo XI e XII.

¹⁷ Si legge nella *Relación* di Vázquez Coronado: “Le sette città sono sette terre piccole, tutte di queste case che io dico, e stan tutte vicine a quattro leghe, e si chiamano tutti regno di Cevola e ciascuna ha il suo nome, e niuna si chiama

Dal 1540 al 1543, dunque, Juan de Córdova prestò servizio nelle campagne di conquista nei territori del México. Ma fu proprio l'esperienza americana a fargli prendere la decisione di rinunciare al mondo e di prendere l'abito di San Domenico.

Quando prese i voti, nel convento imperiale di Città del Messico il 16 dicembre 1543, aveva già quarant'anni.

Afferma ancora Burgoa che quando Juan de Córdova fece la sua istanza al Priore di Città del Messico, costui si sentì imbarazzato, tanto per il rispetto che meritava un uomo già così tanto celebrato e rinomato, tanto per il dubbio che potesse, in età ormai così avanzata, educarsi ai valori sacerdotali. Ma Juan de Córdova possedeva una cultura, delle conoscenze linguistiche (parlava in modo corretto e fluidamente il latino, oltre ad aver studiato, come già si è notato, la grammatica in gioventù), un allenamento fisico e morale che gli permisero di formarsi con agilità nelle materie dei corsi di Arti e di Teologia Morale e Speculativa, fino ad arrivare a essere uno dei discepoli più stimati.

Conclusi gli studi, sei anni dopo aver preso i voti, fu nominato sacerdote nel 1549 e fu destinato al convento di Antequera¹⁸ (Oaxaca), il cui Priore era allora *fray* Alonso de Santiago. Dal momento in cui entrò in convento, abbracciò alla lettera gli insegnamenti del padre fondatore dell'ordine e visse in estrema povertà, osservando periodi di clausura e di digiuno che potevano durare perfino sette mesi, passando le giornate a pregare e predicare, e vivendo delle elemosine che gli bastavano appena per sopravvivere. Sempre scalzo si muoveva per i villaggi della regione zapoteca, con zelo evangelizzatore.

In quell'epoca, la dottrina che si voleva trasmettere agli indigeni, veniva impartita generalmente in nahua, che era la lingua più nota fra i locali e alcuni frati avevano addirittura cominciato a predicare in lingua mixteca y zapoteca¹⁹.

Grazie alla sua rettitudine, alla sua ferma volontà e al suo sincero amore per gli indigeni, *fray* Juan avvertì presto come una mancanza, per la sua opera di predicatore, il fatto di non conoscere l'idioma zapoteco, e fu così che si dedicò a studiarlo con serietà e applicazione tali, che arrivò a essere uno degli interpreti più esperti e preparati. Siccome molti altri sacerdoti e prelati avevano cominciato a chiedergli lezioni, egli cominciò a redigere alcuni appunti contenenti le regole grammaticali e le voci lessicali che via via andava codificando e imparando. Questo sarà il

Cevola, ma tutte insieme si chiamano Cevola; e questa che io chiamo città gli ho posto nome Granata, così perché ne ha qualche simiglianza, come per la memoria di Vostra Signoria”.

¹⁸ Il Provinciale frate Domingo de Santa María aveva fondato il convento di Antequera nel 1548, il quale prima era una semplice casa dell'O.P.

¹⁹ Ricordiamo frate Gonzalo Lucero come uno dei primi a studiare e a conoscere quest'idioma indigeno.

materiale che costituirà la base dei futuri *Arte del idioma Çapoteco* e del *Vocabulario en lengua Çapoteca*.

Nel 1559, un Capitolo Provinciale lo nominò *Procurador y Definidor* della Provincia, affinché facesse arrivare dall'Europa religiosi di fiducia adatti alla missione evangelizzatrice. Con questo incarico viaggiò due volte in Spagna e a Roma. Anche nello svolgere questa funzione si distinse per la sua onestà e per la sua capacità organizzativa, rende conto di ogni singola cosa ai suoi superiori e senza contrarre nessun debito per l'ordine.

In molte fonti storiografiche – oltre a Burgoa, ricordiamo anche Dávila Padilla e Herrera y Tordesillas – lo si trova nominato come *Definidor*, insieme a *fray Juan de Mata*, durante il processo che ebbe luogo nel 1561 contro l'ultimo re zapoteco, Don Juan Cortés Cosijopij²⁰, accusato di essere ricaduto nell'antico culto idolatrico perfino dopo aver ricevuto il battesimo.

Non si può dubitare del fatto che i due frati, nel corso degli interrogatori necessari a istruire il processo, abbiano appreso informazioni estremamente preziose sulla religione indigena, avendo l'occasione di farsi un'idea molto più chiara della cosmovisione zapoteca.

Il frate Juan de Córdoba aveva superato i sessanta anni quando, nel 1568, lo elessero *Provincial de México*, carica che cercò di rifiutare, assecondando la sua austera umiltà, ma che si vide obbligato ad accettare a casua delle ingiunzioni del *Definitorio*. Dovette allora trasferirsi da Oaxaca a Città del Messico. Ricorrendo al ruolo *Provincial* fu tanto leale e giusto, come era sua abitudine, e le sue decisioni furono di grande profitto e utili per l'edificazione e lo sviluppo della Chiesa e della missione nei territori di sua competenza.

Tuttavia, l'estrema rigidità della sua amministrazione, che non concedeva deroghe alla regola originaria dell'ordine, e che Córdoba seguiva e imponeva con disciplina pressoché militare, dopo soli due anni, aveva fiaccato molti suoi confratelli, che la giudicavano eccessiva.

Fu così che il 7 ottobre 1570, durante il Capitolo intermedio di Yangüitlán (Mixteca), nel quale si riunivano i *Definidores* della Provincia per vagliare l'operato del *Provincial*, si sollevarono molte petizioni che chiedevano la sospensione di Córdoba dal suo incarico. Burgoa riferisce nel dettaglio ciò che successe e racconta che, data la stima che il personaggio meritava, prima di sospenderlo si decise di avvisarlo – compito che fu affidato al serio e colto frate Juan de Mata, suo confratello e amico da lungo tempo – e ammonirlo affinché correggesse la sua condotta, rendendo la disciplina più morbida. Ma egli, con la fermezza che sempre lo distinse, rispose: “V. RR. me

²⁰ Figlio di Cosijooheza (1487-1529) – sovrano zapoteco durante il periodo del espansionismo dell'impero azteco e dell'arrivo degli spagnoli – e di una sorella di Motecuhzoma II, nacque nel 1502. A sedici anni salì al trono di Tehuantepec. Ricevette il battesimo nel 1527 col nome di Juan Cortés, ma nel 1561 fu processato e condannato per recidività idolatrica. Morì mentre veniva trasportato nelle carceri coloniali nel 1563.

pusieron en este oficio contra mi voluntad, que por obediencia acepté, el arancel de mi gobierno son mis leyes, el modo es íntimo del escrúpulo que me obliga, de este no hallo salida, V. RR. pues son mis jueces, hagan ahora su oficio, porque si me dejan, tengo que empezar con nuevos bríos a hacer lo que Nuestro Señor me dictare en el mío”²¹. Fu allora sospeso dalla carica e accettò remissivamente la decisione del conclave.

Questa disposizione, tuttavia, dispiacque al Viceré Martín Enríquez, che conoscendo i meriti del frate volle intervenire, ma il severo sacerdote lo dissuase, poiché non voleva andare contro la sentenza capitolare.

Juan de Córdova si ritirò, quindi, in un piccolo convento di una città di provincia, Tlacuechahuaya, dove si dedicò a predicare, istruendo gli indigeni e approfittando della vita solitaria e appartata per mettere mano alla sua opera di studioso dell’idioma zapoteco.

Dal 1570 al 1578 lavorò assiduamente alla redazione dell’*Arte* e del *Vocabulario*, opere che, secondo Burgoa – il quale scrive un secolo dopo – continuavano a essere i testi più completi e adeguati all’insegnamento di questa lingua indigena.

Fray Juan de Córdova morì, nel 1595, all’età di novantadue anni a Oaxaca, nel convento dove avea preso l’abito e al quale era tornato come presagendo che stava per spegnersi.

1.1.1 *Arte del idioma Çapoteco*

Abbiamo già accennato al fatto che l’idea di redigere una grammatica della lingua nativa era nata nella mente del suo autore dopo anni di studio, per il desiderio di fornire ai suoi confratelli un valido strumento che facilitasse loro la missione evangelizzatrice. Lo zelo con cui il missionario intraprese lo studio dell’idioma indigeno, ne fece uno dei migliori conoscitori, al punto che, come testimoniano gli interpreti nominati in qualità di supervisori, il dominio dello zapoteco di cui dava prova il frate era pressoché perfetto.

Per più di venti anni Córdova andò componendo e raccogliendo vari appunti con annotazioni linguistiche e grammaticali, per uso proprio e dei suoi compagni di predicazione. Dopo aver svolto la carica di *Provincial*, quando si ritirò a Tlacuechahuaya, intorno al 1571 si dedicò alla compilazione dei fogli sfusi sui quali aveva registrato i suoi appunti. Questo lavoro di raccolta e sistematizzazione è all’origine delle sue due opere: l’*Arte* e il *Vocabulario*.

L’*Arte*, della quale ci è pervenuta solo una copia – appartenuta a un tal Sr. Ramírez, priva del folio 81 e venduta a Londra, alla fine del XIX secolo, al marchese de Heredia; da allora no si ha

²¹ V. *GD*, I, p. 223.

più notizia di nessun esemplare conservato in biblioteche pubbliche o private – e che oggi possiamo consultare con maggior facilità grazie all’edizione moderna curata, nel 1942, da Wigberto Jiménez Moreno (dal momento che, come egli stesso afferma, non è stato possibile riprodurre una copia facsimilare, cosa che invece fu possibile per il *Vocabulario*) consta di 134 pagine compresi la copertina e il *colophon*.

Di queste le pagine dall’1 alla 125 costituiscono la grammatica propriamente detta, la quale è preceduta da sette pagine e seguita da altre due, non numerate. Delle sette pagine, poste all’inizio dell’opera, la prima corrisponde alla copertina (verso bianco), seguita dalle licenze (del Viceré Don Martín Enríquez, del Obispo Vescovo de Antequera frate Bernardo de Alburquerque, del *Provincial* frate Gabriel de San José), dall’*Aprobación* (degli interpreti esaminatori, i frati Juan Berriz e Juan de Villalobos), dalla dedica dell’autor al *Provincial* dell’Ordine e da un prologo al lettore. Questa sequenza preliminare si chiude con una stampa della Vergine del Rosario, nella settima pagina. Le due pagine poste alla fine del libro corrispondono, invece, agli *Errata* e al colofone.

Il volume misura 14,4 cm di lunghezza, 9,4 cm di larghezza e 2 cm di altezza. Fu stampato a Città del Messico, nel 1578, nella casa editrice di Pedro Balli.

Il modello di riferimento, secondo quanto afferma Burgoa²², sarebbe l’agile e sintetica *Gramática Castellana* che il gesuita e umanista sivigliano Antonio de Lebrija²³, pubblicò nel 1492.

1.1.2 *Vocabulario en lengua Çapoteca*

Il *Vocabulario* segue *grosso modo* lo stesso processo genetico dell’*Arte*, vale a dire, deriva dalle esperienze e dagli studi empirici che il frate raccolse e annotò durante la sua lunga funzione di predicatore ed evangelizzatore fra gli *indios* di Oaxaca. Dopo essersi ritirato a Tlacuechahuaya, Córdoba organizzò il materiale degli appunti sparsi fino a formare un’opera unitaria e completa: il *Vocabulario en lengua Çapoteca*, che ancora oggi possiamo consultare.

Le notizie che ci offrono i bibliografi e gli antiquari relativamente alla data di edizione dell’opera presentano maggiori difficoltà rispetto a quelle riguardanti l’*Arte*. In effetti, Beristain afferma che il *Vocabulario* fu stampato nel 1571, mentre tutte le altre fonti considerano il 1578 come data esatta di pubblicazione. Icazbalceta considera erronea l’ipotesi di Beristain, e la confuta appoggiandosi su alcuni dati biografici: se fino al 7 ottobre del 1570 Juan de Córdoba era ancora

²² *Ibidem*.

²³ Questa è la trascrizione con cui l’autore stesso firma la sua grammatica, ma oggi giorno lo si conosce unicamente come “Nebrija” o per mezzo della dizione latinizzata “Nebrihius”.

impegnato come Provinciale, non sembra possibile che abbia avuto il tempo di dedicarsi alla composizione del dizionario, compito oltremodo laborioso e assorbente. Per giunta, nel 1571, in seguito alla sua destituzione, il frate andò a Città del Messico, dove ebbe un colloquio con il Viceré, dopo il quale tornò (sempre camminando, come lo imponeva la regola del suo Ordine) a Antequera, da dove partì per Tlacuechahuaya. Neanche queste attività sembrano compatibili con il lavoro di raccolta, rielaborazione e stampa del dizionario.

Inoltre Burgoa²⁴ afferma che il sacerdote corresse e revisionò i suoi *Arte e Vocabulario* solo dopo essersi ritirato a Tlacuechahuaya.

Infine, l'esemplare da cui Jiménez Moreno riprodusse la copia facsimilare, base per la sua edizione del 1942, reca scritto sulla copertina: "CON LICENCIA || Impreso, por Pedro Charre [*sic*, por Ocharte] y Antonio Ricardo. || En Mexico. Año de 1578".

Si potrebbe, tuttavia, obiettare che questa copia sia una ristampa. Ma la *Licencia*, concessa dal Vescovo di Antequera affinché fosse data alle stampe l'*Arte del idioma*, e che esibisce la data 8 giugno 1578, fa riferimento alla seconda opera di frate Córdova con la seguente espressione: "*Vocabulario que agora estáis escribiendo*".

Per concludere, non sembra molto probabile – e ancor meno per quell'epoca – che ci siano state due edizioni della stessa opera a così breve distanza l'una dall'altra²⁵.

Ci rimettiamo, infine, all'autorità dell'antiquario catalano Palau il quale non sembra avere dubbi quando afferma: "impreso en 1578 [...] Beristain equivocó la fecha pues le asigna el año 1571."

D'altra parte, lo stesso Palau ci informa di quanto segue quando si riferisce agli esemplari esistenti dell'opera: "Libro rarísimo. Icazbalceta no logró ver ningún ejemplar. Medina es el único que nos da una descripción con ejemplar a la vista. Existe una copia en la John Carter Brown Library".

La copia conservata nella biblioteca statunitense – che appartenne allo storico oaxachegno José Francisco Gay – è un esemplare incompleto, stando a quanto afferma Icazbalceta.

Esiste anche un altro esemplare, privo delle ultime due pagine (arriva fino a a pagina 423, e le restanti sono manoscritte) che, appartenuto allo studioso berlinese Eduard Seler, fu acquisito dall'Instituto Nacional de Antropología e Historia di Città del Messico, dove è conservato dal 1939.

Infine, Jiménez Moreno nel prólogo alla sua edizione facsimilare del 1942 fa menzione di un frammento che conteneva le pagine finali e che permise la riproduzione di un esemplare fotografico

²⁴ *GD*, I, p. 223.

²⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, cit., p. 295.

completo – realizzato da Gates – che lo studioso messicano afferma di aver visto conservato nella Biblioteca del Peabody Museum dell'Università di Harvard.

Il *Vocabulario* è costituito da 21 pagine preliminari, compresa la copertina (verso in bianco), che contengono le licenze (del Viceré Don Martín Enríquez, datata 14 febrero 1578; del Arcivescovo Pedro Moya de Contreras, del 8 febbraio 1578; del Vescovo di Antequera frate Bernardo de Alburquerque, del 12 luglio 1577; del *Provincial* di Santiago frate Gabriel de San José, del 30 gennaio 1578), l'approvazione (degli esperti di lingua zapoteca, i frati Domingo Guigelmo y Juan Villalobos, del 11 luglio 1577), la dedica a frate Bernardo de Alburquerque, la *Prefactio* [sic] allo studioso lettore, una stampa di Gesù di Nazaret, la *Nueva Licencia virreinal* (8 giugno 1578), gli *Errata*; 430 pagine numerate, che corrispondono al testo e una ulteriore per il colofone.

1.2 *Relaciones Geográficas*

La dicitura “geografiche” può trarre in inganno. In realtà, le *Relaciones Geográficas* sono un *corpus* di testi che descrivono la terra messicana e la vita dei suoi abitanti, affrontando una serie di temi estremamente vari: la collocazione e la conformazione geo-fisica dei villaggi e delle città, con annotazioni relative al clima, alla distanza e alle vie di comunicazione, alla fauna, alla flora e alle risorse naturali, ma anche alle condizioni e allo stile di vita dei suoi abitanti, ai loro costumi, credenze e tradizioni. Infatti nelle *Relaciones* è possibile imbattersi in notizie di carattere storico, in informazioni relative alla medicina locale, al commercio, alla demografia, alla dieta, alle credenze religiose, all'organizzazione sociale, ai prodotti della terra, all'abbigliamento, al tipo di case e, in generale, a ogni cosa degna di essere osservata in ciascun luogo abitato dai nativi.

Tutti questi testi condividono una struttura comune, dovuto al fatto che ognuno di essi è la risposta a un questionario, formulato dall'Amministrazione Spagnola, per condurre un'inchiesta relativa ai nuovi territori recentemente conquistati. Acuña²⁶ sostiene che in esse è contenuta la filosofia del grande secolo delle scoperte e delle conquiste americane, tanto che dalle domande del questionario è possibile ricostruire la mentalità che le ha ispirate. Non a caso, queste furono prodotte in una fase ormai crepuscolare dell'impero ispanico, nel momento in cui decadevano contemporaneamente tanto gli indici demografici delle civiltà nativi, quanto il vigore delle

²⁶ René Acuña, *Relaciones Geográficas de Antequera*, México, UNAM, 1984. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo con l'abbreviazione RGA.

istituzioni coloniali, nonché la mistica che ispirava e sosteneva gli ordini religiosi alla base del processo evangelizzatore. Si trattava di un periodo di bilanci e in un certo senso le *Relaciones* rispondono proprio a quest'esigenza di trarre un resoconto.

La filosofia, i metodi e gli obiettivi dell'inchiesta furono formulati in un testo a stampa noto come *Instrucción y Memoria*, la cui prima versione fu pubblicata nel 1577 e che, con modeste varianti, fu ripubblicato nel 1584. Insieme costituiscono un documento di grande rilevanza, degno di studi più approfonditi. Ciò che ora preme rilevare è l'attenzione posta dagli autori sulla necessità di essere brevi, chiari e concisi nelle risposte: “[...] responder [...], como queda dicho, breve y claramente en todo, afirmando por cierto lo que fuere y lo que no, poniéndolo por dudoso; de manera que las relaciones vengan ciertas [...]”. Dopo circa un secolo di racconti contaminati di letteratura cavalleresca, sembrava essere arrivato il momento di dire la verità, con precisione e puntualità.

I fogli dell'inchiesta furono inviati al Viceré della Nuova Spagna fra il 1578 e 1579, e costui, a sua volta, li fece pervenire agli *alcaldes mayores*, *corregidores* e governatori di ciascuna provincia, giacché a loro spettava l'obbligo di realizzare le inchieste e redigere le relazioni. Tuttavia, in province molto estese e composte di vari villaggi, era loro permesso di delegare il compito “a los consejos” e “a los curas, si los hubiere, y si no, a los religiosos” responsabili delle dottrine.

Gli obiettivi o i temi dell'inchiesta sono formulati nelle cinquanta domande o capitoli enumerati nella *Memoria*. Come si è già notato, questi riguardavano gli aspetti più eterogenei della terra e della vita dei popoli amerindiani. Le risposte, di conseguenza, ne sono il variegato riflesso: anch'esse diverse ed eterogenee.

Generalmente le inchieste furono realizzate in maniera pubblica e collettiva, in presenza di un notaio ufficiale, o nominato *ad hoc* per l'occasione, e di testimoni, con la partecipazione degli informatori, “los más viejos y ancianos” di ciascun villaggio, i quali, a seconda dei casi, rispondevano direttamente, o per mezzo di un interprete. Alla fine, dopo che gli informatori si dimostravano d'accordo con quanto era stato scritto e dichiaravano di non aver niente da aggiungere, la relazione veniva messa in bella, e tutti coloro che erano chiamati a farlo, apponevano la loro firma.

Questo era il procedimento seguito nella maggior parte delle relazioni. La qualità del resoconto, dunque, dipendeva dalle conoscenze possedute dagli informatori e dall'abilità e fedeltà degli interpreti, nel trasmettere le parole di questi. In vari casi, gli informatori indigeni documentarono le loro risposte e narrazioni, facendo ricorso ai vecchi codici pittografici che ancora conservavano. In questo senso, le *Relaciones Geográficas*, pur essendo un'opera apparentemente

tutta spagnola, furono in realtà un immenso deposito delle più diverse e varie tradizioni indigene. In molte di esse sopravvivono dati storici della più remota antichità americana, che se non fosse per questi testi, si sarebbero irrimediabilmente perduti.

Le *Relaciones Geográficas de Antequera* (cioè dell'antica diocesi di Oaxaca) comprendono dalla descrizione dei villaggi della Mixteca (alta, bassa e della costa) fino a quelle che furono le giurisdizioni di Coatzacoalco e Tehuantepec, ovvero un territorio di circa 60.000 chilometri quadrati. Delle quarantuno relazioni originali, sette sono andate perdute, cosicché attualmente se ne conservano solo trentaquattro. Due si trovano nell'*Archivo General de Indias* (AGI), dodici a Austin, nell'Università del Texas (UTX), e le venti restanti nella *Real Academia de la Historia* (RAH).

Delle trentaquattro che si conservano diciotto riguardano villaggi abitati prevalentemente da zapotечи. Ma spesso in uno stesso territorio convivevano vari gruppi etnici (cuicatecas, amusgos, chontales, mijes, chinantecas, chochos) e parlanti di lingue diverse, per cui, specie relativamente alla toponomastica, non è sempre facile attribuire ai luoghi nomi certi, scevri da dubbi.

Riportiamo di seguito il testo originale della *Memoria*:

“INSTRUCCIÓN
Y MEMORIA DE LAS RELACIONES QUE
se han de hacer para la descripción de las Indias,
que su majestad manda hacer, para el buen
gobierno y ennoblecimiento dellas

PRIMERAMENTE, los gobernadores, corregidores o alcaldes mayores, a quien los virreyes, audiencias y otras personas del gobierno enviaren estas instrucciones y memorias impresas, ante todas cosas, harán lista y memoria de los pueblos de españoles y de indios que hubiere en su jurisdicción, en que solamente se pongan los nombres de ellos escritos de letra legible y clara, y luego la enviarán las dichas personas del gobierno, para que, juntamente con las relaciones que en los dichos pueblos se hicieren, la envíen a su majestad y al Consejo de Indias.

Y distribuirán las dichas instrucciones y memorias impresas por los pueblos de los españoles y de indios de su jurisdicción, donde hubiere españoles enviándolas a los concejos y, donde no, a los curas si los hubiere y, si no, a los religiosos a cuyo cargo fuere la doctrina, mandando a los concejos, y encargando de parte de su majestad a los curas y religiosos, que dentro de un breve término las respondan y satisfagan como en ellas se declara, y les envíen las relaciones que hicieren, juntamente con estas memorias, para que ellos, como fueren recibiendo las relaciones, vayan enviándolas a las personas de gobierno que se las hubieren enviado, y las instrucciones y memorias las vuelvan a distribuir, si fuere menester, por los otros pueblos adonde no las hubieren enviado.

Y en los pueblos y ciudades donde los gobernadores o corregidores y personas de gobierno residieren, harán las relaciones de ellos, o encargarlas han a personas inteligentes de las cosas de la tierra, [para] que las hagan según el tenor de las dichas memorias.

Las personas a quien se diere cargo en los pueblos de hacer la relación particular de cada uno dellos, responderán a los capítulos de la memoria que se sigue, por la orden y forma siguiente:

Primeramente, en un papel aparte, pondrán, por cabeza de la relación que hicieren, el día, mes y año de la fecha de ella con el nombre de la persona o personas que se hallaren a hacerla y el del gobernador u otra persona que les hubiere enviado la dicha instrucción.

Y, leyendo atentamente cada capítulo de la memoria, escribirán lo que hubiere que decir a él en otro capítulo por sí, respondiendo a cada uno por sus números, como van en la memoria, uno tras otro. Y, en los que no hubiere qué decir, dejarlos han sin hacer mención de ellos, y pasarán a los siguientes, hasta acabarlos de leer todos y responder los que tuvieren qué decir, como queda dicho, breve y claramente, en todo afirmando por cierto lo que lo fuere y, lo que no, poniéndolo por dudoso; de manera que las relaciones vengan ciertas, conforme a lo contenido en los capítulos siguientes.

Memoria de las cosas que se ha de responder, y de que se han de hacer las relaciones

1. Primeramente, en los pueblos de los españoles diga el nombre de la comarca o provincia en que están, y qué quiere decir el dicho nombre en lengua de los indios y por qué se llama así.
2. Quién fue el descubridor y conquistador de la dicha provincia, y por cuya orden y mandado se descubrió, y el año de su descubrimiento y conquista, lo que de todo buenamente se pudiera saber.
3. Y, generalmente, el temperamento y calidad de la dicha provincia o comarca, si es muy fría o caliente, o húmeda o seca, de muchas aguas o pocas, y cuándo son, más o menos, y los vientos que corren en ella qué tan violentos y de qué parte son, y en qué tiempos del año.
4. Si es tierra llana o áspera, rasa o montuosa, de muchos o pocos ríos o fuentes, y abundosa o falta de aguas, fértil o falta de pastos, abundosa o estéril de frutos y de mantenimientos.
5. De muchos o pocos indios, y si ha tenido más o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren; y si los que hay, están o no están poblados en pueblos formados y permanentes; y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de vivir; y si hay diferentes lenguas en toda la provincia, o tienen alguna generalmente en que hablen todos.
6. El altura o elevación del polo en que están los dichos pueblos de españoles, si estuviere tomada y se supiere, o hubiere quien la sepa tomar, o en qué días del año el sol no echa sombra ninguna al punto de medio día.
7. Las leguas que cada ciudad o pueblo de españoles estuviere de la ciudad donde residiere la audiencia en cuyo distrito acayere, o del pueblo donde residiere el gobernador a quien estuviere sujeta; y a qué parte de las dichas ciudades o pueblos estuviere.
8. Asimismo, las leguas que distare cada ciudad o pueblo de españoles de las otras con quien partiere términos, declarando a qué parte cae dellos, y si las leguas son grandes o pequeñas y por tierra llana o doblada, y si por caminos derechos o torcidos, buenos o malos de caminar.

9. El nombre y sobrenombre que tiene o hubiere tenido cada ciudad o pueblo, y por qué se hubiere llamado así (si se supiere) y quién le puso el nombre y fue el fundador della, y por cuya orden y mandado la pobló, y el año de su fundación, y con cuántos vecinos se comenzó a poblar y los que al presente tiene.
10. El sitio y asiento donde los dichos pueblos estuvieren, si es en alto o en bajo, o llano; con la traza y designio, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares señalados de monasterios, como quiera que se pueda rasguñar fácilmente en un papel, en que se declare qué parte del pueblo mira al mediodía o al norte.
11. En los pueblos de los indios, solamente se diga lo que distan del pueblo en cuyo corregimiento o jurisdicción estuvieren, y del que fuere su cabecera de doctrina.
12. Y asimismo, lo que distan de los otros pueblos de indios o de españoles que en torno de sí tuvieren, declarando, en los son grandes o pequeñas y, los caminos, por tiena llana doblada, derechos o torcidos.
13. Item, lo que quiere decir en lengua de indios el nombre del dicho pueblo de indios y por qué se llama así, si hubiere qué saber en ello, y cómo se llama la lengua que los indios del dicho pueblo hablan.
14. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas, que tenían.
15. Cómo se gobernaban y con quién traían guerra, y cómo peleaban, y el hábito y traje que traían y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usan, y si han vivido más o menos sanos antiguamente que ahora, y la causa que dello se entendiere.
16. En todos los pueblos de españoles y de indios, se diga el asiento dondó están poblados, si es sierra o valle, o tierra descubierta y llana, y el nombre de la sierra, o valle y comarca do estuvieren, y lo que quiere decir en su lengua el nombre de cada cosa.
17. Y si es tierra o puesto sano o enfermo, y, si enfermo, por qué causa (si se entendiere), y las enfermedades que comúnmente suceden, y los remedios que se suelen hacer para ellas.
18. Qué tan lejos o cerca está de alguna sierra o cordillera señalada que esté cerca del, y a qué parte le cae y cómo se llama.
19. El río o ríos principales que pasaren por cerca, y qué tanto apartados del y a qué parte, y qué tan caudalosos son; y si hubiere qué saber, alguna cosa notable de sus nacimientos, aguas, huertas y aprovechamiento de sus riberas, y si hay en ellas, o podrían haber, algunos regadíos que fuesen de importancia.
20. Los lagos, lagunas o fuentes señaladas que hubiere en los términos de los pueblos, con las cosas notables que hubiere en ellos.
21. Los volcanes, grutas, y todas las otras cosas notables y admirables en naturaleza que hubiere en la comarca dignas de ser sabidas.
22. Los árboles silvestres que hubiere en la dicha comarca comúnmente, y los frutos y provechos que dellos y de sus maderas se saca, y para lo que son o serían buenas.
23. Los árboles de cultura y frutales que hay en la dicha tierra, y los que de España y otras partes se han llevado, y se dan o no se dan bien en ella.

24. Los granos y semillas, y otras hortalizas y verduras, que sirven o han servido de sustento a los naturales.
25. Los que de España se han llevado, y, si se da en la tierra el trigo, cebada, vino y aceite, en qué cantidad se coge, y si hay seda o grana en la tierra y en qué cantidad.
26. Las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios, y las virtudes medicinales o venenosas de ellas.
27. Los animales y aves, bravos y domésticos, de la tierra, y los que de España se han llevado, y cómo se crían y multiplican en ella.
28. Las minas de oro y plata, y otros mineros de metales o atramentos y colores, que hubiere en la comarca y términos del dicho pueblo.
29. Las canteras de piedras preciosas, jaspes, mármoles, y otras cosas señaladas y de estima que asimismo hubiere.
30. Si hay salinas en el dicho pueblo o cerca del, o de dónde se proveen de sal y de todas las otras cosas de que tuvieren falta para el mantenimiento o el vestido.
31. La forma y edificio de las casas, y los materiales que hay para edificarlas en los dichos pueblos, o en otras partes de donde los trujeren.
32. Las fortalezas de los dichos pueblos, y los puestos y lugares fuertes e inexpugnables que hay en sus términos y comarca.
33. Los tratos y contrataciones y granjerías de que viven y se sustentan, así los españoles como los indios naturales, y de qué cosas y en qué pagan sus tributos.
34. La diócesi, de arzobispado u obispado o abadía, en que cada pueblo estuviere, y el partido en que cayere, y cuántas leguas hay y a qué parte del pueblo; dónde reside la catedral y la cabecera del partido, y si las leguas son grandes o pequeñas, por caminos derechos o torcidos, y por tierra llana o doblada.
35. La iglesia catedral, y la parroquial o parroquiales que hubiere en cada pueblo, con el número de los beneficios y prebendas que en ellas hubiere, y, si hubiere en ellas alguna capilla o dotación señalada, cuya es y quién la fundó.
36. Los monasterios de frailes o monjas de cada orden que ^ci cada pueblo hubiere, y por quién y cuándo se fundaron, y el número de religiosos y cosas señaladas que en ellos hubiere.
37. Asimismo, los hospitales y colegios y obras pías que hubiere en los dichos pueblos, y por quién y cuándo fueron instituidos.
38. Y, si los pueblos fueren marítimos, demás de lo susodicho, se diga en la relación que dello se hiciere la suerte de la mar que alcanza, si es mar blanda o tormentosa, y de qué tormentas y peligros, y en qué tiempos comúnmente suceden, más o menos.
39. Si la costa es playa o costa brava, los arrecifes señalados y peligros para la navegación que hay en ella.
40. Las mareas y crecimientos de la mar, qué tan grandes son, y a qué tiempos mayores o menores, y en qué días y horas del día.
41. Los cabos, puntas, ensenadas y bahías señaladas que en la dicha comarca hubiere, con los nombres y grandeza dellos, cuanto buenamente se pudiere declarar.

42. Los puertos y desembarcaderos que hubiere en la dicha costa, y la figura y traza de ellos, en pintura como quiera que sea en un papel, por donde se pueda ver la forma y talle que tienen.
43. La grandeza y capacidad de ellos, con los pasos y leguas que tendrán de ancho y largo, poco más o menos (como se pudiere saber), y para qué tantos navios serán capaces.
44. Las brazas del fondo dellos, la limpieza del suelo, y los bajos y topaderos que hay en ellos y a qué parte están; si son limpios de broma y de otros inconvenientes.
45. Las entradas y salidas dellos a qué parte miran, y los vientos con que se ha de entrar y salir dellos.
46. Las comodidades y descomodidades que tienen de leña, agua y refrescos, y otras cosas buenas y malas para entrar y estar en ellos.
47. Los nombres de las islas pertenecientes a la costa y por qué se llaman así; la forma y figura dellas, en pintura si pudiere ser, y el largo y ancho y lo que bajan; el suelo, pastos, árboles y aprovechamientos que tuvieren; las aves y animales que hay en ellas, y los ríos y fuentes señaladas.
48. Y generalmente, los sitios de pueblos de españoles despoblados, y cuándo se poblaron y despoblaron, y lo que se supiere de las causas de haberse despoblado.
49. [Describanse] todas las demás cosas notables, en naturaleza y efectos, del suelo, aire y cielo, que en cualquiera parte hubiere y fueren dignas de ser sabidas.
50. Y, hecha la dicha relación, la firmarán de sus nombres las personas que se hubieren hallado a hacerla, y sin dilación la enviarán, con esta instrucción, a la persona que la hubiere enviado”.

Le *Relaciones Geográficas* prese in esame e utilizzate come fonti in questo studio sono le seguenti elencate in ordine alfabetico:

- 1- *Relación de Antequera*
- 2- *Relación de Chichicapa*
- 3- *Relación de Coatzacoalco*
- 4- *Relación de Guaxilotitlán*
- 5- *Relación de Itzepexic*
- 6- *Relación de Itzepec*
- 7- *Relación de Macuilsuchil*
- 8- *Relación de Nexapa*
- 9- *Relación de Peñoles*
- 10- *Relación de Suchitepec*
- 11- *Relación de Talistaca*
- 12- *Relación de Tecuicuilco*
- 13- *Relación de Tehuantepec*
- 14- *Relación de Teozapotlán*
- 15- *Relación de Tetipac*
- 16- *Relación de Tetiquipa*
- 17- *Relación de Tlacolula*
- 18- *Relación de Xalapa*

2 Le fonti seicentesche

Le fonti seicentesche sulla civiltà zapoteca comprendono la *Relación auténtica sobre las idolatrías del estado de Oaxaca*, del *bachiller* Gonzalo de Balsalobre, la *Palestra Historial* e la *Geográfica Descripción* di Francisco de Burgoa, nonché una serie di atti processuali conservati nell'AGI e che noi utilizziamo attraverso gli studi di José Alcina Franch e Heinrich Berlin.

2.1 La *Relación auténtica sobre las idolatrías* di Gonzalo de Balsalobre

Scarsissime sono le notizie biobibliografiche relative a Balsalobre. Infatti, né Beristain né Nicolás Antonio, lo annoverano fra gli autori da loro censiti. In effetti, la *Relación auténtica sobre las idolatrías del Obispado de Oaxaca*, pubblicata a Oaxaca, nel 1656, è un trattato molto breve e a carattere specificamente regionale, elementi che forse giustificano l'omissione dei bibliografi. L'unico a fornire informazioni sull'autore e la sua opera è Berlin²⁷, la cui ricostruzione seguiremo da vicino.

Incentrato sulla religiosità e le credenze magiche zapoteche, le quali sono ricostruite in maniera piuttosto sommaria, questo scritto offre non di meno un panorama assai interessante e vario rispetto alle credenze indigene. Il testo fu redatto dal *bachiller* Gonzalo de Balsalobre, curato di San Miguel de Sola (paese situato a 80 km al sudovest della città di Oaxaca) dal 1634 al 1665, il quale, accortosi della reincidenza idolatrica degli *indios* della sua dottrina, istruì un processo, dalle testimonianze e atti processuali del quale desunse le informazioni che riversò poi nella *Relación auténtica*.

La genesi dell'opera è piuttosto chiara, infatti, è il frutto di un'indagine inquisitoriale condotta dal sacerdote, nel 1653. Egli fu aiutato nell'impresa, secondo Berlin²⁸ durata cinque anni, dal frate Pedro de Trujillo e da due notai che stilarono una gran quantità di fogli con le dichiarazioni degli accusati. Una volta raggiunto un numero cospicuo di pagine e di testimonianze, il *bachiller* decise di unificarne il contenuto in un solo testo, dato poi alle stampe, che offrisse un quadro di tutti

²⁷ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, México, Ediciones Toledo, 1988, pp. 9-17. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo col titolo abbreviato *Idolatría y superstición*.

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

i rituali, le credenze e le superstizioni costituenti la metafisica zapoteca ancora vigente nonostante il lungo processo di evangelizzazione. Come si vedrà nel capitolo dedicato alla religione (Parte II, Capitolo III), uno dei fattori di maggiore importanza di questo scritto consiste nel fatto di riportare, oltre alla descrizione dei rituali pagani ancora in uso, un elenco succinto, ma dettagliato delle tredici divinità principali del panteon zapoteco, nel primo periodo coloniale.

L'utilità dell'opera risiedeva, nelle intenzioni dell'autore, proprio nell'offrire un *vademecum* per i missionari, affinché fossero a conoscenza delle pratiche indigene che dovevano continuare a essere estirpate.

L'allora vescovo di Oaxaca, il domenicano Diego de Hevia y Valdés, approvò *in toto* il libro di Balsalobre e aggiunse alcune istruzioni relative alle formalità che dovevano essere osservate dai sacerdoti della diocesi in merito a future indagini. Una volta stampato, come si è detto nel 1656, la *Relación auténtica* cominciò a circolare e ad avere ripercussioni pratiche, in quanto altri sacerdoti si diedero a istruire nuovi processi per idolatria avvalendosi della procedura in essa delineata.

Ma il testo fu presto ritirato dalle autorità dell'Inquisizione, poiché il vescovo commise l'errore nell'istruzione dei processi da lui condotti di autoproclamarsi inquisitore ordinario.

La gravità del gesto, apparentemente innocuo, è dovuta al fatto che, di norma, tutti gli indigeni del Messico erano espressamente esclusi dal foro inquisitoriale, dal momento che, in qualità di nuove anime guadagnate al gregge del Signore, non potevano essere giudicati con lo stesso rigore di chi era cristiano battezzato fin dalla nascita. Quindi, per conoscere i loro peccati si riteneva fosse sufficiente la giustizia ecclesiastica ordinaria. Di conseguenza il Tribunale della Santa Inquisizione, geloso delle proprie prerogative, non permise che qualcuno, per quanto si trattasse di un vescovo, invadesse il campo di propria giurisdizione. Ragion per cui il Tribunale del Messico, il 22 marzo 1659, sancì che “dicho papel”, ovvero il libro di Balsalobre, dovesse essere ritirato dalla circolazione, insieme a tutti gli atti processuali delle cause per idolatria condotte abusivamente.

Fu così che cominciarono a confluire nel Tribunale dell'Inquisizione di Città del Messico moltissimi esemplari della relazione e le carte di vari processi. In realtà, l'Inquisizione stessa si rese conto che in questa maniera stava ostacolando la persecuzione delle idolatrie e pochi mesi dopo l'emissione dell'editto di confisca, ne fu promulgato un altro con lo scopo di restituire i documenti requisiti ai legittimi proprietari. Tuttavia, questo secondo provvedimento non fu messo in pratica se non con un ritardo di due anni, nel 1661. Inoltre, per ragioni probabilmente di carattere amministrativo o burocratico, non tutti i documenti furono restituiti e per questo restarono fino ai giorni nostri conservati in parte nell'Archivio del Tribunale dell'Inquisizione a Città del Messico e

in parte nell'Archivo General de la Nación de México, nel Ramo de Inquisición, dove furono trovati, a metà del XX secolo, da Heinrich Berlin che ne cominciò lo studio sistematico.

Leggendo attentamente tutti questi documenti, si trovano riferimenti e rinvii ad altri processi che non figurano nelle liste di quelli censiti dallo studioso, né negli elenchi stilati dallo stesso Blasalobre. Se ne deduce che tali processi o non furono mai inviati a Città del Messico, oppure furono distrutti o, nella migliore delle ipotesi, sono conservati nell'AGN, ma non sono ancora stati trovati.

In ogni caso, il contenuto di tutti questi atti, insieme a quello della *Relación* auténtica, è più che sufficiente per ricostruire in maniera piuttosto dettagliata, anche se frammentaria, le credenze degli abitanti di Sola intorno alla metà del XVII.

È difficile mettere in dubbio la loro autenticità e veridicità, in quanto si tratta di testimonianze dirette degli indigeni, i quali confessarono con sorprendente franchezza le colpe di cui erano accusati – fatto dovuto probabilmente alle pene piuttosto blande che venivano inflitte ai rei confessi. A quanto pare, infatti, rarissime furono le condanne a morte emesse dal sacerdote di Sola, che generalmente conduceva le indagini con estrema premura, nel rispetto dei diritti degli imputati. È noto, per esempio, che a essi concedeva il diritto di avvalersi di avvocati difensori di propria fiducia e, qualora ne fossero privi, ne affidava loro uno d'ufficio. Inoltre, in alcune occasioni, Balsalobre concesse ai condannati la libertà vigilata per poter adempiere alle mansioni agricole dei loro campi. E ancora, per rispetto alla loro carica, gli interrogatori dei *caciques* e dei governatori si svolsero sempre in forma segreta e il *bachiller* li si sanzionò con pene molto lievi, per lo più pecuniarie o addirittura solo spirituali (assistere alla messa, recitare il rosario, pronunciare ripetutamente particolari preghiere, etc.).

Da notare è anche il fatto che gli interrogatori furono condotti, nella maggior parte dei casi, per mezzo di interpreti, poiché, seppure Balsalobre e Trujillo dovevano conoscere perfettamente il solteco (dialetto dello zapoteco), dopo tanti anni di residenza nella regione, i loro notai e scrivani capivano solo lo spagnolo o al massimo il messicano, lingua franca in tutta la Nuova Spagna. Cosicché le dichiarazioni passarono almeno attraverso un livello di traduzione, se furono pronunciate direttamente in messicano, quando non addirittura due (solteco-messicano e poi messicano spagnolo). Tuttavia, non sembra che queste ambage linguistiche abbiano potuto inficiare la chiarezza delle esposizioni, né la loro attendibilità.

Nonostante le attenzioni e la scrupolosità nel rispettare i diritti degli indagati che sembra aver seguito Balsalobre, dopo un'iniziale remissività da parte dei nativi, cominciò il malcontento e gli *indios* riuscirono a mettere in dubbio presso le autorità la competenza di Balsalobre nel condurre le indagini e nell'istruire i processi. I *caciques* ottennero che la questione fosse presa in

considerazione dalla *Real Audiencia* di Città del Messico, costringendo così il sacerdote a cercare testimoni che sostenessero la sua parte. Alla fine però egli ne uscì illeso, visto che testimoniarono per lui notevoli figure del potere civile ed ecclesiastico, di modo che gli *indios* videro vanificato quest'estremo tentativo di far valere i propri diritti in materia di libertà di culto. Tuttavia, a causa di tale processo ai propri danni, Balsalobre dovette abbandonare la propria carica dal 1654 al 1656, sostituito a *interim* da Pedro de Trujillo. Una volta tornato a Sola e recuperato il pieno possesso delle sue funzioni, approvò i processi condotti dal collega ed emise nuove sentenze.

2.2 Francisco de Burgoa, evangelizzatore *criollo*

Per ricostruire le tappe salienti della vita del frate domenicano mi sono rifatta a diverse fonti, per quanto non esista una vera e propria opera biografica a esclusione del breve testo di Esteban Arroyo²⁹, pure frate dell'ordine dei predicatori. Si tratta dell'opera più recente, dal momento che tutti gli altri dati utili, ai fini di una ricostruzione biografica, risalgono alla prima metà del '900 o, addirittura, al secolo precedente. Informazioni su Burgoa, utili a delinearne una biografia, si trovano nella *Biblioteca hispano-americana septentrional*³⁰ del bibliografo José Mariano Beristain³¹, a partire dalla quale prendono le mosse gli studi posteriori di altri eminenti storici messicani, come José Antonio Gay³², Manuel Martínez Gracida³³ e Juan Bautista Carriedo³⁴. Il biografo Arroyo, pur dimostrando di aver letto i suddetti autori, se ne discosta, attingendo a fonti documentali e proponendo in alcuni casi una diversa cronologia. Faccio, dunque, riferimento a tutti questi autori per cercare di ricostruire un profilo il più possibile corretto del frate storiografo, senza propormi di risolvere le incongruenze riscontrate, bensì limitandomi a segnalarle.

²⁹ Esteban Arroyo, *Fray Francisco de Burgoa O.P. (Cronista Oajaqueño del Siglo XVII)*, Oaxaca, Fondo Padre Burgoa, 1954.

³⁰ José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, cit., 1947.

³¹ In realtà già Beristain si basa sull'opera latina del vescovo gesuita Juan José Eguiara y Eguren, intitolata *Biblioteca mexicana*.

³² José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, México, Porrúa, 1982.

³³ Manuel Martínez Gracida, *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1986.

³⁴ Juan Bautista Carriedo, *Estudios Históricos y Estadísticos del Estado de Oaxaca*, México, Talleres Gráficos de Adrián Morales, 1949.

Francisco de Burgoa nacque a Oaxaca, da una famiglia benestante, discendente dei primi conquistatori della regione. Se sussiste piena concordia fra i biografi rispetto alla città natale, le divergenze tra Arroyo e il precedente gruppo di storiografi cominciano riguardo alla data di nascita. Infatti, tutte le fonti che si basano su Beristain attestano il 1600 come anno in cui Burgoa sarebbe nato, mentre Arroyo, secondo una deduzione derivata da testi documentali ecclesiastici e da affermazioni del domenicano stesso contenute nelle sue opere, è incline a stabilire come anno natale il 1604. La sua argomentazione si basa su alcuni calcoli cronologici: alcuni documenti attestano che, a principio di luglio del 1619, Burgoa non aveva ancora cominciato il noviziato, perché la giovane età non glielo consentiva. Non aveva, infatti, ancora compiuto i quindici anni, età canonica per poter essere novizio. Tuttavia, sappiamo che professò il 2 agosto del 1620 e, se per prendere i voti era necessario aver frequentato un anno di noviziato, si può dedurre che il giovane Francisco aveva raggiunto l'età consentita (ovvero i quindici anni) tra la fine di luglio e i primi di agosto del 1619. Eppure, lo stesso Burgoa nella *Palestra historial* afferma di aver preso l'abito nel maggio del 1619. Per Arroyo questo dato non costituisce una smentita della sua ricostruzione, in quanto Burgoa potè prendere l'abito senza cominciare il noviziato. Il biografo si spinge anzi oltre, motivando una tale particolare deroga dalla prassi usuale dell'ordine col fatto che l'inquieto Francisco, pur avendo promesso fin dall'età di sei anni di prendere l'abito domenicano, avrebbe nutrito il desiderio di andare a frequentare gli studi superiori nell'Università del Messico. La famiglia, nell'intento di farlo desistere, avrebbe accelerato le procedure, affinché entrasse nell'ordine.

Tuttavia, Beristain e gli storici che lo seguono affermano che Burgoa cominciò il noviziato all'età di diciotto anni nel convento di Santo Domingo di Oaxaca, concludendo nel 1625 gli studi superiori e ottenendo così il sacerdozio. Secondo Arroyo fu invece all'età di ventitre anni, ossia, secondo la sua ricostruzione, nel 1627 che terminò gli studi e cominciò la sua attività di lettore.

Comunque, qualunque sia la data in cui egli diventò sacerdote, a causa della dura realtà dello stato oaxachegno, la priorità principale, più che l'erudizione dei novizi, era l'evangelizzazione degli indiani. Fu così che l'anno seguente, il neo-frate Francisco cominciò l'opera missionaria prima a Teocamaxtlahuaca e due anni dopo a Almoloyas, distante trentacinque chilometri da Yanhuitlán, nella Mixteca Alta. Lo stretto contatto con gli indigeni e la necessità di evangelizzarli fecero sì che il frate apprendesse precocemente il mixteco. Alla fine del 1630 fu, però, costretto da una forte malattia a tornare a Oaxaca, dove, l'anno successivo, ancora giovanissimo diventò maestro di novizi.

È probabile, data la mancanza di dettagli che attestino altre attività, che nel decennio fra il 1633 e il 1643, si sia dedicato esclusivamente all'esercizio della docenza: sappiamo, infatti, che gli

fu assegnata la cattedra di Teologia. Dal 1644 fino al 1649 svolse prima la carica di priore, poi quella di superiore nel convento di Yanhuitlán.

L'ascesa di Burgoa nella gerarchia ecclesiastica venne coronata dal provincialato, nel 1649, quando fu eletto Provinciale di San Hipólito di Antequera. Nel corso dei due anni in cui coprì questo ruolo di eminenza, con l'umiltà che lo aveva sempre contraddistinto, Burgoa colse l'occasione per visitare tutte le case e dottrine della provincia. Ebbe così modo di conoscere in persona la realtà (situazione, necessità e livello di sviluppo) di ogni singola comunità e di raccogliere *de visu* un'infinità di materiale che, anni più tardi, confluirà nelle sue due opere principali. La visita canonica fu, nondimeno, un'opportunità per stabilire un contatto diretto con la tradizione indigena – che apprendeva grazie agli anziani informatori –, per studiare gli usi, i costumi e la lingua degli indiani (dominò alla perfezione il mixteco e lo zapoteco) e per prendere nota del loro stile di vita.

In qualità di Provinciale, Burgoa compì, inoltre, varie opere di miglioramento e restauro di numerose chiese e dottrine della provincia. Ricordiamo quella di NeJapan e quella di Santa Ana Zegache, anche se dove più ripose la sua volontà di abbellire e ingrandire fu nella città stessa di Oaxaca. Qui si occupò della chiesa e del convento di Santo Domingo e dei lavori di restauro dell'antico convento domenicano di San Pablo, che due successivi terremoti, nel 1603 e nel 1608, avevano parzialmente deteriorato, a tal punto che, abbandonato dai frati, fu per cinquantanni un ostello per poveri.

Forte del suo ruolo ufficiale, in questi anni, anche Burgoa, come il suo illustre predecessore e confratello, padre Bartolomé de las Casas, prese le difese degli *indios*. Sono numerosi i passaggi delle sue opere in cui deplora la decimazione delle popolazioni native, sfruttate dagli *encomenderos* nelle miniere d'oro e nelle piantagioni. Si sa perfino di processi e azioni legali, dove perorò coraggiosamente la causa indigena. Quest'atteggiamento di difesa, tuttavia, non supera l'impostazione paternalista, per cui non sussiste contraddizione fra il riconoscimento della dignità degli indigeni e certa presunzione di superiorità. Gli indigeni erano, comunque, nell'ottica del religioso, popoli sottosviluppati, in gran misura barbari, che bisognava civilizzare e soprattutto risvegliare al vero credo.

Per le cariche svolte, Burgoa conosceva molto da vicino i gravi problemi che tormentavano l'ordine domenicano nella provincia. Alcuni anni prima, ovvero nel 1644, Burgoa andò a Città del Messico in qualità di Procuratore della Provincia per difendere i privilegi concessi all'ordine dai papi Pio V e Gregorio XVI e dal re Filippo II, contro le nuove disposizioni di Filippo IV, vicerè del Messico e del vescovo di Oaxaca Don Bartolomé de la Cerda Benavente y Benavides, i quali, facendo leva su antiche pretese, ordinavano che i parroci regolari si sottomettessero ai vescovi. I

frati domenicani avevano ricevuto ordine dal loro padre generale di resistere alle aggressioni dei prelati, cosa che riuscirono a mettere in atto per ben tre anni fino a quando, con l'intercessione del re e del papa, non si videro costretti a piegarsi al volere vescovile. Tuttavia, siccome continuavano gli attacchi violenti all'ordine domenicano, Burgoa, già provinciale, decise di prendere provvedimenti drastici, ricorrendo al Tribunale dell'Inquisizione di Città del Messico, per sollecitare che ponesse fine alle lotte intestine che stavano affliggendo il potere ecclesiastico e per chiedere licenza di andare in Spagna e avere un colloquio diretto con il re. Nonostante il Tribunale concedesse al provinciale il permesso da questi richiesto nel 1649, per varie ragioni interne alla politica oaxachegna e all'organizzazione dell'ordine domenicano, Burgoa non partì e nel 1654 una disposizione virreinale riequilibrò la situazione a favore dei domenicani, per cui il viaggio alla metropoli non era più indispensabile.

Tuttavia, due anni più tardi, nel 1656, la Provincia nomina Burgoa come ambasciatore a Roma, per esporre al Santo Papa la situazione nuovamente sfavorevole in cui versava l'ordine domenicano nella regione oaxachegna. Giunto nella capitale dello Stato Pontificio, dove rimase a lungo, informò le autorità ecclesiastiche riguardo la situazione in cui versava la provincia di Oaxaca. È da ritenere che Burgoa riuscì a essere molto convincente, perché gli alti prelati vaticani presero subito seri provvedimenti contro gli avversari dell'ordine domenicano in Messico, che così poté permanere a capo delle proprie parrocchie un altro secolo, fino a che tutti gli ordini ecclesiastici del Nuovo Mondo non furono smantellati dai monarchi illuminati del secolo XVIII.

Burgoa tornò in Messico con il titolo di Vicario generale, membro del Tribunale della Santa Inquisizione di Spagna, Commissario e Ispettore delle Biblioteche della Nuova Spagna.

Stabilitosi a Oaxaca venne eletto, nuovamente provinciale, questa volta di Oaxaca, nel 1662. Durante questo secondo mandato fondò la confraternita di San Vicente Ferrer, con bolla del pontefice Alessandro VII.

Terminato il mandato, si ritirò definitivamente a Zaachila-Teozapotlán dove, dal 1669 fino alla morte, avvenuta nel 1681, risedette come vicario, dedicandosi umilmente all'attività di missionario. Fu qui, nella pace isolata dell'antica capitale zapoteca, che mise mano alla monumentale opera storiografica per cui ancora lo conosciamo.

Queste due opere furono, in realtà, pensate dal loro autore come le due parti di una stessa piano compositivo. Infatti, il proposito e la tematica di entrambi seguono un comune filo conduttore che è quello di commemorare e rendere noto l'esempio dei fratelli domenicani che nel XVI secolo giunsero nella Nuova Spagna e fondarono la Provincia di San Hipólito Mártir di Oaxaca, per evangelizzare la regione ed estirpare i culti indigeni.

Bisogna riconoscere, tuttavia, che in certa misura i titoli attribuiti dall'autore alle sue due voluminosissime opere sono in qualche modo fuorvianti, in quanto solo parzialmente corrispondono al contenuto. Indicativamente, possiamo dire che, se la *Palestra Historial* narra la vita dei missionari più illustri, tanto spagnoli quanto *criollos*, che evangelizzarono l'attuale Stato di Oaxaca, la *Geográfica Descripción* parla delle dottrine e dei conventi che edificarono i domenicani. Ma ribadiamo che tale distinzione è solo indicativa, poiché il più delle volte l'autore mescola la vita dei missionari con la trattazione delle fondazioni.

Anche lo stile, barocco e tortuoso, è uniforme. Esso è, spesso, reso difficoltoso nella lettura da una serie di digressioni bibliche e dottrinali, incisi eruditi e chiose devozionali. L'autore è incline a trovare frequentemente paralleli fra l'operato dei domenicani e la storia ebraica, estratta dai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. In maniera affine, il cronista tende a riscontrare analogie fra ciò che gli veniva raccontato dagli informatori indiani, rispetto alla cultura nativa, e gli episodi delle Sacre Scritture.

La concezione storica, di cui si fa portavoce Burgoa, considera la storia umana come soggiacente a un disegno divino, finalizzato alla redenzione dell'umanità. In quest'ottica, i frati sono visti come gli strumenti che la divina provvidenza ha messo a disposizione della religione cattolica per salvare le anime degli uomini ancora ignari della Buona Novella.

In entrambe le opere, infatti, sono contenute ampie informazioni relative alla fondazione di conventi, chiese e dottrine, alla *labor* evangelizzatrice dei confratelli e alle loro "gesta" in difesa della propria religione, senza trascurare riferimenti a oggetti sacri e reliquie. Egli riferisce, inoltre, della fondazione della città di Antequera nel 1523 e parla delle comunità indigene, dello sfruttamento della manodopera nativa nelle miniere d'oro e d'argento, degli abusi delle autorità coloniali, delle epidemie e degli effetti della siccità. Le sue descrizioni rispetto alla conformazione del paese, le strade e le vie di comunicazione, la vegetazione e il clima sono estremamente ricche e dettagliate.

Sia nella *Palestra Historial* che nella *Geográfica Descripción*, poi, nonostante l'impianto dottrinale predominante, si trovano numerosissime informazioni circa la storia preispanica delle popolazioni indigene di Oaxaca, con dettagli relativi alla politica, alle guerre, alle rivalità fra etnie e città, notizie assai interessanti per conoscere le tradizioni degli *indios*, le loro usanze pre e postispaniche, la loro psicologia, le loro credenze pagane e i loro idiomi. Infatti, nonostante l'atteggiamento di biasimo costante assunto dall'autore verso i popoli amerindiani, per le loro tendenze idolatriche, i suoi scritti forniscono una vastissima messe di dati storici, etnostorici e culturali in genere.

Da notare è inoltre il fatto che l'autore ha desunto tutte queste informazioni direttamente e personalmente da fonti indigene, avvalendosi della propria conoscenza del mixteco e dello zapoteco.

Va precisato, infine, che se il lettore moderno si sente fuorviato, è perché il proposito dell'autore ecclesiastico seicentesco era altro rispetto alla puntuale descrizione dei luoghi geografici e delle dottrine e conventi fondati. Più che la storiografia come oggi la intendiamo, a Burgoa interessava maggiormente esortare i futuri missionari a seguire il cammino tracciato dai loro virtuosi predecessori.

Si ha infine notizia di altre opere che ci limitiamo a elencare sommariamente, non essendo esse di interesse per il tema specifico della nostra ricerca:

- *Formula y método de rezar el Oficio Parvo de la Virgen con meditaciones y Oraciones piadosas*, edito a Città del Messico da Caledrón, 1651;
- *Panegírico de Santo Domingo de Guzmán*, edito a Città del Messico, formato 4°;
- *Sermón de la Encarnación del Divino Verbo*, edito a Città del Messico da Caledrón, 1651, formato 4°;
- *Oración Eucarística por la felicidad de haberse salvado la Flota de España a Indias*, edito a Città del Messico da Hipólita Ribera, 1654, formato 4°;
- *Oración Panegírica del Doctor Augélico, Santo Tomás, predicado en Madrid de Orden del patriarca de las Indias*, edito a Madrid, 1658, formato 4°.

2.2.1 *Palestra Historial*

Pubblicata nel 1670 a Città del Messico nella casa editrice di Juan Ribera, è in formato *in folio* e consta di 269 pagine, compresi la copertina e il colofone.

Alla fine della *Palestra historial* l'autore avverte il lettore che continuerà la sua opera “por el amor tan debido a mi madre la Provincia” e che, per quanto senta che gli vengono a mancare le forze, a causa di continui acciacchi di salute, espone il proposito di continuare a “narrar las vidas de los religiosísimos padres que nos vinieron de las Provincias y reinos de España, a cuyo celo debemos la emulación sagrada, que tanto supo despertar e inflamar los espíritus que acá encendió la gracia, y porque de unos y otros se se formó la suave armonía de voces que en dulce metro dieron glorias y alabanzas a Nuestro Señor [...]”, nella seconda parte della sua opera, ovvero, nella *Geográfica descripción*.

2.2 Geográfica Descripción

I due volumi della *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y de la Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y Sitio astronómico de la Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, pubblicati (in formato *in folio*) in Messico, nel 1674, sono da considerarsi, dunque, come il seguito e l'ampliamento della precedente *Palestra Historial*.

Più precisamente si potrebbe spiegare il riferimento alla geografia presente nel titolo della seconda opera, per il fatto che essa contiene le descrizioni e le ubicazioni delle diverse case e dei vari conventi fondati dai domenicani nella regione di Oaxaca, nonché delle strade e dei cammini che portavano a essi, compendiate da annotazioni relative alla qualità del terreno, alle principali coltivazioni, alla prossimità di fonti idriche e all'abbondanza o alla scarsità di risorse naturali.

Tuttavia, l'opera non possiede una vera e propria organicità, in quanto l'autore si perde frequentemente in numerosissime digressioni di carattere dottrinale, che ne rendono difficoltosa la lettura. Inoltre, il gusto per l'aneddoto curioso, meraviglioso o prodigioso, conduce spesso l'autore per vie secondarie, che lo distolgono dall'obiettivo principale dichiarato nel titolo.

Senza dubbio, però, Burgoa non fu uno scrittore improvvisato e la varietà di argomenti introdotti nei suoi scritti è altresì una ricchezza di valore inestimabile per lo studio di svariati temi, cui si è accennato poco sopra.

Che si tratti di un'opera ben meditata e non estemporanea, lo testimonia il gran numero di fonti che lo stesso autore, nel suo Proemio, dichiara di aver consultato: Francisco López de Gómara (*Historia de las Indias Occidentales*, 1552), José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590), Augustín Dávila Padilla (*Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*, 1595), Antonio de Herrera y Tordesillas (*Historia general de los hechos de los castellanos... ovvero "Las Decadas"*, 1601), Juan de Torquemada (*Monarquía Indiana*, 1615), Antonio Remesal (*Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 1619).

Oltre a tali fonti esplicite, è da supporre che Burgoa, avendo accesso alla biblioteca di Santo Domingo, abbia consultato altre opere, certo meno note, ma altrettanto fondamentali per la conoscenza del passato oaxachegno. Tra queste ricordiamo una *Historia de la Provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca*, composta tra il 1601 e il 1633 da *fray* Cristóbal Chaves de Castillejos; due opere attribuibili a uno stesso autore di cui però non ci è pervenuto il nome: *Historia de Oaxaca* e *De las Primeras Colonias de los Indios y su Origen*; un manoscritto dal titolo *Vida de los Insignes Religiosos Predicadores de la Provincia de Oaxaca* di *fray* Alonso Vaillo, pure databile alla prima metà del XVII secolo.

II Parte – Il processo acculturativo

1 Notizie storiche derivate dalle fonti

Di certo per mezzo delle fonti letterarie del XVI e XVII secolo sarebbe difficile ricostruire un quadro completo della storia pre-ispanica zapoteca e del momento del contatto. Tuttavia Burgoa e in maniera più frammentaria le *Relaciones Geográficas* ci forniscono alcuni dati utili a una ricostruzione quantomeno parziale. Anticipiamo che Burgoa presenta alcune imprecisione, specie rispetto ai nomi dei sovrani, e non indica mai con precisione le date. Le *Relaciones Geográficas*, invece, per la loro stessa natura di documenti ufficiali, sono più puntuali rispetto ai nomi dei sovrani, soprattutto locali, anche se estremamente frammentarie circa le notizie riguardanti eventi specifici. Anch'esse non forniscono date, ma solo indicativamente periodi storici. Una tale mancanza può essere forse dovuta alle reticenza delle fonti indigene e alle difficoltà di equiparare il calcolo degli anni dell'una e dell'altra civiltà, rispettivamente indigena e europea.

1.1 Le notizie storiche nell'opera di Burgoa

Burgoa, come già aveva fatto nel primo volume della *Geográfica Descripción* a proposito dei mixtechi, tenta anche nella seconda parte dell'opera, di ripercorrere le tappe salienti della storia del popolo che descrive, in questo caso gli zapotечи, a partire dalle lontane origine mitiche, fino ad arrivare al momento del contatto, passando per alcune notizie più rilevanti apprese dalle fonti locali e relative al periodo preispanico.

L'autore della *Geográfica Descripción*, nel primo capitolo relativo alla Zapoteca³⁵, afferma di non conoscere notizie in merito all'origine e provenienza degli zapotечи: “[...] no se le halla origen, ni ascendencia, ni en qué tiempo se aposeionó de este valle [...]”. La mancanza di notizie storiche è aggravata dalle informazioni reperibili nei codici³⁶, ritenute dal frate assolutamente fantasiose:

“[...] son tantos los desatinos de sus historias y pinturas que el demonio les persuadía, que es indecente referirlas, porque ni los egipcios, ni caldeos, fueron tan ciegos en estas vanidades, como éstos, ya por

³⁵ *GD*, I, XXXIX, p. 410.

³⁶ Non ci sono pervenuti codici zapotечи pre-ispanici. Tuttavia il riferimento che a essi fa Burgoa, testimonia che esistettero, ma che furono tutti distrutti dai frati impegnati a sradicare ogni sopravvivenza idolatrata.

preciarse de valientes, se hacían hijos de leones, y fieras, silvestres, sí grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos, sí invencibles y porfiados, de que se preciaban mucho, que los habían parido escollos, y peñascos, y como su lenguaje era tan metafórico, como el de los palestinios, lo que querían persuadir, hablaban siempre con parábolas, y sus historiadores formaban los caracteres, de lo que decían”.

Stando a questa fugace testimonianza, la mitologia zapoteca doveva essere altrettanto ricca di quella mixteca e, probabilmente, presentava con essa molte analogie. Purtroppo, però, i dati a nostra disposizione sono molto scarsi e solo parzialmente è possibile ricostruire l’origine mitica che questo popolo si attribuiva (v. paragrafo 3.3).

Circa le fonti storiche vagliate dal frate, anch’esse non concordano, per quanto sembra potersi affermare che fra i popoli che abitavano la regione di Oaxaca all’epoca di Burgoa, gli zapotечи fossero gli abitanti più antichi. Nel capitolo XXXIX dell’opera si legge, infatti: “[...] no he hallado noticia con apariencia de verdad, de la primera venida de esta Nación, ni del origen de sus señores, de donde se infiere que eran antiquísimos [...]”.

L’autore azzarda, tuttavia, un’ipotesi, che avallerebbe l’idea che neanche gli zapotечи fossero originari della regione; il cronista dice di credere che probabilmente questi indigeni si trasferirono, come altri popoli, in due possibili occasioni: o quando si verificò la peste dei tepanecas di México, o al seguito dei capitani “que pasaron el estrecho”³⁷. Si tratterebbe, dunque, di una migrazione relativamente recente e, in effetti, il padre Gay³⁸ stabilisce l’arrivo degli zapotечи nella Valle di Oaxaca intorno al II secolo a.C.³⁹ Ma è probabile che la versione di un’origine migratoria sia sorta in seguito alla conquista degli aztechi, dei quali gli zapotечи avrebbero assunto alcuni elementi mitologici.

Tanto più che i dati archeologici attuali, basati sugli scavi iniziati intorno agli anni ‘20 da Alfonso Caso e proseguiti dai suoi allievi (tra i quali ricordiamo Ignacio Bernal, John Paddock, Kent Flannery e Joyce Marcus) nel corso di tutto il XX secolo, attestano la presenza di insediamenti nella regione già 10.000 anni fa. Moderni studi etnostorici identificherebbero gli abitanti di quei primi insediamenti col popolo che, in epoca più tarda, si sarebbe codificato come zapoteco. Tale codificazione dei tratti e delle caratteristiche specifiche che rendono riconoscibile un popolo – ovvero, la sua etnogenesi – si sarebbe realizzata nel corso dei secoli che vanno dal 400 a. C. al 100 d.C., a cavallo cioè della fase Monte Albán I e II.

³⁷ In altre fonti ho trovato riferimenti al passaggio di uno stretto, fatto che indicava che i popoli in migrazione provenivano dal nord.

³⁸ José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, cit., cap. III, p. 22.

³⁹ Affermazione che le evidenze archeologiche ed etnostoriche, di cui disponiamo attualmente, smentiscono con fermezza.

Burgoa, tuttavia, non si spinge oltre nella ricostruzione dell'origine di questo popolo e, per quanto riguarda la storia della regione, preferisce attenersi a dati più solidi che riconosce in alcune informazioni ottenute dagli anziani e dalle "pinturas" di fattura indigena. Dopo aver affermato che gli zapotечи ebbero come principale luogo d'insediamento la Valle di Oaxaca (e in particolare la città di Teotitlán del Valle), da dove si estesero a nord-nordest fino a incontrare i mijes e i chinantecas, e a sud fino alle coste del Pacifico, dà notizia di un'antica tradizione locale. Gli *indios* conservano la memoria di un grande lago, formato nella valle dai vari corsi d'acqua che scendevano dalle montagne e, in particolare, dalle piene dell'Atoyac, il quale non avendo altro sbocco, straripava allagando la vallata. Si tramanda che furono gli stessi indigeni a scavare un solco alternativo più a sud (che divenne, poi, il nuovo corso del fiume), a prosciugare e a bonificare la vallata. Accettando come vera l'ipotesi del lago, Burgoa afferma che gli zapotечи avrebbero navigato in tutte le direzioni fino a imbattersi in un isolotto, all'apparenza favorevole a essere abitato, e lì avrebbero fondato una città che più tardi sarebbe diventata la loro capitale, ovvero Teozapotlán-Zaachila.

La *Relación di Teozapotlán*⁴⁰, redatta da Juan de Mata⁴¹, conferma l'antichità di questa città come capitale della regione zapoteca e spiega l'etimologia del termine nahua⁴²:

"[...] Teozapotlán quiere decir "el dios de la Zapoteca". Es vocablo mexicano, y es compuesto de Teutl, que quiere decir "dios", y de Zapotlan, que es el nombre de esta provincia; que se llama Zapotecatl en mexicano, porque allí era la cabeza de toda esta provincia, de muchos años que no hay memoria. Lo cual dicen todos los indios desta Zapoteca, y los mixtecas de Cuilapa".

⁴⁰ V. *Relación di Teozapotlán*. RGA, II, pp. 157-158.

⁴¹ Frate domenicano, giudice, insieme a Juan de Córdova, nel processo contro il re zapoteco Cosijopij accusato di recidività idolatrica.

⁴² Non dà invece conto dell'etimo zapoteco ritenendolo ignoto. Ma Acuña (vol. II, p. 158, nota 6) propone alcune ipotesi: "no es posible evitar la observación de que, en el enigmático topónimo de *Zaachilla*, se halla presente la voz «zàa», a veces escrita «zàachi», cuyos varios significados, extraídos de Córdova, son: «almena» (23r), «grassa, por grossura» (208v, 209r), «grossura de la tierra» (210v), «ñublado» (285r), «sustancia, la que sale de cualquier cosa» (391v, 392r), «umor de la tierra», (416r), «jugo de la tierra», (429r), pudiéndose considerar significados fundamentales: «sustancia, la que sale de cualquier cosa», «ñublado» y «almena». En escritura geroglífica, «almena» es sinónimo de «nube», las que aparentemente eran consideradas un «jugo o umor de la tierra». Con base en este razonamiento tentativo, se puede proponer, pues que *Zaachilla* significa «lugar de nubes» o de «almenas», o bien si se lee *Zaaxilla*, «nubes de pluma» o «emplumadas». Entretanto, Reyes (*Arte de la lengua mixteca compuesta por el fray Antonio de los Reyes vicario de Tepuzculula*, México, Pedro Balli, 1593, p. 67v), registra para Teozapotlán, la denominación mixteca Tocuisi, que significa «reino blanco», o mejor, como lo recogen Arana & Swadesh (*Los elementos del mixteco antiguo*, México, Instituto Nacional Indigenista – INAH, México, 1965, p. 76), Tocuisi ñuhu, «reino blanco de dios», «sagrado» o «valioso»".

Nella stessa relazione, l'autore fa anche menzione di un'alleanza matrimoniale che spiegherebbe la presenza mixteca nel territorio. Secondo Caso⁴³ che si basò sui codici Bodley (lamina 24) e Selden (lamina 13), si tratterebbe della principessa mixteca 1-Canna "Sole-gioiello", discendente della terza dinastia di Teozacualco e Tilantongo, e di 6-Acqua "Strisce di colori", bisnipote di 5-Fiore "Xipe", signore di Zaachila. Il matrimonio avrebbe avuto luogo intorno al 1280⁴⁴. In seguito a questo sposalizio si verificò una piccola migrazione mixteca in territorio zapoteco, che si incrementò come conseguenza di un secondo matrimonio, avvenuto poco prima dell'arrivo degli spagnoli:

"poco antes de que vinieran los españoles, hubo otro casamiento de un señor de Yanguitlán, que se casó con la hermana de la mujer del señor y rey de Teozapotlán, el cual [señor de Yanguitlán] vivió en Cuilapa, porque se lo dio el señor de teozapotlan para que allí viviesen".

Juan de Mata dà così spiegazione di come si instaurò la signoria mixteca di Cuilapan.

Burgoa ipotizza, poi, che se la popolazione, in rapido aumento non si espanse nelle vicine montagne, fu perché incontrò l'ostacolo di altre nazioni. In effetti, secondo l'autore domenicano, gli zapoteci, almeno fino a che non si sentirono signori del luogo, preferirono un'espansione pacifica.

Le prime notizie relative a guerre di tipo espansionistico, si trovano nel capitolo L del II tomo, laddove si parla di Teticpac⁴⁵ e dei suoi dintorni. Anticipiamo che Burgoa non fornisce nessuna data, anche se ritiene i fatti, che ci accingiamo a esporre, avvenuti poco prima della conquista. Gay⁴⁶, al contrario, è convinto che sia necessario retrodatare gli eventi di alcuni secoli.

Il brano si riferisce alle imprese guerresche sostenute da due valorosi condottieri (identificabili con Baalóo e Báalachi⁴⁷), favoriti del re zapoteco e originari del *pueblo* di Macuilsuchil, contro i barbari *indios* delle montagne orientali, con tutta probabilità chontales. Sconfitti i nemici, avrebbero costruito due palazzi, uno sulla montagna e l'altro a valle, forse come luogo di inumazione di signori⁴⁸. Burgoa è convinto che i due capi guerrieri si possano identificare

⁴³ Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 112.

⁴⁴ *Relación di Teozapotlán*. RGA, II, p. 157, n. 4.

⁴⁵ In realtà, la *relación* di Teticpac non menziona guerre. In essa si afferma soltanto che la città era sottomessa al signore di Teozapotlán prima e a Motecuhzoma poi.

⁴⁶ José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, cit., cap. VII, p. 84.

⁴⁷ I due condottieri purtroppo non sono nominati nelle *Relaciones Geográficas*.

⁴⁸ Burgoa (*GD*, II, p. 64) ricostruiva il significato del nome zapoteco della città, Zetoba, come "otro sepulcro", "lugar de entierros". Esso sarebbe "altro", "secondo", rispetto a Mitla che era il principale. Ma l'autore della *relación* offre un'altra etimologia, comunque probabilmente erranea: "luogo di pietre" o "pietra su pietra".

con due *caciques* – di cui ha trovato notizia in uno scritto del frate Domingo Grijelmo –, battezzati coi nomi di Gaspar e Baltasar e sotto il cui governo si trovava allora divisa per quartieri la città di Tlacochuaya. La relativa vicinanza temporale degli eventi sarebbe avallata inoltre dal fatto che, nel bosco dove si svolsero gli scontri, erano ancora visibili gran quantità di “osamenta”. Tuttavia, studi più moderni sembrano collocare i fatti in un’epoca più remota.

A parte queste fugaci notizie relative al passato del popolo zapoteco, del lungo periodo pre-ispánico, Burgoa quasi non parla, a eccezione della trattazione degli sfibranti conflitti che coinvolsero i due principali popoli oaxachegni, zapotечи e mixtechi, alleatisi contro il comune nemico messicano, allora in rapida espansione. Nella serie di capitoli riguardanti la Zapoteca il cronista parla dei conflitti che gli zapotечи ebbero con i mexica e di come seppero difendersi e dell’alleanza matrimoniale che diede tregua agli scontri con gli huaves:

“señores más arresgados, por tener expuesta la monarquía a más riesgos, y a repetidos encuentros con otras naciones vivían siempre más acautelados, tenían su corte al paso del mexicano, que nunca satisfecho de su grandeza parece que ambicioso quería buscarle al sol las mantillas de en nacimiento, encaminaba sus tropas a registrar al Oriente la cuna era forzoso el paso por esta Zapoteca, donde las huellas solas de tanta multitud con armas en las manos, donde ponían los pies axhalaba la braveza de su condición el fuego que en el pecho ardía y todo lo talaban para resguardo, pues de estas invasiones poderosas, previno el zapoteco la frontera de su resguardo, en los términos de su señorío a la parte del Poniente en la montana de Guaxolotitlan donde llegaba su jurisdicción inmediata al mixteco que ocupaba la parte montuosa del Poniente, con muchos lugares del Noroeste, y aquí se verifica cuán vecino le tenía, y sobre sí, ganadas las sierras que le cercaban, y no hubo acá presidio de ruego, como algunos han pensado, pues el día de hoy dura toda jurisdicción de sola, y siendo inexpugnable, y donde el ejército de Moctezuma recibió del mixteco el grande descalabro que se dijo en su lugar, y tuvo por bien tenerle por amigo como se bahía de sujetar a recibir tierras prestadas del zapoteco cuando éste quería asegurarse con el del mexicano que entraba talando y abrasando las poblaciones que sujetaba, y no pudiendo abrir paso por la mixteca, le hizo por el camino real de los cuicatecos, y éstos por la parte del Norte llegaban a los umbrales de esta frontera del zapoteco que se llamó en su lengua *Huijazoo* que significa atalaya de guerra donde puso señores valientísimos, y prácticos en la milicia, y el sitio es una legua de donde se fundó después el pueblo que hoy es, y está el primero en la cima de una grande serranía que le cerca por la parte del Norte, y desde allí con otra que corre de Norte a Sur, que se llama de *Tecocuilco* se podía resistir impidiéndoles el estrecho que viene por Xayacatlán, pero no se halló el zapoteco con tantas fuerzas que no reconociese que una vez roto de tan poderoso enemigo perdería el reino, y la vida, y se guardó para cuando se vido señor de Tehuantepeque tan victorioso, y tan dilatado su reino como se dirá después, y contentábase al principio con tener seguras sus tierras, fiando del valor de los capitanes, y caciques de Guaxolotitlán, que eran las vigías, y exploradores que atalayaban los derroteros de sus enemigos, y que se hacían temer con crueldades, y carnicerías que hacían de los que no les eran muy sujetos, y con ferocidades de bestias castigaban el menor recelo que tenían de su fidelidad, y siendo exploradores eran los más

ciegos, y inhumanos, teniendo tan oprimidos a los vasallos, que como mastines rabiosos primero los despedazaban que se oyese el ladrido de su braveza bestial política que aún entre gentiles fue atentamente prevenida en las fronteras, y castillos que son la llave de una monarquía, y si falsean las guardas qué corona habrá segura?”

(GD, II, p. 10.)

e di come Motecuhzoma non volle fare terra bruciata nel fertile Tehuantepec, ma conservò la regione e i suoi abitanti, il cronista riporta importanti dati storici relativi a queste guerre avvenute nel tardo passato pre-ispanico:

“[...] y le tuvo muy bueno Montezuma, en que tierra tan fértil no se llevase a fuego y sangre, conservándola en poder de sus habitadores, que la cultivasen y de sus soldados, que la guardasen, pero no previno el daño que le amenazaba su fertilidad, pues ésta despertó el ánimo de sus émulos, que eran muchos, unos, por ofendidos y otros por recelosos de su tirano poder, que en lo más retirado de los montes tenían su nombre y sin poder asegurarse de sus armas, prevenía cada cual las suyas para la defensa, y no hay violencia que no provoque la venganza del agravio o el castigo de la temeridad, llegaban ya sus armas a Guatemala y pasaban con tanto estruendo como las de Alejandro Magno, en la Asia, coronado de glorias, como desvanecido de triunfos marchaban sus escuadras con rigurosa instrucción de que no se divirtiesen del rumbo a do los llevaba mi altiva presunción a descubrir los términos de la tierra, sujetando todo lo que hallasen por el camino, que quería sulcar su ambición, y como el demonio tuvo siempre en continuas guerras entre sí, a todas estas naciones y más enconadas a las más vecinas, cuando vían a unos vencidos tenían los otros por mano ajena con ninguna costa la venganza y no sólo no se movían al socorro pero algunos lo daban al enemigo para que los acabase, desdicha que corre por las naciones del mundo, y no sé si ha penetrado el sagrado de algunas comunidades, algunos de los que esto leyeren lo sabrán, hallábase el campo del gran Montezuma gozoso y presumido, con el alojamiento tan de su conveniencia en la fertilidad de Tehuantepeque, al tiempo que el Rey de Theozapotlán picado de sobresaltos, y ofendido de agravios, siempre receloso de mayores daños, pensaba cómo resistir los que le amenazaba tan soberbio poder y comunicando con el Rey de la Mixteca, que se hallaba con iguales sentimientos, porque no le faltaban motivos graves para tenerlos y no hay fuerzas tan superiores que no estén expuestas a la variedad de los acasos de la fortuna, como dijo David, que los aceros de la guerra, a unos un día y a otros otro cimbra con fatales estragos y los que hacía en lo más de este Orbe el mexicano, eran tantas a su paladar, que no llegaban a probar los agrios de vencido; hasta que confederados los dos poderosos reyes zapoteco y mixteco formaron de ambas naciones un poderoso y casi innumerable ejército, que como dicen las historias mixtecas, bajaron veinte y cuatro esforzados y escogidos capitanes, con otras tantas compañías de tanta multitud de soldados ejercitados, que dicen que fueron en número excesivo para que a las órdenes del zapoteco, estuviesen en toda la jornada y fue tan feliz que como se dijo fue conquistando montes y valles, con cruel y espantosa carnicería de los que se les resistían y dejando por vasallos tributarios a los que se daban de paz, no fue mucho que destrozase los pueblos del camino real por donde habían pasado los mexicanos, así porque los naturales de aquellas tierras se hallaban oprimidos

y descalabrados de los combates pasados, como los mexicanos, llevando tan lejos la mira, no dejaban en los presidios la gente de más valor, fiados en que con los socorros de gente, que siempre les enviaba su Emperador, se repetirían las fuerzas para conservar quietos a los vencidos, y con el buen trato afectado que les hacían, los rendían más, el zapoteco brioso, alentando sus esperanzas llegó a Tehuantepeque donde fue necesario su valor para despojar a los huabes y desalojar a los mexicanos, sin admitirles pacto, ni treguas de espera y aunque Montezuma había tenido bastantes noticias del rumbo y entradas del zapoteca le importaba no divertir el intento ni desflaquecer sus armas teniéndolas tan adelante y disimulaba para mejor ocasión; pero cuando supo le había cogido las plazas de Tehuantepeque, sintió grandemente la falta que le habían de hacer, y que le cortaban el hilo a su pretensión, y zañoso de furor, quiso echar el resto en el desquite, envían”.

(GD, II, p. 338 e segg.)

A questo riguardo, le *Relaciones Geográficas* possono fornire un valido compendio. Nella *Relación de Chichicapa*⁴⁹ si racconta dei conflitti che vedevano opposti i principali popoli indigeni, mixtechi e zapotечи, che finirono però con l’allearsi di fronte al comune nemico messicano prima e spagnolo poi. Una volta sconfitti, gli zapotечи si ritirarono a Teozapotlán e a Chichicapa, mentre i mixtechi stabilirono la loro roccaforte a Cuilapan.

La *Geográfica Descripción* è stata presa come fonte per la ricostruzione storica di questo periodo da molti storiografi di epoche successive, tra i quali ricordiamo Clavijero, Gay e Chavero. L’attendibilità dell’opera si fonderebbe sul fatto che il frate domenicano, a poco più di un secolo di distanza dai fatti narrati (in gran parte assenti dai testi messicani coevi, in quanto non sempre favorevoli dal punto di vista propagandistico), aveva accesso a fonti orali (narrazioni tradizionali che gli facevano gli *indios* rispetto alle guerre sostenute dai loro antenati), aveva sottocchio gli affreschi dei palazzi di Teozapotlán e Tehuantepec e aveva visitato i luoghi dove si produssero le battaglie, nei quali erano ancora visibili i resti delle fortificazioni. Tuttavia, nonostante la relativa prossimità cronologica con gli eventi narrati, il cronista non si avventura a fissare una data precisa, la quale deve essere desunta dallo studio comparato di altre fonti.

Secondo il padre Gay⁵⁰, per il quale gli ambigui riferimenti di Burgoa a un generico “Emperador Moctezuma”⁵¹ sono assolutamente da scartare, la data possibile dell’inizio delle ostilità fu il 1486, quando regnava sul popolo azteco Ahuizotl.

⁴⁹ V. *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 67.

⁵⁰ José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, cit., cap. VII, p. 94.

⁵¹ Due sono gli imperatori aztechi noti col nome di “Motecuhzoma”: Motecuhzoma I Ilhuicamina, il quale salì al trono di Tenochtitlan nel 1440 e morì nel 1469, o a Motecuhzoma II Xocoyotzin, il cui regno va dal 1502 al 1520. In ogni caso, il padre Gay non ritiene valido il rimando a nessuno dei due.

Ripercorriamo sommariamente le tappe salienti del celebre scontro bellico, secondo la ricostruzione di storici e archeologi (principalmente Gay⁵² e Marcus⁵³), per poi metterla a confronto con i dati forniti da Burgoa.

Intorno alla metà del XV secolo, gli aztechi guidati da Motecuhzoma I, spinsero le loro mire espansionistiche verso il sud-est e la costa del Pacifico, con l'intenzione di arrivare in Chiapas e in Guatemala. Tra il 1455 e 1456 avvennero i primi scontri fra aztechi e mixtechi, che dopo alterne vicende, si conclusero con la vittoria dei primi, i quali posero i loro presidi militari a Tututepec, sulla costa e sulle montagne della Mazateca, nei pressi di Huautla. Alla morte di Motecuhzoma I (avvenuta secondo Gay nel 1464, secondo Marcus nel 1469), gli succedette Ajayacatl il quale continuò la politica espansionistica cominciata dal suo predecessore e, aggirando la Valle di Oaxaca, arrivò fino alla regione dell'Istmo dove in breve ebbe ragione degli *indios* huaves, da tempo insediati nella zona. I messicani, fino a questo punto, avevano sì espanso i loro domini nella regione oaxachegna, ma non si erano ancora inoltrati nella valle, corrispondente al territorio zapoteco.

Il re di Teozapotlán (capitale della Zapoteca), Zaachila III⁵⁴, si sentiva accerchiato: da un lato i mixtechi avevano spinto i loro possedimenti fino a Cuilapan, nelle immediate vicinanze della capitale; dall'altro gli aztechi erano una presenza ingombrante nel territorio e costituivano una costante minaccia. La politica scelta da Zaachila III fu quella tortuosa dell'intrigo diplomatico: mentre stringeva alleanza col re di Achiutla contro i mexica, prese accordi segreti con gli ambasciatori, inviati dal sovrano azteco, che chiedeva di poter passare con le proprie truppe per la Valle di Oaxaca, essendo suo proposito raggiungere l'Istmo e riaffermare lì il suo potere, minato da vari focolai di ribellione. Naturalmente i mixtechi, credendo di interpretare la volontà del sovrano alleato, rifiutarono la richiesta degli ambasciatori, scatenando il *casus belli* dei conflitti immediatamente successivi. Dal canto suo, Zaachila continuava in segreto le sue trattative con gli emissari di Ahuitzotl⁵⁵. L'intento del re zapoteco era quello, da un lato, di fiaccare i vicini mixtechi, senza venire a uno scontro diretto, mandandoli al fronte contro un terzo nemico; dall'altro cercava di pervenire a un accordo di non belligeranza con gli aztechi. Le cose, però, non andarono come

⁵² José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, cit., cap. VII e cap. VIII. L'autore dichiara di essersi basato principalmente sui dati presenti ne la *Monarquía Indiana* di Torquemada, il *Codice Chimalpopoca*, la *Historia de los indios de Nueva España* di Durán, le *Crónicas mexicanas* di Alva Tezozomoc, la *Historia antigua de México* di Veitia e quella di Clavijero, *Histoire du Mexique* di Brasseur de Bourbourg, oltre allo stesso Burgoa e a varie altre relazioni dell'epoca coloniale.

⁵³ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The cloud people*, New York, Perceron Press, 1983.

⁵⁴ Regnante sulla Zapoteca dal 1454 al 1487.

⁵⁵ Successore di Tizoc e a capo dell'impero azteca dal 1486 al 1502.

aveva auspicato, poiché i mixtechi resistettero a Ahuitzotl, il quale fu costretto a cercare un'altra via di penetrazione per giungere alla Valle di Oaxaca. Le truppe mexica passarono, dunque, più a nord in prossimità della fortezza zapoteca Güijazoo⁵⁶, che conquistarono senza lottare, e che rinominarono Cuajilotitlán. A sette leghe di distanza, le milizie azteche fondarono un'altra guarnigione militare, in una zona elevata dalla quale era possibile dominare tanto la valle di Etla, da dove provenivano, quanto le valli di Tlacolula e Teozapotlán, in pieno territorio zapoteco, che erano un passaggio obbligato per raggiungere l'Istmo: si trattava della futura Oaxaca⁵⁷.

Zaachila, vedendo andare in fumo il suo piano, *lungi* dall'aver allontanato il pericolo di aggressioni esterne, si trovava un temibilissimo nemico in casa, ragion per cui cominciò a preparare il contrattacco. Ma quando era ormai tutto pronto, il re morì e gli succedette il figlio Cosijoeza.

Era l'anno 1487. Il nuovo sovrano, che dimostrava uno spirito intraprendente e spiccate doti militari, non indugiò, dando corso ai piani offensivi preparati dal padre. Tuttavia, prima di sferrare l'attacco, aspettò che le truppe azteche arrivassero a Tehuantepec, in modo che l'esercito nemico fosse diviso, e rinnovò, nel frattempo, l'alleanza coi mixtechi. Mentre Ahuitzotl era impegnato nell'Istmo, Cosijoeza sferrò i primi attacchi, rifugiandosi poi nella fortezza di Guiengola⁵⁸, pronto a resistere a un assedio. Il re azteco rispose alla provocazione ordinando alle sue truppe di installarsi alle pendici del monte su cui si ergeva la fortezza, per tagliare le vie di sostentamento. Ma gli zapotечи erano ben riforniti e, conoscendo meglio la folta selva tropicale istmegna, agivano contro il nemico per mezzo di assalti notturni, che poco a poco andavano decimando le fila avversarie⁵⁹. L'assedio durò sette mesi, fino a quando Ahuitzotl, vedendo le proprie milizie fiaccate, oltre che

⁵⁶ Si ritiene che dalla distorsione di Güijazoo ("torre di guardia") derivi l'attuale toponimo Huitzo.

⁵⁷ La futura capitale dello stato si sviluppò da questo avamposto militare, sorto nel mezzo di un bosco di *huajates* (*Leucaena*), che fu chiamato dai mexica "Huaxyacac".

⁵⁸ La *Relación de Tehuantepec* (v. RGA, II, p. 115) testimonia come gli zapotечи seppero tener testa ai messicani e pur senza nominarla esplicitamente, ricorda Guiengola e la battaglia che vi ebbe luogo: "Y dicen que las principales guerras que tuvieron en tiempo de su gentilidad fueron con Montezuma, señor de México, porque el dicho Montezuma envió a esta provincia de Tehuantepec mucha cantidad de gente mexicana, con quien pelearon y se defendieron valerosamente. Y estos naturales desta dicha provincia mataron mucha cantidad de indios mexicanos, los naturales hicieron una albarrada que está en un cerro, que estará a dos leguas desta villa, que era antiguamente fuerza desta provincia, el cual cerro está y cae hacia la banda del noroeste, y pasa por junto a él el camino real que va desta villa a la ciudad de México. Y dicen que jamás el dicho Montezuma ni los dichos mexicanos pudieron sojuzgar a los naturales desta provincia. Y visto esto, después de la dicha guerra, los mexicanos que qedaron pasaron a la provincia de Soconusco y de Guatemala".

⁵⁹ Burgoa riporta il particolare inquietante di un episodio di cannibalismo: per ovviare alla scarsità di cibo, i guerrieri zapotечи si alimentavano della carne dei nemici uccisi, che smembravano e poi salavano. Con le ossa dei cadaveri formarono alti cumuli e lasciarono in vita uno dei capitani affinché andasse dal suo re a riferirgli quanto visto.

dalle continue scaramucce, anche dalla malattia e dall'insano clima tropicale, decise di intraprendere la via diplomatica e cercare un accordo con Cosijoeza, per cessare il conflitto. Si optò per un'alleanza di tipo matrimoniale: Cosijoeza avrebbe sposato una delle figlie di Ahuizotl. Mentre si stavano trattando gli accordi di pace, però, il re zapoteco, con una campagna tempestiva, conquistò Tehuantepec e il Soconusco⁶⁰ e procedette alla spartizione dei territori conquistati, lasciando agli alleati mixtechi una zona di poco conto, la Mixtequilla⁶¹.

Il matrimonio, ebbe luogo, sancendo così una pace – che certo sapeva più di tregua che di pace – tra messicani e zapotечи. Dall'unione di Cosijoeza con Coyolicatzin – “Fiocco di cotone”, questo era il nome della principessa azteca – nacquero tre figli: un maschio, Cosijopíi, e due femmine, Pinopiáa e Donají. Cosijopíi, nel 1502, a soli sedici anni, salì al trono di Tehuantepec, mentre il padre continuò a governare su Teozapotlán fino al 1523, anno della sua morte.

Fin qui abbiamo riportato la ricostruzione degli eventi sulla scorta dei moderni studi storiografici, che, come abbiamo sottolineato, si basano in certa misura anche sulla *Geográfica Descripción*. Può risultare, tuttavia, interessante mettere in evidenza quali sono i dati effettivamente facilitati da Burgoa e in quale modo vengono da lui esposti. Elenchiamo schematicamente le notizie riportate dal frate:

- Espansione messicana verso est (Soconusco, Guatemala) per cui si rende necessario l'attraversamento del territorio zapoteco.
- Fortificazioni zapotече nella parte ovest del territorio oaxachegno, al confine con la Mixteca, sulle montagne di Guaxolotitlán.
- Fugaci riferimenti a una precedente resistenza dei mixtechi contro i mexicas, per cui questi ultimi cercano un'altra entrata nella Valle di Oaxaca, ovvero attraverso Guijazoo.
- Gli zapotечи, pur vedendosi accerchiati dai messicani, preferiscono non andare allo scontro diretto, ma semplicemente rafforzare i presidi.
- Motecuhzoma [sappiamo trattarsi in realtà di Ahuizotl] arriva a conquistare Tehuantepec e si dirige verso il Guatemala.
- Alleanza mixto-zapoteca. Riconquista dei territori presi dai mexicas. Reazione tardiva del sovrano azteco, che parte al contrattacco solo dopo la riconquista di Tehuantepec da parte di Cosijoeza.
- Ritiro del re zapoteco a Guiengola [che Burgoa non nomina esplicitamente] dove viene assediato per sette mesi dagli aztechi.

⁶⁰ Burgoa specifica l'itinerario seguito da Cosijoeza, nel capitolo LXV del II tomo, relativo alla provincia di Nejapa.

⁶¹ L'ingiusta spartizione fu poi motivo di contrasti fra mixtechi e zapotечи.

- Pace per mezzo di un accordo matrimoniale tra i due sovrani: Cosijoeza sposa una figlia del sovrano azteco.
- Nascita di Cosijopfi e instaurazione del suo regno a Tehuantepec.
- Arrivo degli spagnoli.

Stando ai dati riassunti in quest'elenco e confrontandoli con la ricostruzione esposta in precedenza, si può affermare che lo scrittore domenicano non incorre in grandi errori storiografici. Ciò che più discosta il resoconto di Burgoa da quello della moderna storiografia è l'indeterminatezza cronologica e l'imprecisione riguardo ai nomi dei condottieri di entrambe le parti (eccezion fatta per il re zapoteco Cosijoeza). Non sembra però che l'autore avvertisse questi come difetti, in quanto il suo scopo principale non era quello di ricostruire la storia indigena, bensì di ripercorrere le tappe dell'espansione domenicana. Per questa ragione, Burgoa è spinto ad attuare un'operazione di sintesi, in virtù della quale gli sono consentite alcune semplificazioni. Nel complesso, comunque, la sua narrazione è corretta.

Un'altra peculiarità della maniera espositiva di Burgoa consiste nel mescolare i dati storici con episodi più propriamente leggendari. A questo proposito, ricordiamo la breve digressione, nella quale si racconta dell'incontro tra il re zapoteco e la principessa azteca. A partir da questo momento i toni della narrazione subiscono una forte virata in senso romanzesco. La leggenda narra che, poiché Cosijoeza non si fidava abbastanza del re azteco e poiché era desideroso di conoscere la sua promessa sposa, Ahuitzotl, per dissipare ogni incertezza, ordinò ai suoi maghi e *hechizeros* che presentassero davanti agli occhi del re zapoteco sua figlia. Un giorno che Cosijoeza stava facendo il bagno in un bosco vicino a Tehuantepec, dove c'era uno specchio d'acqua, noto come "Charco de la Marquesa", gli apparve la giovane, la cui bella figura colpì immediatamente il sovrano. Ella disse di essere la figlia dell'imperatore azteca e che le notizie delle imprese del re zapoteco la avevano tal punto colpita da essersene innamorata. L'idillio ebbe inizio e i due cominciarono a trattare le condizioni del matrimonio. La fanciulla suggerì al futuro sposo di inviare ambasciatori a suo padre per chiederne la mano. A Tenochtitlán gli ambasciatori l'avrebbero riconosciuta tra le altre figlie del re, per un grazioso neo che aveva su mano. Non appena il dialogo ebbe termine, la ragazza fu di nuovo trasportata, per virtù magica, nel palazzo del padre dal quale proveniva. Quando, poi, i due si furono sposati, il sovrano azteco, che nutriva ancora forte risentimento per il genero, volle organizzare un attacco di sorpresa contro gli zapotечи, cercando la complicità della figlia. Ma questa, fedele al proprio sposo e alla patria adottiva, rivelò a Cosijoeza i piani segreti del padre, che si vide costretto a desistere.

Come si può notare, Burgoa non resiste al gusto per l'aneddoto curioso o addirittura favoloso e non considera fuori luogo accostarlo alla trattazione del materiale storiografico.

In un passaggio successivo della *Geográfica Descripción*, comunque, l'autore torna a toni più rigorosi e riporta notizie relative ai conflitti mixteco-zapotечи.

Le guerre fra mexica e zapotечи e la successiva alleanza per via matrimoniale, si produssero poco prima dell'arrivo degli spagnoli. Burgoa afferma, basandosi sulle "historias y pinturas" dei nativi (mentre asserisce che i fatti che si accinge a narrare non sono riportati né da Torquemada, né dagli annali messicani), che quando gli spagnoli⁶² arrivarono in territorio zapoteco – grazie ad altri autori sappiamo che fu intorno al 1521 – Cosijoeza e Cosijopí, già informati della resa di Motecuhzoma⁶³, inviarono al loro capitano numerosi doni e gli si offrirono come vassalli e alleati⁶⁴.

L'alleanza azteco-zapoteca e ancor più quella ispano-zapoteca, però, dispiacquero ai mixtechi, che già nutrivano forti dissapori verso i loro vicini e che, quindi, colsero l'occasione per aprire le ostilità. Conquistarono varie città zapotече e costrinsero Cosijoeza a ritirarsi in un paese noto come Marisánchez, dopo aver abbandonato Teozapotlán. Ma il tempestivo arrivo delle truppe del Marqués, ora alleato degli zapotечи, ripristinò, almeno momentaneamente, la pace.

Il re mixteco, tuttavia, non era soddisfatto e continuava a concepire un odio profondo per il sovrano zapoteco, che lo aveva ripagato tanto male del servizio che gli aveva prestato durante le precedenti guerre. Richiese allora l'aiuto del signore di Tututepec⁶⁵, suo amico e parente, per riprendere le aggressioni, questa volta sul versante costiero, in direzione dell'Istmo. Cosijopí, però, non si mosse prima di aver dato notizia a Cortés delle disposizioni del nemico. Il *conquistador*, per suggellare l'amicizia con il nuovo vassallo, inviò, in soccorso degli zapotечи, Pedro de Alvarado, il quale represses gli attacchi del Re di Tututepec e ristabilì la pace.

L'alleanza e la sudditanza agli spagnoli doveva naturalmente avere i suoi costi. E infatti, per prima cosa Don Hernán, richiese l'immediata conversione di tutti i *caciques* e *principales*, nonché

⁶² Burgoa parla direttamente di Cortés, ma sappiamo da altre fonti, che in realtà il *conquistador* inviò una divisione guidata da Francisco de Orozco.

⁶³ Si tratta dello stesso Motecuhzoma II già citato nella n. 19.

⁶⁴ V. *Relación de Tehuantepec*: "Y dicen que jamás tuvieron los naturales desta provincia de Tehuantepec guerra con españoles, sino que, como está dicho, cuando pasó por esta provincia don Pedro de Alvarado, que iba a las Provincias de Guatemala, se dieron los naturales a él en paz, como a capitán que era del Marqués del Valle, don Fernando de Cortés, al cual dieron muchos presentes y joyas y servicios personales, que llevó hasta las dichas provincias de Guatemala, como está dicho". *RGA*, II, p. 115.

⁶⁵ Nella *Relación de Coatlán* si fa riferimento alle continue guerre fra gli zapotечи della zona contro il signore mixteco di Tututepec: "Ellos ten'ian continuamente guerras con el cacique de tututepec, contra quien se habían rebelado, y con muchos pueblos suyos; y ansí, andaban siempre en armas". *RGA*, I, p. 84.

ovviamente del re. Cosijopí⁶⁶ fu il primo sovrano zapoteco a essere battezzato, ricevendo il nome di Don Juan Cortés.

A questo punto, la narrazione di Burgoa si sposta dal resoconto dei fatti di politica estera per concentrarsi sulla figura, senza dubbio singolarissima, dell'ultimo re zapoteco. Questi accettò con grande umiltà e rassegnazione il dominio spagnolo, ma nonostante la sua modestia, continuava a essere rispettato e venerato dagli indigeni come un dio. Tuttavia, "algunos" (forse gli anziani sacerdoti) fecero tanta pressione sul sovrano convertito, da "pervertirlo" e convincerlo a tornare al vecchio culto idolatrico. In segreto riunì nel suo palazzo tutto il clero di Mitla, la città sacra degli zapotечи, e vi allestì un adoratorio, dove, periodicamente, si celebravano riti e sacrifici pagani. I sospetti nei suoi confronti, tuttavia, crescevano, fino a che il vicario del luogo (secondo Gay⁶⁷ si trattava di fra Bernardo de Santa María) non decise di far sorvegliare in segreto il palazzo, per cui furono scoperte le attività illecite del sovrano, rimaste occulte per diversi anni. Si decise di irrompere di notte nel palazzo, durante una cerimonia, per cogliere in flagrante l'idolatra recidivo e arrestarlo. Sorpreso, Cosijopí agì con estrema dignità e, senza proferir parola, si spogliò delle vesti cerimoniali e si consegnò alla giustizia. Fu arrestato e processato. In virtù del rispetto che persino le autorità coloniali riconoscevano al signore indigeno, si decise di segregarlo nella carcere dorata di un convento missionario. Per quanto si verificarono episodi d'insorgenza da parte del popolo che reclamava la liberazione del sovrano, egli cercò sempre di placarli accettando con rassegnazione la propria prigionia.

Per il processo furono scelti come giudici due frati, Juan de Córdoba⁶⁸ e Juan de Mata⁶⁹, di rinomata esperienza e virtù, affinché agissero più con carità che con rigore. Ma Cosijopí, conosciuta la commissione che avrebbe dovuto giudicarlo, la rifiutò, sostenendo che il vescovo era suo amico e che per il fatto di essere ora vassallo del sovrano spagnolo, i suoi affari erano di interesse della corona e che quindi a giudicarlo doveva essere il Viceré e l'*Audiencia* di Città del Messico. Per questo fu scortato fino alla capitale messicana, dove per circa un anno fu sottoposto a interrogatori che sfociarono in una sentenza di condanna, secondo la quale il monarca zapoteco veniva costretto a perdere il suo titolo, i territori di cui era signore e i proventi che gli derivavano da

⁶⁶ La *Relación de Tehuantepec*, nel paragrafo XIV, nomina Don Juan Cortés Cocijopij come signore naturale al momento dell'arrivo spagnoli, servito dal suo popolo che gli rendeva omaggio e tributo. E nel paragrafo XV si riferisce come gli anziani affermassero che il re Cocijopij aveva quale proprio sottoposto il più eminente fra i nobili, incaricato di raccogliere i tributi dovuti dal popolo al signore. RGA, II, pp. 114-115.

⁶⁷ José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, cit., cap. XIV, p. 217.

⁶⁸ Lo stesso autore dell'*Arte del idioma Çapoteco* e del *Vocabulario en lengua Çapoteca*, che, come si è detto, era anche stato provinciale di Antequera.

⁶⁹ Autore, come si è detto, della *Relación de Teozapotlán*.

essi. Sulla strada del ritorno, nei pressi di Nejapa, fu colto da un colpo apoplettico e morì senza ricevere la confessione, anche se, pare, si era pentito della sua apostasia. Per quanto Burgoa non riporti nessuna data, sappiamo che la morte di Cosijopíi avvenne nel 1563.

Nel capitolo LXXIII del tomo II, Burgoa dà notizia di alcuni discendenti di Cosijopíi. L'autore menziona, in particolare, la figlia⁷⁰ Doña Magdalena, opulenta signora, sinceramente cristiana, la quale diede mostra di grande magnanimità ed elevazione spirituale per non aver mai portato rancore ai religiosi e agli spagnoli anche dopo il processo subito dal padre. Si dimostrò, al contrario, sempre generosa e liberale, donando all'ordine domenicano terreni e possedimenti di sua proprietà, tra cui alcuni frutteti e una salina.

Sorprende notare come l'intero racconto, relativo alla figura di Cosijopíi, lasci trasparire un'indiscutibile simpatia del frate nei confronti di questo personaggio, del quale sottolinea e mette in luce gli aspetti più umani. Traspare, da parte dell'autore, una certa accorata compassione, che difficilmente si potrebbe trovare in uno scritto meramente storiografico.

Un altro importante frammento di storia locale è registrato nel capitolo LVI del tomo II. Si tratta del conflitto, avvenuto già in epoca coloniale, fra mijes e zapotечи. Questi, che da tempo sopportavano le violente incursioni dei mijes, senza poter contrarrestarne l'offensiva, decisero di chiedere soccorso agli spagnoli, grazie ai quali in breve tempo ebbero ragione dei nemici. I mijes erano, però, a tal punto indomiti che trentanove anni dopo esser stati sottomessi dai conquistatori, si ribellarono nuovamente obbligando gli spagnoli a reprimerli e punirli. Da allora non ci furono più episodi di conflitto.

Anche se Burgoa si riferisce unicamente al segmento delle ostilità fra mijes e zapotечи avvenuto in epoca coloniale, da altre fonti storiche sappiamo che i tentativi dei re di Teozapotlán di sottomettere il bellicoso popolo di montanari risalgono almeno a Zaachila I, ovvero ai primi anni del secolo XV. In effetti, un breve passaggio della *Geográfica Descripción* (capitolo LX, tomo II) accenna rapidamente all'alleanza zapoteco-mixteca contro i mijes guidati dal leggendario Condoy. I popoli alleati sconfissero momentaneamente il nemico per mezzo di un grande incendio che bruciò per completo le montagne dove risiedevano i mijes. L'autore domenicano, tuttavia, non lascia alcun riferimento cronologico.

A mo' di riflessione generale, circa il tema specifico di questo capitolo, possiamo notare che, per quanto i passi contenenti notizie storiche non siano molto numerosi, sono tuttavia piuttosto estesi. Rileviamo, inoltre, che, nonostante Burgoa non abbia come proposito diretto quello della

⁷⁰ In *GD*, I cap. XVIII, Burgoa l'aveva definita "nieta" del re di Tehuantepec. In questo passo, tuttavia, in più punti dimostra di considerarla sua figlia.

ricostruzione storiografica, essa costituisce comunque, per l'autore dominicano, uno dei principali nuclei d'interesse nella codificazione della realtà indigena.

In conclusione, i brani che Burgoa dedica alla storia zapoteca sono fondamentali per la conoscenza di aspetti del passato di questo popolo indigeno e sono anche di notevole rilevanza all'interno del piano dell'opera, in quanto funzionali alla comprensione delle dinamiche interetniche, utili ai fini dell'evangelizzazione.

1.2 Le notizie storiche nelle *Relaciones Geográficas*

Tuttavia, le informazioni ricavabili da Burgoa possono essere utilmente compendiate, come si è visto, da quelle pur più frammentarie, estraibili dalle *Relaciones Geográficas*. Qui troviamo infatti importanti notizie riguardo a:

- 1- Rapporti di assoggettamento di una città a un'altra.
- 2- Chi fu il primo conquistatore.
- 3- Guerre reciproche fra città rivali.
- 4- Nomi dei *caciques* al momento della stesura della relazione o dei *caciques* più eminenti del passato.
- 5- Alcune forniscono brevi, ma interessantissimi, cenni rispetto alla visione indigena della conquista.

1- I tributi e i rapporti di dipendenza fra città

Teozapotlán figura come la città-leader, in quanto capitale non pagava tributi, nemmeno ai mexica, ma li riceveva da varie altre città a lei sottoposte, come Talistaca, Teticpac, Mitla. La sudditanza di una città a un'altra poteva esprimersi col pagamento in natura e in denaro dei tributi, ma anche col servizio in caso di guerra, come nel caso specifico di Tlacolula.

Molte città zapoteche (ad esempio, Teticpac e i vari villaggi che formavano Peñoles), però, in seguito alla conquista mexica, passarono dall'essere suddite del re di Zaachila-Teozapotlán, a pagare i tributi direttamente all'imperatore messicano, sempre ricordato in tutte le *Relaciones Geográficas*, come Motecuhzoma.

Altre città, come Tetiquipa e Cozahutepec, invece, in seguito ai conflitti zapo-mixtechi, diventarono vassalle dei signori di Tututepec, nella Mixteca costiera. Tale vassallaggio, però, si estinse con l'arrivo degli spagnoli e l'instaurazione del regime coloniale.

Le *Relaciones Geográficas* sono validi strumenti documentali per stabilire l'organizzazione territoriale e il sistema tributario, grazie al quale è possibile ricostruire quali erano le città dominanti e quali quelle sottoposte. In particolare, consentono di sapere quali città furono assoggettate dagli aztechi e a quali tributi erano costrette. Infatti, Moctezuma II, che succedette a Ahuizotl nel 1502 d.C., continuò la politica espansionistica del suo predecessore verso il sud, concentrando i propri sforzi in direzione del centro e del sud della regione oajachegna, spingendosi ancora più a meridione con l'obiettivo di riconquistare il Soconusco. Nel giro di una quindicina d'anni riuscì a sottomettere buona parte della Zapoteca. Le città che vennero sottomesse furono registrate nella lista di tributi azteca, nota come *Codice Mendoza*. Esse erano: Camotlán, Etna, Guaxilotitlán, Oaxaca, Macuilxochitl, Tlacoahuaya, Teticpac e Ocotlán. Altre fonti documentali nominano ulteriori città tributarie sottoposte al governo azteco⁷¹, tra le quali figurano Tecuicuilco, Iztepexic, Tlalistaca, Teotitlán del Valle, Theozapotlán, Tlacolula, Mitla, Chichicapa, Miahuatlán e Coatlán.

2- Notizie circa il primo conquistatore

Le *Relaciones Geográficas* indicano frequentemente il nome del primo conquistatore della regione. Quest'informazione era infatti richiesta, come si è visto, dal questionario del 1577. Tuttavia, a volte il dato viene omesso, immagino perché gli informatori non furono in grado di dare una risposta in merito.

Nella *Relación de Antequera*⁷², ad esempio, nel paragrafo II, si dice che gli indigeni non si ricordano del nome del primo conquistatore, ma solo di un episodio relativo al contatto. Pare che, dopo la conquista di Città del Messico, arrivarono a Oaxaca due spagnoli, i quali si vollero riposare di mattina all'ombra di un albero, nei pressi dove sorge ora la casa del Marqués del Valle e che, avvistati dagli indigeni, furono assaliti e messi in fuga. In seguito a questo primo incontro, la *relación* afferma che: “Después vino don Pedro de Alvarado y Orozco, por mandado del Marqués don Hernando Cortés, el año de 1529”.

⁷¹ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud People*, cit., p. 317.

⁷² V. *Relación de Antequera*. RGA, I, p. 32.

Come rileva Acuña⁷³, il testo è ambiguo e trae in inganno, in quanto si potrebbe ritenere “Orozco” come secondo nome di Alvarado, quando invece si tratta di due persone distinte: Pedro de Alvarado e Francisco de Orozco. Entrambi i conquistatori furono inviati da Cortés, nel 1522, a conquistare rispettivamente la costa di Tututepec e la Valle di Oaxaca.

Primo scopritore di Coatzacoalco⁷⁴ fu, invece, come si dice nel paragrafo II, Cortés in persona, con gli uomini della sua compagnia, subito dopo la pacificazione di Città del Messico. Nel paragrafo VIII si fa, inoltre, il nome di alcuni dei primi *pobladores*, fra cui figura Juan de Salamanca.

E sempre il *Marqués del Valle* avrebbe conquistato per primo Tetiquipa, facendone *encomenderos* i soldati della sua compagnia, secondo l’opinione degli anziani⁷⁵.

Un certo Francisco Maldonado originario di Salamanca, inviato da Cortés, insieme ad altri spagnoli, sarebbe stato il primo conquistatore di Iztepec⁷⁶, Nejapa⁷⁷, Suchitepec⁷⁸. Nella relazione di quest’ultima città si dice che Maldonado era accompagnato da un altro capitano, pure inviato da Cortés, del quale gli indigeni non ricordano se non il soprannome “Tonatio” (variante del più usuale “Tonatiuh”). Deduciamo, di conseguenza, trattarsi di Pedro de Alvarado⁷⁹, universalmente soprannominato appunto in questo modo.

Costui fu il primo conquistatore di Tehuantepec⁸⁰, quando inviato da Cortés in Guatemala, attraversò il territorio oaxachegno. La relativa relazione afferma che gli *indios* lo accolsero pacificamente, senza opporre resistenza alcuna.

Infine, Teticpac fu conquistata da uno spagnolo ricordato unicamente col soprannome di Colmenero. Secondo Acuña⁸¹ si tratterebbe dello stesso Colmenero di cui parla Díaz del Castillo⁸²

⁷³ V. RGA, I, p. 32, n. 4.

⁷⁴ V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 116.

⁷⁵ V. *Relación de Tetiquipa*. RGA, II, p. 180.

⁷⁶ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 269.

⁷⁷ V. *Relación de Nejapa*. RGA, I, p. 346.

⁷⁸ V. *Relación de Suchitepec*. RGA, II, pp. 59-60.

⁷⁹ Pedro de Alvarado (Badajoz 1486 - Guadalajara, Messico 1541), esploratore e *conquistador* spagnolo, giunse nel Nuovo Mondo nel 1510. Si dedicò all’esplorazione della costa messicana con Juan de Grijalva e in seguito fu primo ufficiale nella spedizione comandata da Hernán Cortés per la conquista del Messico (1519). Coraggioso e temerario, si distinse tuttavia per le crudeltà commesse nei confronti degli indigeni, che provocarono il fallimento dell’alleanza tra Cortés e Motecuhzoma II, il re azteco del Messico. Nel 1524 Alvarado portò a termine l’esplorazione del Guatemala, di cui in seguito divenne capitano generale, e, nel 1534, organizzò una spedizione per la conquista del Perù, già dominio di Francisco Pizarro. Fronteggiato dalle truppe di quest’ultimo, accettò di ritirarsi soltanto dopo aver avuto in cambio un ricco indennizzo. Morì in Messico durante una ribellione degli indigeni.

⁸⁰ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 108.

il quale pure ne ricorda solo il soprannome. Probabilmente si tratta di Juan Esteban Colmenero, uno dei soldati che giunsero in Messico insieme a Cortés.

Alcune *relaciones* offrono, invece, anche il nome degli *encomenderos*.

Nella relazione di Chichicapa⁸³ si dice che era *encomendero* Nicolás Zamorano, *vecino de México*; in quella di Miahutlán⁸⁴ che il territorio era *encomendado* a Mateo de Monjaraz (figlio di Gregorio, il conquistatore) e ad Alonso de Loaysa⁸⁵; a Ocelotepec⁸⁶, invece, gli *indios* furono *encomendados* a Andrés Ruiz, figlio di Alonso, *portero* della *Real Audiencia de México*, che ricevette il territorio in *encomienda* direttamente dal viceré Mendoza.

A proposito dei conquistatori è interessante notare come anche nelle *Relaciones Geográficas* di Antequera (così come pure nelle fonti incentrate sulla conquista dell'area mexicana) si fa riferimento al fatto che il già nominato Pedro de Alvarado, il capitano inviato da Cortés a conquistare il sud del Messico, fosse noto fra gli *indios* con l'appellativo di Tonatiuh⁸⁷, «sole», «figlio del sole».

⁸¹ V. *Relación de Tetitpac*. RGA, II, p. 170, n. 2.

⁸² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edizione critica a cura di Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo" C.S.I.C, 1982 (1^a ed., Madrid 1632), p. 304. D'ora in poi ci si riferirà a quest'opera col titolo abbreviato *Historia verdadera*...

⁸³ V. *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 65.

⁸⁴ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 73.

⁸⁵ Nella *Relación* si dice che egli era figlio del licenciado Francisco de Loaysa, che arrivò in Messico, come *oidor* già in età avanzata al seguito del viceré Mendoza. Secondo Francisco del Paso y Troncoso (*Papeles de la Nueva España*, Madrid, Rivadaneira, 1905, p. 123), però, si tratta di un errore, essendo il citato *encomendero* figlio di Diego de Loaysa e di una figlia del conquistatore Juan de Salamanca, sul quale si trovano dati in Díaz del Castillo (*Historia verdadera*..., cit., pp. 247, 363, 516).

⁸⁶ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 87.

⁸⁷ *Tonatiuh*, nella mitologia azteca, è il nome che viene usato più spesso per indicare il dio-sole, precisamente il Quinto Sole (4-Movimento, ovvero 4-Ollin, v. *Codice Borgia*, lamina 71), quello che sorgerà dopo la fine apocalittica delle quattro ere anteriori. Nel Messico Centrale del tardo periodo Postclassico, infatti, il sole era personificato nel giovane *Tonatiuh*, «colui che dà calore», il quale solitamente era rappresentato con la pelle rossa, i capelli biondi e un ampio disco dorato, adorno di raggi ben prominenti (v. *Codice Borgia*, lamine 9, 23, 66, 71; *Codice Telleriano-Remensis*, lamina 12v). Altre volte compare anche con una maschera d'aquila sulla testa. Le prime tracce di questo personaggio e della sua iconografia risalgono alla prima fase del Postclassico, in ambito tolteco, e precisamente nell'arte di Ixtapantongo e Chichen Itzá. Il *Tonatiuh* tolteco è frequentemente associato al dio mexicana *Quetzalcoatl*, nella sua manifestazione di stella della mattina. Per i popoli del Messico Centrale, egli era una divinità feroce e guerriera. Per quanto fosse una divinità principalmente diurna, *Tonatiuh* era anche uno dei Nove Signori della Notte. Il suo corrispettivo presso i mixtechi era 1-Morte, nome che deriva dal giorno in cui inizia la tredicina governata da *Tonatiuh*. Nel *Codice Laud* (lamina 14) compare accompagnato da un colibrì e da un puma dorato, due manifestazioni animali del sole. Probabilmente l'appellativo di *Tonatiuh* fu attribuito a Alvarado per varie ragioni: sicuramente contribuì

Ecco alcune testimonianze estratte direttamente dalle relazioni:

- *Chichicapa*⁸⁸: “Dicen los naturales antiguos que el primer español que los conquistó y guerreó fue don Pedro de Alvarado, que ellos llamaban «el Tonatiuh», que quiere decir «sol», y éste los sujetó”.
- *Amatlán*⁸⁹: “Dicen los antiguos naturales de este pueblo que los conquistó el Marqués del Valle y el capitán don Pedro de Alvarado, que ellos llamaban *Tonatiuh*.”
- *Miahuatlán*⁹⁰: “[...] conquistolo, según los naturales antiguos dicen, el capitán don Pedro de Alvarado, que ellos llaman Tonatiuh (que quiere decir «sol»), que fue el primer español que ellos vieron y les alumbró”.
- *Coatlán*⁹¹: “[...] hasta que llegó el capitán don Pedro de Alvarado, el Tonatiuh, por otro nombre, que los conquistó y pacificó y encomendó [...]”.
- *Suchitepec*⁹²: “[...] vinieron aquí, por mandado del Marqués, dos capitanes, que el uno había nombre Francisco Maldonado, y otro que no le saben otro nombre sino *Tonatio*, que quiere decir «sol» y «día»”⁹³.

Il fatto che un conquistatore fosse ritenuto dagli indigeni figlio del sole, può far luce sulla visione che i nativi avevano degli stranieri giunti a invadere i loro territori. Si sa che i nahua interpretarono l'arrivo degli spagnoli capitanati da Cortés, come il ritorno di Quetzalcoatl. Il dio azteco, il serpente impiumato, secondo una profezia, dopo essere scomparse nelle acque dell'oceano a oriente sarebbe dovuto risorgere da esse, trascorso un certo periodo. Alvarado, allora, in quanto capitano alle dipendenze di Cortés, potrebbe esser stato visto dagli *indios* come figlio di costui e pertanto figlio del sole.

l'elemento estetico dei suoi capelli biondi, ma è anche possibile che gli indigeni lo vedessero come il portatore, nel bene e nel male, della nuova era.

⁸⁸ V. *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 66.

⁸⁹ V. *Relación de Amatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 70.

⁹⁰ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 76.

⁹¹ V. *Relación de Coatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 83.

⁹² V. *Relación de Suchitepec*. RGA, II, p. 60.

⁹³ La relazione subito di seguito aggiunge un altro interessante dato storico. La fonte dell'autore, un anziano del paese, afferma che, a conquista già avvenuta, egli stesso vide alcune lettere autografe del Marchese (ovvero Cortés) per i capitani, e recanti come luogo di redazione Tehuantepec. Evidentemente Cortés le scrisse quando era nella città istmica, che dista da Suchitepec una ventina di leghe.

3- Guerre

Come si è visto poco sopra, nella parte dedicata alla ricostruzione storica, le *Relaciones Geográficas* sono ricche di passaggi in cui si rende conto delle guerre sostenute da ciascuna città. Ma da esse è possibile ricavare anche un quadro del *warfare* zapoteco. In primo luogo si deduce che i conflitti solitamente avvenivano fra città o fra signori e *caciques*, e non coinvolgevano mai intere nazioni. Ad esempio, la *Relación di Guaxilotitlán*⁹⁴ menziona le continue scaramucce sostenute contro altre città mixteche, come Teocuicuilco, e zapoteche, come Coatlán, Miahuatlán, Chichicapa, Nejapa; la *Relación di Tlacolula*⁹⁵ ricorda le guerre sostenute dalla città contro i mijes e contro Mitla. Ma non si parla mai di guerre che opponevano tutta una comunità etnica contro un'altra nemica. Si può affermare che il primo vero scontro fra popoli di diversa etnia sia il conflitto che oppose zapotечи e mixtechi contro i mexica. Anche questo, però, salvo rare eccezioni come la battaglia di Guiengola, si realizzò, in fin dei conti, solo fra città conquistate dagli aztechi e città ancora libere.

La cosa più comune quando si entrava in guerra, era che si verificassero alleanze fra città, ma senza giungere alla formazione di un esercito unico per tutto il popolo zapoteco. Anzi, bisogna considerare che addirittura le alleanze avvenivano spesso fra città di diversa etnia, come quella stretta dagli zapotечи di Zaachila con i mixtechi di Achiutla.

Secondo quanto possiamo ricavare dalle fonti, in primo luogo dalle *Relaciones Geográficas*, gli zapotечи erano soliti trarre responsi prima di intraprendere una battaglia importante, e scendevano in campo cantando in coro, suonando tamburi di legno e innalzando il principale idolo locale. Gli ufficiali, scelti fra i membri della nobiltà, indossavano (la maggior parte delle relazioni dà notizia dell'abbigliamento militare e delle armi più usate) armature imbottite di cotone⁹⁶, per il resto, i soldati erano generalmente nudi o coperti solo col *mastil* o *taparrabos*. Nella relazione di Guaxilotitlán⁹⁷, una delle più complete circa la descrizione dell'abbigliamento militare, l'autore, Bartolomé de Zárate, scrive:

⁹⁴ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, pp. 215-216.

⁹⁵ V. *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 257.

⁹⁶ Bernal Díaz del Castillo nella sua *Historia verdadera...*, cit., II, cap. CLX, dà una descrizione delle armi degli zapotечи di Tiltepec che combatterono contro Gonzalo de Sandoval quando questi fu inviato a conquistare la provincia di Tututepec: “[...] y tienen por armas unas lanzas muy largas, mayores que las nuestras, con una braza de cuchilla de pedernal, que cortan más que nuestras espaldas, e unas pavesinas, que se cubren con ellas todo el cuerpo, y muchas flechas y varas y piedras [...]”.

⁹⁷ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 216.

“Y el modo de sus armas era unas jaquetas hechas de algodón, a manera de jubones estofados, y otros llevaban unos pañetes y una manta puesta a manera de banda, y todo lo demás desnudo; llevaban unas rodela hechas de unas cañas macizas que, en esta tierra, se llaman OTLATL y unos palos labrados que entre ellos, llaman macanas, en los cuales llevaban unas navajas hechas de pedernales, y otros arcos y flechas.”

Come armi di difesa usavano unicamente scudi di canne, se erano ufficiale, mentre solo delle semplici fasce imbottite in cintura se erano i soldati.

Il primo prigioniero catturato veniva preso e sacrificato, mentre gli altri venivano portati nella città vincitrice⁹⁸. Quando un guerriero catturava un prigioniero “con la cuerda de su propio arco le ataban los genitales y los traían al pueblo y se servían de el o lo vendían como esclavo”. Ma se cercava di scappare e veniva catturato “luego le hazían pedazos”⁹⁹. La vita degli schiavi di guerra non era certo facile neanche dopo la battaglia. A volte venivano presi per essere sacrificati più tardi in particolari feste religiose, o venduti al mercato per altri sacrifici. A Guaxilotitlán si realizzava una cerimonia annuale durante la quale uno schiavo, preso in guerra, era scelto per essere sacrificato nel tempio che stava sulla cima del monte. I sacerdoti chiedevano agli idoli di dare loro forza e coraggio in guerra e per questo sacrificavano le vittime, il cui torace veniva squarciato, con coltelli di ossidiana, per estrarne il cuore da offrire agli idoli.

Gli aspetti cosmologici del warfare zapoteco erano inequivocabili: l’antenato deificato, la cui influenza sul mondo soprannaturale era maggiore di quella degli uomini, veniva invocato poiché si riteneva avesse il potere di infondere coraggio ai guerrieri. D’altra parte il coraggio era un elemento fondamentale nell’ideologia e nella prassi guerresca zapoteca, secondo le quali le tattiche di terrore e i giochi di intimidazione avevano un ruolo grande quanto quello delle armi. I soldati scendevano in battaglia, ritenendo un grande onore per loro il guerreggiare, non solo se risultavano vincitori, ma anche se venivano sconfitti, e addirittura mangiati nei rituali antropofagici, a cui erano destinati di solito i prigionieri di guerra.

Le città zapoteche avevano quai sempre delle fortificazioni. Spesso la loro collocazione era sulle cime dei monti che dominavano la città, la quale era così fortificata sia naturalmente da dirupi e pendii scoscesi, che artificialmente con muri di pietra. Da quanto risulta dagli scavi archeologici, Mitla possedeva quattro fortificazioni ben recintate dove gli abitanti si rifugiavano in tempo di guerra¹⁰⁰; Yagul ne possedeva una. Huitzo aveva una fortezza sulla sommità del monte, da cui deriva il nome zapoteco che significa appunto «presidio da cui si vede intorno». Zaachila-

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 153.

Theozapotlán aveva un fortino nelle vicinanze dove si rifugiavano i difensori “leuantado sobre la tierra cuasi al modo de una copa de un sombrero”¹⁰¹.

Ma anche con le loro armi e le loro tattiche intimidatorie, gli zapotечи erano più famosi, per la loro capacità strategica, che non per la loro veemenza guerriera.

4- I caciques

Alfonso Caso¹⁰² stilò un catalogo dei *caciques* nominati nelle *Relaciones Geográficas*. A partire da esso, noi ne abbiamo compilato un altro integrandolo con alcune annotazioni nostre:

Relación	Nome cacique	Annotazioni
<i>Relación de Chichicapa</i>	<i>Quiegueta</i> , «signore del vino»	<p>L’etimologia è, secondo Acuña¹⁰³, decisamente erronea, poiché «vino» in zapoteco è «niçoo». Si tratterebbe, a giudizio dello studioso, di una distorsione di <i>Coquigueta</i>, «Signore della notte». Ipotizza inoltre che possa esserci un parallelismo tra <i>Coquigueta</i> e <i>Coquibela</i>, <i>cacique</i> di Iztepec, e che entrambi siano deformazioni di <i>Coqui Peela</i>, ovvero, «signor coniglio». Il coniglio, <i>tochtli</i> in nahua, oltre a essere il nome di un giorno all’interno del calendario rituale era anche il patrono dei bevitori di pulque, e in quanto associato alla luna, era un dio della notte.</p> <p>Qualunque sia l’etimologia corretta, di questo sovrano si dice che fu un antico <i>cacique</i> di Theozapotlán a cui tutti gli altri <i>cacique</i> zapotечи erano sottoposti. Le fonti affermano che era uno dei maggiori signori zapotечи e che vantava di discendere da una stirpe nata dalle caverne. Anche in questo caso è possibile che si tratti di un signore divinizzato.</p>

¹⁰¹ V. *Relación de Theozapotlán*. RGA, II, p. 195.

¹⁰² Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1928, pp. 24-26.

¹⁰³ V. *Relación de Chichicapa*. RGA, I, 66, n.2.

	<i>Coquilguani</i> , «signore che illumina il mondo»	Anche questo <i>cacique</i> , da cui, si dice, discenda la contemporanea stirpe regnante, deve essere un sovrano deizzato. Infatti nella <i>Relación de Tlalistaca</i> – città non distante da Chichicapa – si nomina un idolo locale, <i>Coqui Huani</i> , «demonio de la luz», la cui grafia presenta sorprendenti somiglianze con quella del nobile di Chichicapa.
<i>Relación de Amatlán</i>	<i>Colaça</i>	L'autore della relazione traduce come «cosa lontano», ma secondo Acuña ¹⁰⁴ significherebbe «anticamente» e che non doveva essere un nome proprio, ragion per cui suppone un malinteso fra la fonte indigena e l'interprete. In ogni caso si dice che gli <i>indios</i> di Amatlán, nel periodo in cui fu redatta la relazione, erano governati da <i>Colaça</i> e da alcuni capitani da lui nominati.
	<i>Cosichaguela</i>	Di costui si dice che fu fondatore della città.
<i>Relación de Miahuatlán</i>	<i>Gocijo Solachi</i> (di cui non si dà traduzione)	È possibile riconoscere la parola «cocijo», dal molteplice significato – «raggio», «fulmine», «tuono», «dio della pioggia» – e presente nel nome di molti sovrani zapotечи, ricordiamo Cosijoeza e Cosiopij.
<i>Relación de Coatlán</i>	<i>Coactzi</i> , «serpente» (in nahua)	È da notare che il nome dell'antico <i>cacique</i> è in nahua. Acuña ¹⁰⁵ fa notare che la traduzione in zapoteco sarebbe <i>Coquibela</i> , che era probabilmente il nome di un <i>cacique</i> divinizzato, venerato a Iztepec e a Macuilsuchitl.
<i>Relación de Ocelotepec</i>	<i>Petela</i> , «cane»	L'autore dice che Petela morì dodici anni prima della stesura della relazione, che vantava un'origine mitica, in quanto si riteneva fosse uno dei discendenti della stirpe che si salvò in barca da un gran diluvio e che trovò rifugio sulla cima di un monte. Si fa, inoltre, cenno al fenomeno di divinizzazione del <i>cacique</i> morto, il quale, imbalsamato, riceveva un culto speciale da parte degli <i>indios</i> della regione. Quando il corpo del sovrano fu scoperto dal <i>bachiller</i> di quella giurisdizione, venne fatto bruciare, in modo da estirpare il culto idolatrico che riceveva. Tuttavia,

¹⁰⁴ V. *Relación de Amatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 70, n. 11.

¹⁰⁵ V. *Relación de Coatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 83, n. 39.

		gli <i>indios</i> , durante un'epidemia gravissima, che sterminò molti individui, tornarono a fare sacrifici a Petela affinché intercedesse per loro presso Bezelay e facesse cessare la malattia.
<i>Relación de Iztepec</i>	<i>Coquibela</i> , «signor serpente»	Nella <i>Relación de Macuilsuchitl</i> viene però definito come idolo locale. Può trattarsi di un antenato divinizzato.
<i>Relación de Iztepexic</i>	1) <i>Coqui Beyotzi</i> , «signore della garza» 2) <i>Coqui Bilalaol</i> 3) <i>Coqui Bilana</i> 4) <i>Quebetzina</i> (di cui non si sa la traduzione) 5) <i>Qualao Tzotziquetz</i> , «signore o capitano della guerra», che popolò Iztepexic e da cui discendono i nobili della città 6) <i>Laxuu Qalepetz</i> , «venti leone», che popolò San Juan 7) <i>Pinelaa Quiedtzaqui</i> , «braccio di arco», che popolò San Miguel	I primi quattro <i>caciques</i> si dice che regnavano ancora al momento del contatto e che furono fautori della resistenza contro i <i>conquistadores</i> . Gli ultimi tre <i>caciques</i> menzionati nella <i>relación</i> sono semi-mitici, e si riteneva provenissero da Yoloxonecuila nella provincia di Chinantla. a essi gli <i>indios</i> della zona attribuivano il popolamento della regione. L'autore afferma che, secondo le fonti orali indigene, gli eventi che ebbero come protagonisti questi tre <i>caciques</i> , devono essere collocati indietro nel tempo di “nueve o diez edades o tiempos, contando por edad cien y mas años”, ovvero, all'incirca novecento anni prima della stesura della relazione. Gli anziani narrano che questi capitani portarono con sé trenta o quaranta <i>indios</i> che si distribuirono nei tre villaggi citati: venti seguirono il primo condottiero, dieci o dodici il secondo, e i restanti accompagnavano il terzo. I discendenti dei tre <i>caciques</i> si sarebbero uniti e avrebbero fondato la città di Iztepexic circa cento cinquant'anni prima del contatto.
<i>Relación de Mitla</i>	<i>Coqui Gualaniza</i> (di cui non si dà la traduzione)	Secondo Acuña ¹⁰⁶ il nome significherebbe «signore patrono dell'acqua».
<i>Relación de Coatlán</i> (1609) ¹⁰⁷	Meneyadela	Secondo alcune notizie estratte da “pinturas”, ovvero dai codici indigeni, questo <i>cacique</i> sarebbe stato l'antico fondatore di Coatlán e, fino al momento dell'arrivo di Cortés, si contavano ventuno dei suoi discendenti.

¹⁰⁶ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 260, n. 12.

¹⁰⁷ *PAPELES DE LA NUEVA ESPAÑA: SEGUNDA SERIE, GEOGRÁFICA Y ESTADÍSTICA*, a cura di Francisco Del Paso y Troncoso, Madrid, Rivadeneyra, 1905, p. 308. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo con l'abbreviazione *PNE*.

Altri nomi di *caciques* sono reperibili nel *Lienzo de Guevea*¹⁰⁸, dove si trovano nominati: *Logobicha*, «faccia del sole»; *Bichiyatuo*, «aquila grande»; *Xuana bechecha*, «signore animale rapace»; *Xilacache guiebisuño*, «piume gialle», «sonaglio con pietre»; *Pieezuño*, «sonaglio»; *Cocijoeza*, «fulmine che viene», «fulmine creatore»; *Cocijopij*, «vento di fulmine»; *Peñobia* (forse identificabile con *Pinopiaá*¹⁰⁹). Ricordiamo che queste traduzioni sono state proposte da Alfonso Caso 1928. Ma altri studiosi, come ad esempio Paddock, non sempre concordano.

Notiamo inoltre che, secondo Caso, la maggior parte di questi nomi concordano almeno in parte con i giorni del calendario trascritti da Córdoba, fatto che avallerebbe la tesi che si tratti di uomini di rango, seppur talvolta divinizzati, e non di dèi *tout-court*.

5- Visione indigena della conquista

Sebbene le variazioni demografiche, il cambiamento di stile di vita e la longevità siano temi rispetto ai quali le *Relaciones Geográficas* offrono la visione delle fonti indigene, si tratterà di essi più specificamente del tema nel capitolo 2, dedicato alla società. In questo paragrafo ci interessa mettere a fuoco nello specifico quale lettura gli *indios* abbiano dato del fenomeno del contatto e dell'invasione dei *conquistadores*.

I dati in merito a questo tema sono, è vero, piuttosto scarsi (ne contiamo soltanto due in tutte le relazioni), ma ciò nonostante meritano di essere analizzati.

Si è già parlato di come gli *indios* avessero considerato in un primo momento gli spagnoli come degli esseri soprannaturali e come, ad esempio, avessero soprannominato Alvarado “Tonatiuh”. Forse troppo spesso, lo sciovinismo europeo ha mostrato la tendenza a sottolineare l'aspetto più lusinghiero di questa visione indigena, la quale attribuiva agli spagnoli una natura divina. In realtà, sarebbe più corretto parlare di esseri soprannaturali (dunque non necessariamente con una connotazione positiva) e circoscrivere il malinteso solo ai primi momenti del contatto.

Nella *Relación de Coatlán*¹¹⁰ si tratta della diminuzione sensibile della speranza di vita e si adducono motivazioni di carattere fisico. Ma poi l'autore riporta anche una ragione di carattere più spirituale, addotta dagli anziani del villaggio i quali affermavano: “[...] fue de miedo la primera

¹⁰⁸ Codice post-ispánico databile al 1540, nel quale è annotata la genealogia dei sovrani zapotечи.

¹⁰⁹ Figlia di Cocijoeza e sorella di Cocijopij e Donaji, morta giovanissima e divinizzata come divinità legata all'agricoltura, citata da Burgoa in *GD*, II, pp. 329-331. L'identificazione dei due nomi è proposta da Paddock (Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud People*, cit., p. 313).

¹¹⁰ V. *Relación de Coatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. *RGA*, I, p. 85.

enfermedad que tuvieron porque vinieron los *teutl*, que quiere decir «gente del cielo»: que fue mucho el miedo y el espanto que de esto les vino”.

A questo proposito ci preme notare due cose. Innanzitutto che la concezione indigena riteneva la paura come un possibile causa di malessere fisico, non solo a livello personale, ma anche massivo. La medicina indigena, infatti, considerava come principali cause della malattia lo *espanto* o il *susto*, e il *daño*. Entrambe agiscono allontanando le entità animiche dal corpo, il quale, di conseguenza, si ammala. Il primo fattore è accidentale, il secondo è, invece, indotto volontariamente da altri uomini (nella fattispecie, *brujos* o praticanti della magia nera). Nel caso riportato dalla relazione, la diagnosi degli anziani avrebbe individuato nel forte sentimento di terrore provocato dagli spagnoli, l’origine dei cicli periodici di epidemie che decimarono la popolazione nativa.

Il secondo fatto che è bene analizzare è la definizione con cui vengono designati gli spagnoli, ovvero *teutl*, «gente del cielo». Sappiamo che «teutl» è il termine nahua che fu adottato dai missionari per tradurre la parola e il concetto cristiano di «dio». Tuttavia, sappiamo anche che le due concezioni di divinità (come cercheremo di dimostrare nel capitolo 3. dedicato alla religione) non erano affatto immediatamente sovrapponibili. Di certo, gli spagnoli furono visti, in un primo momento, come esseri venuti dal cielo e quindi, entità extra-umane, ma non necessariamente dèi, con tutta la carica positiva che questo termine comportanel nostro vocabolario.

A ridimensionare la natura divina degli spagnoli è la testimonianza indigena contenuta nella *Relación de Itzepexic*¹¹¹ dove si definiscono i *conquistadores* come: “gente nueva que venia vestida de hierro y que el agua o la mar los había hechado en tierra, los cuales se decían ser hijos de Dios o del sol”. La proposizione relativa che chiude l’intero periodo, fa pensare che fossero stati gli stessi spagnoli a fomentare l’idea della loro divinità.

¹¹¹ V. *Relación de Itzepexic*. RGA, I, p. 249.

2 Colonizzazione e società zapoteca

2.1 Struttura sociale

Per ricostruire la struttura della società zapoteca, ma prima ancora la sua genesi e la sua formazione nel corso dei secoli, è utile fare riferimento agli studi di etnostoria. Gli studiosi che si sono occupati del tema in passato, i quali, oltre alle fonti archeologiche, si sono basati essenzialmente sulle *Relaciones Geográficas*, sono Alfonso Caso, Ignacio Bernal, John Paddock, John Chance, Joseph Withecotton, Kent Flannery e Joyce Marcus. Questi specialisti concordano nel delineare una società zapoteca (ci riferiamo al momento del contatto) bipartita in due strati sociali, tagliati trasversalmente da “stati” o gruppi con una funzione specifica, ovvero il clero e l’esercito. È possibile infatti individuare una classe nobiliare e una classe plebea, ciascuna con i propri compiti e i propri mestieri specifici. Tuttavia, a formare la classe sacerdotale e quella militare concorrevano entrambe le classi, fornendo l’una i sommi sacerdoti e gli ufficiali dell’esercito, l’altra i sacerdoti ausiliari e i soldati semplici.

Secondo quanto emerge dalle relazioni spagnole, come si vedrà poco più avanti, queste due classi (che secondo Whitecotton¹¹² non possono, tuttavia, definirsi caste) si mantenevano separate per mezzo di un regime matrimoniale endogamico, che proibiva le unioni fra individui appartenenti a strati sociali diversi.

Lo strato superiore, cioè la nobiltà ereditaria, aveva al proprio vertice un governante maschio, il *coqui*, e la sua sposa principale, la *xònaxi*. Il *Vocabulario* (rinviamo alla sezione “gerarchia sociale”) riporta un’ampia gamma di termini, che distinguendosi per il prefisso e utilizzando queste stesse radici, descrivono una stratificazione gerarchica all’interno della classe nobiliare. Essa, infatti, si divideva in numerosi livelli, ma i nobili erano tutti appartenenti allo stesso strato e pertanto potevano contrarre matrimonio gli uni con gli altri, indipendentemente dal proprio grado di nobiltà. La stratificazione interna alla classe nobiliare fu vista dagli spagnoli altrettanto variegata di quella europea, coi suoi principi, duchi, conti e baroni.

Come testimonia il *Vocabulario*, fra gli zapoteci esistevano almeno tre lignaggi nobiliari: *tija coqui*, lignaggio dei signori ereditari di più alto rango; *tija joàna*, lignaggio di nobili non reali,

¹¹² Joseph Whitecotton, *Los Zapotecos: principes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 162.

ma pur sempre elevati, equivalenti ai cavalieri; *tija joánahuini*, lignaggio ancora inferiore, affine agli *hidalgos* e ai baroni europei. Complesse residenze si associavano frequentemente a questi nobili. Ad esempio, un *coquí* viveva in una *yòho quèhui*, o «casa reale», mentre un *coquitào* viveva in un *quihuitào*, «splendido palazzo reale». Tali palazzi erano solitamente di adobe, con fondamenta di calcestruzzo.

L'altro strato della società era costituito dai plebei, dai servi e dagli schiavi. Anche all'interno della classe popolare sussistevano molte differenze di categoria, di prestigio e di ricchezza, distinzioni che tuttavia non implicavano ulteriori divisioni giuridiche, ragion per cui il regime endogamico non precludeva matrimoni, ad esempio, fra un mercante e una serva.

Persino gli schiavi erano parte integrante della classe plebea e non costituivano un sottogruppo separato. Essi erano, per lo più, membri di altri gruppi etnici, catturati come prigionieri di guerra.

A livello giuridico, si riteneva che i plebei appartenessero ai *tija pèniquéche*, cioè «lignaggi di vicini», i quali abitavano in case semplici, «yòho». Come si può dedurre dal *Vocabulario* e come si vedrà nella sezione specifica, i plebei svolgevano un vasto ventaglio di occupazioni e mestieri, da *jornaleros* a falegnami, da tessitori a commercianti, da danzatori a musicisti, da scultori a pittori a interpreti, indovini, *curanderos*, minatori, contadini, etc.

Esistevano anche plebei ricchi, come i mercanti o i mastri artigiani, ma non si può parlare per la società zapoteca di una vera e propria classe media, nel senso di un terzo strato endogamico. Se come stile di vita un ricco commerciante godeva di tutti gli agi di un piccolo signore, questi due soggetti sociali si distinguevano in quanto il secondo poteva essere eletto per svolgere cariche pubbliche e governative, nonché contrarre matrimonio con altri nobili, mentre al primo tali privilegi erano preclusi.

Le differenze essenziali fra nobili e plebei consistevano in privilegi ereditari e il rango sociale era sottolineato pubblicamente dalla diversità di abbigliamento (sia in situazioni civili, che militari) e di alimentazione, nonché dall'uso di perifrasi riverenziali per rivolgersi alla nobiltà (v. *Arte*¹¹³).

¹¹³ V. *Arte*, p. 55.

2.1.1 Divisione in classi e gerarchia sociale

All'interno del *Vocabulario* quest'ambito, unitamente a quello religioso, è il più ricco di termini di interesse etnografico.

Rispetto a esso abbiamo individuato due sottoaree tematiche, comunque strettamente relazionate: la prima, che presentiamo in questo paragrafo, riunisce vocaboli legati alla struttura sociale, i suoi livelli gerarchici e la suddivisione in classi; la seconda, esaminata nel paragrafo 2.2.1, è formata da lemmi relativi all'organizzazione interna dei vincoli di parentela, la cui definizione presenta alcuni legami con l'organizzazione sociale, per mezzo di istituzioni giuridiche quali il matrimonio, l'eredità e la linea di successione, l'adozione, la distribuzione dei ruoli fra uomo e donna, etc.

Circa la nobiltà, le voci «Linaje» – *tija* –, «Señor», «Señora», «Cauallero», con i loro molteplici lemmi, dimostrano che esistevano almeno tre livelli di gerarchia.

Riportiamo di seguito le voci del *Vocabulario* che mostrano attinenza con la divisione sociale, annotando prima i termini relativi a «casta» e «lignaggio» ed elencando poi quelli che si riferiscono a precise figure sociali, secondo il loro grado gerarchico:

- «Casta linaje. *Tija, quela-tija*»;
- «Generacion ò genealogia. Vide linaje. *Tija, pi+nij, xi+tija÷ya, xi+pi+nija quela-co+zàana*».
- «Generacion ò linaje noble de caualleros. *Tija coqui, tija-joàna*».
- «Linaje — generalmente o cepa. *Tija-cocíyo, huecháa, huichaana, cózáana, picinjgo*»;
— de señores grandes. *Tija-coquij*. [ve]l. *Coquì*»;
— de señores más bajos como cavalleros. *Tija-joàna*»;
— más bajos como de hidalgos. *Tija-joána-huíni, tija-collába*»;
— de populares o labradores. *Tija-péni-quéche*».
- «Ralea o linaje. Vide linaje. *Tija, quèla-tija*».

- «Noble de condicion real. *Pèni làchi pàa, làchi làna, tàa tìcha*. [ve]l. *làchi-xène*»;
- «Rey todos los nombres sacando el primero son nombres del officio de rey. *Coqui, conñij-tào, cobèe-pèa-tào, coquì-che-pèa-tào, hue+tòco-tìcha pèa-tào, cocòo-pèa-tào*»;
- «Reyna *coquì-xonàxí lechèla rey*»;
- «Señor — de casa o señor de familia o de qualquier cosa. *Pe+joàna yòho*, &c., con de lo que es. s. *joàna yòho*. [ve]l. *Pe+joàna-huaxi-yòho, huaxi-lìchi÷ni*»;
— absolute como decimos el señor Fulano. *Chàna, pe+chàna*»;

- de siervos o de la casa. *Pe+joàna*, y *pe+chàna*. si es de casta»;
- muy grande como emperador o rey. *Coquí-tào hue+zàqui-quèche*»;
- de casta. *Coquí*. Si es grande. *Coquí-tào*»;
- grande. *Joàna*, *coquí*»;
- como cauallero o hidalgo. *Joàna lahuìti*»;
- soberano, poderoso como Dios. *Coquí-tào niqui-zàala-tàca*, *niqui-zàala-còca*, *coquí-hue+zàquí-quèche*»;
- ser de gentes o de hazienda. *Tàca-coquía*, *napàni*, *nolànía*, *na cijxiàaya*».
- «Señora — de siervos y de la casa. *Pe+joàna*. Y si es de casta. *Chàna*, *xonàxi pe+joàna*»;
- de linaje grande. *Coquí-tào-xonàxi*, *xonàxi-coquí-tào*»;
- grande algo menor. *Coquí-xonàxi*»;
- muchacha ò niña. *Patào xonàxi*»;
- como de linaje de caualleros medianos. *Xònaxi xini-joàna*, *càní xini joàna*»;
- «Principe — o principal. *Coquí-huàlào*»;
- hijo del rey o del señor, mientras que es mochacho le llaman anthono matice. *Patao*, *petáo*. s. Niño».
- «Princesa — *Coquí-xonáxi*. [ve]l. *Xonási*».
- «Cauallero — grande. *Joàna-rào*»;
- absolute. *Joàna*, *peni-joana*, *peni-tija joàana*»;
- mediano o hidalgo. *Joàana quela-tija joàna*».
- «Baxo de linaje, hombre baxo mucho. *Peni quèche-tète*, *nicòca-tète*. *Peni còca-tète*».
- «Vassallo. *Xo+pàci*, *xi+co+pàci*. [ve]l. *xo+bàci co+pàci*»;
- «Vassallos gente plebeya. vide popular. *Càni pèni-guèche*, *càni pèni-lào-quèche*, *nàa-quèche*».

Riguardo al primo gruppo di termini, quelli relativi a «casta» e «lignaggio» concordano tutti nel presentare il vocabolo zapoteco «tija». Il più esaustivo per delineare la stratificazione sociale è senza dubbio «linaje», secondo il quale possiamo ricostruire una società bipartita: da un alto i nobili, «tija coqui», «tija-joàna», dall'altro la gente del popolo, «tija-pèni-quèche». Stando sempre ai dati forniti da questo lemma, la nobiltà al suo interno si suddivideva in ulteriori tre strati: nobiltà regnante, «tija coqui», alta nobiltà, ma non regnante, «tija-joàna», bassa nobiltà, paragonabile agli *hidalgos* spagnoli, «tija-joána-huíni» o «tija-collába».

Nella sequenza successiva di termini, appare evidente che il vocabolo «coqui» designa inconfutabilmente il grado più alto all'interno della nobiltà regnante: indica il sovrano, o la figura più eminente all'interno della dinastia (v. «Señor de casta. *Coquì*. Si es grande. *Coquì-tào*»). Tuttavia, pare fosse contemplato un grado gerarchico ancora superiore e corrispondente alla figura dell'imperatore: «Señor muy grande como emperador o rey. *Coquì-tào hue+zà-qui-quèche*». Si noti che quest'ultimo termine zapoteco ricorre anche nel lemma «Señor soberano, poderoso como Dios. *Coquì-tào niqui-zàala-tàca, niqui-zàala-còca, coquì-hue+zàquí-quèche*», a indicare la grandezza del potere di un simile sovrano, equiparabile a quella di un dio in terra. «Queche», con le sue varianti «quèche» e «quéche», è un sintagma che ricorre molto frequentemente nella lingua zapoteca e in contesti spesso diversi e senza alcun legame fra loro. Tuttavia, lo si trova sovente, all'interno del dizionario di Córdoba, in voci che appartengono al campo semantico della gente comune, del popolo (v. per es. «Generacion» e «Vassallos»). È allora possibile che il termine zapoteco, che traduce lo spagnolo *emperador*, significhi qualcosa come «signore sommo di popoli o genti», «colui che sta in cima alle genti». «Hue» è infatti un prefisso agentivo che unito alla radice verbale «za-», «andare/essere in cima», può significare «colui che sta al di sopra».

Segnaliamo però che «queche» significa anche «città» o «villaggio»¹¹⁴. In tal caso il termine potrebbe tradursi come «grande signore di città o della città».

Inoltre, se confrontiamo il termine in esame con quelli che traducono i vocaboli

- «Conquistador. *Hue-záaqui-quéche, co+càa-xóo-tilla, hue-tipi-nija-quelayè*»;
- «Vencedor triumphador en guerra. *Hue-zàqui-quèche, hue-zàqui nèza*».

sorprende l'identità dei tre termini. Per questa ragione, il vocabolo che traduce «imperatore» potrebbe voler dire letteralmente «grande signore che vince in guerra», «colui che ha trionfato in guerra e conquistato» e, ancora «signore conquistatore».

Tornando alla sequenza sinonimica che traduce lo spagnolo «rey», notiamo che il missionario si premura di rilevare che solo il primo termine, ovvero «coqui», si riferisce alla carica del re, mentre gli altri sono relativi «al officio del rey». Quest'avvertenza indica che «*conñij-tào, cobèe-pèa-tào, coquì-che-pèa-tào, hue+tòco-tìcha pèa-tào, cocòo-pèa-tào*» sono vocaboli che esprimono le funzioni del re.

¹¹⁴ V. Voc.: «Arrabal. *Xobanaquèche, queche xiche quèche*»; «Barrio de villa o lugar. *Tòbi lào-quèche, tobi quiña queche, chacuè quèchè*»; «Comarca de pueblo. *Qui-tòbi quèche, pi+zàa quèche, pi+zàa qui-tòbi quèche*», «Ciudad los edificios, vide pueblo. *Quèche*. [ve]l. *queechi*»; «Ciudad ayuntamiento de ciudadanos. *Qui+tòbi-queche, qui+táa-pèni-quèche*»; «Pueblo. *Quèche*»; «Vezino de vn lugar o villa o natural. *Pèni quèche, pèni hua-làache*»; «Vezino de otro pueblo. *Pèni-zàa ce+tòbi-la quèche*»; «Villa cercada. *Quèche na-ègo-na-bij-lèe-làha, nahui lèe-làa*».

Ho cercato di ricostruire l’etimologia di questi termini, per accertare in cosa consistessero le funzioni del sovrano, apporto che può far luce anche su qualche aspetto dell’impianto giuridico e istituzionale della società zapoteca. Per fare ciò mi sono basata sugli studi del *Vocabulario* condotti, a mio giudizio magistralmente, da Smith Stark¹¹⁵, compendiandone, in certa misura, gli esiti. Sebbene l’eminente linguista si sia occupato dei termini relativi all’ambito religioso, nel portare avanti la mia indagine etimologica, avvalendomi del suo metodo, ho rilevato interessanti parallelismi fra molti vocaboli appartenenti al campo semantico della religione – attributi di divinità, figure specifiche all’interno della gerarchia sacerdotale, officianti delle pratiche magiche – e al campo della struttura sociale e delle cariche civili.

A questo proposito, analizziamo nel dettaglio i termini che traducono la parola «rey»:

- «Conñij-tào, cobèe-pèa-tào, coquì-che-pèa-tào, hue+tòco-tìcha pèa-tào, cocòo-pèa-tào»

Innanzitutto, notiamo che tutti e cinque i termini presentano l’aggettivo «tào», «grande».

Inoltre, tutti a eccezione del primo, di cui ci occuperemo più avanti, contengono la parola «pèa», che a seconda dei contesti significa «abitudine, arte, maniera, misura, stile, usanza».

«Pèa» si trova spesso, in alternanza con «tìcha», «parola, lingua», associata alla radice verbale *tòco / tògo / toçò* che significa letteralmente «tagliare»¹¹⁶. Questi termini abbinati al verbo «tòco», ne modificano l’accezione in senso metaforico: «tògo-tìcha» e «tògo-pèa», che in senso letterale significano rispettivamente «tagliar parola» e «tagliar abitudine, costume, maniera, misura, stile, usanza», assumono, rispettivamente, il valore di «giudicare»¹¹⁷, e quello di «giudicare, comandare, governare»¹¹⁸.

¹¹⁵ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca (1578)* de Juan de Córdova”, *La religión de los binningula’sa*, a cura di V. de la Cruz e M. Winter, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2002. D’ora in poi ci si riferirà a questo testo col titolo abbreviato “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”.

¹¹⁶ V. Voc.: «Cortar algo generalmente. *To-tògo ÷a, ti+cichi ÷a, to-ttògo ÷a*», nella quale si riconosce la radice *togo/toco*.

¹¹⁷ V. Voc.: Fra le equivalenze che traducono «Iuez ordinario ò como quiera. *Iuez {l.} hue+tògo-tìcha, co+bèe-nija*»; «Gouernador. Vide rey, regir. *Hue+zàa-lào tìcha, hue-tòco tìcha, co+quiche pèa, co+bèe pèa, na-pàni, na-llàni quèche*»; «Iuzgar sentenciando. *To+tògo tìcha ÷ya, ti+qui+chepèa-ya. coti*»; «Regidor que rige o gouierna. *Hue+tògo-tìcha, pèa, co+quiche-pèa, co+bèe-pèa*»; «Sentenciador. *Hue+tòco tìcha*», si trova l’espressione «hue+tògo-tìcha», «hue+tòco-tìcha», «tògo-tìcha».

¹¹⁸ V. Voc.: «Tògo-pèa» o «tòco-pèa» si trovano, ad esempio, nelle serie di equivalenze che traducono «Arbitrar, juzgar entre partes. Vide juez. *To+tògo-pèa ÷ya, to+tògo-tìcha-làhui. [ve]l. pèa*»; «Instituyr qualquier cosa el que tiene poder para ello. Vide mandar ordenar. *Tocó-péa ÷ya, to+çóo-xiquà ÷ya, tiqui-che-pèa, co+tìche*», «Mandar el señor o mayor.

Con questi elementi è già possibile tradurre letteralmente il quarto dei termini sopra elencati – «hue-tòco-tìcha pèa-tào» – il quale presenta tra l’altro un dilogismo, come «colui che giudica e comanda», ovvero «il grande giudice e governatore».

È importante rilevare, anche se il tema verrà sviluppato nel capitolo seguente, come termini costruiti sulle stesse radici – «Hue-tòco-tìcha-tào», «Hue-tòco-pèa-tào», «Toçò-pèa-ya» – si trovino nelle sequenze sinonimiche che traducono «Dios padre de todos y que sustenta todas las creaturas y las rige», «Dios regidor gobernador con todos los atributos que a esto se ayuntan» e «Dios ser assi todo lo dicho y deshazerlo disponerlo y obrarlo». Tali termini sono utilizzati come attributi della divinità per indicare la sua qualità di sovrano universale. Ma, avvertiamo fin d’ora che l’associazione fra la divinità e la figura del re signore, suona di matrice piuttosto cristiana e, per questo, può essere che si tratti di un calco dallo spagnolo.

Per quanto riguarda il terzo – «coquì-che-pèa-tào» – si può riconoscere facilmente la parola «coquì», «signore». Tuttavia, non ho trovato altri luoghi in cui la radice «che» sia associata a «pèa», mentre il verbo «quiche», «spezzare»¹¹⁹, unito a «pèa» assume un valore metaforico analogo a «tòco-pèa», cioè «giudicare, comandare»¹²⁰. Ritengo di conseguenza che possa trattarsi di una trascrizione erronea e che la parola sia, in realtà, composta dal prefisso agentivo «co+», seguito dal verbo «quiche», a sua volta orientato in senso metaforico dalla presenza del vocabolo «pèa». Se ne otterrebbe il termine «co+quiche-pèa-tào», che significherebbe «il grande giudice o il grande detentore del comando».

Anche in questo caso «co+quiche-pèa-rào» si trova come attributo di una divinità in:

- «Dios regidor gobernador con todos los atributos que a esto se ayuntan: *hue-tòco-tìcha-tào, co-quiche-pèa-rào, co-quixè-pea-tào, co-bàqui-pèa-rao, co-llàba-pèa-rào*».

To+tògo pèa-ya. l. *tìcha, tibèe pèa-ya*», «Regir. Vide reinar, gouvernar. *Ti+quiche-pèa-ya, ti+tògo-pèa-ya, to+tògo-pèa-ya*. [ve]l. *tìcha-pèa, ti+còo-pèa-ya*».

¹¹⁹ V. *Voc.*: «Frangollar moler mal molido. *Ti+quiche-ya, co+ti*»; «Quebrar palo o assi troncar tronchar. *Ti+quiche-ya, co+ti, ti+quicha-ya, co+ti*»; «Quebrador tal. [Quebrar palo o assi troncar tronchar.] *Pèni-co+quiche, co+quicha*».

¹²⁰ V. *Voc.*: «Capitan que manda en la guerra. *Co+quiche-pèa peni-pée, pèni-quelayé, pi+xóce*»; «Determinar alguna diferencia entre partes. *Ti+quiche pèa-ya*»; «Determinador della assi [de alguna diferencia]. Vide juez arbitro. *Co+quiche-pèa*»; «Gouvernador. Vide rey, regir. *Hue-zàa-lào tìcha, hue-tòco tìcha, co+quiche pèa, co+bèe pèa, na-pàni, na-llàni quèche*»; «Mandon que manda mucho. *Co+quiche pèa ciàni, co+quiche pèa, càti càtigàa*»; «Regir. Vide reinar gouvernar. *Ti+quiche-pèa-ya, ti+tògo-pèa-ya, to+tògo-pèa-ya*. [ve]l. *tìcha-pèa, ti+còo-pèa-ya*»; «Reynar. Vide gouvernar y proueer y regir mandar. *Tòni-coquì-ya, ti+çòo-ya, to+tògo-tìcha-pèa-ya, ti+bèe-pèa-ya, colè, ti+quiche-pèa-ya*»; «Tassador. *Co+quiche-pèa quèya, hue-tògo-quèya*». Tutti questi termini contenenti il binomio «quiche-pèa» mostrano una spiccata attinenza con il campo semantico del comando e del governare.

Molto più oscuro e difficile da determinare è, invece, l'etimo di «cocò-pèa-tào». Infatti il vocabolo «cocò» ricorre nel *Vocabulario* in una serie di contesti eterogenei¹²¹ per i quali non sono riuscita a circoscrivere precisi campi semantici. L'unica osservazione che ho potuto operare è che una serie di termini contenenti «cocò» mostrano qualche legame, a vario titolo, con il campo semantico della parola e, in particolare, della parola offensiva, dell'ingiuria.

Dei termini in cui ricorre la radice «cocò», solo nel seguente:

- «Abad prelado de monjes. *Pixòce coquì còpa-pitò, co+quìche-pea, cocò-pea*»

si trova associato a «pèa» e, in effetti, tale binomio è usato come sinonimo di «co+quìche-pea», che, come si è dimostrato poco sopra, significa «colui che ha o detiene il potere», «colui che comanda e giudica».

Sussiste anche la possibilità che «cocò» sia un termine composto dal consueto prefisso agentivo «co+» e dalla radice verbale «cò». In effetti, «cò» associato a «pèa» si trova in termini che hanno attinenza con il misurare, il porre limiti, il regolarsi e il comandare¹²² e il binomio di termini preceduto dal prefisso «co+» indica figure detentrici del comando¹²³.

Veniamo ora al primo dei termini della sequenza sinonimica che traduce lo spagnolo «rey»:

- «Co+nñij-tào»

¹²¹ V. Voc.: «Abad prelado de monjes. *Pixòce coquì còpapitò, coquìchepea, cocò-pea*»; «Acusador falso. *Peni-cocò-quia-xihui*. [ve]l. *hue+ni+làchi*. [ve]l. *pjci*»; «Aposentador assi [en su casa]. vide hospedar. *Peni co+bàqui-lichini*. [ve]l. *Cocò-lichini*»; «Auentador que auienta. *Hue+lága, hue+ni, cocò-pe, cóo-pee*»; «Auergonçar a otro, o afrentarle afeandole vna cosa que hizo reprehendiendole. *Toci-cocò-ya*»; «Baldon que se dize. *Ticha cocò*»; «Injuria assi. [affrentando] *Ticha-cocò*»; «Injuriacion. *Quela-cocò, quela-yàxe*»; «Muger machorra. Vide esteril. *Coxijcho, cohuèche, cocò, cotòba*»; «Palabras duras affrentosas methaphora. *Pij-tóxo, Pij-quéça, pij-yána, tícha-naquéça, cocò*»; «Peccador. *Tonijti lào quela-na+tòhui, quela cocò, q[ue]lla-pàa làna*»; «Reprehension assi passiuu. [reprehension la que se da] *Quela-na+cij-cocò, quela-na+tóhui-láo, quela-huñña-tícha-cocóo, tícha-na+tóhui, na+chéche*»; «Reprehendedor que reprehende. *Péni-hue+cij-cocóo*»; «Reprehension lo que se dize. s[cilicet], la substancia. *Cocò, tícha-cocóo*».

¹²² V. Voc.: «Medidor tal. [cantidad continua] *Huecà pèa, co+quìxe-pèa, còo-pèa*»; «Medidura actiuu. *Quela hue+cà-pèa-quela còo-pèa, quela co+quìxe, pèa*»; «Medirse el hombre assi proprio, ò tentarse para conocerse. *Ti+còo-pèa làchia. Toçaca-pèa làchi yòbia*»; «Regir. Vide reinar gouernar. *Ti+quìche-pèa-ya, ti+tògo-pèa-ya, to+tògo-pèa-ya*. [ve]l. *tícha-pèa, ti+còo-pèa-ya*»; «Reglarse el ho[m]bre e[n] sus actos. *Ti+quìxe-pèa-lào-a, làchi-a*. [ve]l. *ti+còo-pèa*»; «Termino o medida poner como dios à todas las cosas. Vide poner meter tender. *Ti+quìxe-pèa-ya, co+tixe, ti+bàqui-pèa-ya, ti+còo-pèa-ya*. Vide Dios, y [vide] aqui immediate».

¹²³ V. Voc.: «Prouisor o proueedor que tiene cargo de proueer o regir como el de obispo o assi. *Co+cóo-péa, co+llàba-péa, co+quìxe-péa, co+quìche-péa, co+bàqui-péa, co+quìche-péa*».

«Nnij» e la sua variante «nñij», ricorrono nel *Vocabulario* in contesti legati al verbo «guardare»¹²⁴ e al verbo «parlare»¹²⁵. Afferma Smith Stark¹²⁶ che la forma agentiva legata al verbo «guardare» è «huenñij»¹²⁷, mentre quella legata al verbo «parlare» è «conñij»¹²⁸. Di conseguenza, il termine zapoteco inserito nella sequenza sinonimica che traduce «rey», potrebbe significare qualcosa come «il grande parlatore», che in senso figurato avrebbe il valore «colui le cui parole vanno ascoltate grandemente», cioè seguite come ordini.

Lo stesso vocabolo si trova anche in contesti legati alla magia e, in particolare, alla funzione divinatoria, come vedremo più estesamente nel capitolo dedicato alla religione. Il «Co+nnij niça»¹²⁹ era, infatti, l'indovino che traeva responsi scrutando l'acqua e il «peni co+nñij-àa» era l'indovino che vaticinava senza uno strumento preciso¹³⁰, il profeta¹³¹.

Anche il secondo termine della sequenza sinonimica che traduce «rey» contiene una forma verbale agentiva sostantivata, spesso associata all'ambito magico: «cobèe»¹³².

¹²⁴ V. Voc.: «Atalayar, vide assechar. *To+láne÷a, to+nnij÷a, to+làchea-neza*»; «Mirar de arriba aboxo y como Dios que mira y ve todas las cosas y tambien hombre. *To+nnij÷a, to+nñij÷a, ti+nnij÷a, to+lláni÷a, to+làachi÷a, to+huija÷ya, ti+nña-quète÷a*»; «Mirado ser assi. [de arriba abaxo y como Dios que mira y ve todas las cosas y tambien hombre] *Ti+nnij÷a, ti+làachea, ti+llánia*»; «Miramiento actiuo assi. *Quela-hue+nnij, hue+láache, hue+làne*»; «Miradura passiuu. *Quela-nà-nnij, na+làche, na+làane, na+nnáa-quète*»; «Mirarse assi propio como los malos angeles. *Tó+nnij÷a, to+yòbia*»; «Mirarse al espejo o en agua. *To+nnij÷a, ti+nnij÷a, to+lànea, tiñaa-láoa, quiehuána*»; «Mirar los hechizeros en vna xicara de agua. *To+llána, to+nnij÷a, vide adiuinar*».

¹²⁵ V. Voc.: «Dezir o hablar no con nadie. *Ti+nñij÷a. tènalo. Ti+nnij÷a. Ca+nnij÷a*»; «Hablar generalmente. s. hablar o dezir. *Ti+nñij÷a, te+nàlo, que-nàlo. tu hablas*».

¹²⁶ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, p. 147.

¹²⁷ V. Voc.: «Atalaya la persona. *Peni-cóna, hue+láche, hue+nnij, hue+láne-néza*»; «Escuchador assi [asechando lo que hablan]. *Hue+láche, hue+nnij, hue+ni-có-ce, co+báana-ticha, pèni-coce-ticha*»; «Espia que assecha. *Hue+láchi, hue+láni, hue+nnij, cóna-làna, co+bána-ticha*»; «Mirador que mira. *Huè+nnij, hue+làche, hue+láne, cò+nnàa-quète*».

¹²⁸ V. Voc.: «Dezidor o hablador que dize o habla. *Pèni co+nñij*»; «Hablador que habla generalmente, o hombre que habla. *Pèni-co+nñij, tòhui ticha*».

¹²⁹ V. Voc.: «Aduino assi [por agua]. *Huè+nnij niça, co+nnij÷aa-niça, co+nnij niça*».

¹³⁰ V. Voc.: «Aduino tal. *Peni co+nñij÷àa {l.} yaa*».

¹³¹ V. Voc.: «Profeta hombre, y si es muger ponerle el nombre de muger. *Xichije xili-nñij, xiconñi Dios, péni co+nñij÷áa təcácaro-tícha, tèquita-co+tícha Dios, peni-ti+nñij÷áa təcacaro xi+tícha Dios, xi+co+nñij spiritu sancto*».

¹³² V. Voc.: «Aduino assi [por signos o sueños]. *Cò+bee pecàla, hue+bee-pecàla*»; «Diuino por sueños. *Còlanij co+bèe-pecàla*»; «Diuino por agujeros. *Colanij cò+bèe pijzi*»; «Interpretador sino es hechizero. *Pèni-co+bèe-pecala, pebée, hue+bèe pecàla, xicàla*»; «Oficios que tenian los sortilegos antiguamente de que vsauan en sus hechezeries, que eran sobre los agujeros. Poner los nombres a los niños. Declarar sueños, Sortear los casamientos, curar los enfermos y

In virtù di queste ambivalenti ricorrenze terminologiche per cui «conñij» e «cobèe» vengono utilizzati indistintamente in relazione alla funzione del sovrano (e non alla sua carica, come sottolinea Córdova) e alla funzione divinatoria di determinati officianti della magia, si potrebbe supporre, in via ipotetica, che tale fatto indichi a livello linguistico un retaggio della struttura sociale propria dell'epoca teocratica, quando il sovrano svolgeva mansioni sacerdotali.

L'ipotesi è suggestiva, tuttavia, è forse bene attuare qualche ulteriore accertamento linguistico, per non trarre conclusioni affrettate.

Nota Smith Stark¹³³ che il verbo «bèe» significa propriamente «estrarre», «scegliere»¹³⁴.

L'etimo di «cobèe pecala» o «cobèe pijzi» è, dunque, semplice da ricostruire e significa letteralmente «colui che estrae responsi dai sogni o da segni». Solo in un secondo momento, ovvero in una fase più avanzata della storia del vocabolo, «cobèe» si sarebbe cristallizzato come agentivo sostantivato che indicava *tout-court* l'indovino.

Per questo, poiché l'uso del termine non è relativo in maniera esclusiva alle stringhe sinonimiche che traducono «rey» e «adivino», l'ipotesi di un fatto linguistico come rilevatore di un assetto sociale teocratico sembra perdere di incisività.

Tanto più che «cobèe» seguito da «pèa» si trova in contesti legati alla sfera comando:

- «Mandamiento assi actiuo. *Quela-huetòco-pèa, quella cobèe pea*»;
- «Mandador tal [el señor o mayor]. *Cobèe pèa, tìcha-pèa huetòco-pèa*».

Se ne deduce che letteralmente «cobèe pea» significherebbe «estrarre/scegliere la misura, la regola, la norma» e nel suo senso traslato «comandare».

Allo stesso modo, anche il termine «conñij» è piuttosto generico e letteralmente significa «colui che parla», quindi associato all'indovino assume il valore di «colui che emette responsi» e, associato al sovrano, di «colui che emette sentenze/ordini».

In base all'analisi terminologica fin qui condotta, possiamo trarre alcune conclusioni relative alla realtà referenziale cui i termini si riferiscono, ovvero le funzioni, il ruolo e le attività assolute e svolte dal sovrano nella società zapoteca. Ad esempio, deduciamo che il re, oltre ad assolvere il compito governativo per eccellenza, cioè il comandare, aveva spesso la funzione di giudice che

hechar suerte sobre su enfermedad. *Xi+quela-chij na+còlanij. s. quela-co+bèe pijzi. Quela-co+bèe-làa-patào, quela-cobèe pecàla. Quela-huechijlla-xiàa pèni quèe nizòo. Quela-co+bèe-quela-quijscha. Quela-hue+chijlla peni quijscha.*

¹³³ Thomas Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio...", p. 146.

¹³⁴ V. Voc.: «Elegir o escoger, vide escoger. *Te+bèe ÷a, pe, ti+bija, co+lij, to+çóo ÷ya, tí+bèe ÷a*»; «Escogedor. *Pèni-co+bèe, hue+pée*»; «Escoger lo mejor a qualquier cosa. *Ti+bèe ÷a, Ti+bèe ÷a, ca+bèe, cuèe ÷a*»; «Sacador que saca. *Peni-co+bèe, hue+bèe*»; «Sacar generalmente. *Ti+bèe ÷a*».

dirimeva questioni legali e che emetteva sentenze in merito a casi che gli venivano presentati dai sudditi.

Una conferma di questa funzione del re si trova nelle *Relaciones geográficas*.

Nella *Relación de Tecuicuilco*¹³⁵, il redattore annota che l'unica forma di governo adottata dagli indigeni di quella città e del suo distretto era la sottomissione al signore locale, il quale deteneva un potere assoluto. Egli disponeva di consiglieri che erano scelti fra i suoi parenti più anziani. In particolare, nella relazione si dice che, quando un *macehual* voleva consultare il *cacique* e andava al suo palazzo, doveva essere ammesso dagli anziani e poi, toltosi le scarpe, poteva entrare, ma non doveva mai alzare lo sguardo:

“A los cuales [caciques], cuando alguno les había de entrar a hablar, después de haberlo tratado con aquel anciano que en su casa tenían, y el señor haber dado licencia para que entrasen, entraban sin cacles, que es una manera de calzado que ellos traen, y mientras con el cacique hablaban, no levantaban los ojos del suelo”.

La stessa relazione afferma, inoltre, che i *cacique* erano riveriti e venerati come dèi (forse un altro indizio di permanenze teocratiche), e che il loro governo era del tutto barbaro, a giudizio del redattore, in quanto non esisteva un codice di leggi, ma che l'unica legge era quella dell'asservimento: “[su gobierno] no consistía en ley ni en razón”. Se ne deduce che il sistema giuridico era pienamente in mano al sovrano, che disponeva cosa fosse giusto o meno e sentenziava relativamente a specifiche controversie. Stando a quanto afferma il redattore della relazione, pare che anche in epoca coloniale, quando venne instaurato un sistema giudiziario istituzionale e codificato da leggi scritte, gli indigeni continuavano a consultare ugualmente i loro signori.

Anche a Guaxilotitlán l'unica forma di governo era l'obbedienza al signore naturale: “el cual los gobernaba y les mandaba lo que habían de hacer, y les hacía justicia en los pleitos que entre ellos había”.

Non possediamo dati sufficienti per comprendere quale fosse la relazione gerarchica fra il sovrano e i *principales* di ciascuna città o villaggio – *nitácaláo*¹³⁶ e *xobánaquéche*¹³⁷.

Le seguenti voci del *Vocabulario*, fanno pensare che re e signori avessero comunque i loro consiglieri, ministri e segretari:

¹³⁵ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 94.

¹³⁶ V. *Voc.*: «Principal en un pueblo. *Ni+táca-láo*»; «Primeros del pueblo o principales o principal. *Pèni-tàca-lào, nàca-lào quíque-quéche, joána*».

¹³⁷ V. *Voc.*: «Cabo de pueblo o arrabal. *Xo+bána-quéche*»; «Cabo de pueblo el que esta adelante de mi delantera. *Tòa, tó+hua-quéche*».

- «Consejero de vn señor priuado, a quien todos acuden, vide secretario. *Nà-nnába, na-yéte, náchij*»;
- «Ministrador dellos o ministro. *Hue+tète, hue+chijba*»;
- «Ministro. *Hue+yaana, hue+nichína*»;
- «Priuado de vn señor. *Nachij, nàla-láchi, xilláni-nàla-làchi*»;
- «Priuado assi que el señor siempre le a menester, como vn secretario priuado. *Pèni-na+quíñe nazàana*»;
- «Secretario. *Hue+zèe quìchi, hue+càayye*»;
- «Secretario de vn señor, *Xi+huezèe-quìchi pe+joàna*»;
- «Secretario priuado con quien se tiene cuenta. *Nà+nnàba na+ète*. Vide priuado».

È probabile che queste figure facessero da intermediari fra il signore e il popolo e fra il signore e altri regnanti. Come vedremo nel paragrafo 2.1.2. le *Relaciones geográficas* menzionano anche le figure dei *tequitlatos*, emissari del signore o del sovrano con funzioni amministrative dislocate sul territorio.

La controparte femminile del re, la regina, viene generalmente indicata col termine «xonaxi», il quale, affiancato al corrispettivo maschile che indica il rango nobiliare, crea il femminile di ciascun livello della nobiltà:

- «Coquì-tào-xonàxi», moglie del signore assoluto, del sovrano regnante;
- «Coquì-xonàxi», moglie di un nobile o cavaliere di alto rango, ma non di stirpe reale;
- «Xònaxi-xini-joàna», moglie di un nobile medio o di un *hidalgo*.

Per quanto riguarda la figura dell'erede al trono, del principe, il termine zapoteco è «*coquí-huàlào*» e quando si vuole indicare il figlio del re o del signore ancora in età giovanile si usa il termine «*patao, petáo*». La principessa che è detta «*coquí-xonáxi* o *coquí-xonási*», se è molto giovane o bambina è «*patào xonàxi*».

Circa il termine «*joàna*», che troviamo nell'*entrada* per «cauallero», può essere tradotto genericamente come «nobile»:

- «Cauallero — grande. *Joàna-rào*»;
- absolute. *Joàna, peni-joana, peni-tija joàna*»;
- mediano o hidalgo. *Joàna quela-tija joàna*».

Lo stesso termine si trova in composti che indicano generalmente il signore o che, comunque, sono vincolati all'idea di nobiltà.

- «Amo de sieruo. *Pejoàna*»;
- «Armar cauallero. *Toçòoa, tocoçòoa, tochibaya quela joàna*»;
- «Dueño de algo, vide señor. *Peni-huáxiténi, nicóca-xitenini, [ve]l. huaxténi. [ve]l. Xípe-joàna÷ni*».
- «Engrandecerse o leuantarse vno co[n] el fauor de otro como en que es de linage. *Tò+ti+guèla÷ya Pedro s[cilicet]. quela joàna*»;
- «Ennoblecido ser. *Ti+çòo-a, ti+çòo-pàa÷ya, ti+zaca-pàa÷ya, ti+çò-quiàa÷ya, tàca-joàna÷ya*»;
- «Fausto o aparato. *Quela nàachi, q[ue]la na+çòo chàhui, xi+quichaa, xi+pe+quite quela coqui, quela joàna*»;
- «Generacion ò linaje noble de caualleros. *Tija coqui, tija-joàna*»;
- «Generoso de buen linaje. *Peni-joàna*»;
- «Generosidad de esta manera [de linaje]. *Quèla-coqui, quela-joàna*»;
- «Mostrenco ò cimarron. Vide cimarron. *Niyàcaxi pejoànana, niyàcaca tù-xitèni*»;
- «Noble por fama conocido. *Pèni-làna, pèni-tòa ticha, joàna*».

Come dimostra la seguente *entrada*, il termine «joana» subì col tempo uno slittamento in senso coloniale, venendo a designare l'*encomendero*:

- «Encome[n]dero que tiene Indios. *Copa-quèeche, pejoàna*».

Lo stesso vocabolo si trova anche associato all'idea di onore, com'è possibile notare dalle seguenti voci:

- «Autoridad de persona. vide honor [ve]l. onor. *Quelanáachi, quela-na-gòla, quela-joàana, quela-liçóo-góla*»;
- «Cobdiciar honra. vide ambicion. *Ti+zàabi-làchi-a quela joàna, quela-tàca-lào, quela-pàa làna*»;
- «Cobdicia de honra. *Quela ti+zàabi-làchi quela joàna. &c.*»;
- «Ditado [titolo o dignità] o titulo de honra dezir lo que es. *Ticha-nàachi, quela-joàna quela-coqui, quela-tàca-lào*»;

Questo fatto linguistico denota l'associazione fra la nobiltà in senso sociale e quella in senso

morale anche all'interno del sistema ideologico indigeno.

Come si accennava, il gruppo sociale dei militari era trasversale alla divisione in classi, includendo tanto nobili quanto plebei. Naturalmente, però, la classe di appartenenza determinava il ruolo all'interno della milizia, cosicché ai nobili erano riservati i gradi da ufficiale, mentre i plebei coprivano la funzione di soldati semplici (distinzione sottolineata anche dall'abbigliamento: gli ufficiali indossavano armature di cotone imbottite, mentre i soldati andavano in guerra con un semplice *taparrabos*). È evidente che l'esercito prevedeva gradi gerarchici al suo interno. Non a caso il *Vocabulario* registra almeno quattro voci che si riferiscono chiaramente ad altrettanti livelli di subordinazione:

- «Capitán. *Co+égo-quipe-péla quelayè, pi+xòce quelayè*».
- «Capitán que manda en la guerra. *Co+quiche-pèa peni-pée, pèni-quelayé, pi+xóce*».
- «Caporal en la guerra. Vide cabo de esquadra. *Quique-péla-quelayè, co+llába-chij-na-quelayè*».
- «Soldado de la guerra. *Coègo, pèni-pée, pèni quèlayè*».
- «Guerrero. *Hueni quelayè*».

Dal momento che si parlerà più diffusamente del clero nel capitolo dedicato alla religione, è opportuno occuparsi ora del settore più vasto della popolazione, vale a dire la gente comune. Ancora una volta è la voce «Linaje» che può offrirci informazioni importanti. Uno dei lemmi di questa voce specifica: «Linaje de populares o labradores». Si fa qui riferimento ai contadini e alla gente del popolo, i quali, a quanto pare, appartenevano tutti allo stesso «linaje»: *tija-péni-quéche*. Come si può notare, nel *Vocabulario* non si distingue fra “popolani” e “contadini”, omissione che forse riflette l'assenza di una netta divisione nel campo semantico dello zapoteco.

Tuttavia, molti vocaboli relativi a diversi mestieri, lasciano supporre che i “populares” non fossero tutti contadini o che non fossero solo contadini («Arador o cauador. *Pèni còna*», «Cauador o labrador. *Peni-tàna, còna, còna yòo*», «Labrador assi. [de tierra] *Cóna, péni-cóna, tàna*»). Parole come le seguenti:

- «Albañir de casas. *Co+peeche-quela colanéchi, co+peeche-huechijbapeçòo*»;
- «Baylador o baylante que bayla que lo sabe. *Peni hue+yàa. [ve]l. to+yàa, hue+yàa chahui÷ni*»;
- «Baylante. *Peni no÷yàa. noo÷yaa*»;
- «Cantor. *Peni-huilla*»;
- «Carnicero que vende carne. *Peni-tòtipèla, huèti pèla*»;
- «Carpintero. *Co+pèeche co+bàgo yàga*»;

- «Escrivano o escriptor. *Hue+zée-quíchi, hue+càa-yye, hue+cáa-quíchi, hue+chijba ticha-làni-quíchi, hue+cóo, co+lóo-tícha-quíchi*»;
- «Esculpidor que esculpe. *Hue+càa, hue+chíñe*»;
- «Intérprete. *Péni-conñij, hue-téte-tícha, hue-cuèchi-tícha*»;
- «Mercader. *Péni-còonija, hue-ciàho*»;
- «Mercenario vide jornalero, trabajador, peón. *Péni-quitèe, connába-china, co+pòcitáo*»;
- «Minador. *Pèni-cocánilèe-layóo*»;
- «Tejero que haze teja. *Co+pèeche co+bèe pe+zijña yòo, hue-zàa*»;
- «Texedor tal. *Hue-còo, hue-làche, hue-zàa*»;

dimostrano che i plebei svolgevano molte altre professioni.

Come si accennava poco sopra, l'appartenenza a una o all'altra casta non dipendeva da questioni di reddito, ma di sangue, per cui un *macehual* poteva essere ricco, così come un nobile poteva non avere un'enorme disponibilità economica. E tuttavia, sebbene a un plebeo fosse pressoché impossibile diventare nobile, perché l'endogamia non consentiva matrimoni misti, era possibile una certa mobilità nella scala sociale interna a ciascuna classe.

A ciò fa riferimento, probabilmente, la voce:

- «Linaje que a poco y de nonada subió. *Tija-cica-níçalayña, es methaphora*».

In ogni caso, non siamo in grado di stabilire se il lemma si riferisca all'ascensione di una stirpe nobile o di una famiglia all'interno della classe popolare.

Sempre dentro alla classe dei plebei, ma ancora più in basso della gente comune, si trovavano servi e schiavi:

- «Esclauo ve[n]dido o comprado. *Chóco, pi+nijni, xi+llàni*»;
- «Sieruo esclauo. *Pi+nij÷ni, chòco, xi+llàni*»;
- «Sierua esclaua. Vide esclauo. *Pi+nij÷ni gònnà, xi+llàni÷ni*».

La comparazione dei termini zapotечи che traducono gli spagnoli «sieruo», «seruidor», «esclauo», non sembra dimostrare che sussistesse alcuna distinzione di *status* fra le due categorie, in quanto l'idioma indigeno li designa indistintamente con i tre vocaboli: *xillàni, chòco, pinijní*.

Costoro non erano liberi ed erano considerati proprietà dei loro signori (anticipiamo qui, anche se il tema verrà trattato più estesamente nel seguente capitolo, che alla morte di una persona

d'alto lignaggio esisteva la consuetudine di sacrificare due servi, affinché lo servissero nell'aldilà. Ciò indica quanto la disparità di poteri e di importanza sociale fosse rilevante).

Un gradino sotto i servi e gli schiavi dovevano trovarsi i prigionieri di guerra – *tàcayapinini quelayè* – i quali, in determinate occasioni venivano sacrificati in rituali e mangiati in cerimonie antropofagiche.

2.1.2 Forma di governo e amministrazione territoriale

Le *Relaciones Geográficas* affermano ripetutamente che l'unica forma di governo che reggeva la civiltà degli indigeni zapotечи era la sottomissione e l'obbedienza al sovrano e ai signori locali.

Nella *Relación de Talistaca*¹³⁸ si dice che:

“El señor que les tenía a su cargo los gobernaba, y no tenían más gobierno en el pueblo que hacer su voluntad, y acudir a lo que se les mandaba [...]”.

Nella *Relación de Teticpac*¹³⁹ si afferma:

“El gobierno que tenían en su infidelidad no era cosa señalada, ni tenían otra orden ni manera de vivir más de la voluntad que los señores a quien tributaban les mandaba”.

A Mitla¹⁴⁰ il governo è descritto in questi termini:

“Dicen que en aquel tiempo no tenían república concertada ni personas que tuviesen voto en el régimen, sino solamente tenían en el pueblo un señor, que se llamaba Coqui Gualaniza, y que éste les decía lo que habían de hacer, enviándolos a do quería. Y no tenían otro gobierno”.

Così pure a Jalapa¹⁴¹:

“Preguntando que si tenían gobernador como ahora, señalado, dijo que sí, y que tenían gobernador y capo capitán conocido. Y que todos le obedecían y si no le obedecían, que los enviaba a la guerra y

¹³⁸ V. *Relación de Talistaca*. RGA, II, p. 79.

¹³⁹ V. *Relación de Teticpac*. RGA, II, p. 172.

¹⁴⁰ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 260.

¹⁴¹ V. *Relación de Jalapa*. RGA, II, p. 289.

que, si no peleaban como valientes, que luego los mastaba, y si peleaban bien, que los querían mucho [...]”.

Da queste testimonianze si va delineando il profilo di una monarchia assoluta ed ereditaria, anche se nella *Relación de Coatzacoalco*¹⁴² si dice che gli abitanti: “eran gobernados por las personas que nombraban y elegían”. Sembrerebbe trattarsi di un’allusione al fatto che la carica di *cacique* fosse elettiva, ma nessun’altra fonte sostiene questo dato, ragion per cui si può supporre che si trattasse di una particolarità propria solo di Coatzacoalco, dove, sempre stando alla relazione corrispondente:

“[...] jamás tuvieron estos pueblos [quelli del distretto di Coatzacoalco] señor conocido, más de que entre sí había algunos caciques que los gobernaban”.

Non si può parlare tuttavia di uno stato zapoteco coeso e unificato. È più adeguato pensare la Zapoteca come un vasto territorio diviso in signorie locali, le quali potevano avere vincoli di sudditanza reciproca, senza però che una sola città raggiungesse mai un’importanza tale da imporsi su tutto il territorio nazionale. Ciò non ostante, Zaachila-Teozapotlán si sviluppò tanto da sottomettere numerose città limitrofe. Per questo e per il fatto di essere la città di residenza del più potente sovrano zapoteco¹⁴³ fu considerata spesso la capitale civile della Zapoteca.

In un’epoca piuttosto prossima all’invasione degli spagnoli, il territorio oaxachegno fu in parte conquistato dagli aztechi, i quali lasciarono al governo i signori locali, che tuttavia diventarono tributari dell’imperatore di Tenochtitlán.

In generale, i sudditi erano chiamati a pagare tasse e tributi ai loro regnanti. Tali tributi consistevano in cacao, mais, piume, tessuti, conchiglie, etc.

Se dunque sussistevano rapporti di sudditanza fra città e paesi, resta da chiarire come si realizzasse in concreto il controllo sul territorio. Molte relazioni menzionano le figure dei maggiordomi e dei *tequitlatos*, quali emissari che i sovrani inviavano nei paesi e nelle città sottomesse per riscuotere tributi e mantenerli informati delle varie realtà locali.

Nella *Relación di Macuilsuchitl*¹⁴⁴ si fa esplicito riferimento al fatto che il re di Teozapotlán imponeva uomini di sua fiducia come principali del *pueblo*:

¹⁴² V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 119.

¹⁴³ La stirpe dei tre Zaachila, da cui la città derivò il nome, di Cosijoeza e Cosijopij.

¹⁴⁴ V. *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 331.

“El gobierno que tenían era lo que les mandaba el señor del pueblo de teozapotán y, por su orden, obedecían a un principal que el tenía en este pueblo, el cual les mandaba lo que habían de hacer [...]”.

Secondo la *Relación de Iztepec*¹⁴⁵ il signore locale aveva i suoi maggiordomi che si occupavano delle questioni di palazzo e i suoi *tequitlatos* che erano sorta di riscossori e informatori:

“Gobernábanse por el mismo señor, y dicen que no había sino unos como mayordomos, que eran los que pedían lo que habían menester en palacio. Y había tequitlatos, como los hay ahora, que tenían pueblos a cargo”.

Dunque, i maggiordomi erano una specie di ministri interni e i *tequitlatos* si occupavano piuttosto dell'amministrazione territoriale.

Anche a Tehuantepec¹⁴⁶, il re Cocijopij aveva come proprio sottoposto il più eminente fra i nobili, che era incaricato di raccogliere i tributi dovuti dal popolo al signore.

Nella *Relación de Tecuicuilco*¹⁴⁷ si accenna alla figura dei consiglieri che erano i parenti più anziani del *cacique*, i quali vivevano nel suo palazzo e coi quali egli si consultava quando il popolo gli presentava proteste, domande o quando riceveva ambasciate da altri paesi:

“Y ni más ni menos, cuando el señor quería mandar alguna cosa, la declaraba y mandaba a este viejo, que propiamente era como ayo suyo, y este tal la comunicaba con los demás principales. Y, declarado lo que el cacique mandaba, luego se ponía en ejecución. Y si era negocio que los macehuales habían de hacer, mandabase a los tequitlatos que hay en aquel barrio, que son unos indios mandones que acuden y hacen acudir a los macehuales a los servicios que han de hacer, que comunmente acá se llaman ‘tequios’ por el tequitlato que los manda. Estos tequitlatos andaban de casa en casa diciendo lo que han de hacer, y de aquello no había de faltar ninguno, so pena de que, si era negocio del cacique, había de morir por ello, especialmente si lo mandaba el señor, y esto aunque fuese causa bien liviana. Y con esta crueldad y opresión estaban de ordinario, que casi toda la vida trabajaban para los caciques”.

I *tequitlatos*, invece, svolgevano una specifica funzione all'interno della struttura amministrativa e territoriale. Essi erano, in primo luogo, riscossori di imposte e tributi, ma avevano anche il ruolo di emissari rappresentanti del signore, con l'incarico di comunicare e rendere operative le direttive del sovrano nei territori sottoposti.

¹⁴⁵ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 271.

¹⁴⁶ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 114.

¹⁴⁷ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 94.

Nella *Relación de Cozahutepec*¹⁴⁸, dove si afferma che la città era governata da un signore inviato dai sovrani di Tututepec, si dice anche che costui nominava a sua volta altri *principales* e aiutanti, ai quali affidava i singoli quartieri, affinché riscuotessero i tributi:

“[...] y la manera de gobernarse, en la guerra y en la paz, dique era por un señor que ellos solían alzar y elegir, y por los principales que le acompañaban, y por otros ayudas que los tales principales nombraban en cada barrio y sujeto”.

Se ne deduce che l'amministrazione del territorio prevedeva una suddivisione in quartieri, *barrios*, ciascuno facente capo a un incaricato alle dipendenze del signore.

La *Relación di Guaxilotitlán*¹⁴⁹ conferma questo dato:

“[el señor] nombraba, en cada barrio y estancia, un indio al que le llamaban tequitato (que es a manera de jurado en las colaciones de España), el cual tenía cargo de los indios de aquel barrio y estancia; y este recogía los tributos y daba noticias de los delitos que entre ellos había, y de los pleytos que armaban, así de tierras como de otras cosas”.

Stando a questa testimonianza, la funzione del *tequitlato* era più ampia di quella di un semplice riscossore di tributi e risulta evidente il suo ruolo di intermediario e informatore fra le contingenze locali e il signore.

Anche nella *Relación de Iztepec*¹⁵⁰ si fa cenno sia alla figura dei maggiordomi incaricati dal signore di svolgere questioni di palazzo, sia alla figura dei *tequitlatos*, che “tenían pueblos a cargo” in qualità di riscossori e informatori.

Macuilsuchitl¹⁵¹, ad esempio, in epoca preispanica, era sottoposta al re di Teozapotlán, che imponeva uomini di sua fiducia come *principales del pueblo*.

Più complessa appare l'organizzazione amministrativa preispanica così come viene descritta nella *Relación di Nejapa*¹⁵². Qui si dice che anticamente gli zapotечи di Nejapa fondavano i loro villaggi in base a vincoli di parentela, ed erano governati dal capo-clan, “cabeza de bando”. Tutti gli erano soggetti e lavoravano per il suo sostentamento. Il clan era formato dai discendenti fino al quarto grado. Dal quarto grado in poi il capo era il parente maggiore di primo grado, il quale diventava *tequitlato* (si specifica che il termine è un prestito messicano e che in zapoteco si

¹⁴⁸ V. *Relación de Cozahutepec*. RGA, I, p. 115.

¹⁴⁹ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

¹⁵⁰ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 271.

¹⁵¹ V. *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 331.

¹⁵² V. *Relación de Nejapa*. RGA, I, p. 349.

chiamava «golaba», in *mije* «nimuchoo» e in *chontal* «lapucna») che in spagnolo significa «colui che parla a ragione» o «in favore della cosa pubblica e dei consigli», ovvero «sollecitatore del signore maggiore».

2.1.3 Giustizia

Come si accennava nel paragrafo 2.1.1, con tutta probabilità il sovrano assolveva anche compiti giuridici: emettere leggi, valutare casi specifici e sentenziare in merito a dispute sorte fra i cittadini.

In realtà nelle fonti, i cenni alla giustizia e alle leggi sono piuttosto scarsi. Solo in due punti delle *Relaciones Geográficas* se ne fa menzione.

Nella *Relación de Iztepec*¹⁵³ si dice:

“Justicia dicen que la tenían, y que castigaban los ladrones quitándoles la vida los mismos a quien habían hurtado. Y, al que cogían en pecado de carne, le cortaban las narices y las orejas, y esto a pedimento del marido, y pagaba nueve mantas a dicho marido”.

Se ne deduce che gli zapotечи praticavano una forma di giustizia basata sulla sanzione vendicativa che prevedeva pene corporali e pena di morte.

L'autore della *Relación de Nejapa*¹⁵⁴ esalta l'onestà degli abitanti del luogo, i quali erano talmente ligi alla giustizia che non esistevano né il furto né l'adulterio:

“Gobernábanse por tanta rectitud, que se puede con gran razón decir que, si la justicia en alguna parte se guardaba y usaba, era entre éstos; porque entre ellos, no había hurtar ni tomar la mujer ajena, y al mentiroso le hendían la boca hasta las últimas muelas cordales, y al fornicario cortábanle las narices y miembros genitales, y al adúltero se las cortaban el paciente y lo apedraban: y esto no lo guardaban sino en sus repúblicas. La administración del gobierno tenían tan bien ordenada que, desde nacía el niño, se iba criando conforme a las leyes del gobierno [...]”.

¹⁵³ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 270.

¹⁵⁴ V. *Relación de Nejapa*. RGA, I, p. 350.

2.2 Istituzioni giuridiche

2.2.1 Linearità e vincoli di parentela

Moltissime sono le voci che si riferiscono ai vincoli di parentela contenute nel *Vocabulario*. Di queste alcune si specificano in vari sottolemmi come «Hijo/a», «Ermano/a», «Cuñado/a», «Tio/a».

La maggiore ampiezza di questi termini è dovuta a ragioni di tipo linguistico e sociale al tempo stesso. Le ragioni di carattere linguistico hanno origine dalla struttura stessa dell'idioma zapoteco, il quale, essendo agglutinante, prevede una forma specifica per ogni tipo di relazione di parentela, a seconda che si tratti di un singolare o di un plurale, a seconda del genere della persona di cui si parla o che parla, a seconda che la persona di cui si parla o che parla sia viva o morta (vale a dire, se si parla di lei come “presente” o come “passata”). Per esempio, la voce «Cuñado» varia a seconda che sia un uomo che parla o che la persona di cui si parla sia morta, o che il sostantivo sia utilizzato da chi è cognato per rivolgersi a un suo consanguineo parigrado:

- «Cuñada — hermana de mi muger. *Chilònaya, xilònaya*»;
 - hermana de mi marido. *Taxìcia, pixìçaya, lixìçaya*. [ve]l. *taxijcea, xijçaya*»;
 - muger de mi hermano. *Tiñaapèchea, chilonaya*»;
 - muger del hermano de mi muger. *Xòcea*».
- «Cuñado — marido de hermana de la muger. *Chilònaya, xilònaya*»;
 - marido de mi hermana, *dize el hombre. Pèchea, xini ochiaxiniquetàba*, si es muerto»;
 - hermano de mi marido. *Chillònaya*»;
- «Cuñados vno a otro *se dizen. Xiniòcia*».

Un altro esempio si trova alla voce:

- «Cuñadas una a otra. *Lexìçaya, xiçaya, pixìçaya*»

Qui si sottolinea la reciprocità del vincolo. Mentre lo stesso termine e grado di parentela viene tradotto con «xòcea» se chi parla è il cognato:

- «Cuñada muger de mi cuñado, o ...n cuñadas. *Lixìçaya, xòcea* la llama el cuñado».

Lo stesso fenomeno si riscontra, come si vedrà tra poco, alla voce «Primo»: «Prima llama al primo. *Pixiyoni*» [il sottolineato è mio].

Esistono ben dieci diverse varianti per esprimere il vincolo di parentela “cognatile”, e addirittura ventitre per quello di fratellanza («Ermandad quelapècheni, quelaleçàani»):

- «Ermano — o ermanos ambos hombres. *Péche, tápéchea, pèchecoxána, còleñeea*»;
- ermano mayor. *Pécheyóbi, pióbi, pèchecóla, hualào, huanici*»;
- menor: el. 2; el. 3; el. 4; el. 5. *Pèchehuíni, tíni, tèxi, páyo, yèe*»;
- ermana de Pedro. *Záana, tazáanapizáana*»;
- ermana la mayor: la. 2; la. 3: *Záa, xoni, nijo. &c.*»;
- ermanos o ermanas carnales mios. *Tàpechecoxana, pèl lacoxána, tazána*. [ve]l. *Tazána*»;
- ermano bastardo entre principales y que la madre es de baja suerte. *Peche huàho*»;
- ermana así. *Pizàanahuáho, pèllahuàho*»;
- ermano bastardo y es modo de hablar. *Patàolácho*. s. mestizo»;
- ermanos y ermanas todos los parientes al modo de los judios que se llamauan ermanos. *Péchea péchetonó*»;
- ermano de leche. *Péche huenijchi*»;
- el ermano a ella. *Pizanahueníchi*»;
- ermano de mi padre. *Pèchetítia, pixózea, pèchepixozeá*»;
- ermana de mi padre. *Pízáanatítia*. [ve]l. *pixózéa*»;
- ermano de mi madre. *Pizáananáa ya*»;
- ermano de mi padre. *Pel lanáaya*»;
- ermano de mi abuelo o bisabuelo. *Péchetitigólaya, pechepixózecolaya*»;
- ermana de mi abuelo o bisabuelo. *Pizaanatítigólaya*. [ve]l. *pizáanapixòcecolaya*»;
- ermana de abuela o bisabuela. *Pizàana xócea*»;
- ermana así. *Pel laxocea*»;
- ermanos de un vientre uterino. *Pechexiquítia*»;
- ermano y ermana así. *Tázaanaxi, quitia, pizáanaxiquítia*. Si son ermanas. *Pèl laxiquítia*».

Quattordici per i figli:

- «Hijo — o hija generalmente. *Xini, xínicoxàna*, si es engendrado»;
- varón engendrado. *Xínigánacoxána xizánaya*, que yo engendré»;
- hija assi natural. *Xínichàpacoxàna*»;
- hijas, nietos, bisnietos, &c. a todos los llaman hijos. *Xíni*, a todos se llaman hijos»;
- hijo de señor y de muger baja. *Xinihuáho*»;
- hija así. *Xónasihuého*»;
- espurio o cuyo padre no se sabe. *Xínipetáolácho*. [ve]l. *patàolácho, xinilácho*»;
- de un señor y de una muger baja. *Xini huàho*»;
- hijastro. *Xínigánahueyána*»;
- hijastra. *Xínichápahueyána*»;
- del señor mientras que es mochacho. *Patào, anthonornatice*»;
- de hidalgo o prencipal o hija. *Xíni joána*»;
- al mayor llámanle, al. 2. al. 3. al. 4. al. 5. al. 6. al. 7. al. 8. *Yóbi, pióbi. 2. tíni. 3. téxi.* al. 4. *payo. 1. xáyo. 5. piyè. 1. iyè. 6. yopiye. 7. teije. 8. texije. &c.*»;
- hija mayor llámanla a la. 2. a la. 3. a la. 4. a la. 5. a la. 6. *Záa. 2. xóni. 3. nijo. 4. láxi. 5. zee. 6. záayée. &co*».

Mentre si contano solo sei termini per designare i cugini. Il termine, che ha due traduzioni generiche per il maschile e il femminile, varia inoltre a seconda che i genitori siano due fratelli maschi, un maschio e una femmina o due sorelle femmine, a seconda che a parlare siano i cugini stessi :

- «Primos — hijos de hermanos. *Péche è nini, pèchelí hini, xinipechetitia*»;
- de hermana de mi padre. *Xínipizáanatitia, xíniquetàoa*»;
- hijos de dos hermanas. *Xinipèlanáaya*»;
- y primas ellos a ellas y ellas a ellos. *Pizáana, tazàana. s. hermanos*»;
- de qualquier manera. *Pé...che, pècheyèni. s. hermanos*»;
- primas así todas. *Pèla*».
- «Prima — llama al primo. *Pixíyoni*».

Si riferiscono agli zii otto termini che variano a seconda che il parente sia maschio fratello del padre o del nonno, maschio fratello della madre o della nonna, femmina sorella del padre o del nonno, femmina sorella della madre o della nonna:

- «Tía — hermana de mi padre. *Pizàana titia*. [ve]l. *nàay*. [ve]l. madre»;
 — hermana de mi madre. *Pèla nàaya*. [ve]l. *nàaya*»;
 — de abuelo, vide madre. *Pizàana titi còlaya*»;
 — de abuela. *Pèla xòcea*».
- «Tio — hermano de padre. *Pèchetitia*»;
 — hermano de madre. *Pixìoa, pizàana ñàaya*»;
 — de abuelo. *Pèchetiti còlaya*»;
 — de abuela. *Pizàana xòcea, pizàanatàhùà*».

Invece, presenta molte meno varianti la maniera di nominare i nipoti, secondo la quale si distinguono tre gradi, corrispondenti alla vicinanza di parentela, cioè nipoti, bisnipoti, discendenti:

- «Nieto — o nieta mio. *Xiágaya, xiníxiágaya*»;
 — o nieta dos veces. *Quìcha xìci, quìcha xijzi*».
- «Nietos descendientes de allí. *Quìchaxìci, xijci*».

Infine, lo zapoteco conosce una sola forma per designare il genero e la nuora:

- «Nuera muger de hijo. *Xini hualijchia, lechèla xinia*»;
- «Yerno mio, marido de mi hija o nieta. *Xiniòchia, pio còchia*».

Così come il padre, la madre e i nonni:

- «Padre — *Pixóze*»;
 — padre mio, mi padre. *Titia, tátítia, xizánaya*»;
- «Padre — y madre ascendientes todos. *Pixózetónó*»;
 — de compañías. *Cóla-cozáana cozáana-táo-jpejoánayóbo*»;
 — grande principio de linaje. *Pixóze-hue-chijba-tija, hue-çóba-tija, cozáana-táo-hue-llápi-tija*»;
- «Madre — *xinàa-coxàna*. Vide engendradora. *Ñaaya, ...ànnàaya, xizànaya*»;
 — que engendra o pare. Vide castiza, *cozáana pinij*».

- «Abuelo. *Pixòze gola*»;
- «Abuela. *Xòce, xòce gòla*».

Il vocabolo «Parientes» sottolinea come il vincolo di parentela fosse molto importante, in quanto, a prescindere dal grado, tutti i parenti genericamente venivano detti fratelli:

- «Parientes todos se llaman unos a otros ermanos. *Pèche*, los hombres a los hombres, y a ellas, *pizànaya*, y mugeres a otras, *pela*».

Nel *Vocabulario* ho poi trovato termini che lasciano supporre l'esistenza dell'istituzione dell'adozione presso gli zapotечи:

- «Madrstra. *Xinàa-hue-yàna*»;
- «Padraastro — *Pixóze-hue-yáana*»;
— padraastro mío. *Títi-hue-yána÷ya*»;
- «Prohijar vide adoptar. *Tónixínia, tònicícaxínia, ticijxínia, xíniláya*»;
- «Prohijado así. *Xínilaya*».

In ogni caso, al di là del fattore linguistico, già messo in rilievo, sussistono ragioni di tipo sociale per motivare una tale abbondanza di varianti lessicali per designare certi vincoli di parentela. Ritengo che la ragione sia da ricercare nella struttura della discendenza, ovvero il tipo di linearità riconosciuto all'interno delle famiglie.

Molte voci distinguono, ad esempio, il ramo di ascendenza e discendenza maschile e femminile, come il termine «Afines»: «casados con mis parientes ascendientes. Y casadas con mis parientes, las llaman madres. *Pixocea, títia, naaya*». In ogni caso, i consanguinei ascendenti di sesso maschile venivano designati dai tre termini che traducono la parola «padre», mentre le progenitrici erano dette generalmente «madrì».

Per quanto lo studio esclusivo della terminologia di parentela per dedurre altri fenomeni sociali sia un metodo da usare con precauzione, vista la molteplicità di influenze e visto che non sempre i dati riportati dalle fonti sono esaurienti e privi di errori, tuttavia il sistema terminologico zapoteco contenuto nel *Vocabulario* di *fray Córdova* può essere un valido strumento, che compendiato con studi di altro genere, può fornire basi piuttosto solide per descrivere il tipo di linearità che caratterizzava i nativi oaxachegni al momento del contatto.

Secondo Whitecotton¹⁵⁵ l'organizzazione sociale degli zapotечи era di tipo bilineare o ambilineare all'hawaiana, e non unilineare, come altri studiosi avevano erroneamente ipotizzato in precedenza. Tuttavia, basandosi sulla sola terminologia di parentela, sarebbe difficile stabilire se prevalesse la natura laterale (parentela) o lineare (come in una ramificazione di tipo ambilineare).

Da quanto emerge dalla terminologia, questa seconda possibilità è più che plausibile, in quanto la filiazione era riconosciuta in entrambe le linee. All'interno della bilateralità, secondo i moderni antropologi, sussistono due possibili sistemi: la parentela (*kindred*) che non corrisponde direttamente alla filiazione, poiché si struttura in un gruppo bilaterale senza confini definiti, relativamente al quale ha valore la prossimità spaziale comune¹⁵⁶; e la ramificazione, ovvero un gruppo di filiazione, che tuttavia presenta caratteristiche non del tutto uniformi al sistema unilineare.

Se il sistema di parentela è in buona misura applicabile alla società zapoteca preispanica, esso tuttavia non ne esaurisce pienamente le peculiarità, in quanto l'organizzazione sociale indigena, così come emerge dalla terminologia del *Vocabulario* (si vedano i termini relativi a «Linaje», «Tija») presentava indubbi elementi di linearità e una struttura divisa in classi. Queste classi al loro interno erano organizzate, in parte, secondo la linea di filiazione, la quale poteva essere riconosciuta tanto per discendenza paterna, come per discendenza materna. Quest'affermazione è corroborata dal fatto che il successore di un principe poteva essere solo un discendente del principe stesso e della sua sposa legittima, la quale era dello stesso rango. Inoltre la qualità di nobile si acquisiva solo quando entrambe i genitori erano nobili.

Se ne deduce che la società zapoteca corrispondeva in larga misura al modello che Paul Kirchhoff definì "clan conico"¹⁵⁷. Un simile sistema era tipico anche di altre società mesoamericane

¹⁵⁵ Joseph Whitecotton, *Los Zapotecos: principes, sacerdotes y campesinos*, cit., p. 174-178. Si veda inoltre l'Appendice contenente le deduzioni e gli schemi di Harvey (*ibidem*, p. 275-280), relativi ai termini di parentela.

¹⁵⁶ Un fenomeno simile si può riscontrare in almeno un tipo di *calpulli* mexica. V. Pedro Carrasco, "Social organization of Ancient Mexico", 15 voll., *HMAI*, 1967-1971, a cura di Robert Wauchope, 10, pp. 349-375.

¹⁵⁷ Paul Kirchhoff, "The Principles of Clanship in Human Society", *Readings in Anthropology*, a cura di Morton H. Fried, 1959, 2, pp. 259-270. L'autore distingue fra una struttura sociale basata sul clan esogamico unilineare e una fondata sul clan endogamico conico. Questi due modelli segnano il passaggio da un assetto egualitario a uno gerarchico, favorendo lo sviluppo della disuguaglianza sociale e di un potere centralizzato e istituzionalizzato. Infatti, se il clan unilaterale si caratterizza per essere un gruppo egualitario, statico, omogeneo, in cui gli interessi individuali sono subordinati a quelli della collettività, costituendo spesso un ostacolo allo sviluppo delle forze produttive e alla divisione sociale del lavoro, il clan conico, al contrario, si caratterizza per rapporti gerarchici (il nucleo del clan è costituito dagli *aristoi* discendenti diretti degli antenati clanici, per cui più ci si allontana dal punto di vista genealogico dal nucleo del clan, più debole è l'affiliazione al clan stesso) e per il regime endogamico degli *aristoi*, il quale ha la funzione di assicurare alla progenie un grado di *status* sempre elevato. Questa organizzazione è in grado di adattarsi alla crescita

come quella mexica. Il clan conico o, in altri termini, “ramificazione ambilineare” consiste in un gruppo corporativo di parentela che è ambilineare e, in parte, endogamico. L’unica somiglianza fra il clan conico e un clan esogamico unilineare è che entrambi si basano sul principio di filiazione. Il clan unilineare, tuttavia, è costituito da individui imparentati fra loro esclusivamente secondo una linea, quella maschile o quella femminile, mentre nel clan conico ciò che più conta è la prossimità di parentela con l’antenato comune del gruppo. Fra i membri del clan conico, i discendenti più prossimi dell’antenato comune del clan (che può essere una divinità o un antenato divinizzato) sono gli individui più importanti della società: controllano tutte le funzioni economiche, sociali, e religiose e generalmente costituiscono la nobiltà o gli *aristoi*.

Nel clan conico generalmente la filiazione si riconosce in maniera ambilineare e non patrilineare o matrilineare, per quanto possa mostrare tendenze patripotestali o patrilineari. Il principio della primogenitura può essere usato per definire la linea di successione, anche se talora possono prevalere altri principi, come quello dell’ultimogenitura. E per quanto generalmente siano gli uomini i principali successori ai posti di rilievo e alle cariche più importanti, tali privilegi non sono formalmente preclusi alle donne. Ciò che conta è che si sceglie la linea che dà all’individuo la filiazione più diretta o la parentela più prossima con l’antenato comune. Questi fattori spiegano perché le genealogie, specialmente quelle delle *élites*, abbiano tanta importanza nelle società di questo tipo: sono il mezzo attraverso il quale si stabilisce la linea di filiazione.

Inoltre, il clan conico, a differenza di quello unilineare, permette l’endogamia, utile strumento per mantenere barriere fisse all’interno del gruppo, conservando la prossimità con l’antenato comune.

In ogni caso, i dati ricavabili dal *Vocabulario* sembrano dimostrare che, circa all’eredità e alla successione sussisteva una preferenza della linea maschile:

- «Eredero — de su padre. *Xínipióbi* [dove piobi indica il primogenito maschio]»

La voce «Eredad» con i suoi vari lemmi (— *eredad pegada a casa*, — *de comun*, — *de patrimonio antiguo o abolorio*, — *eredar a mis padres*, — *erencia*, — *eredero de su padre*) indica la presenza di questa istituzione fra gli zapotечи, testimoniando inoltre la sua complessità che prevedeva una casistica piuttosto ampia:

della complessità sociale. Secondo lo studioso neo-evoluzionista, il passaggio da società primitive a società complesse risiede nel transito da una struttura sociale basata sulla parentela a un’altra basata sulla divisione di classe (passaggio da *chiefdoms* a *early states*).

- «Eredad — *Quiñaa, xija xijaya mia*»;
— eredad pegada a casa. *Quiñaanà layóho, nachagayoho, lichini*»;
— de común. *Quiñaalahui, xija*»;
— de patrimonio antiguo o abolorio. *Quiñaa-tija, hué-chíñaa*»;
- «Eredar — a mis padres. *Tecijaxiquí chaatítia, tollàniaxíquichàa-pixòzea*»;
- «Erencia. *Quichàa-tija*»;
- «Eredero — de su padre. *Xínipióbi, xi péchepinijpixózeni, xinolani, xinaoij, xineàpaxiquichaapixò-zeni, xihuecij, xílohuàa, niticijxi quichàapixoceni*»;
— ser así. *Teàcalohuàatítia*».

Altri termini di un certo interesse relativi a quest'ambito sono:

- «Primogenito. *Xíni-yòbi, pi+yóbi, xini te+láo*».
- «Patrimonio. *Xiquichàatija, xiquicha-pixòze+a*».
- «Patrimonio si son eredades. *Xihuechàa, yòho-huechàa, quiñaahuechàa*. [ve]l. supra».
- «Patrimonial casa entre principales. *Yòho-huechàa*».
- «Patrimonial cosa. *Ni-xi+tèni pixòze xi+ñaa-tonò*».

Questi ultimi testimoniano come la primogenitura fosse praticata in prevalenza. Tuttavia, in alcuni casi, in assenza di un maschio nella linea, si sceglievano parenti laterali dello stesso ramo, in modo da garantire la supremazia del ramo stesso. Se in epoca preispanica i successori erano a quanto pare sempre uomini, in epoca coloniale ci furono donne che ereditarono il titolo di *cacique*. Dunque, il sistema non era inflessibile.

A questo si aggiunga che nell'idioma zapoteco mancano del tutto i nomi patronimici o di lignaggio:

NOMBRES PATRONIMICOS.

Estos nombres patronímicos de alcurnias o linajes no los tenían estos yndios para llamarse por ellos sino como hemos dicho.

(*Arte*, pp. 16-17)

Questa carenza linguistica sembra confermare che la società zapoteca non era retta da una struttura patriarcale, o quanto meno che contemplava una forma di discendenza familiare che non escludeva le donne dalla successione, ma che, al contrario, seguiva l'ordine di nascita tanto in linea

maschile come in linea femminile, in quanto prevaleva sul sesso la vicinanza con l'antenato comune.

Nell'*Arte* di Córdoba, un paragrafo relativo ai nomi che venivano dati ai figli può dare ulteriori indicazioni in merito. Qui si afferma che vi erano nomi, attribuiti a ciascuno dei figli, i quali, indicati per mezzo di "numerali", seguivano l'ordine di nascita ed erano diversi per maschi e femmine. Questo fatto linguistico potrebbe essere un'ulteriore prova della doppia linearità, parallela per i due sessi.

In questi paragrafi, estratti dall'*Arte* di Córdoba, lo studioso moderno può trovare alcuni dati che fanno luce da un lato sul tipo di vincoli di parentela riconosciuti dalla società zapoteca – in particolare la linea di successione; dall'altro sul tipo di nomi che venivano attribuiti agli individui. Se si considera che il nome è un riflesso dell'identità della persona, esso per estensione, costituisce anche una significativa testimonianza rispetto al carattere e all'autoconcezione di tutto un popolo.

SIGVESE LA MATERIA

de los nombres.

“COMENCANDO AGORA A TRATAR DE LOS nombres y de sus especies, es de notar, que en esta lengua ay nombres propios para los hombres y nombres comunes o apellatiuos y tambien sus nombres propios para las demas cosas. Los nombres propios de los hombres, son vnos que cada padre pone a su hijo o hija quando le nace, conforme a el orden de su nacimiento. s. Primero, o segundo, o tercero. &c. Y lo mesmo es de las hijas. s, Primera, segunda, tercera. &c. Y assi al primero que nace l. llaman yobi, vel piyobi, al segundo, tinj, y al tercero llaman texi, y passan adelante con otros nombres que tienen para los demas que nacieren. A las hijas a la primera llaman, Zaa, y a la segunda xoni, y a la tercera nijo &c. Como esta dicho de los hombres (lo qual hallaras en el *Vocabulario* y tambien al fin deste)”.

NOMBRES APELLATIVOS.

o comunes.

“LOS NOMBRES APELLATIVOS O COMUNES de los hombres, no son impuestos ni tomados de alcurnias, sino tomanlos del dia en que nacen. Y assi parece que si vsassen a nuestro modo que ponemos por nombre a vno Juan, por que nacio el dia de sant Juan. Este auia de ser el nombre proprio. Pero los yndios tomauan este segundo nombre por apellatiuo del planeta o signo que a su cuenta reynaua aquel día, o de sus falsos dioses, de los quales dezian que cada uno tenia su dia y dias y tiempos en que reynaua, y tenia por insigna vna especie de animales sobre quien particularmente señoreauan.

Vnos sobre Culebras, otros sobre Venados, otros sobre Lagartos. &c. y assi al yndio que aquel dia

nacia le llamauan por sobrenombre Lagarto, o culebra. &c. Y lo mesmo de las mugeres. V.g. Si el primer hijo nacia en el dia de Pillaala, llamauanle yobi pillala, si el segundo en dia de pillache, llamauanle tini pillache. &c. Lo mesmo era de las hijas, conforme a el orden que hemos dicho. Assi que estos parecian los sobrenombres, y esto hallaras mas copioso al cabo”.

“Conforme a los nombres sobredichos [Córdova ha stilato un elenco dei 260 nomi dei giorni, secondo i quattro periodi dell’anno in cui si divideva il calendario rituale] se llamauan los que nacia, cada uno dle nombre del dia”.

(Arte, p. 212)

NOTABLE

Tenian tambien otros nombres, conforme a el orden en que nacia. s. Primero, segundo, y tercero, &c. Desta manera.

Al primero varon llamauan, Yobi vel piyobi. vel yopi

A el segundo llamauan. Tini. 1. teni.

A el tercero. Tixi. 1. texi.

A el cuarto. Payo. 1. xayo.

A el quinto. Yopije.

A el sexto. Teyye.

A el septimo. Texiye. Y si nacia mas boluian a contar, comencando del primero. Y postponiendo siempre este. ye.

A LAS HIIAS LLAMA

uan desta manera:

A la primera. Zaa.

A la segunda. Xoñi.

A la tercera. Nijo.

A la quarta. Laxi.

A la quinta. Zee.

A la sexta. Zayee.

Y si mas ay toman de los cinco nombres primeros y postponenles esta sillaba. ye.

Y tambien las quentan como los hijos. s. Yobi, tini, &c.

(Arte, pp. 212-213)

Da queste citazioni deduciamo che nella società zapoteca ogni individuo riceveva alla nascita due nomi, uno che indicava l’ordine di nascita e l’altro derivato dal segno calendarico che reggeva il giorno in cui il neonato veniva alla luce, ma nessuno dei due aveva relazione col lignaggio, la stirpe o la dinastia.

Come si è visto, secondo Whitecotton, il sistema cui rispondeva la struttura della società zapoteca era, almeno nel periodo Post-Classico e nel primo periodo coloniale, quello del clan conico. Esso era capace di una grande adattabilità permettendo che tratti di disuguaglianza sociale e di potere, di localizzazione e di filiazione si modificassero senza compromettere i principi base della società. Con tutta probabilità doveva trattarsi di un sistema molto antico nella regione zapoteca, il quale man a mano che andava differenziandosi la società, offrì un meccanismo di legittimazione, per mezzo del quale chi vantava un vincolo più stretto con gli antenati originali poteva mantenere il monopolio dei beni economici.

Era, inoltre, un sistema che consentiva al rango o al ramo più elevato di promuovere una centralizzazione del potere di volta in volta maggiore. In una certa fase, si può supporre che le posizioni di potere e di autorità all'interno del clan conico venivano assegnate unicamente in base alla filiazione, vale a dire che gli individui più prossimi all'antenato comune potevano occupare cariche più alte e di maggior prestigio, mentre quelli di secondo grado, quelle immediatamente inferiori e così via. Da qui al potere assoluto del sovrano il passo è breve. Infatti, coloro che si trovavano nelle posizioni più elevate potevano reclamare, in base al principio di filiazione, l'autorità di controllare tutte le posizioni e le cariche della società come dominio esclusivo. A quanto pare questo fu ciò che accadde nella società zapoteca dove il principe controllava tutte le opposizioni di autorità all'interno della classe nobiliare.

Nemmeno le tendenze espansionistiche erano in opposizione con i principi base del clan conico. Alcuni gruppi le utilizzavano anzi proprio allo scopo di rinnovare il tessuto sociale: i mixtechi, ad esempio, dopo aver conquistato una nuova popolazione, spesso sacrificavano il principe sconfitto e destinavano alla prigionia i nobili minori. Le donne tuttavia potevano sposarsi con membri della nobiltà mixteca conquistatrice. L'espansione si realizzava allora quando il figlio maggiore ereditava il principato del padre e quello minore quello della madre.

Le potenzialità del sistema erano infinite. Si potevano riscrivere i codici e i libri genealogici, e un individuo poteva ascendere al potere, se ne era capace, attribuendosi un'autorità derivante da nuove divinità favorite, dalle quali affermava di discendere. Questa pratica certamente esisteva fra i mexica, che spesso riscrivevano le loro storie ufficiali proprio come Giulio Cesare giustificò la sua usurpazione del potere affermando di discendere da Venere. In maniera simile, altri gruppi etnici potevano essere conquistati e ridotti in schiavitù perché non erano prossimi a nessun antenato favorito.

Questi esempi illustrano i molti modi in cui i principi basilari del clan conico potevano essere utilizzati e la maniera in cui la parentela e la filiazione potevano promuovere la centralizzazione politica e il potere coercitivo.

2.2.2 Matrimonio

Più avanti, nel capitolo 3.4.2, dedicato ai riti e alle cerimonie, parleremo più estesamente del matrimonio in quanto rituale. Qui invece, ci preme studiare l'istituzione matrimoniale dal punto di vista giuridico e sociale.

Ancora una volta, le informazioni più dettagliate si trovano in Córdova e specialmente nella sua *Arte del idioma*. Il tema del matrimonio ha incuriosito particolarmente l'attenzione del frate che gli dedica due paragrafi di grande interesse per la comprensione della società indigena. Il primo descrive la maniera in cui si sceglievano i futuri sposi, il secondo indica le cause per cui era legittimo separarsi.

PARA SORTEAR LOS CASAMIENTOS,

hazian lo siguiente los Sortilegos.

“Qveria Gonçalo casarse con doña Vrraca, y primero que la pudiesse por muger sabia como se llamaua, y entonces yua al Sortilego colanij, y deziale yo me llamo Gonçalo, y tal muger se llama Vrraca, podreme casar con ella. Entonces el Sortilego tomaua tantas hauas de las que para este ofñcio tenian como era la suma de los nombres de ambos, segun la quenta que ellos tenian como queda dicho atras, y juntaualas y contaualas, de dos en dos, y si sobraua alguna era señal que auian de tener vn hijo varon. Y si juntandolas otra vez y tornandolas a contar de tres en tres sobraua toda vía alguna, era bueno y señal de hijo, y si tomandolas a contar de quatro en quatro sobrauan algunos todos eran hijos o hijas, y assi las contauan de diuersas maneras hasta cinco veces, y no sobrando algunas era malo y no se casauan porque dizque no auian de tener hijos porque toda su pretension en los casamientos eran los hijos. Ytem si no sobraua alguna hasta la ultima vez era señal que hasta la vejez no auian de tener hijos”.

(*Arte*, p. 216)

POR LAS CAVSAS SIGVIENTES SE

descasauan.

La primera si vuo yerro en el casamiento como quando ella era señora, y el era hombre baxo, y esto acotecia quando de lexos la embiauan a pedir.

Lo segundo quando no tenian hijos, y esto era la causa principal.

Lo tercero quando no conformauan en los nombres, porque para Rodrigo auia de ser Sancha, y para Gonçalo Vrraca.

Lo quarto quando alguno dellos era muy perezoso en buscar lo que habian menester. En especial ella.

Lo quinto quando alguno dellos era tan brauo que siempre reñían.

Lo sexto quando el hombre vsaua mucho en demasia con la muger como bestia, ella no

consentia.

Lo septimo quando ella era adultera y alguna vez tambien quando lo era el.

Lo octauo quando el pedia una muger y la tenia segun tiempo y no le quadraua, dexauala y tomaua otra, esto no era muy comun.

Donde de lo dicho se infiere que no tenian estos yndios matrimonio. Y assi el maestro Victoria oydas estas relaciones dize en el quarto, videtur inter istos barbaros nullum fuisse matrimonium.

(Arte, p. 217)

Secondo il primo passaggio, è possibile supporre che l'istituzione del matrimonio, fosse piuttosto libera, almeno per gli individui che non appartenevano alla classe nobiliare.

Tuttavia, la voce del *Vocabulario*:

- «Casar los padres el hijo o hija. *Ti+quille-a-le+chèla xini-a, to+co+chèga ñaa÷ya xini-a*»,

fa pensare che i genitori avessero un ruolo importante nella scelta del futuro coniuge.

Alcune voci del *Vocabulario* testimoniano l'esistenza dell'istituzione matrimoniale e di alcune pratiche giuridiche e rituali a essa legate:

- «Arras de casamiento. *Xilla quelahuechèga ñaa, arras*»;

- «Arras dar quando se casan. vide passar. *Totètèxillàaya*»;

- «Casamiento. *Quela-hue-chèga-ñaa÷ni, quella-còhue÷ni zoo*»;

- «Casarse dos clandestinamente. *To+xija-nee÷a ti+tète ticha-quela-hue-chèga-ñaa÷ni, xi-ticha-pi+tò*»;

- «Casarse dar palabras a otro. *To+tète-a xi+ticha-pi+tò*»;

- «Casamientos sortear antiguamente el sortilego para ver si eran para en vno. *To+chilla÷ya, to+chèga xi+piàa, xi+na÷yàa, to+çò-piàa÷ya, ti+ñaba÷ya, ti+ñapa÷ya*»;

- «Dar palabras de casamiento. *To+tète÷a-ticha quella hue+chèga-ñaa, ti+chapi-tò*»;

- «Donas que se dan en los casamientos assi a la muger como a los parientes y combidados. *Tóto, xicuéche, xilláa*»;

- «Suerte echar sobre los casamientos. *To+chèla pi+àa÷ya, xi+àa÷ya*».

Questi termini, oltre a ribadire la nota usanza di leggere il destino della coppia “echando suertes” (pratica che verrà analizzata più approfonditamente nel capitolo 3.4.2), affermano

l'esistenza giuridica della controdote e di doni per la moglie, i suoi genitori e parenti. Questa consuetudine è confermata, ad esempio, dalla *Relación de Tecuicuilco*¹⁵⁸:

«No daban dote ni cosa alguna con las hijas a los maridos, antes ellos enbiaban presentes a los padres por que se las diesen. Y esto aun hoy se guarda, a lo menos entre los caciques».

Affermano, inoltre, la prassi di un patto precedente le nozze ufficiali, consistente nel dar la propria parola, la quale sancisce una sorta di fidanzamento.

Tornando all'*Arte de lengua*, il paragrafo "Causas por las que se descasaban", permette di osservare, in primo luogo che la separazione era contemplata dall'insieme di norme sociali alla base dell'istituzione matrimoniale nella civiltà zapoteca.

In secondo luogo si può notare come i commenti di Córdova vadano delineando una casistica che stabilisce quali erano le circostanze più frequenti di separazione. Questi dati ci offrono ulteriori notizie sulla società indigena, specialmente sulla vita quotidiana. Facciamo alcune osservazioni seguendo l'ordine proposto dall'autore:

- La differenza di estrazione sociale era motivo possibile di separazione, dato che presuppone una certa rilevanza dall'istituzione dell'endogamia, per quanto probabilmente non fosse troppo rigida.
- L'assenza di figli come causa di separazione non merita molti commenti, poiché la sua spiegazione è piuttosto intuitiva.
- Come si è già notato, si considerava che nel nome fosse già contenuto il destino di una coppia. Però se i coniugi si separavano dopo aver scoperto che, in base ai loro nomi, non erano fatti per stare insieme, ciò significa che si erano sposati senza consultare l'indovino, ragion per cui si può ritenere che la consultazione del calendario non fosse obbligatoria per contrarre matrimonio.
- I punti quattro e cinque testimoniano che banali incompatibilità caratteriali potevano essere riconosciute come ragioni sufficienti di separazione.
- Il punto sei sembra alludere a una forma di tutela familiare nei confronti della donna.
- L'adulterio femminile era sempre causa sufficiente di separazione, mentre quello maschile lo era solo in alcuni casi.
- In alcuni casi, tuttavia molto rari, l'uomo poteva ripudiare la moglie senza altra spiegazione se non che non gli piaceva più.

¹⁵⁸ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 94.

La conclusione che trae Córdova – “con lo dicho se infiere que no tenían estos yndios matrimonio” – suona quasi ironica, come se volesse sottolineare la volubilità del carattere e delle istituzioni indigene. In ogni caso, questa affermazione evidenzia una distanza culturale, mettendo in rilievo, per riflesso, che l’istituzione matrimoniale presso gli zapoteci era molto più elastica che nella società europea cattolica e cristiana.

Stupisce che in nessuna delle fonti si faccia cenno a chi si occupasse di giudicare i casi di separazione. Non è improbabile che fossero i *cacique* e i *principales*, ma è altrettanto possibile che fossero i sacerdoti o gli anziani, forse gli stessi che officiavano i matrimoni.

Si è detto che la società zapoteca, come molte altre civiltà mesoamericane, contemplava in certa misura l’istituzione dell’endogamia, che aveva la funzione di garantire la separazione delle classi, almeno per quanto riguarda l’ereditarietà e la successione, nonché la divisione dei ruoli all’interno della società.

Le testimonianze più evidenti dell’esistenza del regime endogamico derivano dalle *Relaciones Geográficas*. Nella *Relación de Jalapa*¹⁵⁹, ad esempio, si dice:

“Preguntando qué orden tenían en el casarse y juntarse con las mujeres, dijo que llamaban a dos viejos, los más antiguos, y que les decían: “Mira que soy de buen linaje”, o “de malo”, cada uno de lo que era; y les decían: “Yo quiero a la hija de tal indio”. E iban los viejos, y se lo decían. Y que si eran ambos de buen linaje, que luego se concertaba el negocio, y, si eran de mal linaje, así mismo. Y que no casaba indio ni india principal con indio ni india que no lo fuese. Y después de concertado el matrimonio, decían los viejs casamenteros al hombre: “Ten cuidado de trabajar y dar de comer a tu muer, y tú, mujer, ten cuidado de servir y dar de comer a tu marido”. Y, desta manera, los dejaban hasta que morían”.

D’altro canto, anche nella già citata *Relación de Tecuicuilco*, si afferma che un *cacique* non sposava mai una donna che non fosse del suo stesso rango:

“Los caciques tenían todas las mujeres que querían, aunque, entre ellas, había una que era tenida por mujer natural, y solos los hijos dellas heredaban el cacicazgo, y no los de las otras. Y cuando desta no los tenía, aunque tuviese de las demás, no lo heredaban: heredábalo el pariente más cercano, y éste sustentaba a los hijos que quedaban del cacique, que eran tenidos como bastardos. Esta mujer (la que era tenida por natural) había de ser hija de otro cacique, y procurábase grandemente que fuese de linaje escogido, y en esto se hacía grande incapié. Los demás principales y macehuales tenían todas las mujeres que cada uno podía sustentar”.

¹⁵⁹ V. *Relación de Jalapa*. RGA, II, p. 288.

Anche nel *Vocabulario*, si trovano prove che confermano certa forma di endogamia, come le seguenti voci:

- «Ermano bastardo entre principales y que la madre es de baxa suerte. *Péche huàho*»;
- «Ermana assi bastarda y con madre de baja estofa. *Pi+zàana-huáho, pèlla-huàho*»;
- «Hijo de un señor y de una muger baxa. *Xini-huáho*».

Si deduce che la disparità sociale dei genitori determinava il basso lignaggio del figlio, il quale, come si evince dal precedente passaggio era escluso dall'eredità.

Lo stesso brano della *Relación de Tecuicuilco* fa luce su un altro aspetto importante dell'istituzione matrimoniale presso gli zapotечи: la poligamia. A quanto pare l'unico limite al numero di mogli che un individuo maschio, nobile o appartenente alla classe popolare, poteva avere era il suo reddito. Tuttavia, per garantire una certa purezza di sangue, solo una delle mogli era ritenuta quella legittima e solo i figli di questa avevano diritto alla successione.

A Guaxilotitlán¹⁶⁰, i *caciques* arrivavano ad avere anche quindici o addirittura venti mogli, a Ixtepexic¹⁶¹ pare non ci fosse limite al numero di matrimoni, così come a Tehuantepec¹⁶²: “[...] dicen que en su gentilidad tenían los naturales las mujeres que querían”.

L'adulterio era considerato reato e veniva punito in maniera molto grave, anche se apparentemente solo l'adulterio femminile era sanzionato, oppure l'uomo adultero veniva punito quando era l'amante, ma mai in qualità di marito.

La pena più dura alle donne adulate veniva inflitta a Guaxilotitlán¹⁶³, le quali se ritenute colpevoli dal *cacique* venivano uccise e divorate in un rituale antropofagico:

“[...] las mujeres que hacían adulterio a sus maridos los propios [ofendidos] las acusaban ante el cacique, el cual las mataba y las daba a comer todos los que presentes se hallaban, publicando la causa de la muerte y, por esta ocasión, se hallaban pocos adulterios”.

A Ixtepexic¹⁶⁴ la pena era più blanda e consisteva nel rimandare la moglie adultera alla casa dei genitori:

¹⁶⁰ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

¹⁶¹ V. *Relación de Iztepexic*. RGA, I, p. 256.

¹⁶² V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 114.

¹⁶³ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

¹⁶⁴ V. *Relación de Iztepexic*. RGA, I, p. 256.

“Casábanse todas las veces que querían, conforme a la calidad y posibilidad de cada uno, y, si hallaban en adulterio, non las mastaba [ni hacían] más de hecharlas de sus casas y entregarlas a sus padre por afrenta de que su hija era mala mujer”.

A Nexapa¹⁶⁵ l’adultero subiva il taglio del naso e degli organi genitali per mano del marito offeso, oppure veniva lapidato. Si tratta dell’unico riferimento all’adulterio maschile, ma come si è notato poco sopra riguarda l’amante e non il marito.

Circa l’età cui si era soliti sposarsi, le *Relaciones Geográficas* riportano notizie di matrimoni in età piuttosto avanzata: dopo i vent’anni, ma a Coatzacoalco¹⁶⁶ pare addirittura che fosse una consuetudine sposarsi intorno ai quaranta. Con il consolidarsi della colonia e del regime ispanico, l’età matrimoniale si è andata progressivamente abbassandosi, fino ad arrivare alle soglie dell’adolescenza. Le fonti indigene dei relatori manifestano di considerare il fenomeno come un sintomo di decadenza dei costumi nativi.

Stando alle testimonianze contenute negli atti processuali analizzati da Berlin¹⁶⁷ e relative al distretto di San Miguel de Sola, almeno in epoca coloniale gli *indios* erano soliti sposarsi nuovamente se rimanevano vedovi.

2.3 Variazioni demografiche e cambiamenti nello stile di vita

2.3.1 Conoscenze farmacologiche e sanità

Il *Vocabulario* di Córdoba fornisce informazioni preziose rispetto all’uso terapeutico delle piante. Ma poiché il tema era anche un punto del questionario su cui si basano le *Relaciones Geográficas*, in esse si trovano numerosi dettagli in merito. I termini relativi alle piante offrono interessanti notizie rispetto alle conoscenze farmacologiche, proprie della cultura nativa. La medicina indigena, infatti, si basava sull’uso esclusivo delle piante e delle pozioni da esse derivabili. Si vedano come esempio emblematico alcune voci come:

¹⁶⁵ V. *Relación de Nexapa*. RGA., I, p. 350.

¹⁶⁶ V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 119.

¹⁶⁷ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 36-41.

- «Alcornoquillo, arbol medicinal para el mal de la piedra y orina, y con que dizque rabian los perros, hace el agua amarilla. *Yagalàna, yagaxánapeco, yágatichijepeco, yagaxillapaa, yagatichijequitepeco*»;
- «Bebida para mouer la prañada. *Nocuàna tiète xìnini*»;
- «Yerua para curar dolor. *Nocuàna-yòoba*».

A loro volta, le *Relaciones Geográficas* compendiano estesamente i dati ricavabili dal *Vocabulario* e offrono un quadro piuttosto completo e variegato dell'uso medicinale di numerose piante locali.

La *Relación de Antequera*¹⁶⁸ dice che la varietà di piante medicinali e aromatiche è sterminata e che si trovano più o meno tutti i generi presenti in Spagna, che sono più “corpulentas”, ma forse meno efficaci. L'autore parla di piante velenose e in particolare di un'erba capace di uccidere una persona nel giro di un anno. Per fare ciò la si dava da bere alla vittima “cogida de un año” e se si voleva che morisse in un giorno gli si faceva bere quella raccolta nel giorno stesso: “cogida de un día”. La stessa relazione parla poi di altre due piante capaci di curare chi è malato: *Coaxoxohuic* e *Tlapatl*. Dice che hanno un potere curativo molto potente, ma che chi beve la pozione da esse derivata, perde i sensi per sei o sette ore e in quell'arco di tempo ha terribili visioni e allucinazioni, ragion per cui sono pochi coloro che scelgono di curarsi con esse. Menziona anche un albero selvatico detto *Cacalosuchitl*, i cui fiori e corteccia, se cotti hanno un forte potere purgativo e decongestionante, ottimo contro i malanni dovuti ai colpi di freddo.

La *Relación de Miahuatlán*¹⁶⁹ parla dell'uso medicinale del *maguey*:

“[...] sobre todo la penca dello caliente, que es de largor de vara y media, a manera de penca de zabila, [que], torciéndola, sale della un zumo que es para curar cualquier herida en cualquier parte que sea”.

Nella *Relación de Coatzacoalco*¹⁷⁰ si parla del tabacco e del *Mimizptle*, la cui linfa lattiginosa era ritenuta un buon rimedio per l'idropisia; di un'erba purgativa che assomiglia alla camomilla, di un'altra pianta detta *Zezequipatle*, che cresce sugli alberi e sulle pietre (epifita) ed è indicata per molte patologie, specialmente quella che cresce sulla pietra. E poi c'è il *Suchimecatle*, il cui succo sparso sugli occhi ne cura le infermità in breve tempo.

¹⁶⁸ V. *Relación de Antequera*. RGA, I, p. 36.

¹⁶⁹ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 78.

¹⁷⁰ V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 122.

A *Guaxilotitlán*¹⁷¹ gli indigeni si curavano anche con una radice che si chiama *Chichicpatli*, e con i semi di un frutto che chiamavano *Tzapotl*, che in lingua castellana si dice *mamey*. Nel capitolo XXVI vengono nominate altre piante medicinali: la *Quanayay*, «erba per gli occhi», il cui succo è utilizzato per curare patologie oftalmiche; la *Coquee*, utile per i dolori di stomaco, veniva cotta e mescolata con *chile*, poi veniva ingerita come una salsa; la *Coanattete*, ovvero «yerba provocativa para cámaras», che è detta *Apitzalpatli* in messicano. Quest'ultima è una piante tossica, che se consumata in piccole dosi ha effetti purgativi, ma che in eccesso provoca la morte. Un'altra erbe velenosa usata per produrre malefici è la *Bitao chachi*, che in spagnolo, secondo l'autore, significa «erba che uccide in un giorno». Si mescolava in acqua o cacao e la si somministrava alla vittima designata. Questa moriva nel giro di ventiquattr'ore.

La *Relación de Iztepexic*¹⁷² dice che non avevano nessuna forma di medicina e che se si facevano qualche ferita si curavano con polvere d'ossa e sale.

A *Iztepec*¹⁷³ si usava il *Capulés*, specie di ciliegia, che se sminuzzata e bevuta, faceva bene contro la febbre.

A *Macuilsuchitl*¹⁷⁴, invece, usavano un tubero simile alla patata per curarsi e purgarsi.

La *Relación de Nejapa*¹⁷⁵ fa cenno ai *curanderos* che chiama «ticitl», e che curano con piante (per dettagli sui curatori e gli sciamani si veda il cap. 3.6.2) delle quali offre alcuni nomi: *Yolopatli* (da *olotl*, «cuore della pannocchia», e *patli*, «medicina») utile per il mal di denti e in generale è una purga per vari tipi di malattia. In particolare è usata dalle donne per regolarizzare il ciclo mestruale. È benefica contro l'idropisia ed è un potente antidoto contro il morso di alcuni serpenti particolarmente velenosi. Il *Guaxi*, la cui foglia è simile al frassino. La *Zarazaparrilla*, il *guayacan* e il tabacco.

Nella *Relación de Tecuicuilco*¹⁷⁶ si dice che il mal di testa era curato con un'erba, detta in zapoteco, *Cuanaya* e in nahua *Xuxucpatle*, la quale veniva tritata e diluita in acqua. Per indurre vomito si utilizzava una pianta detta *Cunala* in zapoteco e *Chichicpatle* in nahua, la quale pure veniva diluita in acqua e bevuta. Per le fratture ossee usavano la foglia di un albero che si diceva fosse calda e che applicata sulla frattura con un po' di trementina e ligado, aveva la capacità di saldare le ossa. Essa era detta *Quianere*, in zapoteco, e *Puztecpatli*, in messicano. Per le *cámaras de*

¹⁷¹ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 217.

¹⁷² V. *Relación de Iztepexic*. RGA, I, p. 258.

¹⁷³ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 272.

¹⁷⁴ V. *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 332.

¹⁷⁵ V. *Relación de Nejapa*. RGA, I, p. 352.

¹⁷⁶ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 100.

sangre si usava la corteccia di cacao e, per le ferite generiche, la foglia cotta del *maguey* di cui se ne beveva il liquido, anche come antidoto ai morsi di serpente.

A Tehuantepec¹⁷⁷ la medicina più usata era il *Pitzahuat*, «cosa delgada»; a Teticpac¹⁷⁸ si utilizzava la *Cecequipatle*, per gli umori caldi, e la *Totonquipatli*, per gli umori freddi, mentre come purga ci si avvaleva della *Chichicamolte*. A Tetiquipa¹⁷⁹ si utilizzavano il *Chichicpatli*, il *Chiuapilpatli*, per curare la febbre, e il *Cacalosuchil* (albero silvestre con fiori bianchi) il cui succo fa espellere ogni umore con molta violenza.

Un'attenzione speciale merita l'uso medicinale che gli *indios* facevano della pianta detta in nahua *picietl* e che secondo il *Vocabulario* corrisponde al tabacco:

- «Picietl yerua que embeleña o emborracha. Tabaco, embeleñar, emborrachar. *Quèeza*».

La *Relación de Miahuatlan*¹⁸⁰ afferma:

“las yerbas con que ellos se curan son algunas raices, de que sólo se entiende ser ‘fría’ o ‘caliente’ y, ansí, las aplican como les parece la enfermedad. Y la que más generalmente se aprovechan es hoja del **piciete** que ellos llaman generalmente, que es como una hoja de lechuga, y llamámosla en nuestro hablar ‘beleño’”.

La relazione spiega anche come la preparavano:

“Siémbranla a mano, y cógese mucho, y, en estando de sazón, lo cogen y sacan al sol. Y lo muelen y lo envuelven con una poca de cal, y esto se meten entre los labios y en las encías y lo traen todo el día, con lo cual, dicen no sienten el frío, y les fortalece el cuerpo y da fortaleza, y cúranse con ello algunas llagas. Y así mesmo se aprovechan de ello para chupar aquel humo que hacen dello, un cañuto muy delgado, y lo envuelven en otra hoja de otro árbol que llaman NANCTZI, que quiere decir ‘madre’, el cual encienden con fuego, y chupan el humo. Y échanle por las narices y dicen que les quita el dolor de cabeza y romadizo: llámanles en su lengua suchietl, que quiere decir ‘flor que huele’”.

Secondo l'autore, gli spagnoli che lo hanno sperimentato ne hanno tratto gran beneficio, e pare fosse speciale per curare l'asma.

¹⁷⁷ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 117.

¹⁷⁸ V. *Relación de Teticpac*. RGA, II, p. 173.

¹⁷⁹ V. *Relación de Tetiquipa*. RGA, II, p. 182; 187.

¹⁸⁰ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 79.

Nella *Relación de Coatzacoalco*¹⁸¹ si dice che il tabacco serviva per molti scopi. Se bagnato, polverizzato e mescolato con un po' di calce, veniva applicato sulle gengive, per non sentire sete e fame. Se fumato, produceva un effetto benefico per l'asma, la tosse e il raffreddore. Si dice inoltre che fosse ottimo per far espellere il muco e che curasse i reumatismi e che, se applicato localmente sotto forma di impacchi, lenisse i dolori, specialmente i bubboni ("las bubas").

La *Relación de Guaxilotitlán*¹⁸² conferma quest'uso locale della foglia di tabacco, che insieme a quella del *maguey* era considerata una sorta di panacea per vari disturbi.

A Macuilsuchitl¹⁸³ veniva utilizzato per curare dolori di vario tipo e, in particolare, i gonfiori di stomaco e d'intestino, somministrando al paziente un decotto derivato dalle foglie.

Anche a Tehuantepec¹⁸⁴ il tabacco pare fosse utilizzato contro la febbre, per la precisione se ne tritava la foglia e la si cospargeva su tutto il corpo. Si ricorda, inoltre, che si chiama anche *beleño* e che gli *indios* lo fumavano per ottenere forza e salute.

Un aspetto correlato a quest'area tematica riguarda le sostanze inebrianti e psicotrope. Sono molte le prove che testimoniano la pratica indigena di assumere allucinogeni per avere visioni, nel corso di specifici rituali, che i missionari tacciavano di demoniaci. Alcuni dei termini reperibili nel *Vocabulario* relativi a questo tema sono:

- «Bollos, que hazian para comer en las fiestas del demonio. *Quétalàce, láace*. [ve]l. *quétapitòla*»;
- «Manjares, del demonio o comidas que comían por sacrificios y fiestas antiguamente los Indios. *Làce, pitòbi, tigàlò, queçoanò, queta quiña, quetapitòla, pètonillàna, còbayàa*»;
- «Rayz, con que dizen que tienen visiones comiendola. *Ñui, nocuànañùy. Pèy çò: son setas para el mismo efecto*»;
- «Xetas [hongos], con que dizen ven visiones comiendolas. *Pèyaçào, nocuàna peèche, coopàtò*. [ve]l. *piniychí (el segundo y el cuarto son de arboles)*»;
- «Otra yerua para el mismo efecto o frutilla con espinas como erizo como yape. *Nocuàna cèhui*»;
- «Yerua o fruta con que veen visiones comiéndola y es a manera de erizo de castaña. *Nocauànacòhui*»;
- «Vino, de los Indios con que se emborrachan y por metaphora le llaman *Xiniçapezeelào* es. biuida del demonio».

¹⁸¹ V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 122.

¹⁸² V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 219.

¹⁸³ V. *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 332.

¹⁸⁴ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 117.

Le *Relaciones* confermano in più punti tale usanza indigena, ma se ne parlerà più estesamente nel capitolo 3.

2.3.2 Alimentazione

Per risalire alla dieta degli zapotечи in epoca preispanica, ancora una volta le fonti di maggiore interesse si dimostrano le *Relaciones Geográficas* e il *Vocabulario*. Nelle *Relaciones* il tema dell'alimentazione indigena era la risposta a un preciso punto del questionario del 1577. È evidente che per i colonizzatori conoscere di cosa si nutrissero gli *indios* aveva un valore non solo di interesse generico, bensì anche di utilità pratica. Infatti, questo dato permetteva di sapere quali cibi offriva la terra da conquistare.

Superando il livello descrittivo immediato – l'elenco dei cibi consumati in ognuno dei villaggi e delle città censite – dalle informazioni contenute nelle *Relaciones* lo studioso moderno può derivare due notizie principali. Da un lato la diversità di dieta fra la classe nobiliare e quella popolare; dall'altro, le variazioni nell'alimentazione indigena dopo l'instaurazione del regime coloniale.

Infatti, le *Relaciones* sono tese a sottolineare il cambiamento di dieta dall'epoca preispanica a quella coloniale. Anche in questo senso l'informazione alimentare è funzionale al processo di colonizzazione, in quanto uniformare l'alimentazione significava livellare la società, gettando le basi di un sostrato meticcio. In fondo anche l'alimentazione, come l'abbigliamento, erano indici di quanto gli indigeni andassero integrando la civiltà spagnola, fin nel quotidiano stile di vita.

Confrontando le risposte contenute nelle varie relazioni veniamo a sapere che la dieta indigena era principalmente vegetariana. Nella *Relación de Teotitlán del Valle*¹⁸⁵ si legge, ad esempio, che: “Carne no la comían y si alguna caza mastaba la vendían para pagar tributos”. Gli alimenti indigeni consistevano, infatti, di “tortillas, tamales, chile”¹⁸⁶, “calabazas, mais, frijoles”¹⁸⁷, “yerbas de campo y raíces de los arboles y frutas”¹⁸⁸, “unas castañuelas que sacaban de la tierra [manì?]”¹⁸⁹.

¹⁸⁵ V. *Relación de Teotitlán del Valle*, contenuta nella *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 335.

¹⁸⁶ V. *Relación de Iztepexic*. RGA, I, p. 257.

¹⁸⁷ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 271.

¹⁸⁸ V. *Relación de Teotitlán del Valle*, contenuta nella *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 335.

¹⁸⁹ V. *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 257.

Generalmente il consumo di carne, selvaggina e pesce era appannaggio dei nobili. Non è del tutto chiaro se ciò fosse dovuto a ragioni di tipo economico o se l'alimentazione avesse implicazioni di carattere sociale. La *Relación di Guaxilotitlán*¹⁹⁰, per esempio, afferma che, se i nobili erano soliti cibarsi di *guaxolotes*, cervi, lepri e conigli, “la gente común carecía desto por no tener posible para comprarlo”. Il popolo, dunque, si alimentava di “yerbas”, dette *quilites*, di semi simili ai fagioli, detti “yetl”, e di foglie di fico d'india, “nopales”, e *tortillas* di mais. Se capitava l'occasione, però, non disdegnavano lucertole, serpenti e topi.

Anche a Teticpac¹⁹¹ i nobili mangiavano conigli, *guaxolotas*, cervi e altra cacciagione, ma i *macehuales* si nutrivano solo di vegetali (radici, frutta, verdura).

A Talistaca¹⁹² il popolo mangiava fagioli, *quilites* e *nopales*, mentre i nobili consumavano mais e, in qualche speciale cerimonia o festeggiamento, “gallinas de la tierra”. Che il mais fosse un alimento quasi elitario suona davvero strano, nella Mesoamerica dove la pannocchia è considerata fonte universale di vita, sostanza stessa della carne di cui sono fatti gli uomini. Eppure anche la *Relación di Mitla*¹⁹³ conferma che i *principales*, i quali di tanto in tanto mangiavano conigli, si alimentavano primariamente di *tunas*, miele di *maguey* e mais, mentre il popolo solo molto di rado poteva permettersi il consumo di quest'ultimo vegetale.

Stando a queste testimonianze, la diversità di dieta a seconda della classe sociale di appartenenza era dovuta unicamente a differenze di reddito. Ma le *Relaciones di Tecuicuilco* e di *Peñoles*¹⁹⁴ affermano che ai *macehuales* era addirittura proibito cibarsi di carne. Anche il cacao, considerato la bevanda degli dèi, una sorta di ambrosia americana, era consumato unicamente dalla classe nobiliare.

Secondo la maggior parte delle *Relaciones Geográficas*, la differenza di dieta si sarebbe generalmente appianata in epoca coloniale. Tale risultato appare esaltato dai documenti di cui disponiamo come apporto di civiltà. Il fatto che la carne, prima appannaggio di pochi, sia divenuta anche presso gli *indios* un alimento comune, nell'ottica del colono è un segno di progresso dei costumi e delle condizioni di vita. Gli autori delle *Relaciones* rivendicano con orgoglio il fatto che gli indigeni si nutrano, in seguito alla colonizzazione, di carne di montone, di bovino, pollame, pesce, che mangino pane di mais e di Castiglia e che sia raro che non abbiano alimenti.

Tuttavia, in un altro capitolo del questionario, quello dedicato alla salute, emerge la prospettiva indigena, che individua come uno dei fattori alla base dell'insorgere di nuove patologie

¹⁹⁰ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 216.

¹⁹¹ V. *Relación de Tetipac*. RGA, II, p. 172.

¹⁹² V. *Relación de Talistaca*. RGA, II, p. 80.

¹⁹³ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacohula*. RGA, II, p. 261.

¹⁹⁴ V. *Relación de Tecuicuilco*, II, p. 97; *Relación de Peñoles*, II, p. 48. RGA.

e dell'accorciarsi della speranza di vita, proprio il consumo frequente di carne e la maggiore abbondanza di cibo. Paradossalmente, gli indigeni intervistati dagli autori delle *Relaciones Geográficas* sostengono che la vita più spartana che conducevano in epoca precolombiana, li rendeva più forti e longevi, come se la colonia avesse introdotto elementi di mollezza dei costumi, che hanno intaccato l'austerità originaria. L'opinione dei colonizzatori, va da sé, è diametralmente opposta: la volubilità, l'indolenza e la pigrizia sono vizi congeniti del carattere indigeno, mentre gli spagnoli non hanno fatto altro che importare civiltà e progresso.

Anche il *Vocabulario* si presenta come una fonte ricca di informazioni botaniche legate all'alimentazione. Termini come «Anona», «Yesca», «Hicacos», «Yerua», «Mançanilla», «Miahuatl» («espigas del maíz»), «Neuquen», «Olotl», «Oregano», «Picietl», «Suchitl», «Tunas», «Xabon», indicano specie di piante e non hanno altra funzione, se non quella di stabilire un parallelo fra le due realtà referenziali americana ed europea, cercando analogie e possibili traduzioni.

Una speciale attenzione è rivolta alle varietà commestibili e ai piatti indigeni, dati grazie ai quali abbiamo un quadro indicativo dell'alimentazione degli zapotечи. Molti vocaboli, dal momento che non hanno una traduzione in spagnolo, si trovano tradotti dal nahuatl allo zapoteco. È il caso, ad esempio, di «Cacao» (con rispetto al quale l'autore offre una sommaria descrizione sia della pianta che della sua preparazione come bevanda: «Fruta como en piñones que beuen en breuaje, beuida dellos hecho con agua»), «Mexcal», «Tamal», «Tomatl», «Xicama».

A volte Córdova si sofferma a descrivere rapidamente come venivano preparati il cibo e le pietanze, per esempio, la voce «Manjar» contiene una serie di varianti che costituisce una sorta di menù:

- «Manjar generalmente todo lo que se come. *Tàgo, làgo, huàgo, xicòni, nitàgoni, quela huàgo*»;
- «Manjar de axij y tomatl. *Quiña, niça quiña petòxe*»;
- «Manjar de aue con pepitas y caldo. *Quiña tàò pète*»;
- «Manjar de pescado assi con su caldo. *Xòope pèlla*»;
- «Manjar de carne otra qualquiera. *Xòope ... Si es venado, ò lo que es*».
- «Manjar de yeruas. vide comida. *Nocuàna, quèna nocuàna*».

Il «Lagarto» («Lagarto grandezillo que comen. *Cotàche, oyeguàna*») era un altro degli alimenti tipici della cucina indiana, così come l'agave, o «Manguéy» («Cima cabeça o tronco de maguey que comen assado los yndios. comer; assar. *Quie-tòba*»); «Maguey el tronco asado que come[n]. *Quie, Quie tòba yèe*»), che gli zapotечи utilizzavano in molte maniere: ne mangiavano il

tronco cotto alla brace, ne facevano fermentare il succo, per mezzo di una radice per ottenere una bevanda alcolica, o lo elaboravano in modo da ricavarne miele e mosto.

A questo proposito la *Relación de Miahuatlán*¹⁹⁵ offre un interessante compendio ai dati forniti dal *Vocabulario*. Dopo aver descritto l'utilizzo tessile della fibra di agave, l'autore passa a elencarne alcuni usi alimentari, tra cui spicca per rarità il seguente:

“Y se hace un género de conserva dél, que es metiéndolo en un hoyo, encima de unas piedras, y echan tierra encima y fuego debajo, con lo cual se cuece y queda tan dulce como conserva y se corta a tajadas que se llama mixcal”¹⁹⁶.

Grazie al *Vocabulario* impariamo, inoltre, che gli *indios* estraevano una specie di olio da una varietà locale di ginepro, «Enebro», e che questo prodotto si chiamava «Miera»; che ricavavano un altro tipo di olio dalla «Higuerilla»; che facevano un pane particolare, senza lievito con farina di mais (le attuali *tortillas*) o che erano abituati a tostare il mais. Effettivamente la voce «Mayz» ci offre molti dati: elenca le varietà di questa pianta, che in America cresce bianca, rossa, variegata, viola e riporta una serie di modi per cucinarlo. Si menziona anche il «Mayz tostado que rebienta o abre», vale a dire quello che ai giorni nostri è noto come pop-corn.

Anche la voce «Vino» è molto ricca, facendoci dedurre che gli *indios* ricavavano bevande alcoliche da una gran quantità di piante:

- «Vino de trigo o maiz. *Nìça-yy-xòopa, ni-zòo xòopa*».
- «Vino de ciruelas. *Ni-zòo pi+àche*»;
- «Vino de granadas. *Ñùpi zèhe castilla*»;
- «Vino de pencas de maguey assadas. *Ni-zòo pi+zàhui, ni-zòo ni-zàhui*»;
- «Vino del agua del maguey con la rayz dentro. *Ni-zòo yòcho, ñùpi yòcho, ni-zòo yàti*»;
- «Vino el agua del maguey heruido. *Ni-zòo pèe*»;
- «Vino de miel. *Ni-zòo ñupi-chiña*»;
- «Vino de mançanas. *Ni-zòo pe+lohuij*»;
- «Vino de piñas. *Ni-zòo xijcho*»;
- «Vino de tunas. *Ni-zòo pi+tòni*»;
- «Vino de cerezas. *Ni-zòo pi+ziàa*»;
- «Vino de pitahayas fruta de arbol. *Ni-zòo pi+chij*».

¹⁹⁵ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 78.

¹⁹⁶ Acuña (RGA, I, p. 78, n. 27) cita Robelo il quale farebbe derivare il termine da «me(tl)», «maguey» e «(i)xcal(i)», «cotto», «bollito».

Le fonti coloniali, specie le *Relaciones Geográficas*, affermano che gli *indios* erano usi ad ubriacarsi. La *Relación di Tecuicuilco*¹⁹⁷, in particolare, deplora il vizio troppo diffuso fra gli *indios* di ubriacarsi con l'*aguamiel* derivata dal *maguey*:

“Y si la bebiesen con alguna orden, de manera que no excediesen tanto en la cantidad, les sería de mucho provecho y sustento; mas no saben irse a la mano y, así, las más veces que la beben pierden el juicio.”

Essa è una bevanda analcolica fino a che non la si fa fermentare, per due giorni, con una “raíz”, detta in zapoteco «yagadzoo», e in messicano «ocpatli». Il vino che se ne ricava altro non è se non il famoso *pulque*.

Un'altra bevanda analcolica consumata a Tecuicuilco, e con tutta probabilità diffusa in gran parte della regione zapoteca, era la «quezaachaa», nota in messicano come «chia».

Anche nella *Relación di Jalapa*¹⁹⁸ si afferma che gli *indios* bevevano molto “vino de la tierra, hecho de miel y de raíces de yerbas”, ragion per cui si ubriacavano spesso.

Nella *Relación di Talistaca*¹⁹⁹ si dice che un *indio* beve come venti spagnoli e che non si ferma fino a quando non ha perso i sensi.

Mi sembra tuttavia plausibile che questa tendenza si sia diffusa in epoca coloniale, visto che prima dell'arrivo degli spagnoli l'uso di alcool presso le popolazioni native era estremamente misurato, in quanto era relegato ai periodi di festa e alle cerimonie rituali.

2.3.3 Stile di vita

Suscita particolare curiosità un dato che ricorre in gran parte delle *Relaciones Geográficas*: le fonti indigene attribuiscono invariabilmente la diminuzione della longevità al cambiamento di stile di vita, dovuto all'instaurazione del regime coloniale. In particolare accusano una maggiore rilassatezza nella disciplina quotidiana, che ha soppiantato un vivere più austero e spartano, inducendo i nativi alla mollezza. Ciò era dovuto, secondo le fonti, in parte all'introduzione del regime coloniale che imponeva ai nativi nuovi ritmi e nuove attività che scardinavano quelli propri della civiltà autoctona.

¹⁹⁷ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 97.

¹⁹⁸ V. *Relación de Jalapa*. RGA, II, p. 289.

¹⁹⁹ V. *Relación de Talistaca*. RGA, II, p. 79.

Un passaggio della *Relación de Ocelotepec*²⁰⁰ è emblematico per descrivere il cambiamento di stile di vita delle comunità native dall'epoca preispanica a quella coloniale:

“Vivían los naturales antiguamente ciento años y más, y ahora se mueren de poca edad. Y lo que ellos entienden y aclaran y comunican unos con otros, hallan que es la causa el trabajo que de ordinario tenían, porque de edad de seis y siete años los ponían a trabajar. Y, como había tantas guerras, no tenían lugar de sembrar mucho y, comían poco y dormían fuera de techado, y así vivían siempre en trabajos, hechos a él, y con esto se criaban hasta que morían. Y, que después que los españoles vinieron se dieron a vestir y dormir en casas, y a comer y beber mucho y regalarse. Y que, en aquel tiempo, cuando un indio se venía a casar, era de cuarenta años y, ahora de doce y quince se casan. Y por éstas causas referidas, los unos vivían mucho y los otros poco. Y estas son las razones que entre ellos más comunican, y parecen ser concluyentes”.

Dunque, una vita più agiata è stata paradossalmente causa di un indebolimento del carattere indigeno. Altre relazioni attribuiscono alla minore attività lavorativa la ragione della diminuzione della longevità.

L'autore della *Relación de Chichicapa*²⁰¹ afferma, ad esempio che:

“Dan razón los naturales que la causa de vivir ahora menos que en tiempo de su infidelidad es que, antiguamente no dormían en poblado ni comían si no eran tortillas secas, y [estaban] hechos a mucho trabajo e inquietudes, y así vivían recios y sanos. Y, cuando se venían a casar, eran por lo menos de treinta años, y así vivían muy sanos. Y que después de venidos los españoles, hicieron casas, y tuvieron quietud y sosiego y muchas comidas en abundancia, y andan vestidos y se hicieron al regalo, y los mozos se casan de doce y quince años. Y todas estas cosas hallan ellos ser parte de vivir menos tiempo ahora, como viven, [lo] que parece ser cosa conforme a verdad”.

Come si può notare, secondo questa testimonianza, un ruolo importante nel cambiamento dello stile di vita e nella riduzione della speranza di vita, l'avrebbe giocato anche una dieta più abbondante in varietà e quantità.

Inoltre in entrambi questi brani si fa riferimento ad un notevole abbassamento dell'età in cui ci si sposava, fatto che è indicato come un segno di imbarbarimento e regressione dalle stesse fonti indigene.

²⁰⁰ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 91.

²⁰¹ V. *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 68.

Le *Relaciones de Macuilsúchil*²⁰² e de *Talistaca*²⁰³ ribadiscono le stesse tre principali cause già menzionate dalle altre relazioni: vita più agiata e oziosa, alimentazione più abbondante e consumo di alcool, abbassamento dell'età in cui si era soliti sposarsi.

Nella *Relación de Miahuatlán*²⁰⁴ si adducono le stesse motivazioni, e si aggiunge una causa ulteriore, ovvero la diffusione di nuove patologie:

“Dan razones de que en tiempo de su antigüedad vivían mucho más que ahora, porque entonces los más morían viejos y ahora todos mueren mozos, y [dicen] que debe ser el menos trababjo que ahora tienen al que entonces tenían, porque en su antigüedad acudían a muchos servicios personales, así a los caciques y señores como a los tequitlatos, que son los que tienen a cargo; y ahora se casan muy muchachos, y entonces de treinta y de cuarenta años; aunque también han sobrevenido muchas enfermedades de que generalmente han muerto muchos que de antes no las tenían, hasta que los españoles entraron en la tierra”.

Infatti, anche nella *Relación de Tecuicuilco*²⁰⁵, si afferma che la decimazione della popolazione locale occorre a causa di tre violente epidemie, per quanto non fossero l'unico fattore. Avrebbe inciso in modo non secondario rispetto all'ingente calo demografico anche il fatto che ai nativi furono sottratte molte delle loro donne:

“Los indios dicen que, antiguamente, hubo mucha más gente en estos pueblos; y esto claramente se sabe: que, de veinte partes, no hay una. No saben decir si vivían más o menos sanos. Yo entiendo que debía ser de una misma manera, salvo que como había más [+++]os, echábase de ver menos la gente que moría. Y la causa de verse consumidos, ellos dicen que han sido tres pestilencias grandísimas, las que ha habido despues que los españoles vinieron. Y no hay duda sino que es así, porque una que vimos ahora tres años no hubo pueblo donde, por lo menos no faltó el tercio de la gente que había y, en otros, la mitad. Y los indios se multiplican menos, por habérseles quitado las muchas mujeres que tenían. A presente habrá, en todos estos cuatro pueblos, como hasta cuatrocientos y cincuenta indios casados”.

Anche a Iztepec²⁰⁶, pare che gli indigeni fossero generalmente sani in epoca preispanica e che solo dopo l'arrivo degli spagnoli, conobbero cicli violenti di epidemie, in particolare, di vaiolo.

²⁰² V. *Relación de Macuilsúchil*. RGA, I, p. 331.

²⁰³ V. *Relación de Talistaca*. RGA, II, p. 80.

²⁰⁴ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 79.

²⁰⁵ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 335.

²⁰⁶ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 271.

Gli anziani indigeni di Coatlán²⁰⁷ informarono i redattori della relazione di epidemie di “cámaras de sangre” che si diffusero, decimando la popolazione (anticamente gli *indios* erano numerosi quanto i peli di “tres venados”), dopo lo sbarco degli spagnoli.

Nella *Relación de Tehuantepec*²⁰⁸ si annoverano le stesse cause della diminuzione della speranza di vita, ovvero un’attività lavorativa meno intensa, una dieta più ricca, l’uso di alcool, ma qui si aggiunge anche il fatto che gli indigeni furono costretti a cambiare la loro forma di insediamento nel territorio. Dal vivere sparsi per la montagna, i nativi si videro obbligati a radunarsi nei paesi, nei villaggi e nelle città-*cabecera* fondati appositamente dai missionari, cioè le *reducciones*:

“Y que antiguamente, se dice, que los naturales desta villa y provincia vivían mucho más que ahora, por causa [de] que estaban derramados por valles y montes y sierras, y trabajaban corporalmente más que ahora, y que entonces no usaban de los brebajes que ahora usan, que es el cacao y vino de *Castilla*, y que no comían tanto como ahora comen. [...] y que antiguamente no usaban otras bebidas. Y dicen que, si ahora non viven tan sanos ni tanto como antiguamente vivían, la principal causa es por haberlos juntado a esta cabecera y a los demás pueblos sujetos a ella, y por no trabajar tanto como solían y que comen y beben el día de hoy mucho más que antiguamente, y por ser los más haraganes: y, desta causa, es lo que los dichos naturales dicen, no viven ahora tan sanos ni tanto como antiguamente”.

Più fatalista è le *Relación de Teotitlan del Valle*²⁰⁹, che, dopo aver elencato le cause già ricordate dalle precedenti relazioni, afferma che in realtà solo Dio sa perché adesso muoiano così presto:

“En el cual tiempo de su gentilidad tenían poco regalo y descanso, y vivían mucho, y ahora trabajan menos, y se mueren, que es la causa Dios lo sabe”.

Riassumendo, oltre a una vita più oziosa, la riduzione della speranza di vita era strettamente associata anche a importanti variazioni sul piano alimentare come il consumo abbondante di carne e quello di bevande alcoliche non più delimitato dal contesto rituale, nonché all’introduzione di nuove patologie, ignote in epoca preispanica, e per le quali gli indigeni non avevano sviluppato difese immunitarie, sufficienti a proteggerli dal contagio massivo.

²⁰⁷ V. *Relación de Coatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 85.

²⁰⁸ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 116.

²⁰⁹ V. *Relación de Teotitlán del Valle*, contenuta nella *Relación de Macuilsúchil*. RGA, I, p. 335.

Come si è visto le fonti arrivano a asserire che la longevità poteva raggiungere gli ottanta, i novanta, e perfino superare i cento anni²¹⁰. Cifre così iperboliche, destano qualche sospetto, resta tuttavia il fatto incontestabile che, almeno nella prima fase della colonia, la speranza di vita fra i nativi si era notevolmente abbassata arrivando intorno ai sessanta anni.

2.3.4 Abbigliamento

Bernal Díaz del Castillo²¹¹ nella sua cronaca asserisce che gli zapotечи erano gli *indios* più eleganti e di migliore aspetto. Ciò era dovuto probabilmente al fatto che, a differenza di altri popoli dell'altopiano, conoscevano e utilizzavano pigmenti organici come quello che si estrae dalla cocciniglia («Grano el grano de la grana cochinilla. *Pèa*»; «Grana salir en la tuna donde nace. *Tàche-pèa, ti+càa-pea*»; «Grana la color. *Xito-pèa, xite-pèa*»; «Color con q[ue] pintan o tiñen ya mezclado con agua. *Niça, xito, xite. Xito-pèa*»; «Teñir de grana. *Ti+quiça-ya niça-pèa, to+càa-ya-pèa*») e la porpora con cui tingevano i loro vestiti.

La pettinatura aveva un preciso valore sociale, in quanto identificava la persona che la portava. La *Relación de Amatlán*²¹², ad esempio, afferma come la capigliatura lunga legata in code, fosse un segno di distinzione caratteristico della classe nobile. Nel *Vocabulario*, la voce «Cabellos» specifica che esistevano pettinature la cui funzione era di distinguere il carattere e la collocazione sociale di chi le portava. Scopriamo così che esisteva una pettinatura propria dei guerrieri:

- «Cabellos del cogote largos que trayan los valientes. *Quícha-xo+ègo*».

Dato che viene confermato dal lemma seguente:

- «Trançado de cabellos que trayan los valientes en la coronilla en la guerra que era señal de valentía. *Quíchayy*».

²¹⁰ Nella *Relación de Amatlán* (RGA, I, p. 71) riguardo alla speranza di vita si afferma: “Y, antiguamente, mucho más vivían que ahora, porque vivían ochenta, noventa y cien años, y ahora el que más vive es de sesenta a ochenta años”.

²¹¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, cit., II, cap. CLX: “[los zapotecos de Xaltepeque] vinieron en paz [...] y traían vestidos aquellos principales unas ropas de algodón muy largas que les daban hasta los pies, con muchas labores en ellas labradas, y eran digamos ahora a la manera de albornoces moriscos”.

²¹² V. *Relación de Amatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 71.

Secondo la *Relación di Tecuicuilco*²¹³, i capitani si distinguevano in battaglia perché:

“llevaban los cabellos estirados para arriba y atados por medio dellos con una correa de cuero”.

La *Relación di Tehuantepec*²¹⁴ registra, invece, l’uso generico dei capelli lunghi come acconciatura maschile:

“[...] se dejaban crecer el cabello de la cabeza en tanto grado como ahora lo traen las mujeres, y se los trenzaban y traían colgados”.

Una pettinatura particolare era sfoggiata dai sommi sacerdoti, come testimonia la seguente voce del *Vocabulario*:

- «Cabellos de los papas de los indios. *Quicha-quixi-ti+quíque-huia-tào*».

Sempre stando al *Vocabulario*, varie pettinature femminili avevano la funzione di segnalare se la donna era nubile, ragazza in età da marito:

- «Cabellos, asentar la muger en la frente o sienes como quando se tocan y componen, no las moças para casar, aunque si las que quieren. *To+chijba÷ya-quícha*»;

- «Cabello, dexar crecer la donzella y partirlo como las ya casadas. *Te+yo-chijba-quique÷a*. [ve]. *quicha-quique÷a*».

Oppure già sposata:

- «Crencha, partirla la moça ya casada. *To+zèni÷a quicha quìque÷a, to+chìba quicha quìque÷a* ».

Esitevano anche altre pettinature con i loro rispettivi nomi, per quanto il *Vocabulario* non specificò se avevano un valore distintivo o meno:

- «Cabello, que dexauan a los lados. *Quícha-xi+góze÷ni*»;

²¹³ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 95.

²¹⁴ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 115.

- «Cabello, que dexan en la frente. *Quícha-lóo-quáni*».

Infine una annotazione di cosmesi dimostra come gli *indios* fossero soliti utilizzare fluidi vegetali per fissare la pettinatura:

- «Cabellos, emplastados con resina. *Quíque-tée-nite*».

Appartengono tutti all'ambito della cosmesi rituale termini come:

- «Afejtarse, la muger, o como las Indias que se ponen en el rostro color o betún. *Toni nayaalào, tigàpi lao nocuàna*. [ve]l. *lachi pea*. [ve]l. *niçapea*, [ve]l. *tozaa*. [ve]l. *tozee làoa*, *ticoo ÷ya nocuàna làoa*»;

- «Beçote, que se ponian los Indios en el beço. *Pichichi tiyoo tòua peni coègo*, *pichichi tòua, pi+gàa-tòhua*, *pèquite-tohua ÷ni*»;

- «Beço, horadado así. *Xiña nàate quèto*»;

- «Bermejear, o colorear así o pararse el rostro. *Ti+xiñaa ÷ya*. *Ti+xiñaa-lào ÷ya*»;

- «Embijarse, los Indios vide pintarse»;

- «Pintar como se labran el cuerpo [se trata de tatuajes] los Indios antiguamente o embijandose. *To+zèe ti+cònñe ÷a pelalàti*, *to+tèche ÷a yòo-çòo-quitòbipèni ÷a*, *to+zèe-a-yòo-çòo*, *ticijtini ÷a*, *coxij*»;

- «Teñir a uno todo el cuerpo de negro. *Ti+llàpi làna ÷ya*».

Tale usanza è confermata dalla *Relación di Tecuicuilco*²¹⁵, dove si fa menzione della pratica dei tatuaggi rituali per andare in guerra:

“Pintábanse los rostros y las piernas de varios colores, por parecer más fieros y hacerse espantosos a los enemigos”.

Per quanto riguarda, invece, il fatto di indossare *bexotes* era forse più uno *status symbol* che non un uso rituale. La stessa *relación*²¹⁶, infatti, ricorda che i *caciques* e i *principales* portavano *bezotes* e *orejeras* de oro, e collane di *chalchihuites* e di oro al collo.

Molti altri vocaboli sono relativi alla indumentaria e a particolari maniere di indossarla:

²¹⁵ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 95.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

- «Manta con que se cubren los indios. *Làti tij, làti-làce, xàbani*»;
- «Manta de Indio con unas listas. *Làti màni, màne*»;
- «Manta de Indios pintada. *Làati yye*»;
- «Manta sin labor limpia. *Làti yàa, làtiàa*»;
- «Manta con vnas labores redondas, ò ropa assi. *Làti piògo*».
- «Manta de plumas. *Làti tòpi*».

Di questi, solo «Manta de plumas» fa pensare a un abbigliamento rituale, forse in tipico dei sacerdoti durante determinate cerimonie. Nella *Geográfica Descripción*²¹⁷, Burgoa afferma, infatti, che l'abito sacerdotale era arricchito da adorni metallici e piume. Nella *Relación di Ocelotepec*²¹⁸, invece, si fa cenno a un particolare copricapo usato in battaglia dai nobili, il quale era decorato con piume. Tuttavia, la *Relación di Tecuicuilco*²¹⁹, dove si descrive la lavorazione di alcune tuniche nobiliari, afferma che nelle vesti più elaborate venivano cucite piume a mo' di decorazione. La stessa relazione indica anche alcuni nomi di questi indumenti sia in idioma zapoteco che in nahua. Tuttavia essi non corrispondono pienamente a quelli riportati da Córdoba.

Una serie di lemmi del *Vocabulario* indica, invece, l'abbigliamento quotidiano:

- «Mastel del Indio, paño como bragas. *Chòo, làna, làti-chòo, làti-làna*»;
- «Sayal de lana grossera. *Làti-quicha-náchi*»;
- «Saya de muger. *Xi+xába péni-gónná, xi+çóti péni-gònná*»;
- «Sayo de varon. *Pi+àgani, xàbani*»;
- «Xicoli manta, vestidura antigua. *Làti yàba*».

Altri termini riguardano maniere peculiari di indossare i vestiti:

- «Arremangarse el Indio o India como ellos se arremangan para seruir. *Toxòquea, toxòquia, toxìquia, toxècoa xaba, totòbi lani xabaya, tixij lania xabaya*. [ve]l. *pitània*»;
- «Arremangar la muger el gueipil como para echar algo, o el Indio la manta así. *Toni yòxo xipitània, toni còxo*»;

²¹⁷ V. *GD*, II, p. 168.

²¹⁸ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. *RGA*, I, p. 90.

²¹⁹ V. *Relación de Tecuicuilco*. *RGA*, II, p. 96.

- «Arrollar la manta el Indio y atarla del ombro a el sobaco contrario. *Toçòxichea xàbaya, tàla xicheaxàbaya*»;
- «Ponerse el Indio la manta arrollada o paño así desde el hombro al sobaco o lado contrario. *To+çó-xichea-xàba÷ya, tálla-xichea-xába÷ya*, [ve]l. *Cuèe ÷a*».

Quest'ultima modalità è testimoniata anche in molte *Relaciones Geográficas*²²⁰, dove si parla dell'uso di portare la tunica (manta) annodata sulla spalla.

A questo proposito, ancora una volta, è la *Relación di Tecuicuilco*²²¹ a offrirci una descrizione dettagliata:

“El hábito y traje que traían en la paz eran unas mantas largas de algodón cuadradas, y ataban una punta con otra encima de uno de los hombros, y cubríanlos hasta los tobillos. Y estas mantas eran listadas de colores y tejidas muchas labores y, por abajo, tanían una como cenefa hecha de labores y, entretejida por ellas, plumas blancas y de otros colores”.

Per quanto riguarda l'abbigliamento femminile in epoca preispanica, abbiamo sicuramente meno informazioni, ma le annotazioni delle *Relaciones Geográficas*²²² sono comunque sufficienti per farsene un'idea seppure sommaria. Le donne generalmente, indossavano una gonna lunga fino al ginocchio – *nagua*, in messicano –, per lo più bianca, di cotone o *henequen*, e, dalla vita in su, si coprivano con una sorta di camicia, che era come un panno quadrato piegato a metà, con due fori per le braccia e uno per la testa. Essa era detta *latiyaga*, in zapoteco, e *huipile*, in mexicano, termine tuttora usato nel Messico contemporaneo.

Una serie di annotazioni, derivanti principalmente dalle *Relaciones Geográficas* attesta una differenza nel vestire a seconda della classe di appartenenza, in particolare si registra la diversità fra l'abbigliamento dei nobili e dei *macehuals*. Questo, stando ad alcuni rapidi cenni delle *relaciones*, non solo erano dovuti a questioni, per così dire di reddito, ma era sancito da precise leggi (scritte o meno) che se contravvenute prevedevano specifiche sanzioni. Nella *Relación di Ocelotepec*²²³, ad esempio, si afferma che un nobile che avesse sorpreso un *macehual* indossare abiti signorili, poteva costringerlo a spogliarsi pubblicamente:

²²⁰ V. *Relación de Nejapa*, I, p. 351, *Relación de Tlalistaca*, II, p. 79, *Relación de Tecuicuilco*, II, p. 96, *Relación de Mitla*, II, p. 260. RGA.

²²¹ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 96.

²²² V. *Relación de Coatzacoalco*, I, p. 119, *Relación de Iztepec*, I, p. 257, *Relación de Tecuicuilco*, II, p. 96, *Relación de Tehuantepec*, II, p. 115. RGA.

²²³ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 91.

“Y antes, cuando algún macehula se ponía alguna manta buena o cactles, cualquier principal se lo podía quitar, por ley y costumbre²²⁴ que entre ellos había, porque el macegual no había de traer lo que el principal traía, y esto se guardaba con rigor”.

Ciò significa che a un *macehual*, anche se ne aveva la possibilità economica, era proibito indossare una tunica di cotone e che fosse lunga fino alle caviglia, abbigliamento esclusivo della classe nobiliare. Mentre gli era consentito portare abiti di *henequen* che non superassero il ginocchio²²⁵. La *Relación de Tecuicuilco* è forse quella che rende più chiaramente conto di questa distinzione estetica:

“Estas mantas traían los principales, y las de los maceguales eran de henequén, que es un hilo que sacan de las pencas del maguey, y dél hacen una tela muy grosera. Y muchos dellos aún esto no alcanzaban, y andaban en carne, con sólo pañetes con que se tapaban las vergüenzas, y ceñidos. Traían los caciques y principales, bezotes y orejeras de oro, y cuentas al pescuezo de chalchihuites y de oro, y por zapatos, traían unos como alpargates, salvo que por el empeine del pie no tienen cosa ninguna, sino unas cintas de cuero con que se atan a los dedos y al talón que hacen por detrás. Y los principales traían estos talones muy pintados y dorados, y el macegual no podía traerlo sino llanos. Llámase este calzado en zapoteco *laba* y, en mexicano, *cactles*²²⁶”.

Nella stessa relazione si fa anche cenno alla differenza di abbigliamento fra donne nobili e donne del popolo:

“[...] las mujeres traen unas vestiduras que hacen de la propia manta de algodón, y cíñesela por la cintura y cubren hasta los tobillos: llámase en zapoteco *latizoti* y, en mexicano, *cueitl*. Y estas traen las que son principales, muy galanas y de muchos colores, y tejidas en ellas muchos lazos. De las cinturas arriba, vestían otra vestidura que, en zapoteco, llamaban *latiyaga* y, en mexicano, *huipile*, que es otra manta cuadrada y cosida por los lados, por donde sacan la cabeza y los brazos. También eran estos huipiles muy galanos y con las mismas cenefas or abajo que las mantas de los indios. Y también por la abertura donde sacan la cabeza, tiene su cenefa de colores y de plumas”.

A quanto pare, tuttavia, in epoca coloniale tali distinzioni sociali legate all'estetica si andarono appianando e, spesso, i discendenti di nobili e la gente del popolo finivano per vestirsi alla stessa maniera. Altre volte la distinzione continuava a sussistere, nel senso che gli individui di stirpe

²²⁴ Nella *Relación de Nejapa* (RGA, I, p. 351) si dice che la proibizione era sancita “por precepto”.

²²⁵ V. *Relación de Nejapa*, I, p. 351, *Relación de Tehantepec*, II, p. 115, *Relación de Mitla*, II, p. 260-261. RGA.

²²⁶ Il *Vocabulario* di Córdova dà per «çapato», «quela-quitl»; per «alpargate», «quela-too».

nobile cominciarono ad adottare l'abbigliamento alla spagnola²²⁷, mentre i *macehuales* continuavano a vestirsi come in epoca preispanica.

Le *Relaciones Geográficas* testimoniano anche il cambiamento nell'abbigliamento dal periodo precolombiano e quello coloniale. Ritengo che questo dato sia stato inserito nel questionario del 1577 (quello di cui le relaciones sono risposta) per stabilire un indice di civilizzazione del popolo conquistato. Infatti la maniera di vestire era uno dei principali fattori in base ai quali si determinava il grado di barbarie o di civiltà di una nazione. Non a caso, molte relazioni²²⁸ rimarcano come, prima dell'arrivo degli spagnoli, la maggioranza degli indigeni andasse in giro nuda, o vestita con un semplice *taparrabos* o *mastil*, cioè un panno che coprisse “las vergüenzas”. Mentre sottolineano con un certo orgoglio che una volta colonizzati gli zapotечи cominciarono a vestirsi come i loro colonizzatori, dimostrando così di starne assorbendo i valori civili, a cominciare dalla pudicizia fisica. La *Relación di Peñoles*²²⁹ è forse la più indicativa in questo senso:

“El traje antiguo que traían era andar mal vestidos y en cueros. El vestido era cueros de cervo y mantas de un árbol llamado maguey. Andan, al presente, pulidos y bien vestidos, con mantas de algodón, camisas, zaragüeles a nuestro modo, y jubones. Muchos traen sayos de paño y sayales; traen sombrero casi todos, y algunos traen zapatos y botas a nuestro modo, aunque todos generalmente traen cutaras, que es su calzado antiguo”.

L'abbigliamento coloniale consisteva in camicie, *zaragüelles*, *sayos*, *sayales*, *capotes*, *jubón*, *jaquetas*. Qualcuno, specialmente i *caciques* e i nobili indossavano cappelli. Anche le scarpe e gli stivali, per quanto non ci fosse più, come in epoca preispanica, una regolamentazione precisa, erano usate principalmente dai discendenti dei nobili. Gli indigeni, però, non abdicarono totalmente alla loro maniera di vestire e, generalmente, abbinavano le loro *mantas* con elementi dell'abbigliamento europeo.

²²⁷ V. *Relación de Chichicapa*, I, p. 68; *Relación de Tehuantepec*, II, p. 115. RGA.

²²⁸ V. *Relación de Miahuatlán*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*, I, p. 78; *Relación de Guaxilotitlán*, I, p. 216; *Relación de Itepexic*, I, p. 257; *Relación de Peñoles*, II, p. 48; *Relación de Tehuantepec*, II, p. 115; *Relación de Teticpac*, II, p. 172. RGA.

²²⁹ V. *Relación de Peñoles*. RGA, II, p. 48.

3 La religione indigena fra sopravvivenze e sincretismo

I frati missionari incaricati di evangelizzare e quindi di sradicare le religioni indigene, sono anche coloro che hanno tramandato le culture autoctone. Il metodo missionario, in particolare di domenicani e francescani, si basa in gran parte sulla convinzione che, per meglio impiantare il credo cristiano, bisognasse conoscere la tradizione indigena – a cominciare dalla lingua, imprescindibile per la trasmissione dei concetti cristiani, per questo nelle grammatiche e nei vocabolari ritroviamo riversate una messe di informazioni extralinguistiche di carattere etnografico.

Tuttavia, il principale ostacolo per chi si accosta all'analisi di questa materia, risiede nella difficoltà di discriminare quanto ci sia di oggettivamente corrispondente alla realtà referenziale descritta e quanto corrisponda invece a una inevitabile deformazione dovuta all'ottica dell'osservatore. Lo studioso deve dunque tener conto del meccanismo ben noto, insito in qualunque processo cognitivo, secondo il quale ogni soggetto conoscente “filtra”, percepisce l'oggetto da conoscere attraverso categorie proprie della sua cultura d'origine.

Per questo non si può nutrire la presunzione di arrivare a conoscere la tradizione indigena così com'era in epoca precolombiana, ma si deve operare costantemente un'azione di distanziamento e contestualizzazione delle informazioni desunte dalle fonti. Anche quando i cronisti invocano l'autorità delle fonti indigene orali (gli informatori e gli anziani che hanno trasmesso il loro sapere per via orale direttamente all'autore dell'opera in esame), bisogna tener conto di vari fattori suscettibili di deformare il contenuto tramandato.

Per quanto riguarda gli informatori indigeni:

1) essi già solo pochi anni dopo la conquista, sono da considerarsi soggetti del processo acculturativo, ovvero non si può pretendere che siano rappresentanti della pura – ammesso e non concesso che si possa parlare di culture “pure” – tradizione indigena (o perché hanno frequentato scuole missionarie o perché semplicemente hanno assimilato elementi della cultura del dominatore;

2) i meccanismi di compiacenza e assoggettamento cosciente o meno alla cultura del dominatore;

3) ogni volontà di tradurre concetti da un sistema simbolico-linguistico a un altro implica una inevitabile alterazione della concezione originaria.

Per quanto riguarda gli osservatori/cronisti spagnoli:

1) adeguano la nuova realtà a categorie desunte da esperienze pregresse. Ad esempio, una categoria come quella di “politeismo”, presenta aspetti che non collimano pienamente col sistema religioso descritto: la fissità del panteon antropomorfo di origine classica non teneva conto degli aspetti animistici delle religioni indigene. È evidente che i missionari creavano un'immediata

associazione fra il politeismo delle religioni mesoamericane con quello della cultura greco-romana. Innumerevoli sono i casi in cui i religiosi hanno tentato facili parallelismi fra le divinità dei rispettivi panteon classico e indigeno (Giove-Tezcatlipoca, Hutzilopochtli-Marte,...), ma come vedremo in seguito, il panteon zapoteco non era altrettanto rigido e fissamente antropomorfo di quello greco-romano;

2) cercavano di dimostrare il carattere idolatrico delle religioni autoctone, riconducendole a casi precedenti (i vari paganesimi e le diverse eresie contro i quali il cristianesimo ha sempre lottato per affermarsi);

3) desideravano trovare affinità tra le due religioni per provare che i nativi potevano essere convertiti, ma anche che il vero Dio si manifestò a tutta l'umanità e che solo la maggior influenza di Satana ha mantenuto nelle tenebre alcuni popoli più di altri (ci fu chi riteneva, come Burgoa, che si fosse realizzata una precedente evangelizzazione a opera dell'apostolo San Tommaso e che le numerose croci, rinvenute *in loco*, fossero un'ulteriore prova del suo passaggio in territorio americano).

Prendendo, dunque, queste misure cautelari, si analizzeranno alcuni temi chiave, per cercare di mettere in luce quale fosse il grado di deformazione interpretativa dei missionari e quanto nelle informazioni, ricavabili dai testi che ci hanno lasciato, possa essere utile a una ricostruzione oggettiva della religione zapoteca. Per fare ciò saranno utilizzati come valido supporto studi di carattere archeologico e antropologico – basati su evidenze extraletterarie – che messi a confronto con quelli delle fonti letterarie ci daranno la misura della loro maggiore o minore oggettività.

Un altro punto, sul quale bisogna far leva quando si intraprende un'indagine rispetto al processo acculturativo in campo religioso, riguarda il dibattito antropologico relativo alla opportunità del termine e del concetto di “sincretismo”. Molti studiosi, a partire dal terzo quarto del secolo scorso hanno cominciato a mettere in dubbio questo concetto troppo facilmente impiegato, talora abusato, per descrivere un fenomeno che presenta una gamma vastissima di livelli, modalità ed esiti. Ad esempio, Nutini²³⁰ nei suoi saggi rileva, a proposito dei maya, l'esistenza di un sincretismo relativo all'ordine strutturale, ma di un parallelismo a livello ideologico, così come pure di un sincretismo “guidato” (in certa misura indotto dagli stessi missionari) e di un sincretismo

²³⁰ Hugo G. Nutini, “Syncretism and Acculturation: the Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)”, *HMAI*, 15 voll., 1967-1975, Austin, University of Texas Press, a cura di Robert Wauchope, 3, pp. 301-321.

“spontaneo” (derivante da strategie di adattamento e sopravvivenza della cultura indigena). Madsen²³¹, dal canto suo, rileva esiti sincretici diversi fra aztechi e maya.

Confrontando le fonti cinquecentesche e quelle seicentesche sull’asse diacronico, appureremo se c’è stato sincretismo a Oaxaca e se sì, con quali modalità si è imposto e a quali esiti ha dato origine.

3.1 Intorno al concetto di dio supremo

Non vi è dubbio sul fatto che i vari sistemi religiosi mesoamericani, e tra questi quello zapoteco, fossero essenzialmente politeistici. Forse contemplavano anche alcuni aspetti panteistici e animistici, in quanto attribuivano divinità agli elementi e alle forze naturali, ritenendo che un “soffio vitale” risiedesse in ogni cosa animata e persino in enti che per la nostra cultura sono considerati inanimati.

Tuttavia, suscita ripetute controversie il dibattito intorno ai miti cosmogonici, allorché ci si chiede se i popoli amerindiani avessero concepito, autonomamente e prima del contatto col cristianesimo, pur essendo politeisti, l’idea di un essere supremo, unico e creatore di tutti gli altri dèi.

Il terreno si mostra estremamente scivoloso, non solo perché le fonti preispaniche sono scarse o, addirittura, inesistenti, ma soprattutto perché, come si è già rilevato, gli autori missionari erano inclini a deformare le nozioni acquisite dai nativi, adattandole alla loro cultura monoteista. Il gioco di specchi si complica esponenzialmente se si considera poi che nemmeno il punto di vista dello studioso può essere considerato sempre scevro da condizionamenti ideologici, più o meno coscienti.

Per questo ritengo opportuno ricorrere direttamente ai testi e, nello specifico, attenersi a un esame filologico dei termini accolti da Juan de Córdova nel suo *Vocabulario*. In quest’opera, vasta e complessa, le voci «Dios» e «Dioses» sono ben ventiquattro, di cui quindici corrispondono a divinità specifiche (che analizzeremo nel paragrafo seguente), mentre le altre nove forniscono elementi che ci permettono di ragionare sull’ipotetico concetto di “dio unico” o “essere supremo”.

²³¹ William Madsen, “Religious Syncretism”, *HMAI*, 15 voll., Austin, University of Texas Press, a cura di Robert Wauchope, 1967-1971, 4, pp. 369-391; *Christo-Paganism: a Study in Mexican Religious Syncretism*, Tulane, Middle American Research Institute, 1975.

Il confronto incrociato con altri termini ivi contenuti, può gettar luce su importanti riferimenti, simmetrie e analogie che, a partire da corrispondenze linguistiche, possono delineare i principi fondamentali di tutta la cosmovisione del popolo zapoteco. Infatti, notando le ripetizioni e le analogie fra le varie equivalenze sinonimiche dello zapoteco che traducono uno stesso vocabolo spagnolo – ricordo, a questo proposito che il dizionario di Córdoba è concepito in maniera univoca, dallo spagnolo allo zapoteco e non viceversa –, è possibile ricostruire campi semantici che riflettono il pensiero soggiacente all'espressione linguistica. Nell'analizzare le voci, che trascrivo di seguito, mi sono basata principalmente sull'attento e rigoroso studio filologico del linguista Smith Stark²³².

Riportiamo le nove *entradas* che ci interessano, secondo l'ordine in cui si trovano nel *Vocabulario*:

- 1) «Dios vivo verdadero, Dios. *Pitào-nalij*. Cualquier dios. *Pitào*».
- 2) «Dios padre de todos y que sustenta todas las creaturas y las rige. *Coqui-za-chiba-tija, co-zàana-tao, còla-co-zàana-tàao, hue-tòco-ticha-tào, hue-tòco-pèa-tào*».
- 3) «Dios principio de las cosas y creador de ellas. *Hue÷ni-xèe hue÷ni-cilla, hue-zàa-xèelxie-zàa-cilla quizàa-laào, coqui-hue-chiba-tija*».
- 4) «Dios infinito y sin principio. Llamábanle sin saber a quien. *Coqui-xèe coqui-cilla, xèe-tào, pixèe-tào, cilla-tào, ni-xèe-tào ni-chilla-tào, pije-tào*».
- 5) «Dios, ser sin principio. *Tàca-xèe-taca cistatàca*».
- 6) «Dios regidor gobernador con todos los atributos que a esto se ayuntan. *Hue-tòco-ticha-tào, co-quiche-pèa-rào, co-quixè-pea-tào, co-bàqui-pèa-rao, co-llàba-pèa-rào*».
- 7) «Dios ser assi todo lo dicho y deshazerlo disponerlo y obrarlo. *Toçò-pèa÷ya, ti-quixè-pea÷ya, ti-llàba-pèa÷ya*».
- 8) «Dios, termino y limite a todas las cosas. *Ti-quixe-pèa÷ya, ti-bàqui-pèa÷ya*».
- 9) «Dios que dezian que era criador de todo y el increado. *Piyè-tào, piye-xòo, coqui-xèe, coqui-cilla, coqui-nij*».

Questa serie di voci spagnole – corrispondenti a diciotto diverse espressioni zapoteche, che possono considerarsi altrettanti epiteti per riferirsi a una stessa entità divina²³³ –, almeno in apparenza, sembra delineare il profilo di un unico dio, creatore increato, principio di ogni cosa e signore dell'universo.

²³² Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 95 e segg.

²³³ *Ibid.*, p. 95.

Innanzitutto notiamo che a una prima lettura, persino superficiale, risulta evidente un apparato terminologico e concettuale di derivazione cristiana: «vero dio», «padre di tutte le cose», «creatore increato», «senza principio, né fine».

Si insinua immediatamente il dubbio che si tratti di una lista di neologismi zapotечи, creati ad arte dai frati missionari, sulla base di termini preesistenti, per tradurre le nozioni basilari del monoteismo cristiano. Un simile dubbio era già stato avanzato, nel loro imprescindibile *Urnas de Oaxaca*²³⁴, da Caso e Bernal, i quali, tuttavia, rilevano l'incongruenza di alcune chiose dello stesso autore, atte a sottolineare la matrice pre-ispanica di certi concetti.

Dal canto suo, Smith Stark, che in generale segue la linea interpretativa di Caso, tiene a chiarire che il primo epiteto, *Pitào nali*, ad esempio, non può essere altro che un calco zapoteco per riferirsi al “Dios verdadero” cristiano. Infatti, osserva il linguista del Colegio de México, «pi-tà», il termine generico zapoteco per indicare qualunque divinità, fu adottato dai missionari per indicare «Dio». Lo si ritrova, infatti, impiegato in vari neologismi atti a tradurre realtà di matrice cristiana: «Abad prelado de monjes»²³⁵, «Ahijado en el sacramento»²³⁶, «Angel de mi guarda»²³⁷, etc... L'associazione del sostantivo *pitào* all'aggettivo *nali* («vero»), per altro, suona affatto occidentale, infatti, il concetto di «vero dio» ha echi biblici piuttosto evidenti. Tuttavia, pare che anche nella cultura nahua, stando alla *Historia Tolteca-Chichimeca*²³⁸, uno degli attributi di *Ometeotl* fosse *in nelli téotl*, cioè «dio vero».

D'altra parte però, gli altri termini, che indicano altrettanti attributi generici della divinità, non sono necessariamente esclusivi del sistema religioso cristiano e danno adito a un'interpretazione alternativa, la quale trova fondamento in alcune annotazioni dello stesso Córdova – proprio quelle che avevano insospettito Caso e Bernal –, con le quali sembra che il frate volesse evidenziare una concezione propria degli indigeni e antecedente l'arrivo degli spagnoli. Nel *Vocabulario* si trovano frequentemente espressioni come “...según la idea antigua de los indios”, “...antiguo/a de los indios”, “...según le dezian antiguamente los indios”, etc. per mezzo delle quali il redattore glossa alcune *entradas* per specificare che si tratta di concetti o parole preispanici.

²³⁴ Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, México, INAH, 1952. Anche altrove (*La religión de los aztecas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1945) Caso si è pronunciato a favore di un principio duale supremo, maschile e femminile, che avrebbe generato gli dei, il mondo e gli uomini.

²³⁵ Nel *Vocabulario*, tra le altre traduzioni, si legge anche *pixòce coqui còpa-pitò*.

²³⁶ Secondo il *Vocabulario* una traduzione possibile è *xini quela pitò*.

²³⁷ Sempre nel *Vocabulario* si legge la traduzione *pitò-ñee*.

²³⁸ Trattasi di un codice pittografico in lingua nahua del XVI secolo, dunque non pre-colombiano e di conseguenza ha potuto subire influenze cristiane. *Historia Tolteca-Chichimeca*, a cura di Paul Kirchhoff, Lina Odena Guemes, Luis Reyes Garcia, México, Cisinah, 1976.

Nello specifico dei termini riferiti a «Dios», alla voce 4) si riscontra la postilla: “Llamábanle sin saber a quien”. Con questa laconica annotazione, il missionario sta affermando che gli indigeni possedevano la nozione di un dio infinito e senza principio, ovvero un essere increato e senza limiti, ma che ignari della buona novella, non lo chiamavano col giusto nome, ovvero non lo identificavano con l’unico e vero Dio della religione cristiana.

Ora, questo è ciò che riteneva Córdova, ma noi studiosi moderni, pur tenendo in considerazione il dato, non possiamo assumerlo come veridico *tout-court*, senza un vaglio più approfondito. Per questo ci proponiamo di analizzare nel dettaglio le parole relative alla divinità, in quanto “essere infinito”, “non creato” e “principio di ogni cosa”.

Comunque, è importante notare fin d’ora come la versione spagnola stravolga il significato etimologico e letterale delle espressioni zapoteche, spesso difrastiche e metaforiche. Bisogna quindi pensare che l’equivalenza fra i termini delle due lingue si basi essenzialmente su una traslazione di concetti. Quel che intendiamo fare, attraverso la nostra analisi filologica, è ricostruire come ci si appellava in zapoteco alla divinità e cercar di capire se tali termini possano legittimare l’interpretazione dell’esistenza di un dio supremo, come le voci spagnole del dizionario sembrano suggerire. Inoltre, anticipiamo qui che, solitamente, della moltitudine di denominazioni, che offre Córdova per dèi e dee, alcune si riferiscono alle loro sfere di influenza e alle loro funzioni, più che essere veri e propri nomi. Per quanto riguarda gli epiteti divini, insomma, non ci si trova di fronte a dei sostantivi, bensì a forme verbali sostantivate, che indicano azioni più che stati.

I diciotto epiteti della divinità, registrati nelle nove *entradas* sopra elencate, possono essere suddivise in cinque gruppi in base alla loro radice etimologica:

- 1) costruiti su *xèe* e *cilla*;
- 2) costruiti su *pije*;
- 3) costruiti su *zàana*;
- 4) costruiti su *tòco* e *pèa*;
- 5) costruiti su *tija*.

Da questa suddivisione resta escluso solo *Coqui-nij* «Signore eterno», che comunque ai fini della nostra analisi è piuttosto marginale, in quanto sembrerebbe un evidente calco dallo spagnolo.

Cominciamo con i termini contenenti le due radici *xèe* e *cilla*:

- Coqui-xèe coqui-cilla

Si tratta di un dilogismo composto dalla parola *coqui*²³⁹, «signore», «sovrano», e da due termini che possono essere considerati sinonimi: *xèe*, «alba» e per metafora «principio», «creazione»; *cilla*, «alba», «mattina». Si ottiene la traduzione letterale: «Signore dell'alba, signore della mattina», che per mezzo di uno slittamento metaforico viene a indicare il «Signore del principio», essendo l'alba l'inizio del giorno e della luce.

Víctor de la Cruz²⁴⁰, invece, propone una traduzione alternativa per *xèe*, che ritiene trattarsi di un'aggettivo dal significato di «pulito»²⁴¹, e che, sostantivizzandosi, assumerebbe il significato di «purezza». Di conseguenza, il senso della traduzione di «Dios ser sin principio» (la quinta *entrada*), *Tàca-xèe taca-cillatào*, risulta “si fa la purezza, si fa la mattina”.

Qualunque traduzione di *xèe* si accolga, questa parola come *cilla* si trova in numerose espressioni dilogiche che indicano l'idea di infinito²⁴², di creazione²⁴³ e di dar principio²⁴⁴. Cosicché, unitamente al concetto di «Signore del principio e della creazione» questi termini, in virtù della loro ambivalenza semantica, convogliano anche l'idea di infinito, sempre però in senso temporale.

Alla luce di questi dati, risulta semplice tradurre le altre equivalenze costruite con i lessemi già citati:

²³⁹ V. Voc. «Rey», «Señor», etc.

²⁴⁰ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa: cosmovisión, religión y calendario*, Oaxaca, Publicaciones de la Casa Chata, 2007, p. 221. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo col titolo abbreviato *El pensamiento de los binnigula'sa...*

²⁴¹ V. Voc. «Limpia, cosa, ropa, agua, vaso o manta», dove è presente il lessema *xèe*.

²⁴² V. Voc.: «Eterno ser, vide infinito. *Ti+xèe ÷a*, *ti-xij ÷a*, *ti+cilla ÷ya*, *ti+nij ÷a*, *ti+tija ÷ya*, *ti+chijño ÷a*»; «Infinito sin principio, vide eterno. *Ni xèe ni cilla*, *ni xèe tào ni cilla tào*».

²⁴³ V. Voc.: «Criar como dios de nonada. *To+zàa ÷ya*, *to+zàa xèe to+zàa cilla ÷ya*, *t+oni-xèe t+oni cilla ÷ya*»; «Criado ser assi todo, segun nuestra fe dios. *Ni-quizàa la hue zàa*, *co+zàana-tào quizàa-là*, *hue-zàa xèe hue+zàa-cilla*, *hue+chijba-tija-quizàa-lào hueni-xèe hueni-cilla qui-zàa-lào*»; «Criaturas las cosas criadas. *Ni-xèe-ni-cilla*, *ni+co ÷yàa ni-co+xèe*, *ni-co+cilla*»; etc...

²⁴⁴ V. Voc.: «Dar principio a las cosas como dios. Vide criar. *T+òni-xèe t+òni-cilla ÷ya*, *to+zàa-xèe*, *to+zàa cilla ÷ya*»; «Principio de todas las cosas. [...] *xèe-cilla*, *ni-xèe ni-cilla-nj*»; «Principio este assi no le ay en Dios que es principio de todo. [...] *yàca ni-xèe ni-cilla*»; «Principiar dar principio a todas las cosas, cielo, tierra.&c. *Tòni-xèe tóni-cilla ÷ya*, *to+zàa-xèe to+zàa-cilla ÷ya*, *to+xèe to+cilla ÷ya quíepáa la-yóo quizàha-lào ÷ni*».

- Xèe-tào

«Alba grande», «Grande principio». Equivale a *Cilla-tào*. La variante *Pi-xèe-tào* aggiunge il suffisso *pi*, che indica gli esseri animati e il soffio vitale.

- Ni-xèe-tào ni-chilla-tào

Ci troviamo di nuovo di fronte a un dilogismo, dove il suffisso *ni*, stando all'interpretazione di Seler²⁴⁵, significa «colui che è». Se ne ricava la traduzione letterale: «Colui che è la grande alba, colui che è la grande mattina».

Espressioni simili, composte dalle stesse radici *xèe* e *cilla* si ritrovano anche in altre voci tutte relative al concetto di infinito, di principio e di creazione:

- «Autor Dios hazedor de todas las cosas. *Hueni-xée hueni-cilla-quizaà-lao*».

Qui *hue* è suffisso agentivo, «colui che», rafforzato dall'altro suffisso *ni*, appena visto. *Quizaa-lào*²⁴⁶ significa «tutto», «tutte le cose», «ciò che esiste». Si ottiene di conseguenza «Colui che è l'alba e il principio di tutto ciò che esiste». In realtà, Smith Stark²⁴⁷ traduce: «Hacedor de la creación, hacedor del amanecer», ponendo l'accento più sull'aspetto attivo che su quello statico.

- «Principio de todas las cosas Dios y assi le llaman. *Pejoàna Dios, coquí-xée coquí-cilla, xèe-táo pí-xée-táo cilla-táo, cóla cozáana quizáha-lào, yàca-lóo*».

La sequenza di traduzioni zapoteco per questa entrada registra invariati alcuni termini già visti nelle voci precedenti: *coquí-xée coquí-cilla, xèe-táo pí-xée-táo cilla-táo*. La prima parola della sequenza presenta però in forma sospetta il lessema castigliano “Dios”, cosa che la delata come calco coniato dai frati. Circa *cóla cozáana quizáha-lào* vedremo più avanti le sue relazioni col concetto di creazione e con quello che Córdova chiama “dios da la caza”.

- «Infinito ser assi, vide Dios. *Tàca-xèe taca-cilla ÷ya, xèe-táo, cilla-táo-nácaya*».

²⁴⁵ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, *La religión de los binningula'sa'*, a cura di Víctor de la Cruz e Marcus Winter, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2002, p. 16. D'ora in poi ci si riferirà a questo testo con il solo titolo del saggio “La religión de los zapotecos”.

²⁴⁶ V. Voc.: «Todas las cosas, iterum. *Quizàa-lào qui-chijño-lào*».

²⁴⁷ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 107.

Ancora una volta ci interessa rilevare la presenza di *xèe-tào* e *cilla-tào*.

Dunque, questa prima serie di appellativi definisce la divinità come «Signore dell'alba», con tutte le implicazioni polisemiche fino a ora messe in evidenza. Seler²⁴⁸, secondo il quale i diversi epiteti si riferiscono ad altrettante sfere di influenza di una stessa divinità creatrice, ne propone l'identificazione con il Tlauizcalpan Tecutli nahua. In effetti, la divinità nahua era associata al Pianeta Venere, detto anche «Lucero», ovvero stella della mattina. L'analogia sarebbe il retaggio di un sostrato comune condiviso dai vari popoli mesoamericani. Lo studioso tedesco si spinge oltre, affermando che nelle serie di epiteti zapotечи relativi a questa divinità resta l'evidenza etimologica, di ciò che narra la mitologia nahua, ovvero la trasformazione di Quetzalcoatl, Signore del vento in Tezcalpan Tecutli, Signore della casa dell'alba. Infatti lo zapoteco per riferirsi a tale divinità utilizza – come vedremo subito di seguito – tanto l'appellativo di *Piye-tào* («vento grande») come quello di *Xèe-tào* («alba grande», «grande luce della mattina», identificabile con Venere, detta in zapoteco *Pelle Huij*²⁴⁹).

L'unico termine della sequenza sinonimica – registrata come traduzione di «Dios infinito y sin principio» – a non avere parentela etimologica coi precedenti è *Pije-tào*, appunto. La parola è composta dalla radice *piye* o *pije*²⁵⁰, che è il termine generico per «tempo»²⁵¹, «durata di tempo», «periodo» e dall'aggettivo *tào*. Tuttavia *pije* è anche il termine col quale conosciamo il calendario rituale di 260 giorni, ovvero il *tonalpohualli* zapoteco. Il lessema si costruisce, infatti, sulla radice *pij* (varianti: *pe*, *be*, *bi*) che ha come primo significato quello di «aria», «vento», ma anche «soffio vitale», e che per traslato indica la forza sacra che anima ogni ente dotato di movimento (secondo Marcus²⁵² è il corrispettivo della radice maya *ku*). Per questo si trova in una molteplicità di parole designanti esseri animati: *pe-ni* «essere umano», *pi-china* «cervo», *pi-chilla* «coccodrillo», *péo* «luna», *pi-tào* «grande spirito», «dio», nonché *pije* «calendario», che in quanto soggetto di rotazione era considerato dotato di movimento.

Ora è interessante notare come lo stesso termine si ritrova in alcuni composti, nella nona *entrada* per definire dio – «Dios que dezian que era criador de todo y el increado: *Piyè-tào*, *piye-xòo*, *coqui-xèe*, *coqui-cilla*, *coqui-nij*» –, nonché alla voce «Criador según la opinión antigua de los Indios que no tuuo principio: *Piyè-tào*, *piyè-xòo*». La prima espressione significherebbe «Tempo

²⁴⁸ Eduard Seler, «La religión de los zapotecos», cit., p. 15-17.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Nella trascrizione di Córdova “j” aveva lo stesso valore fonetico di “y” e non indicava il suono gutturale velare della moderna ortografia.

²⁵¹ V. *Voc.*: «Tiempo generalmente. Vide entreualo. *Piye*, *pij*, *chij*, *çòo*, *chij la-yòo*, *çòo-chij*, *çòo guèla*». E «Tiempo sancto. *Pij*, *piyee napàna*, *làya*, *cocij*, *piyè-chij*. &c».

²⁵² Joyce Marcus, «Archaeology and religion...», cit., p. 174.

grande» o «Tempo sacro»²⁵³, la seconda «Tempo forza»²⁵⁴. Seler propone, invece, «Vento grande» e «Vento forte», considerando *pij*²⁵⁵ nel suo senso più etimologico di aria, vento.

Qualunque delle due traduzioni si scelga di seguire, è evidente il legame della divinità, cui l'epiteto si riferisce, con il tempo sacro: una delle sue qualità era l'esserne origine, principio e presiedere al suo ciclo.

Tirando le somme di queste prime osservazioni relative al gruppo di termini costruiti su *xèe*, *cilla* e *pije*, relativi agli attributi divini dell'infinità e dell'essere principio increato, notiamo che i vocaboli indigeni veicolano l'idea di essere creatore per mezzo della metafora dilogistica «signore/facitore dell'alba» oppure «vento grande» e che solo nella dicitura spagnola si afferma che esso è increato. Ciò non di meno, può essere che la dicitura spagnola sia una spia di una concezione indigena sottostante, non evidente direttamente a livello linguistico. La nozione di infinito, invece, anch'essa esplicita solo nell'*entrada* spagnola è intesa in senso temporale più che spaziale, essa cioè è sinonimo di eterno (vedremo in seguito le implicazioni di tale osservazione, quando tratteremo il concetto di divinità come «Grande misuratrice» che pone limiti al cosmo), concetto piuttosto sospetto che potrebbe essere di derivazione cristiana.

Prima di passare a un altro gruppo di termini, però, è opportuno notare, come accennavamo più sopra, che in entrambe le *entradas* – la nona per «Dios» e quella di «Criador» – Córdoba sottolinea trattarsi di concetti già esistenti nella cosmovisione pre-ispanica: nella prima *entrada* la spia è costituita da «dezian», nella seconda dalla frase «según la opinión antigua de los Indios». Tutt'e due le espressioni rinforzano quel «llamabanle sin saber a quien» citato prima. Tuttavia, anche all'interno di queste sequenze sinonimiche, che l'autore ha voluto segnalarci come precolombiane, troviamo il termine *Coqui-nij*, «Signore eterno», che nuovamente denota una certa influenza della mentalità europea²⁵⁶.

Ribadiamo quindi che lo studioso moderno deve stare sempre assolutamente allerta, perché il processo sincretico e di osmosi culturale era già in atto all'epoca in cui fu redatto il *Vocabulario*. Per questo è probabile che neanche il suo autore fosse sempre e del tutto rigoroso e consapevole nel mantenere distinti i termini che riflettevano concetti pre-ispanici e i termini che introducevano nuove idee di derivazione europea e cristiana.

²⁵³ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 94.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

²⁵⁵ Nel *Voc.* alla voce «Anhelito» si legge: *cobaa, pee, pije, chije*.

²⁵⁶ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 109.

Tornando all'analisi etimologica degli epiteti con cui ci si appella a dio, rileviamo che nell'idea di essere principio di ogni cosa è sottintesa quella di creatore, generatore, ovvero di principio come origine. Per questo analizziamo ora i termini indigeni che si riferiscono a dio o alla divinità in quanto creatore/creatrice. La seconda delle nove *entradas* principali sopra elencate registra:

- «Dios padre de todos y que sustenta todas las creaturas y las rige. *Coqui-za-chiba-tija*, ***co-zàana-tao***, ***còla-co-zàana-tàao***, *hue-tòco-ticha-tào*, *hue-tòco-pèa-tào*».

Entrambe le espressioni sottolineate, contengono il suffisso agentivo *co+* e l'aggettivo *tào* che, come abbiamo già visto, significa «grande»; mentre solo nel secondo termine troviamo l'aggettivo *còla*, che secondo la ricostruzione di Smith Stark significa «vecchio»²⁵⁷. Tanto *co+* come *tào* sono modificatori della radice *zàana*, «partorire»²⁵⁸. Il termine in circostanze naturali, non può che venire associato a un essere femminile, ma in senso lato assume il significato di «generare», «procreare», «dar origine». Inoltre, poiché lo zapoteco non distingue il genere né nella declinazione degli aggettivi, né nei suffissi, i due modificatori non danno nessuna informazione relativa al sesso dell'entità cui si riferiscono. Infatti lo stesso Córdova traduce *co-zàana* tanto come «engendradora», che suggerisce un'entità femminile, tanto come «criador», «dios», ovvero un soggetto maschile o, tutt'al più, neutro.

D'altra parte, *co-zàana* con l'affissione di *tào* «grande», si trova impiegato per tradurre «patriarca»²⁵⁹, senza distinzione di genere. Abbiamo dunque una prova evidente del fatto che *co-zàana* in senso proprio e metaforico indica l'essere che dà la vita o dà origine a una stirpe. Si possono allora tradurre i due termini come: «Il/la grande procreatore/trice», «Il/la grande genitore/trice anziano/a», ovvero «Colui/colei che anticamente diede origine alla stirpe». Proprio in quest'ultimo senso di capostipite, i termini costruiti sulla radice *zàana* presentano una forte affinità semantica con quelli costruiti sulla radice *tija*, «stirpe», «lignaggio»: *Coqui-za-chiba-tija*, *Coqui-hue-chiba-tija*, che analizzeremo tra poco.

²⁵⁷ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 97. Sarebbe lo stesso lessema che nel *diidxazá* moderno dell'Istmo ha dato origine all'esito *gula*, contenuto, ad esempio, in «binnigula'sa'».

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 96.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 96-98. Nel senso di patriarchi, iniziatori di un lignaggio: «Padre de compañías. *Còla-co-zàana co-zàana-tào*, *pejoána-yóho*»; «Padre grande principio de linaje. *Pixòze-hue-chijba-tija*, *hue-çòba-tija*, ***co-zàana-tào-hue-llápi-tija***, *máni-piniij*»; «Patriarcha de los padres antiguos. *Cozàana-tào*, *pixòze còla-cozàana-tào*». Nel senso di progenitori: «Adam padre del genero humano. *Adam*, *pixòze-za hijba-tija peniati*, *hue-chiba-tija*, *hue-çòba-tija*, ***co-zaana-rào quitelij peniàti***»; «Eva nuestra madre. ***Co-zàa-na-tào-peni-àti***, *xi-ñaa hijba-tia*».

A questo punto è bene rilevare un importante parallelismo linguistico, già notato da Seler più di un secolo fa e confermato recentemente anche da Smith Stark e da Víctor de la Cruz: gli stessi termini *co-zàana* e *co-zàana-tao* si trovano come traduzioni di altre due voci significative. Si tratta di «Dios de los animales y de la caza» e di «Sol».

Andiamo per ordine. Nell'elenco delle divinità registrato da Córdoba, alla voce castigliana «Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen» leggiamo il corrispondente zapoteco: *Co-zàana, pitòo-co-zàana*. Poco più avanti, alla voce «Dios de la caça», ricompaiono gli stessi termini con una lieve variante ortografica: *Co-zàaña, pitòo co-zàaña*. I vocaboli *Co-zàana, pitòo-co-zàana* si ritrovano invece identici alla voce «Criador o hazedor de todos los animales», e il primo traduce anche l'*entrada* castigliana «Engendrada item de los animales, peces». Come si può notare, il genere nella traduzione spagnola varia e il termine si trova attribuito tanto a un'identità maschile come a una femminile. La stessa ambivalenza di genere è evidente anche alla voce «Dios o Diosa de los niños, o de la generacion a quien las paridas sacrificauan. *Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana*», dove il redattore inserisce come alternative, entrambi valide, sia «Dios» che «Diosa». Seler però adduceva l'ipotesi che *chaana* e la sua variante *xaana*, fossero a loro volta semplici varianti fonetiche di *zàana*. In questo caso i due nomi sarebbero essenzialmente sinonimi. Tuttavia, secondo Smith Stark, in questo caso non compare la radice *zàana*, mentre la serie sinonimica sarebbe costruita sulla radice *chana* (coi suffissi agentivi *hui+* e *co+*), la quale è legata a «debole»²⁶⁰ e «signore»²⁶¹.

In ogni caso, anche senza voler forzare un'identità etimologica tra i termini indigeni, in virtù dell'analogia semantica evidente nella loro traduzione castigliana, sembra potersi affermare un forte legame tra queste due divinità, tanto che molti studiosi ritengono si tratti di una coppia divina o meglio delle due parti, maschile e femminile, di una stessa divinità. Tutt'una letteratura scientifica, ad esempio, si spinge fino a riconoscere in *Co-zàana* e *Hui-chana*, le due parti costitutive della divinità creatrice *Coqui-xèe, Coqui-cilla, Xèe-tào, Cilla-tào, Pije-tào, Pije-xòo* (che come abbiamo rilevato possono ritenersi altrettanti nomi-attributi di una stessa divinità)²⁶². Se, infatti, il «Signore

²⁶⁰ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 114: “[las formas] asociadas con debilidad posiblemente tenían relación con el estado de la mujer parida y como tal podría formar la base del nombre de esta diosa”.

²⁶¹ V. Voc.: «Señor absolute como decimos el señor Fulano. *Chàna, pe+chàna*»; «Señor de siervos o de la casa. *Pe+joàna, y pe+chàna*. si es de casta».

²⁶² Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., pp. 19-20; Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., pp. 141-142; anche per Alcina Franch (*Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM, 1993), che studiò i calendari di San Miguel de Sola nel XVII secolo, *Nohuichana* e *Nosana* (corrispondenti ai *Huichana* e *Cozana* di Córdoba) costituiscono una coppia divina creatrice e sono il corrispettivo zapoteco degli *Ometecuhtli*

dell'alba», il «Grande Principio», la «Grande alba», il «Vento grande e forte», designavano solamente l'essenza della divinità creatrice, ovvero il potenziale generativo della divinità in generale, l'atto della creazione e della generazione dell'universo e degli esseri viventi, nella mitologia zapoteca veniva attribuito a *Co-zàana* e *Huichaana*. È possibile trovare parallelismi all'interno di altri sistemi religiosi mesoamericani. Per i mexica, ad esempio, la coppia divina era costituita da *Ometecutli* «Signore della dualità» e da *Omecihuatl* «Signora della dualità», che in altri termini venivano definiti anche *Tonacatecutli* e *Tonacacihuatl*, «Signore e Signora della nostra carne». Approfondiremo nel capitolo seguente questo punto; per ora ci limitiamo a osservare che nei *tonalpohualli* di diverse tradizioni, queste due divinità corrispondevano al primo giorno del calendario e si rappresentavano come le divinità che presiedevano al principio, alla prima divisione, il cui segno calendarico era “1 Coccodrillo”. Alla divinità maschile erano associati in maniera più o meno definita, il cielo e l'elemento aria, il sole e l'elemento fuoco, nonché le attività di caccia e di guerra. Alla divinità femminile, invece, erano associati la terra e l'acqua. Non sembra casuale allora che l'elemento acqua, nel *Vocabulario*, sia tradotto col termine *Hui-chana*.

Il parallelismo prende nuovo vigore se consideriamo che – e qui veniamo alla seconda corrispondenza etimologica – *Co-zàana* è anche il termine con cui si traduce «sole», che genericamente è *copijcha*:

- «Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra. *Co-zàana-tào quizàha-lào, xi-tèni quizàha-lào*».

Inoltre, la radice *zàana* è presente anche in:

- «Engendrar como el sol todas las cosas. *To-zàa÷ya, ti-zàana÷ya*».

Il sole, per altro, risulta divinizzato in quanto lo si defisce *Pitòo*, ovvero «dio», «grande spirito»:

- «Sol planeta. *Copijcha, pitòo*».

Omecihuatl aztechi, dei Culebra de León-Culebra de Tigre mixtechi e degli Hunab ku Oxlahun Tiku-Ix Azal Uoh maya. Non li identifica però col principio supremo che individua in Leta Aquichino, il “dio tredici”.

È possibile allora proporre, come hanno fatto Seler²⁶³, Víctor de la Cruz²⁶⁴, Smith Stark²⁶⁵ un'identificazione fra il creatore di tutte le cose e il sole, ovvero fra la parte maschile della divinità creatrice e il sole. Víctor de la Cruz, poi, interpreta la sequenza di morfemi *qui-zàa-lào* diversamente e propone in maniera suggestiva la seguente traduzione: *qui* «fuoco», *zàa* «fatto», *lào* «viso», cioè «fuoco fatto viso», che metaforicamente sarebbe il sole. Tale espressione troverebbe, poi, il suo corrispettivo in ambito maya se teniamo fede a *fray* Bernardino Lizana, il quale riporta come nome del sole *Kin Ich Kak Mo*, «sol con rostro que sus rayos eran de fuego»²⁶⁶.

Inoltre, non si può tralasciare che il termine *cilla*, che come abbiamo visto ricorre in una serie di sinonimi per riferirsi al Signore dell'alba, presenta forti somiglianze fonetiche col termine che designa l'animale «lagarto», cioè il caimano o il cocodrillo: *chilla*, che anche nel *tonalpohualli* zapoteco come in quello azteca e in quello maya, indica il primo giorno del calendario. Seler, dal canto suo, sostiene che *cilla*, *chilla* e *xilla* sono varianti della stessa radice²⁶⁷. Anche De la Cruz si trova d'accordo con lo studioso tedesco e ritiene che la corrispondenza fonetica abbia una sua spiegazione mitologica: *pi-chijlla* è il caimano sacro che uscendo dall'acqua e stabilendosi sulla terra si trasforma nell'«Arbol que da fruta como de algodón»²⁶⁸, *yagapiógo xilla*, che rappresenta la ceiba-cocodrillo²⁶⁹, da cui ebbe origine il mondo secondo vari miti cosmogonici mesoamericani e che trova un'evidente raffigurazione plastica nella Stele 25 di Izapa (v. paragrafo 3.3, fig. 2), in ambito chapateco.

Sono coincidenze interessanti, che possono confermare anche in ambito zapoteco una stessa rete di corrispondenze mitologiche proprie del più ampio contesto mesoamericano.

Oltre ai termini già analizzati, c'è poi tutt'una serie di altri appellativi della divinità che mettono in luce attributi diversi e che la definiscono, di volta in volta, come giudice, governatore e misura dell'universo: *hue+tòco-tìcha-tào*, *hue+tòco-pèa-tào*²⁷⁰, *hue+tòco-tìcha-tào*, *co+quiche-*

²⁶³ Eduard Seler, «La religión de los zapotecos», cit., p. 19-20.

²⁶⁴ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., pp. 130 e segg.

²⁶⁵ Thomas Smith Stark, «Dioses, sacerdotes y sacrificio...», cit., p. 98.

²⁶⁶ Bernardo Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, a cura di R. Acuña, México, Centro de Estudios Mayas, 1995, p. 63.

²⁶⁷ Eduard Seler, «La religión de los zapotecos», cit., p. 16.

²⁶⁸ V. Voc. Trattasi della *ceiba* detta anche *pochote*.

²⁶⁹ Víctor de la Cruz (*El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., pp. 138-140) adduce l'ipotesi di identificare poi *Huichana* con *benne* o *pi-chilla*, il *lagarto sagrado*, appunto, figura mitologica da cui avrebbe avuto origine il mondo secondo una versione cosmogonica zapoteca, ancora viva nella letteratura orale dell'Istmo di Tehuantepec.

²⁷⁰ V. «Dios padre de todos» (2).

*pèa-rào, co+quixè-pea-tào, co+bàqui-pèa-rao, co+llàba-pèa-rào*²⁷¹, *toçò-pèa÷ya, ti+quixè-pea÷ya, ti+llàba-pèa÷ya*²⁷² *ti+quixe-pèa÷ya, ti+bàqui-pèa÷ya*²⁷³.

Analizziamoli in base alla loro radice etimologica:

- *Hue-tòco-tìcha-tào, Hue-tòco-pèa-tào, Hue-tòco-tìcha-tào, Toçò-pèa÷ya*

Questi termini contengono tutti la radice *tòco / tògo / toçò* che significa letteralmente «tagliare»²⁷⁴. Gli altri elementi sono il già noto suffisso agentivo *hue+* e l'aggettivo *tào*. Si trovano inoltre alternati i due sostantivi *tìcha*, «parola, lingua» e *pèa* «abitudine, arte, maniera, misura, stile, usanza». Essi abbinati al verbo *tòco*, ne modificano l'accezione in senso metaforico: *tògo-tìcha* e *tògo-pèa*, che in senso letterale significano rispettivamente «tagliar parola» e «tagliar abitudine, costume, maniera, misura, stile, usanza», assumono, rispettivamente, il valore di «giudicare»²⁷⁵, e quello di «giudicare, comandare, governare»²⁷⁶.

Lo stesso significato può essere espresso anche dal verbo *quiche* unito a *pèa*:

- *Co+quiche-pèa-rào*

Quiche significa «spezzare» e unito a *pèa* ha valore di «determinare, comandare, governare»²⁷⁷.

Con l'aggiunta dell'aggettivo *tào*, quest'espressione è utilizzata per designare la divinità nella sua qualità di reggente del creato e di giudice universale.

Come rileva acutamente Smith Stark, questi due appellativi attribuiti alla divinità suonano piuttosto come riflessi d'impronta cristiana ed è possibile supporre che siano calchi. Tuttavia essi si trovano accostati, all'interno delle varie sequenze sinonimiche delle *entradas* prese in esame, con altri termini, esprimenti un concetto probabilmente di matrice indigena, ovvero quello di divinità come «grande misuratrice», «entità che pone limite e misura alle cose».

²⁷¹ V. «Dios regidor governador» (6).

²⁷² V. «Dios ser assi todo lo dicho y deshazerlo disponerlo y obrarlo» (7).

²⁷³ V. «Dios termino y limite a todas las cosas» (8).

²⁷⁴ V. par. 2.1.1, n. 116.

²⁷⁵ V. par. 2.1.1, n. 117.

²⁷⁶ V. par. 2.1.1, n. 119.

²⁷⁷ L'unione di *quiche* e *pèa* si trova fra le equivalenze di «Determinar alguna diferencia entre partes», «Determinador [...] vide juez, arbitro», «Mandador», «Regir», «Rey».

- *Co+bàqui-pèa-rao*, *Co+llàba-pèa-rào*, *Ti+quixè-pea÷ya*, *Ti+llàba-pèa÷ya*, *Ti+quixè-pèa÷ya*, *Ti+bàqui-pèa÷ya*

Tutti questi termini si fondano su un suffisso *co+* o *ti+*, un verbo *bàqui*, *llàba*, *quixè*, il sostantivo *pèa* e un aggettivo *tào*, *ya*. I tre verbi significano rispettivamente «mettere»²⁷⁸, «distribuire»²⁷⁹, «tendere»²⁸⁰ e con l'aggiunta di *pèa* assumo il significato di «misurare» o «governare».

Si ritrovano le stesse espressioni in varie *entradas* contenenti il concetto di misura e misurazione associato alla divinità:

- «Medir el mundo como dios. *To+tèxi-pèa÷ya la-yòo*, *tocàa-pèa÷ya*, *ti+quixè pèa÷ya*, *ticòo pèa÷ya*»;
- «Medidor del mundo dios. *Hue+tèxi-pèa*, *hue+cà-pèa la-yòo*, *nallàninazèni què pèa*, *la-yòo*»;
- «Medidor que pone medida assi Dios ò termino. *Hue+cà-pèa*, *hue+còo-pèa*, *na+còo-pea*»;
- «Poner termino o medida como dios a las cosas. Vide mandar y ordenar. *To+cà-pèa÷ya*, *pèa to+cà÷ya*, *to+çòo pèa÷ya*, *ti+còo pèa÷ya*, *ti+bàqui pèa÷ya*»;
- «Termino o medida poner como dios a todas las cosas. Vide poner, meter, tender. *Ti+quixè-pèa÷ya*, *co+tìxe*, *ti+bàqui-pèa÷ya*, *ti+còo-pèa÷ya*».

Altre espressioni presentano verbi differenti (*cà* «attaccare», *còo* «mettere», *çòo* «porre», *tèxi* «scambiare»), ma con la postposizione di *pèa* hanno tutti il significato di «misurare»²⁸¹.

Questo riferimento alla divinità nella sua qualità di essere misura del mondo pone l'accento sull'elemento spaziale, mentre tutti i termini costruiti su *xèe*, *cilla*, *pije*, erano relazionati al fattore

²⁷⁸ V. Voc.: «Poner en el suelo como quiera. *Ti+bàqui-lào yòo*», «Poner delante. *Ti+bàqui lào÷a*, *toçòba lào÷a*», «Poner en diuersas partes. *Tèni tèni ti+bàqui÷a*, *tè+teni ti+bàqui÷a*», «Poner allende. Vide allende. *Ti+bàqui xichòo÷a*, *quichòo÷a*, *ticòo÷a*», etc...

²⁷⁹ V. Voc. ««Distribuyr obras o destajos. Vide repartir o distribuyr hazie[n]da disponiendo de ella. *Tiquicea*. *Coti*, *china*, *ti+llàba÷ya-china*», «Parcialidad de gente en vn pueblo para los trabajos del pueblo, o como esquadra. *Tòbi-co+llàba*, *tóbi-quíña*, *tòbi-cozàana*. I. *Tòbi-láo*, *tobi-cuè*, *xi+quíña÷ya*. mi parcialidad», «Repartir obras o destajos como los tequitlatos haze[n] a los Indios. *Ti+nñij chijna÷ya*, *ti+llàba chìña÷ya*, *ti+llàha china÷ya*, *ti+quice china÷ya*. *Coti*», «Repartidor que los reparte. [repartir obras o destajos como los tequitlatos hazen a los Indios]. *Co+nñij chijna*, *co+llàba chijna*, *co+quice*, *co+llàha*».

²⁸⁰ V. Voc. «Echar cosas largas, vide tender. *Ti+quixè÷a*, *co+t*, *to+xòba÷ya*, *ti+quixa÷ya*», «Tender generalmente. *Ti+quixa÷ya*, *to+xòba÷ya*. [ve]l. *ti+quixè÷a*», «Tendedor que tiende. *Hue-xòba*, *co+quixa*, *co+quixè*».

²⁸¹ Thomas Smith Stark, «Dioses, sacerdotes y sacrificio...», cit., pp. 102-105.

temporale. Notiamo inoltre che agli attributi spaziali è associata la facoltà di governare, dominare e giudicare, mentre a quelli temporali è legato la facoltà creatrice.

Per completare la serie di termini coi quali veniva denomina la divinità riportiamo ora quelli costruiti sul sostantivo *tija*, «lignaggio», «stirpe»:

- *Coqui-za-chiba-tija*, *Coqui-hue-chiba-tija*

Innanzitutto riconosciamo il sostantivo *coqui* «signore», seguito nel primo termine dal verbo *zàa* «andare»²⁸² e nel secondo dal suffisso *hue+*. *Chiba* è, a sua volta, un verbo che significa «stare al di sopra»²⁸³. L'espressione ha allora il significato di «Signore che va al di sopra della stirpe», «Signore che sta al di sopra della stirpe».

Riportiamo ora l'elenco riassuntivo dei diciotto epiteti zapotечи che traducono le nove *entradas* castigliane per «Dios»:

- | | |
|---------------------------|--|
| a. Cozàana tàò | → grande generatore |
| b. Copiicha | → sole |
| c. Coqui huechiiba tiia | → re in cima alla stirpe |
| d. Huetòco tìcha tàò | → grande governante/giudice |
| e. Coquìche pèa ràò | → "" "" "" |
| f. Coço pèa tàò | → grande governante/misuratore |
| g. Coquìce pèa ràò | → "" "" "" |
| h. Coquìxe pèa ràò | → "" "" "" |
| i. Cobàqui pèa ràò | → "" "" "" |
| j. Collàba pèa ràò | → "" "" "" |
| k. Huetèxi pèa (layòò) | → misuratore (del mondo) |
| l. Huecà pèa layòò | → "" "" "" |
| m. Huèni xèe huèni cilla | → fattore della creazione, fattore dell'alba |
| n. Coqui xèe coqui cilla | → re della creazione, re dell'alba |
| o. Tàca xèe taca cillatàò | → si fa la purezza si fa la mattina |
| p. Coqui nìi | → re eterno |
| q. Piyè tàò | → tempo grande/vento grande |
| r. Piyè xòò | → tempo fuerza/vento forte |

²⁸² V. Voc.: «Yr yterum. scilicet partiendo, vide partir. *Tazáa* ÷ya, *záa* ÷ya, *coázáa*, *cazàaya* l. *taçàaya*».

²⁸³ V. Voc.: «Estar encima como sobre algo. *Ti+chijba* ÷ya, *na+chijba* ÷ya, *ti+xòba-chijba* ÷ya», «Puesto ser assi [encima de otra cosa]. *Ti+chijba* -ya », «Puesta cosa assi [encima de otra cosa]. *Na+chijba*, *na+bijba*», «Ponedor assi que se pone [encima de otra cosa]. *Hue+chijba*», «Sobre preposicion. *Lào*, *chijba*, *quique* ÷ni».

Attraverso quest'analisi etimologica abbiamo cercato di scindere e discriminare quali elementi fossero di derivazione cristiana e quali più autenticamente indigeni. In effetti neanche così si ha la certezza matematica: è evidente che nella seconda metà del XVI secolo certa commistione delle due religioni era già avvenuta. Il solo fatto, poi, di tradurre concetti dell'una visione nella lingua estranea porta alla deformazione e/o ridefinizione del concetto da cui si era partiti. Tradurre è sempre una negoziazione ora come allora. Tuttavia si è notato che alcuni termini, più di altri conservano in maniera più verace la matrice propria della cosmovisione indigena. E ribadiamo che certe espressioni dell'autore sembrano voler segnalare a chiare lettere quali dei termini elencati corrispondevano a concetti propri della religione nativa. Il frate, infatti, spesso distingue fra “según nuestra fé” e “según la opinión antigua de los indios”.

Ma venendo alla questione centrale di questo capitolo, in base ai dati raccolti, è possibile affermare che questi termini indichino un dio supremo padre degli altri dei?

Le conclusioni che si possono trarre e che riflettono in certa misura le posizioni assunte dai vari studiosi che si sono occupati del tema in ambito zapoteco o nel più ampio conteso delle culture mesoamericane, sono prevalentemente tre.

1) Chi ritiene che i termini siano conati ad arte per tradurre concetti cristiani avvalendosi di “stringhe” lessicali e concettuali già presenti nella tradizione zapoteca, le quali avrebbero fornito un valido supporto per veicolare alcuni aspetti del sistema ideologico cristiano. Come si è già ricordato sopra, Caso e Bernal²⁸⁴ avevano ventilato quest'ipotesi. Tuttavia, furono questi stessi studiosi a notare che Córdova sottolinea esplicitamente quando determinati concetti appartengono al sostrato indigeno con postille del tipo “llamabanle sin saber a quien”, “según la opinión antigua de los indios...”, oppure attribuendo l'espressione ai nativi col verbo “dezan...”.

2) Chi ritiene che gli epiteti non si riferiscano a un'unica entità suprema, ma che designino piuttosto attributi generici che indicano il principio, l'essenza della divinità in generale e nella sua funzione generativa, per tanto riferibile a qualunque dio o per lo meno a quelli ritenuti dotati della capacità di creare. Ovvero in un sistema religioso di tipo animistico, gli attributi di eternità, infinità e capacità creativa costituirebbero l'essenza del divino che informa le forze naturali, gli elementi e ogni essere ritenuto sacro. Tali appellativi potevano allora essere associati a una qualunque delle divinità del panteon zapoteco.

3) Chi ritiene che si tratti effettivamente di un dio supremo, superiore a tutti gli altri dei, creatore increato, invisibile, impalpabile, e perciò non rappresentabile.

²⁸⁴ Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, cit., p. 359.

Víctor de la Cruz si è espresso a favore di quest'ipotesi affermando che la cosmogonia zapoteca prevedeva un unico essere creatore che tuttavia era duale²⁸⁵. Ciò che afferma l'antropologo oaxachegno è essenzialmente che tale divinità suprema era sì unica, ma allo stesso tempo bina²⁸⁶, perché composta di due parti, quella maschile, rappresentata dal sole, pianeta divinizzato e identificabile con *Cozàana tàò* e quella femminile, rappresentata dalla terra, dall'acqua e dal *lagarto sagrado*, che, come abbiamo visto, veniva venerata anche col nome di *Huichana*.

A questo proposito ricordiamo che in ambito mexica, León Portilla²⁸⁷, studiando la *Historia tolteca-chichimeca* era giunto a una conclusione simile, sostenendo che il poema delineava i tratti di un principio supremo duale, concetto che i nahua avrebbero derivato dalla civiltà tolteca. Per affermare ciò si basa sui precedenti studi di Caso che, nel suo *La religión de los aztecas*²⁸⁸ sosteneva: “una escuela filosófica muy antigua (al menos desde la época tolteca añadimos), sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres [...]”. Secondo León Portilla il dio supremo era *Ometéotl*, il dio due, altrimenti detto *Ometecutli* «Signore della dualità», la cui controparte femminile era *Omeciuhatl* «Signora della dualità» (detti pure *Tonacatecutli* e *Tonacaciuhatl*, «nostri signori della carne»). La coppia divina sarebbe allora un sinolo, un unico principio supremo diviso in due parti, una attiva e generatrice, l'altra passiva atta al concepimento.

Già Seler aveva proposto un'equivalenza fra *Cozàana tàò* e il *Tloque Nahuaque* azteca, letteralmente «Il Signore del tutto e dell'insieme»²⁸⁹, che altro non è se non uno degli attributi di *Ometéotl*. Tale epiteto troverebbe in certa misura corrispondenza negli appellativi zapotечи che si riferiscono alla divinità come misuratrice delle cose e che sottolineano il suo essere infinito in senso spaziale, ovvero la sua multipresenza che permea tutto il creato.

Anche Marcus afferma esplicitamente: “the Zapotec did not have an anthropomorphised pantheon. They did recognize a supreme being who was without beginning or end, ‘who created everything but was not himself created’, but he was so infinite and incorporeal that no images were ever made of him and no mortal came in direct contact with him”²⁹⁰. Tuttavia non si spinge fino a definire l'essere supremo come unico e bino.

²⁸⁵ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., p. 130: “En el *Vocabulario* de Córdova encontramos informaciones para documentar la unicidad del creador y para sostener la idea de la dualidad del mismo”.

²⁸⁶ Laura Laurencich Minelli, *Religione mesoamericana*, Bologna, Esculapio, 1989, pp. 17-20.

²⁸⁷ León Portilla, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1974, pp. 148-171.

²⁸⁸ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, cit., 1945.

²⁸⁹ Clavijero traduce: «aquel que tiene todo en si». Per Garibay è: «el que está junto a todo, y junto al cual está todo».

²⁹⁰ Joyce Marcus, “Archaeology and religion...”, cit., p. 174.

Così pure Smith Stark²⁹¹ è favore dell'ipotesi di un essere supremo creatore che identifica con *Cozàana tào*, senza però parlare, almeno esplicitamente, di un principio duale. Si dimostra tuttavia sicuro del fatto che tale divinità sia identificabile con il sole e che riceva un culto specifico come “Dios de la caza y de los animales”.

Dal canto suo, Alcina Franch²⁹² che si è occupato dei calendari del secolo XVII nella Zapoteca serrana, riconosce il principio supremo – coi suoi attributi di infinità e capacità creativa, nonché legato alla temporalità nel suo senso più sacro – in *Lera Aquichino*, ovvero il Dio 13. Secondo lo studioso corrisponde al *Coquixèe*, *Coquicilla*, *Xèetào*, *Pixèetào*, *Nixèetào*, *Nicillatào*, *Pijetào*, *Pijxoo*, *Pijexoo* dello zapoteco registrato da Córdoba che era quello del valle del secolo XVI. Ha il suo equivalente più immediato nella mitologia nahua in *Tloque Nahuaque* e *Ipalnemohuani*. Alcina Franch aggiunge che la divinità zapoteca *Coquixèe* deriverebbe da un sostrato mesoamericano ampiamente condiviso, del quale la formulazione più recente sarebbe il *Tloque Nahuaque* azteca. Neanche lui però parla di *Cozanatào* e *Huichana* come le sue specificazioni maschile e femminile e non parla di dualità.

Anche López Austin²⁹³ si dimostra in certa misura favorevole all'idea di un dio supremo nell'ambito delle religioni mesoamericane, in generale, e all'interno del panteon zapoteco in particolare. Individua in *Lera Aquichino* tale entità suprema, ma ritiene che più che essere un dio originario, sia piuttosto la risultante della fusione di tutti gli altri dei. Specifica inoltre che a tale divinità non si rendeva un culto specifico, e non veniva rappresentato²⁹⁴. Nel suo *Hombre-dios* lo studioso afferma poi che la venerazione di un dio supremo (tipica dei toltechi) si sarebbe incrementata a cavallo fra classico e post-classico, con la necessità di individuare un centro civilizzatore *leader* all'interno delle comunità mesoamericane. Si sarebbe, dunque, trattato del riflesso religioso di una necessità politica, organizzativa e giurisdizionale e afferma: “Los pueblos bajo la influencia de los nuevos centros, que estimaban a cada uno de sus númenes protectores un tanto alejados de un orden jerárquico, tuvieron que considerar, primero bajo el convencimiento que

²⁹¹ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., pp. 95-96.

²⁹² José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., pp. 97-98.

²⁹³ Alfredo López Austin, “La religione mesoamericana”, in *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Roma, Laterza, 1977, pp. 50 e 54; “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, in *Anales de Antropología*, vol. 20, tomo II, pp.75-87.

²⁹⁴ Dal canto suo, Víctor de la Cruz (*El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., p. 131) rileva che nel *Diccionario de Motul* è registrata la seguente voce: «Dios único y verdadero no tenía imagen porque siendo incorporeo decían que no podían pintarle».

apoyaba la presencia de las armas, que sí existía un orden superior, presidido por el dios del cielo, credor del mundo, de los dioses, de los hombres, de los animales y de las cosas”²⁹⁵.

Whitecotton²⁹⁶ sostiene l’ipotesi di *Coquixee Coquixilla* come dio supremo, e traduce *Pijexoo* come «fonte del tempo» e lo relaziona con le 13 divinità del calendario zapoteco.

Dando per buona, però, l’accettazione del concetto di un dio supremo, la difficoltà risiede nel conciliare tale culto specifico con un sistema più ampio essenzialmente politeista. D’altra parte però, ricordiamo che la moderna antropologia è incline ad accettare l’esistenza di elementi monoteistici, all’interno di sistemi dichiaratamente politeistici. Paul Radin, ad esempio, afferma che, per quanto solitamente si creda che nei sistemi dove predominano politeismo e animismo, il monoteismo sia escluso, non si può negare, al giorno d’oggi, che molti popoli primitivi credessero nell’esistenza di un creatore supremo²⁹⁷. Un’ulteriore osservazione va fatta a questo proposito, sulla scorta degli studi di Pettazzoni, il quale rilevava, ancora all’inizio del secolo scorso, l’ambiguità del termine “monoteismo”, in quanto il culto dell’Essere Supremo da parte dei popoli primitivi differisce notevolmente dal monoteismo delle grandi religioni: le popolazioni dedite all’allevamento e alla pastorizia credono nel Padre Celeste, gli agricoltori nella Madre Terra, i cacciatori e raccoglitori nel Signore degli animali²⁹⁸.

Il termine più preciso, allora, per indicare la venerazione di un dio considerato superiore agli altri all’interno di un panteon politeista è “enoteismo”. Questa forma cultuale si distingue dal monoteismo in quanto l’adorazione di uno solo tra gli oggetti naturali divinizzati non implica che questo sia il dio unico e non esclude che gli altri dèi possano, di volta in volta, diventare oggetto di un culto esclusivo.

Ciò non significa venir meno all’impianto dualistico delle cosmovisioni mesoamericane, che riteniamo indubbio. Quella mesoamericana si configura come una cosmogonia erotica (e non una partenogenesi logico-retorica del dio unico della Bibbia²⁹⁹) che attribuisce la nascita del cosmo e di tutti gli esseri viventi all’unione di una coppia divina. C’è però chi ha voluto vedere in tale coppia divina i due lati maschile e femminile di una stessa divinità, che in altre parole potremmo definire una, bina e androgina.

²⁹⁵ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, México, UNAM, 1973, p.169.

²⁹⁶ Joseph Whitecotton, *Los zapotecos, principes, sacerdotes, campesinos*, cit., p. 189.

²⁹⁷ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960 (1ª ed., New York 1957), p. 282-284.

²⁹⁸ Raffaele Pettazzoni, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. L’essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Athenaeum, 1922.

²⁹⁹ George Steiner, *Grammatica della creazione*, Milano, Garzanti, 2003, pp. 36-38.

Per concludere allora, si può ritenere che se gli zapotечи, come altri popoli mesoamericani e come alcuni popoli primitivi, credevano in un dio creatore, il quale occupava un posto di rilievo all'interno del panteon, i frati missionari hanno voluto leggere in esso i prodromi "cristianiformi" del dio unico della loro religione.

3.2 La molteplicità di dèi nel panteon zapoteco

Prima di intraprendere qualunque analisi in campo religioso, bisogna tener conto del fatto che ciò che possiamo conoscere della religione mesoamericana, in generale, e zapoteca, in particolare, è il suo stadio evolutivo nel Post-classico (quindi di un periodo relativamente recente), per di più filtrata dall'ottica dei missionari e dei colonizzatori, che ce ne restituiscono la loro interpretazione. Inoltre, è necessario considerare che la penetrazione in territorio oaxachegno dei mexica, poco prima dell'arrivo degli spagnoli, e la loro permanenza durante tutto il periodo coloniale, diede origine a un'ibridazione interna alle due religioni indigene, per cui la religione zapoteca assimilò elementi di quella azteca. Non solo, quindi non possiamo accedere in maniera diretta alla religione zapoteca, dovendo affidarci a ciò che gli osservatori europei ci hanno tramandato, ma dobbiamo anche considerare il fenomeno di un certo sincretismo interno alle religioni indigene.

Come è possibile, allora, giungere a una definizione della cosmovisione indigena e, nello specifico di quella zapoteca?

Secondo López Austin³⁰⁰ esisterebbe una cosmovisione mesoamericana caratterizzata da una serie di elementi comuni estremamente resistenti alla trasformazione storica, che costituirebbero il "nucleo duro" della religione nativa. Esso sarebbe un'entità estremamente antica, formatasi all'epoca delle società egualitarie dei villaggi del Pre-Classico e molti dei suoi elementi sarebbero tuttora vivi nelle comunità indigene, nonostante la conquista e i lunghi secoli di colonizzazione e di meticcio culturale e religioso.

³⁰⁰ Alfredo López Austin "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", *Cosmovión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda – Félix Báez-Jorge, México, CONACULTA – Fondo de Cultura Económica, pp. 47-65.

In sostanza, quindi, come afferma Botta³⁰¹: “di fronte al ‘tremendo impatto’ della conquista, l’unica possibilità di ricostruire ‘l’autenticamente nativo’ sta nell’aggrapparsi a quel ‘nucleo duro’ di elementi culturali tanto resistenti al cambiamento da sopportare non solo il mutamento interno, ma anche l’incontro col mondo completamente ‘altro’”.

Da un lato, dunque, intervengono i cambiamenti interni e le strategie di adattamento del sistema religioso indigeno. Dall’altro, lo studioso deve fare la tara all’inevitabile deformazione dei concetti autoctoni operata da chi li ha tramandati alla posterità, tenendo sempre ben presente che i missionari interpretarono la diversità locale attraverso le loro categorie europee.

Il processo interpretativo dei missionari, per altro, non solo era soggetto a un fraintendimento inconscio, ma, in certa misura, era anche deliberatamente deformato allo scopo di giustificare la condanna del carattere idolatrico del paganesimo indigeno. Ed è persino lecito supporre che in gran parte i missionari furono gli “inventori” del panteon mesoamericano³⁰², che come già si è sottolineato, non poteva essere equiparato a quello fisso e antropomorfo tipico del paganesimo classico greco-romano.

In primo luogo, è bene mettere in luce che il concetto di divinità elaborato dalla cultura occidentale è molto diverso da quello caratteristico della religione mesoamericana.

Nello specifico della religione zapoteca, ad esempio, il termine che fu tradotto, semplicisticamente come «dio», nelle dottrine, nei confessionari, nelle grammatiche e nei vocabolari, era *pitào*, che, alla lettera, significa «grande spirito» (da *pi-* «vento», «alito», «soffio vitale», e *tào* «grande»). *Pitào*, però, da quanto ci è consentito di dedurre dagli elementi linguistici di cui disponiamo, non veniva mai riferito a una divinità specifica, ma piuttosto alla forza vitale grande e sacra attribuita a un essere extraumano e soprannaturale. Il termine, comunque, fu adottato dai frati per tradurre la loro concezione di “dio” e, da allora, diventò – come *teotl*, in ambito nahua – un significante condiviso da entrambe le culture, che a causa dell’equilibrio asimmetrico fra dominanti e dominati, all’interno del rapporto dialogico di acculturazione, finì per allontanarsi dal valore preispanico, diventando oggetto di una risignificazione nella quale prevaleva il senso occidentale.

Già Wilfrido Cruz³⁰³ aveva messo in rilievo come il termine, a causa della reinterpretazione operata dagli spagnoli, finì con l’assumere un significato che non corrispondeva alla concezione zapoteca, processo che sortì il risultato di deformare tutte le successive letture della religione indigena.

³⁰¹ Sergio Botta, *Le acque preziose, saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 20-21.

³⁰² *Ibid.*, p. 83.

³⁰³ Wilfrido Cruz, *Oaxaca recondita*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado, 1946.

È opportuno, allora, riflettere sul concetto di divinità, e chiedersi se esso sia un universale presente in tutte le culture e, pertanto, condiviso anche dai popoli mesoamericani, o non sia piuttosto un concetto occidentale introdotto dai missionari, che “avendo bisogno di un politeismo con cui misurarsi e di dèi da sbugiardare”³⁰⁴, costruirono un modello di panteon antropomorfo sullo stile dei paganesimi politeistici che nel corso della storia il cristianesimo aveva già affrontato e combattuto.

Ritenendo corretta quest’ultima ipotesi, si può supporre che i frati siano stati gli artefici di una vasta opera di “invenzione”, funzionale all’impresa evangelizzatrice e derivante dall’imbarazzo di fronte a una concezione nativa che non era direttamente sovrapponibile alla categoria occidentale di divinità.

Infatti, le divinità mesoamericane devono essere considerate come realtà che non si esauriscono in una sola funzione e non si spiegano in base a un codice unico³⁰⁵. In altri termini, esse non sono fisse e con i loro molteplici aspetti e funzioni sono atte a convogliare in sé, a unire, diversi e complessi interessi umani: “ogni divinità politeistica è complessa e ognuna unisce nella propria figura aspetti e settori apparentemente eterogenei di ciò che nel mondo dell’esperienza umana ha un interesse religioso, ogni figura divina è quindi un’organizzazione di esperienze e interessi religiosi”³⁰⁶.

E tuttavia, un riferimento troppo marcato al modello delle divinità politeistiche rischia di essere fuorviante nell’analisi dei sistemi religiosi mesoamericani.

Sempre secondo Brelich³⁰⁷ le divinità appaiono come il risultato di un’oggettivazione della natura in forme divine necessarie a stabilire una distanza fissa dalla natura stessa. Le divinità assumono il ruolo di intermediari che rendono possibile la comunicazione fra l’uomo e la natura. La codificazione di un numero limitato di divinità, ciascuna dotata della propria sfera di competenza, deriva dalla necessità di rendere definito e, quindi comprensibile, l’infinitamente molteplice, processo che sfocia nella costituzione di un panteon. Tuttavia, questo procedimento tipico dei sistemi politeistici solo in parte si realizza all’interno delle religioni mesoamericane, nell’ambito delle quali la molteplicità di dèi prolifera in maniera esponenziale. Miller e Taube³⁰⁸ avanzano il dubbio che l’abuso del concetto di divinità abbia prodotto la pletora di dèi, ognuno distinto da

³⁰⁴ Dario Sabbatucci, *Politeismo*, Roma, Bulzoni, 1998, p. 643.

³⁰⁵ Angelo Brelich, *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1957-58, p. 69.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Mary Miller – Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London, Thames & Hudson, 1993, p. 89.

minuscole differenze. López Austin³⁰⁹, dal canto suo, ha elaborato una teoria concernente la duttilità dei panteon mesoamericani, secondo la quale gruppi di dèi possono fondersi e incarnarsi in un dio superiore che li rappresenta e che assume ciascuna delle loro caratteristiche; ma possono anche scindersi, dando vita a una serie di altri dèi, che incarnano un attributo specifico del dio da cui derivano.

Totalmente scettica rispetto alla possibilità di definire come dèi le entità extraumane delle religioni mesoamericane, è, invece, Joyce Marcus³¹⁰ che ritiene sussista una forte matrice animistica all'interno del politeismo zapoteco, il quale si fondava sul concetto di forza vitale, che distingueva gli esseri animati e viventi da quelli che non lo erano. Per gli zapotechi tale forza era il *pèe* «vento», «respiro», «spirito»³¹¹. In modo ancora più deciso, Marcus³¹² si oppone vivamente alla definizione di “dio” per le entità soprannaturali zapoteco e alla loro rappresentazione antropomorfa³¹³. Interrogandosi rispetto a quante e quali fossero le presunte divinità del panteon zapoteco, e ragionando sull'elenco registrato da Córdova, avanza l'ipotesi che le ventiquattro divinità del *Vocabulario*, corrispondano alla maniera zapoteca di dirigersi alla forza vitale contenuta nei fenomeni naturali da esse rappresentate e che corrispondevano alle forze soprannaturali dell'universo. Per esempio, continua ad argomentare la studiosa statunitense, quando uno zapoteco voleva esprimere l'idea di un abbondante raccolto, usava *cozobitào*, ma quando faceva un'offerta o si dirigeva al “respiro” o alla “forza vitale interiore” della messe, utilizzava *Pitào Cozobi*, che non è lo stesso concetto di una divinità incaricata delle messi. Similmente, *Pitào Cocijo* non era la divinità a carico della pioggia, ma il “grande spirito”, la “vita interna” contenuta nel fulmine, nel tuono e nella pioggia.

Ogni cosa priva di *pèe* era considerata inanimata e poteva essere manipolata per mezzo della tecnologia. Mentre ciò che possedeva *pèe* e di conseguenza era vivo, dunque in certo senso sacro, era oggetto di rispetto, e non poteva essere semplicemente utilizzato, ma si interagiva con esso per mezzo di rituali. A livello linguistico, le varianti della stessa radice *pe-* / *pi-* sono presenti, come

³⁰⁹ Alfredo López Austin, “Nota sobre la fusión y fisión del los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, 20, 2, pp.75-87.

³¹⁰ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud people*, cit., p. 345.

³¹¹ Sempre Marcus (*The Cloud people*, cit., p. 345) osserva alcuni paralleli di questo concetto presso altre culture mesoamericane: per i mixtechi era *yni* o *ini* «spirito», «cuore», «testa»; per gli aztechi era il *tona* «energia vitale», «testa» e per i maya era *ku* o *ik* «vento», «respiro», «vita».

³¹² Kent Flannery – Joyce Marcus, *The cloud people*, cit., p. 349.

³¹³ Dallo studio delle urne, ritiene di poter affermare che non si tratti direttamente di divinità, ma di uomini, sovrani e sacerdoti, addobbati con le insegne dell'entità extra-umana di cui era considerati intermediari. In questo senso propone una lettura delle urne funerarie in chiave radicalmente diversa da quella canonica inaugurata da Caso.

prefisso, in molte parole che indicano esseri animati. Vari fenomeni come nuvole (*zaa*), terremoti (*xoo*), fulmini (*cocijo*) erano considerati alla stregua di forze soprannaturali.

Spesso si è sorvolato, sull'aspetto animistico, in quanto si è soliti credere che l'animismo non possa essere un sistema religioso caratteristico di stati o civiltà strutturate e complesse: tali "alte culture" si suppone abbiano complessi panteon di dèi o che siano monoteistiche. Al contrario, pur senza definire la religione zapoteca come monoteistica, la studiosa nordamericana ritiene che essi riconoscessero un essere supremo. Quest'essere supremo, in cambio, avrebbe creato una serie di potenti forze soprannaturali tra cui il fulmine, il sole, il terremoto, il fuoco, le nuvole, con cui gli zapoteci interagivano, ma che non possono essere considerate individualità soprannaturali a sé stanti. Fra di esse non sussisteva un ordine gerarchico, ma i loro ambiti di competenza erano mobili e spesso sovrapponibili, per cui gli "spazi di intervento"³¹⁴ degli uni sconfinano in quelli degli altri, ragion per cui diventa difficile tracciarne i confini in maniera nitida. Secondo Nicholson³¹⁵ il sistema religioso nativo si organizzava intorno a gruppi di divinità, accomunati dal vincolo con alcuni "temi di culto" fondamentali. Dunque, all'interno dei panteon mesoamericani si possono individuare "complessi di divinità", ovvero "gruppi di divinità che esprimono differenti aspetti e sono caratterizzati dall'esistenza di alcuni sottotemi", per quanto non sia sempre netta la demarcazione fra di essi e anzi spesso tendano a sovrapporsi.

In definitiva le posizioni assunte dagli studiosi sono varie e spesso contraddittorie.

Un altro aspetto importante della religione zapoteca, il quale fu causa di ulteriori malintesi fra i rappresentanti delle due cultura, era il culto degli antenati, e in particolare degli antenati reali. Tale pratica fu largamente fraintesa dagli spagnoli del XVI sec, che generalmente scambiarono le immagini di sovrani deceduti e divinizzati con idoli e dèi. Siccome il culto degli antenati reali variava da città a città, gli spagnoli finirono per credere che si trattasse di dozzine di dèi, dando inizio alla nozione di un esteso panteon indefinito, multiforme e in continua espansione.

3.2.1 Le divinità secondo il *Vocabulario* di Córdoba

Va ricordato che Córdoba aveva una conoscenza sicuramente estesa e variegata della cultura indigena, tanto per aver avuto contatto diretto e prolungato coi nativi, durante l'opera di predicazione, che per esser stato uno dei giudici incaricati di esaminare il caso di recidività

³¹⁴ Sergio Botta, *Le acque preziose...*, cit. p. 95.

³¹⁵ Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", *HMAI*, 15 voll., 1967-1975, Austin, University of Texas Press, a cura di Robert Wauchope, 1971, 10, pp. 395-446.

idolatrice del sovrano Cosijopij, occasione grazie alla quale ebbe accesso a una serie di informazioni esoteriche precluse alla maggior parte dei missionari. Tuttavia, le informazioni che ci trasmette – dovuto anche al genere di opera che redige – sono piuttosto esigue e laconiche e lasciano al lettore il desiderio di saperne di più. Ciononostante, nel *Vocabulario* si trova registrata una quantità di nozioni utilissime per ricostruire, almeno in via ipotetica, gli aspetti salienti della religione zapoteca al momento del contatto e relativamente alla regione delle Valli Centrali.

Si è già detto che le *entradas* rispondenti alla voce «dios» sono in totale ventiquattro e che di queste quindici si riferiscono a divinità specifiche. Tuttavia anticipiamo, che di queste quindici, alcune possono essere unificate, sulla base di casi sinonimia all'interno della sequenza dei nomi zapoteci. Trascriviamo subito di seguito i lemmi del dizionario pertinenti ai nomi specifici delle divinità:

- 1- «Dioses del infierno. *Pitào pezèlao*»;
- 2- «Dios de los temblores de tierra. *Pitào xoo*»;
- 3- «Dios de los animales a quien sacrificaban cazadores y pescadores para que les ayudasen. *Cozàana, pitòocozàana*»;
- 4- «Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban. *Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana*»;
- 5- «Dios de las gallinas. *Coquilào*»;
- 6- «Dios de las riquezas y mercaderes. *Pitào pèze, pitàoquille pitòoyàge*»;
- 7- «Dios de las ganancias dicha y ventura. *Pitào quillepitòoyàge*. [ve]l. *yàxe*»;
- 8- «Dios de las miserias y perdidas y desdichas. *Pitàozij pitàoyàa, pitàotèe*»;
- 9- «Dios de las miesses. *Pitàocoçòbi*»;
- 10- «Dios de la caza. *Cozàaña, pitòo cozàaña*»;
- 11- «Dios de los agujeros. *Pitòopijzi*. [ve]l. *pèci*. [ve]l. *pijze*»;
- 12- «Dios de los sueños. *Pitào xicala, pecàla*»;
- 13- «Dios del amor. Vide luxuria, el asmodeo o demonio que incita, como dicen el dios del amor. *Pixèe pecàla*»;
- 14- «Dios de las lluvias. *Cocijo*».

Innanzitutto vogliamo interrogarci su un primo dato, cioè su quale sia l'ordine seguito da Córdoba nel registrare i nomi di queste divinità, dal momento che non si tratta di un elenco alfabetico. Si può ipotizzare che la sequenza rispecchi una qualche gerarchia o si adegui a una

successione, magari a base calendariale, come quelle che analizzeremo più avanti, stilata sulla scorta delle notizie riportate dal *maestro en idolatrias* Diego Luis, informatore di Balsalobre.

Se si considerano alcune unificazioni, operabili, come si accennava, sulla base di coincidenze onomastiche nella traduzione zapoteca, risulta che undici sono le divinità diverse nominate registrate da Córdoba (mentre, come vedremo più avanti, quelle nominate da Diego Luis sono tredici, una per ciascun giorno delle tredicine calendariali). Tuttavia a queste undici bisogna aggiungere il “dio supremo” *Piye tàò, Coquixée, Cozàana tàò*.

Dall’elenco e dalla successione proposta dal frate, nonché avvalendosi di fonti extratestuali, per lo più archeologiche, è possibile individuare:

- 2 diadi divine: una coppia composta da maschile e femminile (*Cozàana* e *Huichàana*) e un’altra composta da divinità afferenti ad ambiti opposti («Dio della ricchezza», *Pitàò pèeze* e «Dio della miseria», *Pitàò zij*).

- 2 dèi nominati 2 volte come afferenti a diverse sfere di influenza: 1) *Cozàana*, definito sia «Dios de los animales», che «Dios de la caza»; 2) *Pecala*, annoverato sia come «Dios de los sueños» che come «Dios del amor».

- una divinità nominata tre volte come afferente a diverse sfere di influenza: *Pitàò pèeze/pèeci* che come dimostreremo poco più avanti si può identificare con *Pitàò yàge*. Ne risulta che una stessa divinità assume, di volta in volta, il ruolo di «Dios de los agüeros», «Dios de la ganacia, abundancia y buena suerte», «Dios de la miseria y desdicha».

Cominciamo ora l’analisi delle diverse divinità, seguendo l’ordine proposto da Córdoba.

1- Pitàò Pezelao, «dioses del infierno»

Era sicuramente una divinità legata all’inframondo e al regno dei morti. Per questo suo carattere ctonio fu identificato dai frati col demonio. Infatti, nel *Vocabulario* si trovano alcune voci che confermano questa identificazione: «Diablo. *Pezelào, quelayè-tènina*» e «Diablo grande principal. *Pezèlào-tào*», «Demonio. *Pezelào, pezèlào*».

È interessante notare che la traduzione castigliana si trova al plurale: «dioses del infierno». Possiamo formulare alcune ipotesi in merito.

La prima si basa sull’esistenza di una divinità complementare, per quanto non registrata da Córdoba, definita in più documenti come la “moglie del dio dell’inferno”: *Xonaxi Quecuya*³¹⁶, *Xonaxi Huilio*³¹⁷.

³¹⁶ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 260.

La seconda può rispecchiare l'esistenza di divinità minori, che fungevano da intermediari fra l'uomo e il dio infero. Nella *Relación di Ocelotepec*, il dio principale era *Bezelayo* «demonio», del quale si dice era un idolo universale che determinava il destino in guerra, ma che era invocato anche per attività agricole e commerciali, e al quale ci si indirizzava per mezzo di divinità minori, che si chiamavano *Cozichacozee*³¹⁸. È quindi plausibile che esistesse tutt'una serie di *pezelào*, sui quali dominava *Pezelào tàò*, ritenuto il “diablo principal”, anche se non è escluso che questa lettura risenta della concezione cristiana, secondo la quale Satana era il capo delle legioni degli angeli caduti.

La terza possibilità, che analizzeremo nel dettaglio nel paragrafo seguente, si basa sull'affermazione del *letrado* Diego Luis, secondo il quale il “dios del infierno” aveva tre manifestazioni.

Smith Stark³¹⁹, nel cercare di ricostruire l'etimologia del nome ha notato un possibile legame di questa divinità con certi riti di sacrificio umano. Nota, infatti, il linguista che nella voce:

- «Cu. Donde sacrificauan antiguamente, era como tumulo de piedra a do subían por escalones, y allí matauan los hombres que sacrificauan. *Eèche peze-lào, yèche, zèe*»,

compare il termine *pezelào*. È possibile, allora, che l'*entrada* riveli una stretta connessione del dio coi sacrifici umani e il luogo a essi preposto. Il linguista suppone, inoltre, che il nome sia composto dal noto prefisso *pe-*, per gli esseri animati e dalle radici *zèe*, «piramide», «tempio», «adoratorio» e *lào*, «volto», «faccia».

Altri termini relazionati a *Pezelào* sono:

- «Aues nocturnas que tenían por agujeros. *Xicochína pezeeláo*, es metaphora».

Che sia un'espressione metaforica si spiega perché *xicochina* significa «messaggero», termine che associato a *pezelào* assume il significato di «messaggero del dio dell'inferno», pertanto «foriero di presagi». Se ne deduce che esisteva nel sistema religioso zapoteco una particolare specie di uccelli, considerati portavoce della volontà del dio dell'inframondo.

³¹⁷ Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica...*, cit., 353.

³¹⁸ Acuña (*RGA*, cit., I, p. 89) riconoscendo la radice *cocij-*, ipotizza si tratti di entità extra-umane legate al fulmine.

³¹⁹ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., pp. 111-113.

- «Vino de los Indios con que se emborrachan e por metaphora le llaman *Xi-nìça pezèelào* s[cilicet] agua del demonio».

Anche in questo caso siamo di fronte a un'espressione metaforica apparentemente propria dell'idioma zapoteco. Tuttavia sembra che nella traduzione spagnola sia insito un giudizio morale di impianto cristiano. Se da un lato *xi-nìça pezèelào* poteva essere una bevanda sacra al dio dell'inframondo (magari un *brebaje* con poteri psicotropi), dall'altro può anche trattarsi di un'interpretazione dei frati, che associavano il vino e la sregolatezza con attività viziose indotte dal demonio.

2- Pitào Xoo, «dios de los temblores»

Anche questa, come *Pezelào*, era una divinità terrestre, legata all'inframondo e alle profondità ctonie, ragion per cui fu spesso associata, dai missionari a Lucifero.

La parola «xò» significa tanto «terremoto» come «forza». Purtroppo però il *Vocabulario* non ci fornisce elementi ulteriori per definire la sfera di competenza e le caratteristiche specifiche di questa divinità. Solo in un altro documento cinquecentesco, la *Descripción del pueblo de San Miguel Tiltepec*³²⁰, si trova una divinità, *Laxoo*, che forse può corrispondere a *Pitào Xoo*.

Diego Luis nomina un *Lexee*, «dios del infierno, Lucifer», affermazione che confermerebbe il legame della divinità, ammesso che si possano identificare *Laxoo* e *Lexee* con le profondità della terra. Diego Luis, però, specifica che *Lexee* era il «dios de los brujos y de los ladrones» e nella relazione di Balsalobre si completa il campo delle sue competenze, affermando che tale divinità presiedeva ai sogni, ai vaticini e alla loro interpretazione. Tutti questi concetti sono evidentemente relazionati fra loro, in quanto sono relativi all'attività mantica svolta dai *brujos*. Tuttavia, il *Lexee* di Diego Luis, come vedremo in seguito, sembra corrispondere più precisamente al *Pitào xicala* o *Pitào pecala* di Córdoba.

³²⁰ José Alcina Franch (*Calendario y religión...*, cit., p. 105) dice che tale informazione si trova nell'AGI, México 882-20, f. 463r.

3, 11 e 4- Cozàana, Pitào Cozàana, «dios de los animales y de la caza» e Huichàna, Huichàana tào, «dios o diosa de los niños y de la generación»

Nel capitolo precedente, dedicato al dio supremo, si sono già incontrate queste due divinità, che abbiamo ritenuto essere le due parti maschile e femminile della diade divina creatrice del mondo e di tutti gli esseri viventi.

Si è inoltre rilevata l'esistenza di paralleli di questa coppia divina originaria in altri sistemi religiosi mesoamericani. Generalmente, nei vari sistemi religiosi in cui è presente tale diade, alla parte maschile e femminile sono attribuite determinate caratteristiche opposte e complementari: la prima è associata al cielo e all'elemento dell'aria, al sole e all'elemento del fuoco, nonché alle attività di caccia e di guerra, mentre la seconda è associata alla terra, all'acqua e all'attività di partorire³²¹.

A questo punto ci chiediamo se sia possibile riconoscere una simile ripartizione degli attributi e delle sfere di appartenenza anche per quanto riguarda la coppia di dèi creatori del panteon zapoteco.

Da un lato abbiamo già messo in luce che il sole veniva definito *Cozàana tào*, e che all'elemento acqua corrispondeva il termine zapoteco *Huichàna*. Queste due definizioni sembrano calzare con la serie di binomi oppositivi riscontrati presso altre culture mesoamericane. Tuttavia, per quanto possiamo dedurre dalle voci del *Vocabulario*, la spartizione dei ruoli e delle sfere di competenza di queste due divinità in ambito zapoteco non era altrettanto nitida e definita che in altre religioni.

Innanzitutto, se finora si è attribuita la parte maschile a *Cozàana* e quella femminile a *Huichàna*, bisogna notare che in realtà le *entradas* in cui ricorrono i due termini manifestano una sostanziale ambiguità di genere: tanto la prima come la seconda divinità si trovano associate ora a un essere di sesso maschile, ora a uno di sesso femminile. Analizziamo le *entradas* che contengono i due termini.

Per *Cozàana* troviamo le seguenti voci:

- 1 - «Dios de los animales a quien sacrificaban cazadores y pescadores para que les ayudasen: *Cozàana, pitòcozàana*»;
- 2 - «Dios de la caza. *Cozàaña, pitòo cozàaña*»;
- 3 - «Engendradora que engendra o pare. *Co+zàana*»;

³²¹ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, México, cit., pag 52-53.

4 - «Engendradora item de los animales, peces. *Co+zàana*, a quien sacrificauan caçadores y pescadores. vide dios»;

5 - «Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra. *Co+zàana-tào quizàha-lào, xi+tèni quizàha-lào*».

Da questi elementi linguistici si può dedurre che:

- a) Delle quattro occorrenze del termine due si trovano declinate al genere femminile e due a quello maschile, anche se la quarta, con la postilla “vide dios” lascia pensare che si trattasse ancora di un essere dotato di entrambi le identità sessuali, oppure venerato ora nella sua specificazione maschile, ora in quella femminile, a seconda dell’occasione e dell’evenienza.
- b) La terza delle tre voci elencate deve essere un nome comune che non si riferisce alla divinità, per cui deduciamo che *co-zàana* significava, in senso generale, “essere femminile che partorisce”. Tuttavia, come si è già sottolineato nel capitolo precedente, per estensione, il vocabolo veniva a indicare ogni essere capace di generare e dar origine, anche in senso lato e quindi attribuibile sia a esseri maschili che femminili.
- c) Nella lista delle divinità *Cozàana* è detto “dio degli animali e della caccia”. Tuttavia si dice che a esso offrivano sacrificio tanto cacciatori come pescatori e, inoltre, la quarta voce lo definisce generatore di animali e pesci. Dunque, la sua sfera di influenza non si limita a un ambito terrestre, ma si estende, almeno in determinate occasioni, anche a quello acquatico. Come vedremo in seguito, il fenomeno è confermato dalle testimonianze del XVII secolo raccolte negli atti dei processi per idolatria condotti nella regione di Sola, dove compaiono due divinità *Noçanagueta* – sempre citato in relazione alla pesca delle trote – e *Nosanaqueya* – dio dei cacciatori e “señor de los venados” – probabilmente sdoppiamento, in epoca tarda, di *Nosana-Cosana*.

Vediamo ora le voci significative in cui ricorre il termine *Huichàna*:

1 - «Criador assi de los ho[m]bres y peces. *Hui-chaana*».

2 - «Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban. *Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana*».

3 - «Engendradora que dezian que era de los niños a quien sacrificauan. vide dios, diosa. *Hue+chàna*, porque se los guardasse».

Notiamo che:

- a) In queste tre voci una volta si attribuisce a *Huichàna* un'identità esclusivamente maschile; una volta femminile, con la postilla che può essere considerato tanto come dio che come dea; infine, una volta le vengono attribuiti entrambi i generi.
- b) Due voci dichiarano che questa divinità era legata ai parti e ai bambini e che come tale riceveva sacrifici. Ma la prima oltre a farne l'essere creatore degli uomini (in questo senso si può sovrapporre alle voci che la definiscono creatrice dei bambini, visti come cuccioli della stirpe umana) sottolinea il suo legame col mondo acquatico, in quanto creatrice dei pesci. Il vincolo con l'acqua è confermato dalla voce «Agua el elemento del agua. *Huechaana*.[ve]l. *huichàna*».

Confrontando questi due gruppi di dati, rileviamo che:

- a) Le sfere di influenza delle due divinità, che vorremmo in certa misura complementari, si sovrappongono almeno parzialmente: *Cozàana* è signore degli animali (il castigliano dell'epoca intendeva con ciò degli animali terrestri oggetto di caccia. Ricordiamo che tanto la caccia come la guerra erano attività associate al sole e che «*Cozàana-tào*» è il nome del sole, in quanto divinità), ma talora anche dei pesci. Il suo ambito di influenza, dunque, sconfinava in parte nella sfera acquatica, che, di rigore, è di pertinenza di *Huichana*³²².
- b) La distribuzione dei ruoli non è nettamente divisa neanche per quanto riguarda il genere.

A mio giudizio tale ambiguità di genere e di sfere di competenza può essere dovuta proprio al fatto che *Cozàana* e *Huichàna* costituiscono un sinolo, una coppia divina che nella sua manifestazione unitaria è androgina³²³, ovvero racchiude in sé sia la parte maschile che quella femminile. Si può supporre, allora, che, a seconda delle attività da propiziare, si venerasse ora l'una, ora l'altra delle due parti, ma che in alcuni casi essa mantenesse la sfumatura, per così dire, dell'essere androgino da cui derivava, assumendo alcune delle caratteristiche proprie della sua controparte complementare³²⁴.

³²² Nella *Relación auténtica* di Balsalobre è testimoniata l'usanza da parte dei pescatori di accendere candele sulle rive del fiume per propiziare la pesca in onore di Nohuichana, anche se tutti gli atti processuali riportano a tal riguardo il nome di *Nosanaguela*.

³²³ Thomas Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio...", cit., pp. 95-96.

³²⁴ In questo senso la coppia *Cozàana-Huichàna* si comporta diversamente da quella *Pezelào-Xonaxi Quecuya*, i quali sono invece assolutamente complementari essendo *Xonaxi* la moglie di *Pezelào* e fungendo talvolta come intermediaria fra gli uomini e la divinità principale.

Secondo Paul Radin³²⁵, che ha studiato i sistemi religiosi di diverse civiltà indigene dell'America e dell'Asia, però, tali divinità creatrici non sarebbero state oggetto di culti specifici, perché non si riteneva che intervenissero nelle faccende umane.

Di conseguenza, è possibile che i riti ben attestati in onore di *Cozàana* e *Huichàna* fossero relativi alle loro manifestazioni come divinità particolari, ovvero come “dio degli animali e della caccia” (in quanto dio creatore degli animali era anche colui che “*enviaba las muertes*” agli animali) e come dea delle nascite e della pesca (in quanto creatrice, signora dei pesci).

Inoltre, se il sole è detto *Cozàana* e l'acqua (in quanto elemento e non l'acqua comune, che è *niça*) è detta *Huichàna*, se ne deduce che tanto il pianeta, come l'elemento erano divinizzati, poiché ritenuti dispensatori di vita e che, in virtù di ciò, li si considerava le due principali entità creatrici originarie³²⁶.

Il sole è legato al cielo e al fuoco, mentre l'acqua è associata alla terra, insieme alla quale costituisce il pantano originario, che fecondato dal sole dà origine al mondo e a tutte le cose. I loro simboli nelle raffigurazioni che rappresentano i miti cosmogonici, sono rispettivamente un uccello (identificato da Víctor de la Cruz con il *máni-péo*, «Papagayo verde grande», registrato da Córdoba) e un coccodrillo (*pi-chijlla-péo*)³²⁷. Entrambe le parole contengono significativamente la parola *péo* che traduce lo spagnolo «luna».

A ciascuno dei due animali e delle due divinità corrisponde un mito cosmogonico (come vedremo nel capitolo seguente): celeste, per il *manipéo*, e terrestre, per il *pichijllapéo*.

Tuttavia i due miti non restarono isolati, bensì andarono mescolandosi. La mescolanza delle due divinità è legata a doppio filo con quella delle due versioni mitiche dell'origine del popolo zapoteco. È, dunque, probabile che la sovrapposizione delle due divinità si debba anche a questo processo di fusione cui sono andati in contro i miti cosmogonici.

5- Coquilao, «dios de las gallinas»

Bisogna ammettere che questa definizione suona piuttosto curiosa, tanto più che, prima dell'arrivo degli spagnoli, in America non esistevano gallinacci domestici. Tuttavia, nel *Vocabulario* Córdoba include la voce «Gallina», nella quale distingue fra quelle della Spagna e

³²⁵ Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, cit., p. 284.

³²⁶ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., pp. 19-20.

³²⁷ Per le due versioni del mito cosmogonico secondo gli zapoteci e il possibile parallelo iconografico in ambito maya (stele 25 di Izapa), rinviamo alla trattazione più estesa dell'argomento nel paragrafo 3.3.

quelle «de la tierra», ovvero autoctone. La parola zapoteca su cui si costruiscono i due termini è *pète/père*, che individua una varietà avicola tuttora nota, alla quale ci si riferisce attualmente per mezzo di un prestito nahua: «guajolote», che corrisponde a una specie di tacchino.

È molto probabile allora che l'animale cui Córdoba fa riferimento nella dicitura che identifica *Coquillao* sia propriamente il *guajolote*. Tuttavia siccome nell'*entrada* che contiene il nome del dio, l'unico riferimento al pennuto si trova in castigliano, non abbiamo strumenti ulteriori per riconoscere con certezza l'animale in questione, che, di conseguenza, potrebbe corrispondere anche a un'altra specie ornitologica.

D'altro canto, il lessema *coquì lào* ricorre solo in un altro caso nel dizionario e in un contesto che non presenta immediata attinenza con il campo semantico avicolo:

- «Remolino el de la coronilla. *Coquì lào quìcha, coquì lào quìque-ñi*».

Smith Stark³²⁸ ha ipotizzato che il termine potesse alludere in qualche modo a una cresta, ma confrontando le parole zapoteche che traducono la voce castigliana «cresta», non ha riscontrato nessuna analogia.

Alcina Franch ha supposto che l'epiteto così curioso radichi nel fatto che si fosse soliti sacrificare a questa divinità una *gallina de la tierra* (ossia una *guajolota*). Si trattava di un dio dell'abbondanza, che lo studioso suggerisce di identificare con il *Coqueelaa* annoverato da Balsalobre come una delle tre manifestazioni del dio dell'inframondo e considerato “abogado” della grana cocciniglia. Anche a questo dio si sacrificava, infatti, una *guajolota blanca* ed era venerato come dio dell'abbondanza e del guadagno dai mercanti. Forse per questo potrebbe avere qualche relazione con la sesta divinità nominata da Córdoba, *Pitào pèeze*, «dios de las riquezas y mercaderes», che, come vedremo subito di seguito, fa parte di un complesso divino tripartito.

Anche fra i maya il dio dei mercanti era considerato “abogado” di una delle principali merci di scambio, ovvero il cacao. Un ruolo affine a quello del cacao in territorio oaxachegno era rivestito dalla cocciniglia, la preziosa tintura derivata dal parassita del *nopal*.

³²⁸ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 117.

6- Pitào Pijzi, «dios de los agüeros»

Pèeze, pìjzi, pèeci, pìize sono tutte varianti che traducono la parola castigliana «*agüero*»³²⁹.

Secondo Smith Stark questo dio ha due aspetti: uno positivo, incarnato dal «dio delle ricchezze», e uno negativo, rappresentato dal «dio delle perdite». Secondo questa lettura, il dio sei e il dio sette sarebbero due manifestazioni antitetiche del dio *Pijzi*, insieme al quale costituirebbero una sorta di triade divina.

Il *Vocabulario* testimonia che si facevano sacrifici in onore a questo dio, quando si volevano trarre responsi derivati dai sogni:

- «Sacrificar al agüero del sueño. *Tí+quilla pitáo pijzi*».

7 e 8- Pitào pèeze e Pitào quille pitòo yage

A giudicare dall'equivalenza dei nomi zapotечи sembra lecito identificare queste due divinità che nella dicitura castigliana risultano separate e individuate rispettivamente come «Dios de las riquezas y mercaderes» e «Dios de las ganancias, dicha y ventura». Infatti, il primo, cioè *Pitào pèeze* è detto anche *Pitàoquille pitòoyage*, termine che traduce il nome della seconda divinità in questione (v. elenco). Questo dato linguistico permette di considerarli una stessa e unica divinità, che si manifesta sotto due diversi aspetti, le cui sfere di influenza sono, tuttavia, piuttosto affini: la ricchezza, l'abbondanza, l'attività commerciale, il guadagno e la buona sorte.

Il secondo appellativo *Pitào quille pitòo yàge* è evidentemente un dilogismo, dove il termine *pitào* («dio») viene associato a due radici verbali: *quille* e *yàge*. La prima, secondo Smith Stark, sembra corrispondere al verbo «cercare», anche se la relazione di questo con la buona sorte non risulta del tutto chiara³³⁰. La seconda, *yàge*, mostra una maggiore pertinenza col campo semantico legato al guadagno, avendo il significato di «essere aumentato, essere moltiplicato, accrescere»³³¹. Di conseguenza, l'epiteto significherebbe «dio della ricerca, dio dell'aumento». Analizzando espressioni come:

³²⁹ V. *Voc.*: «Agoero. l. agüero. *Pijzi, pijze, peezi*»; «Pronostico malo o señal o agüero. *Pijzi, pènnàbi pijzi, péa-pénnàbi càcani, l. tícha-pecháyáha*»; «Señal mala o pronostico. *Pijzi, pènnàbi càca pijci*».

³³⁰ Thomas Smith Stark, «Dioses, sacerdotes y sacrificio...», cit., pp. 120-121.

³³¹ *Ibidem*.

- «Dezir bien el juego. *ñeea bitào quille-pitào-yàge, tiñaa tiñij-chahui-petèla*»;
- «Dichoso assi en qualcuier cosa. *Pèni pàa pèni làna, pèni tòa ticha, ñeeni pitòo pèze, pitòo yàge*. [ve]l. *quela na-quille q[ue]lla na-yàge*»³³²;
- «Hado bueno. *Xiàa-pàa, xiàa-yàge, xiàa-quille, pi-tào-pàa, pi-tòo-quille, pitàayàge pi+tào-yàge, pèa-xiàa*»³³³;
- «Ventura desta manera. *Quela nò-ñee ÷ni pi-tào. quella tàca pàa*»;
- «Venturoso assi. Vide dichoso y bienaventurado. *Pèni nò-ñee ÷ni pi-tào quille pi-tào yàge, peni ti+zàca pàa, peni pàa làna*. [ve]l. *quela na-quille quella na-yàge ñee ÷ni*»;
- «Venturoso ser. *Nòo ñee ÷a pi-tào quille pi-tào yàge*»,

In tutte si ritrova la stessa espressione, per cui se ne deduce che lo zapoteco designava la persona fortunata come colui che è accompagnato dal dio della buona sorte: *Pitòo pèze pitòo yàge* «dio dei vaticini, dio dell'aumento» e *Pitòo pàa* «dio della buona sorte».

In virtù, poi, del fatto che *pèze* è, come si è visto poco prima, variante di *pijzi*, *pèeci* e *pijze* – i termini zapotечи tradotti da Córdoba come «agüero» – è possibile operare un'ulteriore identificazione, cioè quella fra il “dio della ricchezza e dei mercanti” e il “dio dei vaticini”. L'attinenza fra queste due manifestazioni divine non è così evidente come la precedente. Tuttavia è possibile pensare che la relazione verta intorno al presagio ben augurante.

Per riassumere, possiamo identificare in un'unica divinità il «dio dei vaticini», il «dio delle ricchezze» e il «dio dei guadagni e della buona sorte».

A questo punto notiamo che Córdoba elenca in successione il dio del guadagno e della buona sorte e quello della miseria, delle perdite e della sventura. È lecito pensare che si tratti di due divinità opposte, forse una diade divina. Ma è più probabile che siano due manifestazioni antitetiche della stessa divinità. Il dualismo è infatti un elemento essenziale di tutte le religioni mesoamericane, in virtù del quale una divinità può incarnare, sdoppiandosi, due aspetti opposti e complementari relativi a una stessa sfera di influenza. In altre occasioni può arrivare a suddividersi persino in quattro e più manifestazioni.

³³² Si noti che in una delle espressioni zapotече compare anche il dilogismo *quille / yàge*.

³³³ Anche qui è presente il dilogismo *quille / yàge*.

9- Pitào zìj pitàoyàa, pitào tèe, «dios de las miserias, perdidas y desdichas»

Anche in questo caso, il primo appellativo è costruito sulla base di un dilogismo che abbina le due radici *zij* e *yàa*. Se il significato di *zij* – «miseria»³³⁴ – mostra relazioni evidenti con l’ambito di appartenenza della divinità in questione, il termine *yàa* è molto più difficile da individuare. Il termine, infatti, si trova ripetuto all’interno del *Vocabulario* in una serie di omografi dai significati più disparati e senza pertinenza apparente con la tematica cui la divinità è associata: «ballare», «bello», «bianco, chiaro, pulito», «crudo», «diverso», «fattura», «andare», «maturo», «nove», «temascal»³³⁵. Tuttavia, esso compare anche in vari termini ed espressioni che mostrano uno stesso denominatore comune semantico: «infamare», «disonore», «superbia», «pettegolezza», «maledire», «parole penose, pesanti, aspre»³³⁶. È probabile allora che lo *yàa* che compone l’appellativo del «dio della cattiva sorte» sia quest’ultimo.

Il secondo epiteto – *Pitào tèe* – significa, invece, «dio della malvagità», infatti *tèe* si trova in vari contesti riconducibili a questo campo semantico³³⁷.

Dalla seguente *entrada*:

- «Hado malo y dizen pitao que es el que anda conmigo como el angel de guarda ò demonio. Si es hado malo. vide desue[n]tura desdicha. *Xiàa-xi+na÷yàa-zij*, *xi+na÷yà÷yàa*, *xiàa-xiñe*, *xiàa-tòla*, *xiàa-tèe*, ***pi-tào-xiñe***, *pi-tào÷yàa pi-tào-zij*»,

si evince che tale divinità era chiamata anche «dio cattivo» – *xiñe* significa «cattivo» – ed era considerato responsabile della cattiva sorte che accompagna gli individui e i momenti sfortunati. In particolare la concezione indigena sembra riferirsi alla persona sfortunata come a qualcuno che ha con sé il dio della sventura. Smith Stark nota che il fatto che Córdoba abbia consentito la

³³⁴ V. *Voc.*: «Angustia, vide aflicion, desmayo, o ansia. *Quelana-zij*, [...]»; «Aziago dia. *Chij na-zij-nachibàa*»; «Calamidad. *Quela-na-zij-téte*»; «Calamitoso. *Ni-na-zij-téte*, [...]»; «Empobrecimiento assi. *Quela-cóca-peni-zij pèni-chibáa*»; «Enconado ser assi. *Ti+zij÷a*, *ti+zij-lla÷ya ti+àana÷ya*»; «Miseria o pobreza. *Quèla-na-zij*, [...]»; «Miserrimo. *Pèni-zij-tète*, [...]»; «Miserable pobre o misero, vide miserrimo. *Pèni-zij*, *chibàa*, *na-zij*, *nachibáa*»; «Pena generalmente. *Ni-nàha*, *ni-nà-zij quela-nàha*, *quela-na-zij*».

³³⁵ Rinvio a una lettura più approfondita di tali termini direttamente sul *Vocabulario*.

³³⁶ Rinvio a una lettura più approfondita di tali termini direttamente sul *Vocabulario*.

³³⁷ V. *Voc.*: «Infamia. *Pàa-xiñe*, *pàa-tèe*, *paa-yòcho-paa÷yàa*, *paa-zij*»; «Iniquidad vide maldad o crimen. *Quía*, *tèe*, *quela-quía*, *quela-tèe*. l. *quija*»; «Maldad. s. scelus. Vide peccado. *Tee*, *tèhe*. l. *tòla*»; «Maldazir imprecando. vt vengate esto, o vengate lo otro. Y dios a los malos en el juyzio. *Tiquèea cote*, *tiquèe xihuia*, *co-tèe*. Plur. *Ti-tèe-no*, *tocàa-tèea*, *tochijba-tèea*, *toçàca-tèea*, *tocàa-ticha tèe*»; «Peccado generalmente. *Tòla*, *tèe*, [...], *quela-tèe*, [...]».

permanenza di queste espressioni nel suo *Vocabulario* indica che forse non le riteneva associate con l'idolatria tradizionale e che furono considerate piuttosto innocue nell'ottica dei frati³³⁸.

In conclusione ci troviamo di fronte a tre specificazioni della stessa divinità tutte associate a vario livello fra loro e legate dal motivo della sorte: come dio dei presagi, ovvero entità extra-umana che presiede alla capacità di fornire responsi e interpretarli, ma forse, più in generale, quale personificazione della sorte stessa, *Pitào pijzi*; come dio del guadagno, dei mercanti e della buona sorte, *Pitào quille pitòo yàge*; come dio della perdita e della cattiva sorte, *Pitào zij pitòo yàa*, *Pitào tèe*.

10- Pitào Cozobi, «dios de las miesses»

Coçobi significa «raccolto», «raccolto abbondante», ma anche «abbondanza» *tout-court*, probabilmente per metafora. Numerosissime sono le voci del *Vocabulario* che lo testimoniano:

- «Abondancia de frutos o miesses. **Cozòbi-tao**»;
- «Abo[n]da[n]cia auer. *Tàca-cozòbi-tao*, *layñatào*, *layñaciàni*»;
- «Abu[n]da[n]cia d[e] mieses y ma[n]tenimie[n]tos vide abo[n]da[n]cia. **Cozòbi**, **cozòbi-tào**»;
- «Año harto. *Cocij*. [ve]l. *yzanácatágo*, *naca-cozòbi*»;
- «Comida por abundancia de panes. **Co+zòbi**, **co+çobi-táo**, *tàgo*»;
- «Cosecha de panes buena. **Co+zóbi-táo**»;
- «Frutos de la tierra panes. s[cilicet]. *Layña*, **co+zòbi**. Frutos estos de la tierra, panes en abundancia. **Co+zòbi-tào**»;
- «Mantenimiento. vide comida manjar. *Tàgo*, *huàgo*, *làgo*, *nitàgoni*, **cozòbi-tào**»;
- «Miesses hartura. **Cozóbi**, **cozóbi-tào**»;
- «Pan trigo ceuada mayz o panes. **Gozóbi**, **gozóbi-tào**».

Ricordiamo di nuovo a questo proposito che secondo Joyce Marcus³³⁹, quando uno zapoteco diceva *cozòbi tào*, voleva indicare il raccolto, l'alimento abbondante, mentre quando usava l'espressione *Pitào Cozòbi* si riferiva all'essenza divina insita nel raccolto abbondante, allo spirito che vivifica le messi.

³³⁸ Thomas Smith Stark, "Dioses, sacerdotes y sacrificio...", cit., p.126.

³³⁹ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud People*, cit., p. 349.

Purtroppo non abbiamo altre informazioni, nelle fonti cinquecentesche, che ci permettano di ricostruire con maggior dettaglio le caratteristiche di questa divinità. Era ovviamente una divinità agricola, legata ai cicli di semina e di raccolta del mais.

Burgoa, come vedremo più avanti, riporta la descrizione di un rituale, nel quale si rende omaggio alla prima pannocchia del raccolto, che Seler³⁴⁰ ritiene sia rivolto a *Pitào Cozòbi*. Lo studioso associa inoltre il «dio delle messi» con una divinità minore e posteriore vale a dire Pinopiaa, la principessa figlia del re Cosijoezaa e sorella di Cosijopij, che colpita da un fulmine e trasformata in pietra, cominciò a essere oggetto di culto, come dea legata alla terra e all'agricoltura³⁴¹.

Alcina Franch³⁴² lamenta che non ci siano chiare raffigurazioni del dio, né nelle stele né nelle urne. Solo in via ipotetica è possibile ritenere che divinità raffigurate con pannocchie o con la caratteristica maschera di pipistrello siano le rappresentazioni di *Pitào Cozòbi*³⁴³.

Per la sua sfera di competenza può essere considerato il corrispettivo di *Centeotl*, presso i mexica. Secondo Víctor de la Cruz³⁴⁴ può essere identificato anche con Xipe Totec, come divinità della rinascita stagionale.

12 e 13- Pitào Xicala, Pitào Pecala, «dios de los sueños», «dios del amor»

Pecala significa «sogno». Nel *Vocabulario* sono molte, come ha rilevato Smith Stark, le *entradas* che contengono in alternanza le parole *xicala* e *pecala*, con evidente relazione semantica all'ambito del dormire e del sogno:

- «Adormecido estar o ser assi. [...] *tiète-xicàla ÷ya*, [...]»;
- «Adormecido assi. *Nayète-xicala, Nayète-xicàla tiñòchibi*, [...]»;
- «Auer gana de dormir. *Techàga-pecàla, tiéte*. [ve]l. *Titète-xicàla ÷ya*, [...]»;
- «Cabecear de sueño. *To+tóni-quíq[ue]a-ti+yóo-pecàla-láoa*, [...]»;
- «Creer en sueños. *To+zàalaya pecàla*, [...], *to+zàalaya pecàla*»;
- «Gana tener de dormir. *Te+chàga pecàla ÷ya*»;
- «Interpretar sueños. *Tibèe-pecàla, xicàla*, [...]»;

³⁴⁰ Eduard Seler, «La religión de los zapotecos», cit., pp. 33-34.

³⁴¹ *GD*, II, pp. 330-331.

³⁴² José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 101.

³⁴³ Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, cit., pp. 67-77; 84-93.

³⁴⁴ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa'*, cit., pp. 249-252.

- «Interpretador de sueños, vide hechizero, agorero. Interpretador sino es hechizero. *Péni-cobèe-pecala, pebé, huebèe pecàla, xicàla*»;
- «Yrme a dormir. *Tiáa, táa-xij xicàla ÷ya, [...]*»;
- «Quebrar el sueño al que duerme. *Ti+quíche-pecàla ÷ya, xicàla ÷ya, [...]*»;
- «Soltar sueños. Vide sueños y sortilego. *Ti+bèe pecàla ÷ya, [...]*»;
- «Vision en sueños. *Pecàla nàachi, quela co+nñij pècàla-nàachi, [...]*».

Può dunque trattarsi di un dio che presiede ai sogni e alla attività interpretativa a essi legata. Smith Stark³⁴⁵ rileva che l'espressione del moderno juchiteco *ri-ni' xcaanda'*, che significa appunto «sognare», in realtà letteralmente dice «il sogno parla». Il linguista suppone per questo che potesse esistere una concezione del sogno come essere animato capace comunicare con gli uomini, per mezzo dell'attività onirica. Ricorda ancora il linguista che, anche in Córdoba, esiste l'espressione appena citata, alla voce «Soñar como quiera. *Ti+nñij xicala ÷ya, co, to+làche-pecàla ÷ya*», dove il verbo *ti-nñij* significa, appunto, «parlare».

Un'altra serie di osservazioni si apre, allorchè si rileva che lo stesso termine *pecala* ricorre anche in *entradas* associate al «dio dell'amore» e alla «lussuria»:

- «Dios del amor. Vide luxuria, el asmodeo o demonio que incita, como dicen el dios del amor: *pixèe pecàla*»;
- «Luxuria el asmodeo o demonio que incita, como dicen el dios del amor. *Pixèe pecàla*».

L'evidenza linguistica fa supporre un'identificazione, o quanto meno una relazione molto stretta, tra le due divinità, per quanto l'associazione non sia del tutto immediata.

Sempre Smith Stark nota che *pixèe*³⁴⁶ è un termine che significa «civetta»³⁴⁷ e che, pertanto *pixèe pecàla* risulta essere un dilogismo: «civetta, sogno». Una prima relazione fra le due parole può derivare dal fatto che la civetta è un uccello notturno e per questo legata al sogno. Si potrebbe, per altro, supporre che la civetta fosse considerata una “ave agorera” e che, in tal senso, avesse una relazione col “dio dei sogni”. Ma, come si è visto più sopra, quando si rendevano sacrifici per trarre responsi, lo si faceva in onore di *Pitào Pijzi*, il «dios de los agüeros», e non al «dios de los sueños».

³⁴⁵ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 128.

³⁴⁶ Omografo della prima parte di uno degli appellativi del dio supremo *Pixèe tào*, ma le cui radici sono da considerarsi distinte, essendo quest'ultima composta da *pi-* (prefisso degli enti animati) e da *xèe* («principio», «creazione»).

³⁴⁷ V. *Voc.*: «Lechuza. Màni pixèe. I. pixie».

D'altra parte, questi ragionamenti non rendono conto del legame fra il rapace notturno e la frenesia amorosa, legame tuttavia registrato anche in un altro dilogismo:

- «Luxurioso o luxuriosa grande. *Copèexe-tào, copèexe÷yaa. Xinipixèe xini pecàla*».

Qui l'espressione *xini-pixèe xini pecàla* significa letteralmente «figlio della civetta, figlio del sogno».

Un'altra possibilità è che la parola *pixèe* registrata da Córdova sia legata al termine del moderno juchiteco *bixê'* che significa «fantasma», «visione», e persino «eco», nel senso di fenomeno alterato della percezione auditiva. Questa serie di significati potrebbe avere una qualche attinenza col campo semantico legato al sogno e agli stati modificati di coscienza, forse indotti da piante psicotrope. Si può ipotizzare che la divinità dei sogni presiedesse i rituali di *trance* estatica, durante i quali, stando alle fonti, gli *indios* “se emborrachaban” e cedevano alla sfrenatezza, anche erotica³⁴⁸.

Forse per questo il cosiddetto «dio dei sogni» ha una relazione con il «dio dell'amore e della frenesia amorosa».

14- Pitào Cocijo, «dios de las lluvias»

Si tratta di uno degli dèi più venerati e importanti all'interno del panteon zapoteco. È anche una delle divinità meglio individuabili sia nel più ampio contesto mesoamericano – nel quale trova i suoi principali corrispondenti nel *Tlaloc* nahua e nel *Chac* maya –, sia all'interno del materiale archeologico – le sue raffigurazioni in stele e urne sembrano essere di identificazione piuttosto

³⁴⁸ V. *Relación de Iztepec* (RGA, I, pp. 269-275) dove si parla di periodi in cui in seguito ai digiuni e all'autosangrado si compivano balli sfrenati e gli *indios* erano soliti ubriacarsi. Nella *Relación de Teotitlán del Valle* (RGA, I, pp.333-340) durante le cerimonie si dice che gli indiani ballavano e si ubriacavano; in quella di Talistaca si fa riferimento a “borracheras de pulque” e danze in onore dell'idolo locale; in quella di Tetipac-Zetoba si riferisce che dopo i sacrifici i locali avevano l'abitudine di fare feste, danze e ubriacarsi con funghi, in modo tale da avere molte visioni e vedere figure spaventose; a Mitla si facevano feste e danze in onore del “demonio”, durante le quali si ubriacavano. Ma anche Burgoa nella *Geográfica Descripción* (II, p. 125), a proposito del *huijatoo*, il sommo sacerdote, dice che, in particolari cerimonie, dopo essersi ubriacato si accoppiava con varie donne, e se nasceva un figlio maschio diventava il suo successore.

certa. Alcuni dei simboli che lo rappresentano sono il fulmine, che spesso stringe in mano, il pettorale con cinque fiori, il glifo C o simbolo dell'anno e un vestito riccamente adornato³⁴⁹.

Il termine *cocijo* si trova nel *Vocabulario* in una serie di contesti semantici legati alla pioggia³⁵⁰, al tuono³⁵¹ e al fulmine³⁵², anche se solo quest'ultima parola ne è la traduzione più propria: *cocijo* significa «rayo». Nel dizionario alcune *entradas* testimoniano che gli si rendevano sacrifici prevalentemente di bambini, per propiziare la pioggia, e di uomini adulti in relazione al raccolto³⁵³.

Smith Stark nega che tale divinità abbia una relazione col tempo, attribuendo due etimologie diverse a *cocijo* e *cocij*, «periodo»³⁵⁴, argomentando che nell'evoluzione delle due parole, pur omografe – *gusi-* –, nel moderno juchiteco la prima presenta una fricativa sonora, mentre la seconda una fricativa sorda, prova sufficiente, secondo il linguista, per dimostrare la differenza delle due radici.

Tuttavia, mi sembra che vari riscontri testuali costituiscano un valido supporto per sostenere il legame, etimologico e semantico, fra i due termini. Nell'*Arte*, ad esempio, Córdoba riporta un lungo paragrafo nel quale spiega la suddivisione del tempo secondo il computo calendariale di 260 giorni³⁵⁵. Il frate dice che l'anno era diviso secondo quattro segni o pianeti che presiedevano periodi di 65 giorni ognuno, i quali erano detti *piye*, ovvero «tempo», «durata di tempo», che è anche lo stesso nome che si dava all'anno intero³⁵⁶. Inoltre, continua il missionario, ogni pianeta era ritenuto responsabile dell'andamento del periodo da lui presieduto e che per questo motivo era considerato alla stregua di un dio, che veniva chiamato alternativamente *pitào* o *cocijo*. A questo riguardo, Smith Stark obietta che in tale contesto il termine *cocijo* è utilizzato nella sua valenza generica,

³⁴⁹ Guido Münch, “La teogonía zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec”, *Anales de Antropología*, 2, pp. 39-63.

³⁵⁰ V. *Voc.*: «Rana de la lluvia que se cria alli. Vide sapo. *Pèeche xini cocijo*».

³⁵¹ V. *Voc.*: «Atronar o tronar. *Tinnij-cocijo*, [...]»; «Retronar, vide tronar. Vide heco con ly *cocijo*».

³⁵² V. *Voc.*: «Rayo del cielo. *Pichijte quij quèpàa, cocijo, quij cocijo*»; «Rayo caer del cielo. *Tàce cocijo*»; «Rayo dar o herir a alguno. *Ti+quìñe cocijo, co+ti*»; «Rayo ser herido con el. *Ti+tiñe=à cocijo*. pi. Herido del. *Pi+tiñe cocijo*».

³⁵³ V. *Voc.*: «Sacrificar hombre por la pluuia o niño. *T+òti=à pèni guij cocijo, ti+quìxe=à cocijo, co+tí*»; «Sacrificado assi. [Sacrificar por las miesses hombre] [...], *pèni-cocijo*».

³⁵⁴ Riportiamo solo alcuni dei numerosi esempi presenti nel *Vocabulario* in cui *cocij* ha il valore di periodo dell'anno e fase temporale: «Año harto. *Cocij*. l. *Yza-náca-tágo, naca-cozòbbi*»; «Año de ha[m]bre. *Yzà*. l. *cocij-cobijna*»; «Estio parte del año. *Cocij-cobaa, cocij-nàaqui*. En esta tierra es. *Cocij-quíe*»; «Inuierno de aguas desta tierra. *Cocij-quije*»; «Inuierno de frios. *Cocij-cobaa, cocij-nala, cópa*»; «Otoño tiempo del año. *Cocij-collápa, cocij-layyña*»; «Primavera en esta tierra. *Cocij-còna, cucij-xòopa*»; «Ystoria de tiempos. *Tícha-tolába-yza, péo, chij, cocij, tícha-xigába*».

³⁵⁵ V. *Arte*, pp. 201-204.

³⁵⁶ Circa l'imprecisione di Córdoba nell'attribuire lo stesso significato a questi due termini si veda Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa'*, cit., pp. 346-350 e 355-356.

come sinonimo di *pitào* e, per questa ragione, nega l'esistenza di un nesso fra la divinità della pioggia e la sfera della temporalità.

Pur concordando con l'illustre linguista rispetto al fatto che i termini *cocijo* e *cocij* non siano direttamente sovrapponibili e che il secondo indichi semplicemente un periodo in genere e, nello specifico del *piye*, ciascuno dei 20 periodi di tredici giorni, in cui è suddiviso il calendario rituale, mi pare, tuttavia, che *cocijo*, proprio in quanto *pitào* tutelare di una porzione temporale, mostri un forte legame col tempo e con la sua dimensione sacra e rituale. In questo senso mi sembra che possa indicare un periodo divinizzato, ovvero l'essenza divina della stagione presieduta da una delle quattro manifestazioni di *Cocijo*.

Inoltre, anche certe evidenze archeologiche sembrano confermare questa teoria. Secondo Caso e Bernal³⁵⁷, nella maggior parte delle urne che rappresentano il «dio della pioggia», egli reca nel copricapo il glifo 13 Fiore, che simboleggia l'anno.

Spingendosi oltre nella definizione della sfera di competenza di questa potente divinità, notiamo che, in virtù del fatto che ognuna delle quattro divisioni dell'anno era legata a una direzione del cosmo, ovvero i quattro punti cardinali (come vedremo più avanti), si può affermare che *Cocijo* era associato allo spazio-tempo³⁵⁸. A sostegno di quest'ipotesi cito un passaggio di Víctor de la Cruz, nel quale lo studioso ricostruisce la storia della parola *cocijo*:

“Mi hipótesis a este respecto es que al principio la palabra *cocijo* significaba «rayo», «trueno», «relampago»; después adquirió el significado de «dios de la lluvia» y, finalmente mediante una elaboración filosófica de los sacerdotes, «dios del espacio-tiempo», como está representado en la lámina 27 del *Códice Borgia* y en una página paralela, la 69, del *Códice Vaticano B*”³⁵⁹.

Per gli effetti benefici che l'acqua e la pioggia producono in relazione alle coltivazioni, *Cocijo* era invocato in varie fasi del lavoro agricolo. Ma per estensione, il suo legame con l'elemento acquatico ne andò facendo, nel tardo Post-Classico e nel periodo coloniale, una divinità relazionata ai fiumi e indirettamente ai pesci, ragion per cui era invocato anche dai pescatori.

³⁵⁷ Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, cit., pp. 50-53.

³⁵⁸ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963 (1ª ed., Berlin 1904-1909), I, p. 258. Lo studioso tedesco, analizzando le lamine del *Codice Borgia*, riconosce un legame forte fra i punti cardinali e il dio della pioggia Tlaloc, e afferma che anche presso gli zapotечи, proprio in virtù di questa relazione, si designavano i giorni iniziali dei quattro quarti del Tonalámatl, col nome Cocijo, perché su tutti loro regnava il dio della pioggia.

³⁵⁹ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa'*, cit., pp. 349-350. Approfondiremo questo tema nel cap. 3.5.

Concludendo, notiamo che le informazioni riportate da Córdova rispetto agli dèi del panteon zapoteco sono piuttosto scarse – ne registra solo i nomi – e, con tutta probabilità, lacunose, sia per mancanza di dati raccolti dall'autore, ma più ancora per un deliberato atteggiamento censore.

È, infatti, difficile credere che gli zapoteci avessero individuato appena una decina di dèi, dal momento che, in generale, le religioni mesoamericane erano dotate di un panteon estremamente complesso e articolato.

È del tutto plausibile, poi, che le informazioni trascritte da Córdova siano, in buona misura, frutto di malintesi interpretativi (si pensi al caso del cosiddetto “dios de las gallinas”).

3.2.2 Le tredici divinità degli elenchi seicenteschi

La scarsità di materiale documentale in ambito zapoteco ha spesso indotto gli storici e gli studiosi ad assolutizzare i pochi dati che si hanno a disposizione. Si tratta di un errore prospettico dal quale è bene guardarsi, perché, se non se ne tiene conto, si rischia di deformare la realtà storica, ingigantendo le esigue informazioni che si possiedono. L'atteggiamento più consono, quando le fonti sono così limitate, è quello relativizzante, tenendo sempre presente che ciò che si studia è un dettaglio, un particolare, una delle tante tessere multiformi di un *puzzle* molto più ampio, che purtroppo, salvo nuove scoperte, è destinato a rimanere immerso nelle nebbie del passato.

Per questo, è bene ricordare che i dati riportati dal *bachiller* Gonzalo de Balsalobre nella sua seicentesca *Relación auténtica sobre las idolatrías...*, ci permettono, senza dubbio, di ricostruire uno spaccato di una certa fase del processo evolutivo della religione zapoteca *serrana* – in particolare del distretto di San Miguel de Sola, nella Sierra sud est –, a poco più di un secolo dalla conquista, ma che questo non può essere considerato un paradigma generale, in quanto si riferisce a un'area estremamente circoscritta e periferica, nella quale il processo di acculturazione ha seguito modalità diverse rispetto a quelle che ebbero luogo, ad esempio, in un centro urbano più vasto ed etnicamente articolato, come la città di Oaxaca.

Con tutto ciò, senza sminuire la diversità delle aree geografico-linguistico-culturali della Zapoteca (Valle, Sierra, Istmo), la quale dà vita a molteplici varianti locali, bisogna anche tenere conto di una sostanziale unità di fondo interna alla cultura zapoteca, che di conseguenza presenta un'omogeneità molto maggiore di quel che si potrebbe supporre in linea di principio³⁶⁰.

Nel XVII secolo, gli effetti dell'impresa di conquista ed evangelizzazione sulla società e sulla cultura indigena erano già a uno stadio piuttosto avanzato. Essi produssero una disgregazione

³⁶⁰ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 95.

delle strutture civili e religiose della civiltà zapoteca. In particolare, per quanto riguarda l'ambito religioso, notiamo alcuni cambiamenti radicali. La religione indigena, soppiantata dal cristianesimo, non rivestiva più un ruolo ufficiale all'interno della società: messa al bando e svilita dagli spagnoli, essa subì un violento processo di marginalizzazione, anche se le istituzioni coloniali non riuscirono a sradicarla per completo.

Alcuni elementi dell'antico sistema religioso preispanico continuarono a sopravvivere nella clandestinità, manifestandosi in rituali segreti, credenze magico-religiose, idoli nascosti e camuffati dietro agli altari e alle immagini dei santi. L'opera di disgregazione indotta dal processo di evangelizzazione ai danni delle strutture religiose indigene ha fatto sì che venisse a mancare il clero ufficiale e gerarchizzato della "chiesa zapoteca", che era il detentore di quel sapere metafisico ed esoterico alla base del sistema di credenze indigeno. La scomparsa o l'interdizione di luoghi deputati al culto e ai rituali, andò allontanando sempre più la gente comune dalle credenze persino più elementari, che un tempo erano patrimonio comune, e che finirono per diventare pressoché ignote ai più³⁶¹.

Parallelamente, si andava via via formando una nuova categoria, quella dei *letrados* o *maestros*, i quali, senza un preciso percorso iniziatico e in maniera piuttosto informale, si sostituirono al vecchio clero ufficiale, come depositari di conoscenze esoteriche. La trasmissione del sapere avveniva in modo tradizionale e indipendente dal sesso, era sufficiente possedere un *libro de los trece dioses* che reggevano i giorni. Se si possedeva il libro e si conoscevano i sacrifici corrispondenti a ogni divinità, chiunque poteva diventare un *letrado*³⁶². Tuttavia, l'utilizzo dei *librillos*, doveva richiedere un certo percorso di apprendistato, visto che, stando ad alcune fonti, esisteva la figura dell'apprendista, ragion per cui possiamo dedurre la presenza di due livelli all'interno della gerarchia sacerdotale. Sebbene l'apprendistato non dovesse costituire un insegnamento codificato e ancor meno ritualizzato, la lettura e l'interpretazione dei *librillos* è probabile che richiedesse un periodo di formazione piuttosto lungo, data la complessità del sistema calendarico e la diversità dei nomi dei giorni secondo le varianti dialettali.

I *librillos* calendariali, che solo nel distretto di Sola ammontano a un centinaio³⁶³, costituivano l'unico supporto scritto rimasto a disposizione dei sacerdoti/*letrados*, dopo la

³⁶¹ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 17-18: "El origen de aparentes contradicciones se habrá de buscar, precisamente, en la falta de conocimiento exacto de parte de los declarantes."

³⁶² *Ibid.*, p. 25.

³⁶³ I *librillos* erano quaderni nei quali veniva trascritto il calendario con nomi dei giorni in caratteri latini. Di facile trascrizione, anche se la loro interpretazione richiedeva conoscenze specifiche e un insegnamento da maestro a allievo, se ne sono trovati, solo nella regione di Villa Alta, novantanove. La totalità di questi "es de calendarios rituales de 260 días y uno solo de los cuadernos incluye, además, un calendario de 365 días con sus correspondencias en el calendario

distruzione dei codici (nei quali dovevano esser registrati i miti cosmogonici, i nomi degli dèi i loro attributi e i legami reciproci che li univano) a opera dei missionari. I *librillos* venivano copiati con grande facilità e, a quanto pare, i maestri più anziani ne favorivano la diffusione, vendendoli a cifre modeste³⁶⁴.

Questi strumenti testuali erano i diretti discendenti dei codici pre-ispanici, redatti in caratteri pittografici su pelli di *venado*³⁶⁵, nei quali erano dipinti, con colori brillanti, gli antichi dèi, e che avevano, per lo più, un carattere divinatorio. Si può supporre che la tradizione dei calendari scritti in caratteri latini risalga già alla fine del XVI secolo, ma che si sia largamente diffusa solo nel corso del XVII. La filiazione diretta dei calendari in caratteri alfabetici da quelli pittografici, assicura evidentemente la loro genesi nell'alveo della tradizione pre-ispanica.

Tuttavia, non si può trascurare il fatto che già nel XVII secolo il rituale tradizionale e il sistema di credenze indigeno è andato incorporando elementi di quello cristiano, mostrando evidenti segni di commistione. Analizzeremo questo fatto più nel dettaglio quando ci occuperemo dei nomi degli dèi dichiarati dall'anziano *letrado* Diego Luis, fonte principale di Balsalobre e imputato nel corso di due processi per idolatria, istruiti dallo stesso *bachiller*.

Che gli dèi nominati nelle tre liste che ci accingiamo a esaminare, siano solo tredici ci fa supporre, non già che questi esaurissero il panteon zapoteco, ma che in epoca coloniale le conoscenze metafisico-religiose si fossero contratte in modo tale da consentire la sopravvivenza solo degli elementi più funzionali dell'antico sistema, i quali coincidevano essenzialmente coi riti e le pratiche registrati nel calendario sacro.

Già nel XVII secolo la sotterranea religione indigena va accentuando il suo aspetto più pratico, avvicinandosi sempre più all'ambito para-religioso della magia. Ora, per quanto la moderna antropologia ritenga più corretta la prospettiva di considerare la magia e la religione come appartenenti allo stesso complesso fenomenico e, di conseguenza, eviti di studiarle come separate, esistono tuttavia alcune essenziali distinzioni che è bene evidenziare.

La prima, già evidenziata da Durkheim, consiste nel riconoscere che la magia non possiede una chiesa – ovvero un'ecclesia, nel senso più etimologico di “comunità dei fedeli”. Di fatto, la distinzione fra queste due forme di comunicazione con il mondo soprannaturale, che condividono uno stesso orizzonte di credenze e uno stesso panteon, e che nella maggior parte dei casi sono officiate dagli stessi individui negli stessi luoghi (cosa che vale soprattutto per XVII secolo, periodo

cristiano, a mes, día y día de la semana. [...] presentan una gran variedad formal en la enunciación de las palabras que designan los días”. V. José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 176.

³⁶⁴ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 25.

³⁶⁵ Córdova (*Arte*, pp. 201-202) ne fornisce una descrizione piuttosto dettagliata. Un altro riferimento si trova in AGI, México 882-16, f. 142v, testo citato da Alcina Franch (*Calendario y religión...*, cit., pp. 74-75).

tardo durante il quale la religione ufficiale versava in un processo di decadenza, mentre la magia, non solo conservava la propria posizione, ma addirittura si andava espandendo sempre più) risiede precisamente nel fatto che la religione presenta un carattere istituzionale, fungendo da intermediario per la sfera del soprannaturale in nome di tutta una comunità, ossia che la religione presuppone l'esistenza di una chiesa e di rituali ben codificati; mentre la magia presenta un carattere più individuale, privato, a volte perfino anti-sociale, anche se in molte occasioni viene praticata in nome di tutta una comunità.

Un altro punto di demarcazione consiste nell'opposizione fra fenomeno urbano e fenomeno rurale. In effetti, la religione è espressione di una civilizzazione urbana, e trova il suo luogo deputato nei templi, mentre la magia prolifera maggiormente in campagna.

Infine, bisogna segnalare che, se la religione si esprime prevalentemente attraverso le preghiere e le suppliche, cioè ha la funzione di mettere in contatto l'umano con il divino per mezzo di omaggi in onore degli esseri soprannaturali, la magia, dal canto suo, presenta un carattere più pratico, avendo come obiettivo quello di dominare e regolare quelle stesse forze soprannaturali.

A questo proposito, Alcina Franch³⁶⁶ afferma che tanto la comunità, come gli individui, “antes los fenómenos carentes de explicación suficiente, tales como el nacimiento, la enfermedad o la muerte, o que requieren una determinada y expresa protección, dada su extraordinaria importancia – elección de esposa, matrimonio, obtención de alimentos, construcción de la casa, etc. – pide ayuda a la persona o personas que dentro de su comunidad representa un papel de intermediario entre lo real y lo sobrenatural”, vale a dire, il sacerdote o l'*hechizero*.

Tutto questo per dire che, già a partire dal primo periodo coloniale, a causa del processo di destrutturazione del sistema religioso indigeno, delle sue infrastrutture culturali, del suo clero e della sua ecclesia, diventa sempre più difficile per lo studioso mantenere distinti i due ambiti della religione indigena in decadenza e della magia in espansione.

Ma in realtà è possibile supporre che nel sentire indigeno continuasse a sussistere la coscienza della differenza fra questi due ambiti anche se magari, come già si è sottolineato, gli officianti dell'uno e dell'altro in certe occasioni potevano coincidere. Il *maestro*, il *letrado* – detto *colanijs* in zapoteco –, veniva cercato sempre per scopi propiziatori e devozionali (raccolti, attività mercantili, nascite, matrimoni, morti, caccia e pesca) legati all'antico calendario, per sapere quali giorni fossero favorevoli per una determinata attività, quali sacrifici praticare e in onore di quale divinità. Il mezzo usato dal *letrado* per indicare i sacrifici e il comportamento adeguati, consisteva nell'*hechar suertes*, avvalendosi di tredici chicchi di mais, che rappresentavano i tredici dèi. In base alla disposizione dei chicchi lanciati, il maestro traeva il responso, istruendo chi l'aveva consultato

³⁶⁶ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 68.

rispetto ai sacrifici da compiere (potevano essere sacrifici di animali come cagnolini, *guajolotes* e polli, che venivano sgozzati per bagnare col loro sangue tredici pezzi di coppale, che poi doveva bruciare in onore del dio da cui ci si aspettava il favore).

Analizziamo ora i dati riportati da Balsalobre, il quale, scoperta la *reincidencia idolatrica* degli *indios* della sua dottrina, nel 1653 istruì un processo ai danni dell'anziano *letrado* Diego Luis e di altri "maestros de idolatrías". Costoro furono accusati di tramandare le credenze "superstiziose" dell'antica tradizione indigena avvalendosi dei *librillos calendariales*, nei quali erano annotati i riti legati ai tredici dèi (con nomi maschili e femminili), dotati di vari poteri. Il *bachiller* afferma che i quaderni venivano consultati per trarre responsi relativi a ogni attività che per gli indiani aveva una particolare rilevanza: caccia, pesca, raccolta del mais, del chile, della cocciniglia, malattie, scongiuramento di morte e cattive influenze, gravidanze e parti, interpretazione di segnali augurali e di sogni, etc.

Inseriamo a questo punto una tabella in cui mettiamo a confronto le tre liste dichiarate da Diego Luis:

	Diego Luis 1635	Diego Luis 1654	Balsalobre 1656
1	<i>Dios de los 13 dioses</i>	<i>Liraaquitziño,</i> “dios 13”	<i>Loçucuy,</i> “dios del mais y de toda la comida”
2	<i>Dios de la caza</i>	<i>Licuicha Niyoa,</i> “dios de los caçadores”	<i>Loçiyo,</i> “dios del rayo”
3	<i>Dios Padre</i>	<i>Coqueelaa,</i> “dios de las riquezas”	<i>Coqueela,</i> “abogado de los nopales y de la grana cochinilla”
4	<i>Dios de los brujos</i>	<i>Loçucuy,</i> “dios del mais y de toda la comida”	<i>Niyohua,</i> “dios de los caçadores”
5	<i>Dios de los muertos que están en el infierno</i>	<i>Leraa Huila,</i> “demonio o el dios del infierno”	<i>Noçana,</i> “dios de los antenados”
6	<i>Dios de los rayos</i>	<i>Nohuichana,</i> “diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas”	<i>Nohuichana,</i> [presiede gravidanze e parti, propizia la pesca delle trote]
7	<i>Dios del infierno, Lucifer</i>	<i>Lexee,</i> “dios de los brujos o de los ladrones”	<i>Lera acuece,</i> “dios abogado de la enfermedades y de la medicina”
8	<i>Diosa del infierno, mujer del dicho Lucifer</i>	<i>Nonachi,</i> “dios de las enfermedades”	<i>Lera acueça,</i> “dios abogado de la enfermedades y de la medicina”
9	<i>Dios del mais y de toda la comida</i>	<i>Loçio,</i> “dios del rayo, que envía el agua para que se den las sementeras”	<i>Lera Aquichino,</i> “dios 13”
10	<i>Dios que hizo los montes, arboles y piedras</i> [Noçana?]	<i>Xonatzi Huilia,</i> “mujer del demonio”	<i>Lexee,</i> “dios de los brujos”
11	<i>Otra diosa que hizo lo mismo y [Diego Luis] declara ser su mujer</i> [Nohuichana?]	<i>Cosana,</i> “dios de sus antepasados que está en las honduras del agua, a quien encienden candelas y queman copal antes de pescar”	<i>Nonachi,</i> [invocato per “asuntos varios”]
12	<i>Dios que hizo a todos los hombres</i> [Noçana?]	<i>Leraa Queche,</i> “dios de las medicinas”	a) <i>Coqueetaa,</i> “grande y supremo señor” b) <i>Leta ahuala,</i> “dios del infierno” c) <i>Coqueehila,</i> “señor del infierno”
13	<i>Dios de sus antepasados</i> [Noçana?]	<i>Liraa cuee,</i> “dios de las medicinas, como el antecedente”	<i>Xonaxihuilia,</i> “señora del infierno”

Subito di seguito riportiamo per esteso il passo in cui Balsalobre elenca le tredici divinità, completo di alcune annotazioni relative alle forme rituali che gli si rivolgevano e alle loro sfere di influenza.

L'elenco delle divinità riportato da Balsalobre nella sua *Relación* è il seguente:

“Finalmente para qualquiera cosa de que necessitan, ocurren a uno destos Letrados, o Maestros: los quales echando suertes con treze maíces, en reverencia de los dichos treze Dioses, les enseñan a hazer horrendas idolatrías, y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, y de gallinas, y pollos de la tierra, degollándolos, y roziando con su sangre treze pedaços de copale, o incienso de la tierra, y quemándolo, y ofreciéndolo en sacrificio al Dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar: para lo qual hazen ayunos de veinte y quatro horas, a manera de los judaicos, y en especial del de la Reina Ester, mezclándolos con muchos ritos, y ceremonias supersticiosas.

Y especificando esto en particular, al coger los primeros elotes de sus sementeras, el día señalado por el Maestro de los dichos ritos, sacrifican una gallina negra de la tierra, roziando con su sangre treze pedaços de copale, en memoria de sus treze Dioses, y quemando el dicho copale, y con el resto de la sangre regando el patio de su casa:

Lo qual ofrecen al Dios del maíz, y de toda la comida, llamado en su lengua *Loçucuy*, en agradecimiento de la buena cosecha que han tenido, y al ofrecerlo dizen ciertas palabras en voz muy baxa como quando rezan. Y lo mismo hazen al cortar el primer chile, ofreciendo el sacrificio al Dios de los rayos llamado *Lociyó*, en la forma que el antecedente.

Y al asemillar los nopales, o coger la grana sacrifican gallina blanca de la tierra al Dios que llaman *Coqueelaa*, y dizen ser ahogado della. Y para la caza de venados, u otros animales monteses al Dios de los caçadores llamado *Niyohua*, o en defecto de no conseguir la dicha caza mediante la interbención del dicho Dios, sacrifican segunda vez con penitencia de tres días, y ayuno de veinte y quatro horas:

Por el mismo intento al Dios *Noçana*, que es de sus antepassados. En las preñeces, y partos de las mugeres a la Diosa *Nohuichana*. Y a esta mesma en las pescas de las truchas, a quien queman copale, y encienden candelas de cera a la orilla de las honduras del Río, por el buen successo en dichas pescas:

Y a la dicha Diosa sobre las limosnas que traen a la Iglesia. Sobre las enfermedades, y medicinas para curarlas, a los Diosses abogados dellas, que dizen llamarse *Lera acuece*, *Lera acueça*. Al Dios treze, llamado *Leta aquichino*, y al Dios de los brujos, que llaman *Lexee*, sobre sueños y agujeros, y su declaración. Al Dios llamado *Nonachi*, sobre varios, y diferentes sucessos.

Al Dios del infierno, imbocado de ellos con tres atributos conviene a saber *Coqueetaa*, el grande, y supremo Señor, *Leta ahuila*, el Dios del infierno, *Coqueehila*, el señor del infierno. Y a otra Diosa de allí, que dizen ser su muger, comúnmente llamada *Xonaxihuilia*, sacrifican por los difuntos, y para atajar las enfermedades, y muertes, que no lleguen a sus casas; [...].”

(*Relación auténtica...*, pp. 352-353)

Innanzitutto bisogna fare un’osservazione linguistica. Joyce Marcus³⁶⁷ osserva che nessuna delle divinità elencate da Balsalobre è accompagnata dal termine *pitào*, sempre presente nella lista di Córdoba. Tuttavia, per quanto non abbia trovato nessuno studioso che ne parli e non sia riuscita a rintracciare il termine nei moderni dizionari zapotечи, noto la ricorrenza della parola

³⁶⁷ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The cloud people*, cit., p. 349.

*lera/leraa/liraa/leta*³⁶⁸ anteposta al nome di alcune divinità. Suppongo si tratti di un sostantivo che significa «dio» o «divinità» o di un aggettivo che indichi la sacralità dell'essere a cui lo si attribuisce.

Notiamo che Berlin³⁶⁹ si dimostra sicuro del fatto che la lista del '54 sia la più corretta e che rispecchi la sequenza calendariale, secondo la quale si alternavano i tredici dèi. Noi tuttavia nell'analizzare le figure delle varie divinità seguiremo un ordine altro, dettato più da ragioni comparative.

Per alcune di queste divinità è abbastanza semplice trovare il corrispondente nell'elenco registrato da Córdoba, in quanto i loro nomi presentano solo diverse grafie dovute alle varianti dialettali (*meridionale* l'una, *del Valle* l'altra). Se nel *Vocabulario* le divinità vengono solo nominate, la *Relación auténtica* e gli atti processuali ci forniscono qualche informazione in più rispetto alla forma del loro culto, ai riti in loro onore, e alle attività cui presiedevano, per quanto il tutto avvenissi ormai in una forma molto più sincretica rispetto all'epoca di Córdoba.

Possiamo stabilire con certezza l'equivalenza fra varie divinità. Nell'elenco che segue trascriviamo prima il nome solteco, poi quello che riteniamo essere il suo corrispondente nell'elenco proposto da Córdoba.

Loçucuy → *Coçobi*

Nominato anche *Luçuqui* e *Leraa Losucui*. Come dio del mais e indirettamente di tutti gli alimenti, è legato alle pratiche agricole, specialmente quelle relazionate con la pianta fondamentale per l'alimentazione indigena.

Nella *Geográfica Descripción* di Francisco de Burgoa, si trova descritta con dovizia di particolari, la cerimonia di raccolta della prima pannocchia, che, secondo Seler³⁷⁰, doveva essere dedicata a *Pitao Cozobi* o *Loçucuy*, ovvero il dio delle messi. La cerimonia annuale si svolgeva nel seguente modo:

³⁶⁸ *Liraaquitino*, *Lera aquichino*, *Liraachino*, *Leraaquichino*; *Leraa Huila*, *Leta ahuila*, *Leraaguila*, *Letaaguilaa*; *Lera acuece*, *Leraa queche*; *Liraa cuee*, *Lera acueça*. Anche divinità che in Balsalobre sono nominate in maniera semplice, come *Niyohua* e *Loçucuy*, in altre fonti si trovano precedute dal termine *leraa / liraa*. Inoltre, l'alternanza t/r è evidente già nel XVI e è registrata nel *Vocabulario* di Córdoba. Ad esempio, nelle varie voci che traducono «Dios», riscontriamo l'alternanza: *Coço pèa tàò / Coquice pèa ràò*. *Co-zaana-tao / Co-zaana-rào*.

³⁶⁹ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 19-20.

³⁷⁰ Eduard Seler, "La religión de los zapotecos", cit., p. 33.

“[Fr. Luis de San Miguel] tuvo noticia del dios postizo de las sementeras de maíz que es todo el regalo y sustento de estos pobres y que en este pueblo de Quegolani habían inventado desde su antigüedad un ídolo que remudaban cada año con muchas ceremonias y sacrificios, y era que al tiempo de la cosecha de esta semilla, buscaban la mazorca mayor, más llena y de mejor grano, para que juntaban de lo más fértil y siendo lo que se da en este territorio con tanta pujanza, que en lo crecido y blanco del maíz es lo más escogido de cuanto se da en esta Provincia y de entre todas las mazorcas sacaban la de mayor cantidad y mejor calidad y aquélla festejaban con plausibles demostraciones, diciendo que en aquélla asistía el dios que les había proveído de lo demás y como asiento suyo, le daban el culto y adoración y con muchos sahumeros poniéndola sobre un altar enhiesto y celebrándola con cantos y bailes muy alegres, vestíanla de ropas a su medida y colgábanle piedrecitas verdes que eran la de su estimación y después de hecho sacrificio la envolvían en un Lienzo blanco de algodón guardada, y al tiempo de volver a arar las tierras y sembrar las semillas se convocaban y avisados los sacerdotes y principales concurrían a la parte donde guardaban su adornada mazorca y repitiéndole sus barbaras ceremonias le pedían licencia para llevarla a la guarda de sus milpas, y un falso sacerdote la cogía y envolvía en un cuero de venado muy limpio que llevaba prevenido y todos juntos iban al lugar en medio de todos los sembrados donde le tenían hecho un hueco de piedras como hornillo en la tierra y allí la entraban con muchos sahumeros y le encomendaban favoreciere benignamente a todos los sembrados de aquellos pobres que esperaban el sustento de su mano y cubrían el puesto de suerte que pudiesen divisarle sin que se atreviese alguno a llegar cerca, y si el año había sido abundante al coger los frutos la sacaban con grande solemnidad, dándole las gracias por la liberalidad con que les había dado qué comer y la mazorca ya podrida de la humedad, se repartía como reliquias y cosa sagrada [...]”.

(GD, II, pp. 268-269)

Balsalobre aggiunge un dettaglio a questa pratica rituale, cioè il sacrificio di una *guajolota* nera:

“Y especificando esto en particular, al coger los primeros elotes de sus sementeras, el día señalado por el Maestro de los dichos ritos, sacrifican una gallina negra de la tierra, roziando con su sangre treze pedaços de copale, en memoria de sus treze Dioses, y quemando el dicho copale, y con el resto de la sangre regando el patio de su casa:

Lo qual ofrecen al Dios del maíz, y de toda la comida, llamado en su lengua *Loçucuy*, en agradecimiento de la buena cosecha que han tenido, y al ofrecerlo dizen ciertas palabras en voz muy baxa como quando rezan”.

(*Relación auténtica...*, p. 352)

Tuttavia, nonostante la sua importanza all'interno del panteon zapoteco, nel corso del tempo a *Loçucuy* si è andato sostituendo *Loçiyo* – il *Cocijo* di Córdoba –, il dio della pioggia che sempre più viene invocato per questioni agricole.

Loçiyō → Cosijo

Losio, *Loçio*, *Gozio*, è evidentemente il “dios de la lluvia” di Córdoba. Diego Luis gli si rivolge come “dios de los rayos” (‘35), “dios del rayo que envía el agua para que se den las sementeras” (‘54), e in Balsalobre reca una specificazione simile, “dios del rayo”.

Dai dati reperibili nella *Relación auténtica* e negli atti processuali, si deduce che *Loçiyō* era insieme al “dio dell’inferno” e a *Nohuichana*, una delle divinità più invocate e importanti del panteon solteco (come doveva esserlo anche all’epoca di Córdoba e nel periodo pre-ispánico). La buona riuscita dei raccolti dipendeva dal suo intervento e per questo, in tempo di siccità, si cercava di placarlo, affinché inviase la pioggia necessaria alla crescita delle piante. Una delle pratiche per invocare e placare il dio della pioggia erano i sacrifici umani, in particolare bambini, nei casi di siccità più gravi³⁷¹

Per questo nei documenti è anche chiamato “el abogado de las sementeras” ed è particolarmente legato alla coltivazione del *chile*. La stragrande maggioranza dei testimoni affermano anche che le prime pannocchie dovevano essere tagliate facendo sacrifici in onore di questo dio. Dunque, a quanto pare *Loçio* era arrivato a essere il dio generale dei raccolti di mais e di *chile*, sostituendosi progressivamente a *Loçucuy*.

Gli attributi di questa divinità sono molteplici e molto variati, ed è invocata per fini molto diversi. Tuttavia, la maggior parte delle informazioni coincidono nel considerarla come “dios del rayo” e di conseguenza della pioggia, delle tempeste, dei temporali³⁷², ma anche dell’acqua in generale (persino fluviale)³⁷³. In effetti, il passaggio da dio della pioggia a divinità acquatica più in generale, deve essersi realizzato in epoca coloniale, dal momento che le prime testimonianze che attestano l’invocazione di “Betaoguçio” o “Betao Gocio” per propiziare la pesca³⁷⁴ sono tardo seicentesche. In documenti ancora posteriori (prima metà del XVIII secolo), provenienti dalla

³⁷¹ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 260.

³⁷² Berlin (*Idolatría y superstición...*, cit., pp. 22-23) ricorda che con il nome di *Leraa huisi* si conosceva, a San Sebastián (Fustes) un “dios de los aguaceros”, che con tutta probabilità rappresentava una variante locale del più diffuso *Loçio*.

³⁷³ Ricordiamo che nel panteon azteco, per esempio, si distingueva fra divinità dell’acqua “cadente” e divinità dell’acqua “che scorre sulla terra”. Per analogia, immaginiamo che anche il sistema zapoteco prevedesse in origine la stessa distinzione, anche se, stando alle fonti di cui disponiamo, non ci sono giunti riferimenti relativi a divinità dell’acqua, per così dire, “terrestre”. Si può ipotizzare che la distinzione sia decaduta con la semplificazione occorsa a causa della disgregazione della chiesa indigena e dell’affermarsi del processo sincretico.

³⁷⁴ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 107.

regione di Villa Alta, si fa allusione a un “dios de las aguas” al quale si rendevano sacrifici nella *milpa* affinché piovesse.

Noçana → Cozàana

Non ci sono dubbi sul fatto che possa identificarsi col *Cozàana* di Córdoba, tanto per la somiglianza ortografica del nome – il prefisso *no-* è variante dialettale di *co-* – come per i suoi attributi. Tuttavia, i riferimenti a questa divinità, nei documenti seicenteschi sono molto più complessi e articolati di quelli contenuti nel *Vocabulario*.

Nella dichiarazione del '54 (uno dei pochi luoghi dove si trova la grafia *Cosana* al posto del più frequente *Noçana*) è definito “Dios de sus antepasados que está en las honduras del agua, a quien encienden candelas y queman copal antes de pescar”.

Nella lista di Balsalobre, invece, *Noçana* è semplicemente il “dios de los antenados”, senza ulteriori rimandi alle attività di caccia o di pesca, né al mondo degli animali – sfere di influenza che invece Córdoba, seppur brevemente specificava.

Individuare questa divinità nella dichiarazione del '35 è più difficile, in quanto non sono presenti i nomi zapotечи. Svilupperemo più avanti la questione.

Infine, negli atti processuali sono più volte ricordati offerte e sacrifici propiziatori, in occasione di battute di caccia o di pesca, rivolti rispettivamente a *Nosana queya* (come varianti si trovano anche le grafie *Nosana quiataa*, *Nosana*, *Nosanaquya*, *Noçanaqueía*, *Noçanaa*, *Noçanaqueia*, *Noçanaqueya*) e *Nosana guela* (o *Noçanaguela*). Il primo è sempre detto “señor de los venados” e si dice che risiedeva nei monti; anche quando si dice *Nosana*, senza ulteriori specificazioni, ci si riferisce sempre alla divinità patrona della caccia. Il secondo è, invece, il patrono della pesca e pare avesse il suo “asiento o casa” nel fiume.

Dai dati qui raccolti, possiamo trarre le seguenti affermazioni:

- a) in due luoghi *Noçana* è detto “dios de los antepasados” o “dios de los antenados”. Possiamo supporre che, come parte maschile della coppia divina, che compone insieme a *Nohuichana*, non avendo nessun ruolo diretto riguardo ai parti, la sua relazione con l'attività generatrice sia testimoniata nel fatto di essere considerato “dios de los antepasados”. L'elemento potrebbe avere, inoltre, una corrispondenza nei dati riscontrabili in Córdoba a proposito di *Cozàana tào* il quale, come si è già visto (paragrafo 3.1), era il grande generatore e patriarca universale. In quanto tale sarebbe stato l'artefice della creazione del mondo e del genere umano.

Anche nell'elenco del '35, Diego Luis annovera un "dios de sus antepasados", definizione che, per la sua consonanza con le altre due liste, permetterebbe un'immediata identificazione. Ciononostante, il *letrado* nomina altre due divinità – "dios que hizo los montes, arboles y piedras" e "dios que hizo a todos los hombres" –, che potrebbero rispondere al nome di *Noçana*, tanto più che al decimo dio viene assegnata esplicitamente una sposa – la dea che occupa l'undicesimo posto della lista. Il dato calzerebbe con l'esistenza, già più volte affermata, nel panteon zapoteco di una coppia divina creatrice, che abbiamo individuato (paragrafo 3.2.1) in *Cozàana* e *Huichana*. Dunque anche il decimo dio è un valido candidato al titolo di *Noçana*, sia per la sua attività creatrice, che per il fatto di essere la parte maschile di una coppia divina.

D'altra parte, però, anche il "dios que hizo a todos los hombres", per quanto ne sappiamo dei miti cosmogonici zapoteci, potrebbe essere *Noçana-Cozàana-Cozàana tào*. Inoltre, mi pare che in qualche modo le attribuzioni delle divinità che nella dichiarazione del '35 occupano il dodicesimo ("dios que hizo a todos los hombres") e il tredicesimo posto ("dios de sus antepasados") si sovrappongano: se diamo a *Cozàana tào*, il valore «grande generatore», «patriarca», «colui che diede origine al lignaggio», è possibile che in qualche modo, fosse anche considerato il "dio degli antenati".

A meno che in questa versione dell'elenco dei tredici dèi, il "dios de sus antepasados" non corrisponda al dio cui si rendevano sacrifici nei riti funerari, identificabile, di conseguenza con una delle tre manifestazioni del dio dell'inferno registrate nella lista di Balsalobre.

In ogni caso, non mi è chiaro perché Diego Luis distingua qui (e solo qui) il dio artefice della creazione del mondo da quello che originò il genere umano e da quello degli antenati, né ho trovato dati in altri documenti (o paralleli in altri sistemi religiosi mesoamericani) che possano spiegare una simile suddivisione. Con gli elementi di cui disponiamo attualmente, si può solo constatare che nella dichiarazione del '35 ci sono tre divinità che potrebbero rispondere al nome di *Noçana*.

- b) Dalla dichiarazione del '54 si deduce il legame di *Noçana* con l'acqua, le profondità fluviali, la pesca e i pesci, elementi che lo rendono affine alla dea *Nohuichana* (di cui ci occuperemo subito di seguito). Il dato ha corrispondenza nell'*entrada* di Córdoba: «Dios de los animales a quien sacrifican caçadores y pescadores para que les ayudase: *Cozàana, Pitòcozàana*». L'associazione trova conferma anche nelle informazioni estratte dagli atti processuali, dove si parla di una divinità detta *Nosana guela*, alla quale

si facevano offerte e sacrifici per propiziare la pesca. Tuttavia, nei due elenchi di Diego Luis e nella lista di Balsalobre, si registra la presenza di un altro “dios de la caza” o “dios de los caçadores” che corrisponde al nome di *Licuicha Niyoa* o semplicemente *Niyohua*, del quale tratteremo più avanti e che, anticipiamo, non è presente nel *Vocabulario*. *Nosana*, invece, come dio della caccia è ricordato in vari atti processuali, anche se solo raramente ci si riferisce a lui nella dicitura semplice, in quanto come “señor de los venados” è sempre accompagnato dalla specificazione *queya* (e dalle sue varianti). Si può supporre allora che i due aspetti (quello di patrono degli animali e della caccia e quello di patrono dei pesci e della pesca), ancora uniti all’epoca di Córdoba si siano andati separando e specializzando, nel corso del tempo, finendo per incarnarsi in due divinità distinte – *Nosana queya* e *Nosana guela* – seppure strettamente relazionate.

Nohuichana → *Huichana*

Detta anche *Noguichana*, è una divinità femminile ed è anche quella che, negli documenti processuali, ricorre con maggior frequenza. Diego Luis nella dichiarazione del ‘54 la definisce “diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas”; Balsalobre afferma che le si rendono sacrifici per favorire le gravidanze e i parti, ma che le si accendono anche candele sulle rive dei fiumi per propiziare la pesca delle trote. Inoltre, come abbiamo già rilevato, nella dichiarazione del ‘35, possiamo associarla alla dea, moglie del dio che “hizo los montes, arboles y piedras”, e che collaborò all’atto creativo – se ammettiamo che il ruolo maschile sia svolto da *Noçana*.

Tutti questi elementi, aggiunti alla quasi identità ortografica del nome, ci consentono di identificare la *Nohuichana* di Sola con la *Huichana* del Valle, registrata da Córdoba come “Dios o Diosa de lo niños, o de la generación a quien las paridas sacrificaban”³⁷⁵. Propenderei, dunque, per affermare che essa, anche nel sistema solteco seicentesco, costituisse insieme a *Noçana* una coppia divina.

³⁷⁵ Circa l’ambiguità sessuale di tale divinità si è già trattato nei paragrafi precedenti (paragrafo 3.2.1). Ricordiamo comunque che il dubbio di Córdoba può essere dovuto al fatto che siamo di fronte a una coppia divina, i cui attributi vengono distribuiti in maniera mutevole fra le due parti maschile e femminile, a seconda dell’informatore e del livello di comprensione del ricettore, ma anche a causa di peculiarità proprie del sistema religioso indigeno. È interessante notare a questo proposito che in Córdoba è *Cozàana* il dio a cui sacrificavano i pescatori. In effetti, anche nel sistema solteco del XVII secolo, *Noçanaguela*, una delle manifestazioni di *Noçana* (corrispettivo di *Cozàana*), era il “patrono” dei pescatori. Solo la dichiarazione del ‘54 e la *Relación auténtica*, che condividono la stessa fonte indigena, attestano *Nohuichana* come patrona della pesca. Negli atti processuali si trovano in merito solo sporadiche allusioni occasionali.

Secondo i documenti processuali, la si invocava specialmente per i parti, ma essendo considerata la dea della vita e della generazione per eccellenza, il suo intervento era richiesto fin dal matrimonio³⁷⁶ e dal primo concepimento, eventi strettamente vincolati con la futura nascita. Riceveva sacrifici (il suo animale sacrificale era la *guajolota pintada*), però, anche in occasione di morti, insieme al “dio dell’inferno”, perché come afferma uno dei testimoni, essa è considerata la dea che “hace a los hombres”. Non a caso quando le si facevano offerte in chiesa, si coglieva come suo corrispettivo cristiano la Vergine Maria³⁷⁷.

Per queste sue caratteristiche, può essere considerata, inoltre, come la “patrona” delle levatrici e ostetriche. Un passo di Balsalobre sembra confermare tale affermazione:

“[...] en un rezio parto que tuvo su muger consultó a una partera maestra de estas supersticiones, y le dixo, que para que la criatura saliese a luz, y se lograse, prometiesse de ofrecer cantidad de pedazos de copale en el lugar donde naciesse la criatura rociados con sangre de gallina de la tierra, y se quemase a honra de la Diosa *Nohuichana*, que es la que cría a las creatura [...].”

(Balsalobre, *Relación auténtica...*, p. 373)

Tanto dalle dichiarazioni di Diego Luis come dalle affermazioni di Balsalobre, si ha notizia anche di rituali relativi alla pesca delle trote celebrati in suo onore:

“[...] cuando van al Río a pescar truchas, mandan a las cabeças de los Pueblos, y Barrios, que prevengan candelas de cera, y incienco de la tierra, que en lengua vulgar se llama *copale*, y en llegando al dicho Río, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y quemem el dicho copale, en la orilla de las honduras del, ofreciéndolo a una Diosa a quien atribuyen el señorío del dicho Río, comúnmente llamada en su lengua *Nohuichana*, por el buen suceso en dicha pesca, reiterándolo todos los años, lo qual hazen de costumbre inmemorial heredada de padres a hijos [...].”

(Balsalobre, *Relación auténtica...*, p. 357)

Tuttavia, per quanto il dato confermerebbe la relazione di questa divinità con l’elemento acquatico, che già si era rilevata in una serie di corrispondenze presenti nel *Vocabulario*, i

³⁷⁶ “[el imputado] consultó al dicho Diego Luis sobre el dicho casamiento, el cual le respondió, echando suertes, que eran para en uno los desposados y que, para que se lograsen después de casados, no durmiesen juntos en tres días ni se conociesen en ese tiempo y se bañasen tres mañanas en el río, y después llevasen candelas a la iglesia por la diosa *Nohuichana* [...]”, Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 37.

³⁷⁷ “[...]les dixo el Letrado que lo hiziesen en el altar de la Virgen, ofreciendo, o encendiendo tantas candelas, lo executan, y las ofrecen en reverencia de la Diosa *Nohuichaná* [...]”, Balsalobre, *Relación auténtica...*, cit., p. 355.

riferimenti relativi a tale pratica rituale sono scarsissimi nelle testimonianze processuali, dove, per lo più, era a *Nosanagueta* che si accendevano candele sulle rive dei fiumi per propiziare la pesca.

Riassumendo, solo quattro delle divinità (*Loçucuy-Coçobi*; *Loçiyoy-Cocijo*; *Noçana-Cozàana*; *Nohuichana-Huichàna*) dell'elenco di Balsalobre (e sostanzialmente anche in quello della dichiarazione del '54) sono riconducibili con certezza a quelle registrate da Córdoba. Tuttavia, forse altre corrispondenze sono praticabili, per quanto in maniera meno immediata e più ipotetica, sulla base degli attributi e delle sfere di influenza degli dèi citati nel *Vocabulario* e nelle fonti seicentesche:

Coqueetaa, Leta ahuila, Coqueehila: le tre divinità infere

Abbiamo visto che Córdoba, per riferirsi a *Pitào Pezelào*, considerato dai cristiani come il demone principale, usa il plurale “dioses del inferno”. Si è cercato di spiegarne la ragione, adducendo tre ipotesi.

La prima verteva intorno alla possibilità che nel nome, al singolare in zapoteco, Córdoba lasciasse una traccia del fatto che il dio dell'inferno aveva una controparte femminile, di cui il missionario non registra il nome, ma che è ben attestata in altre fonti³⁷⁸.

La seconda teorizzava che il potente *Pezelào* disponesse di divinità minori (*Cozichacozee*) che fungevano da intermediari tra lui e gli uomini, i quali raramente potevano rivolgersi a lui in forma diretta.

La terza, che svilupperemo ora, riguarda la controversa affermazione del *letrado* Diego Luis, il quale dichiara testualmente:

“[...] Dios del inferno, imbocado de ellos con tres atributos conviene a saber *Coqueetaa*, el grande, y supremo Señor, *Leta ahuila*, el Dios del inferno, *Coqueehila*, el señor del inferno”.

(Balsalobre, *Relación auténtica...*, p. 353)

Propenderei per interpretare l'affermazione del *letrado* come se si riferisse a una triade divina, ovvero di tre manifestazioni particolari di uno stesso dio. Ad avvalorare una simile ipotesi sta il fatto che Diego Luis aveva affermato che le divinità erano solo tredici, ma siccome finisce per nominarne quindici, è possibile che due siano specificazioni ulteriori di una sola delle tredici canoniche. L'ipotesi acquista valore se si considera che è lo stesso *maestro* a dire che il “dios del

³⁷⁸ V. *Relación de Miquitla: “Xonaxi Quecuya”*, in *RGA*, II, p. 260. Si vedano anche le tre liste di divinità dichiarate da Diego Luis a Balsalobre e alcuni passaggi degli atti processuali.

infierno” veniva invocato con tre diversi “atributos”, che in tale contesto potremmo tradurre come «specificazioni» o «manifestazioni», che rispondenti ad altrettanti nomi.

Analizzando i tre termini è facile riconoscere nel primo e nel terzo la radice *coqui*, «signore», «sovrano». Nel secondo appellativo appare il termine *leta*, che, come abbiamo sottolineato poco sopra, ricorre in vari epiteti e che, pertanto, può essere un equivalente regionale e tardo di *pitào*. Infine, *ahuila* e *hila* sono termini molto simili (ancor più se si considera che in vari luoghi della lista la “a” è ora posta come terminazione della prima parola che compone il lessema, ora prefissa al principio della seconda, come ad esempio *Leraa quichino* / *Lera aquichino*, per cui è sempre difficile determinare di quale radice faccia parte), che evidentemente devono avere qualche legame con il *huilia* di *Xonaxihuilia* (la “signora dell’inferno”). Essendo *leta*, *coquee*, *xonaxi*, termini generici per riferirsi alla divinità, mi sembra plausibile che *ahuila* / *hila* / *huilia* siano varianti di uno stesso termine³⁷⁹, che potrebbe definire il luogo sul quale tali divinità regnano ed esercitano la loro influenza. Tanto più che, essendo *Coquiecabila* uno dei nomi locali della divinità in questione – secondo gli atti processuali studiati da Berlin³⁸⁰ – ed essendo *capijlla*, il nome dell’inferno secondo il *Vocabulario* di Córdoba, ritengo valida l’identificazione fra *capijlla*, *cabila* e *ahuila*, in virtù della quale quest’ultima parola potrebbe essere variante dialettale per indicare il regno dell’inframondo.

Dando per buone queste supposizioni, ne risulta che *Leta ahuila* e *Coqueehila* manifestano nel nome il loro ambito di appartenenza: sono divinità ctonie, che, di conseguenza, non è peregrino ipotizzare rappresentassero due manifestazioni dello stesso dio.

Tuttavia, l’ulteriore raggruppamento di queste due con *Coqueetaa*, per quanto sancito esplicitamente dal *letrado*, appare più complesso.

Coqueetaa – *coquee*, «signore», *taa*, variante dell’aggettivo *tào* già più volte incontrato – significa letteralmente «signore grande» e, infatti, Diego Luis traduce il termine in castigliano come «grande e supremo señor». Indubbiamente, a giudicare dalla frequenza con cui è nominato nelle fonti e dalla quantità di riti attestati in suo onore, la divinità dell’inframondo doveva essere preminente nel panteon zapoteco e per questo poteva avere l’attributo di “supremo signore”. In questo senso, ci sarebbero gli estremi per un’identificazione di *Coqueetaa* con le altre due divinità associate all’inframondo, tanto più che stando alle *Relaciones Geográficas*, in varie città era il patrono o la divinità principale, come ad esempio a Mitla-Liooba, la cosiddetta “Città dei morti”, capitale religiosa della Zapoteca.

³⁷⁹ Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, cit., p. 364: *lahuiyo*.

³⁸⁰ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 22-23: AGN (Ramo de Inquisición), 437, f 65-98.

Ma c'è chi, come Leigh³⁸¹, identifica *Coquetào* con la divinità suprema originaria e obietta che, proprio in quanto suprema e indescrivibile divinità, non può essere associata con le altre due. Ora, se l'identificazione, proposta dallo studioso nordamericano, si fonda su un'argomentazione linguistica, essa mi sembra debole e insufficiente, poiché, seppure alcuni degli appellativi attribuiti alla divinità suprema, contengono le parole *coqui e/o tào* (*Cozàana tào*, *Coquice pèa ràò*, *Coqui Xee Coqui Chilla*, etc...), è altrettanto vero che questi sono termini usuali e comuni.

C'è da dire, però, che nella lista del '35, dove compaiono separatamente due dèi dell'inferno, al terzo posto si trova un "Dios Padre". Ora secondo Alcina Franch³⁸² si tratta di Coqueelaa per il fatto che occupa lo stesso posto che questo dio ricopre nelle altre due liste. Con un passaggio ulteriore, inoltre identifica *Coqueelaa* e *Coqueetaa*. Se il ragionamento dello studioso fosse corretto, in effetti, *Coqueetaa* verrebbe nominato "Dios Padre" e quindi potrebbe essere identificato con *Cozàana tào*, il grande generatore, signore del principio. In quest'ottica, calzerebbe la definizione della lista di Balsalobre secondo la quale *Coqueetaa* è il "grande y supremo señor".

Ma, ritengo che Alcina Franch si affidi troppo a parallelismi nell'ordine seguito dalle tre liste, tanto più che già Berlin aveva messo in dubbio che esse seguissero una stessa sequenza. Inoltre anche a livello linguistico, non credo si possa creare un'identità fra i due nomi per quanto simili, perché l'alternanza l/t, non è attestata fra le varianti dialettali, e indica invece due radici ben distinte.

Tanto più che il legame che il *letrado* e gli altri dati processuali stabiliscono fra *Coqueetaa*, il mondo sotterraneo e la morte³⁸³ mi sembra inoppugnabile, almeno per il XVII secolo. Inoltre, sia nella *Relación auténtica* che negli atti estratti dall'AGN lo stesso tipo di riti funerari viene eseguito alternativamente in nome di *Coquieta* e *Lera huila* entrambi chiamati "dios del infierno":

"Y de allí a otros ocho días vino el dicho Diego Luis a la misma casa, y poco después de las Oraciones, que empeçava ya a escurecer llevó consigo al padre del dicho Gregorio de Monjaraz, y el pollo de la tierra, que estava prevenido con cantidad de pedaços de copale, le dixo que lo llebava todo al camino del infierno, que estava en un arroyo seco junto al Pueblo de S. Iuan, y se llama en la lengua corriente *Quecoquasa*, para hazer un sacrificio al Dios del infierno *Coquetaha*, para obligarle a que atajase el camino a las muertes, y enfermedades, no dexándolas salir del infierno, para que no llegasen a la casa del susodicho".

(*Relación auténtica...*, p. 373)

³⁸¹ Howard Leigh, "An identification of Zapotec Day Names", *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, 6, Oaxaca, pp. 1-9.

³⁸² José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 99.

³⁸³ Berlin (*Idolatría y superstición...*, cit., p. 23) in base alle testimonianze processuali ricorda che in occasione di alcune morti venivano sacrificati polli in onore di questa divinità.

Se apparentemente si era giunti a un punto fermo, a confondere le acque sopraggiunge ora il fenomeno sincretico. Infatti, in un altro passo della *Relación auténtica* a proposito di un'offerta propiziatoria, il *letrado* consiglia il cacciatore di accendere candele in onore del dio dell'inferno, perché è lui che "invia le morti" alle prede. Le candele devono essere accese sull'altare di Cristo:

"También declaró aver hecho consulta al dicho Diego Luis, sobre el día bueno de caçar Benados, por ser su oficio y el dicho Diego Luis aviendo hecho cierta quenta con los dedos, le señaló el día, y le dixo, que aquel era el día en que gobernava el Dios del infierno, que es el que embía las muertes, y que aquel día de mañana fuesse a la Iglesia, y pusiesse una candela en el Altar del Christo. Para el Dios del infierno, precediendo primero tres días de penitencia".

(*Relación auténtica...*, p. 373)

Le categorie di bene e male nella concezione indigena corrispondono a canoni certo molto diversi rispetto a quelli della morale cristiana. Di conseguenza, l'associazione fra una divinità ritenuta parallelo del demonio e il Santo Cristo operata degli *indios* non deve stupire. Evidentemente riconoscevano nel Cristo cattolico caratteristiche di potenza, forza, supremazia etc. che nel panteon indigeno corrispondevano a *Coqueetaa*, forse proprio in quanto "grande y supremo señor". C'è inoltre da osservare che le associazioni fra santi e figure del sistema religioso cattolico con le divinità autoctone erano assolutamente cangianti e mutevoli. Il dio della caccia, ad esempio, che come abbiamo visto, a volte riceveva offerte sull'altare di Cristo, era associato, in altre occasioni, a San Pedro.

Se si considera poi che nella cinquecentesca *Relación de Ocelotepec*³⁸⁴ – che come San Miguel de Sola si trova nella Sierra Sur – *Bezelào*, "que en su lengua es el demonio" e che è evidentemente il *Pezelào* di Córdova, viene definito "dios universal", non è aleatorio supporre che uno dei suoi appellativi fosse "Grande signore" e che in epoca tarda, quest'epiteto sia diventato predominante, sostituendosi talora al nome proprio, *Bezelào* appunto.

È interessante notare, inoltre, che, a Ocelotepec, *Bezelao* come dio universale e vincolato alla morte, era invocato specialmente in caso di guerra, ma anche per temi molto diversi come la semina, gli affari, l'allevamento. Forse anche per questo era considerata una divinità che interveniva negli ambiti più svariati e le veniva assegnato il titolo di "universale".

In conclusione, se la controversa affermazione del *letrado* può significare che egli operava indistintamente con una di queste divinità per uno stesso tipo di questione, senza che ciò implichi necessariamente che fossero i tre appellativi indicassero una stessa divinità, mi pare che sulla base di altre fonti si noti una sovrapposizione degli ambiti di appartenenza e degli attributi di queste tre

³⁸⁴ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 89.

divinità, che allora possono considerarsi come manifestazioni particolari di una unica essenza divina legata al mondo sotterraneo e a quello dei morti.

Xonaxi huilia

Altri nomi con cui ci si riferisce nelle fonti a questa seconda divinità femminile sono *Jonatzihuiliyaa*, *Jonatziguiliyaa*, *Xonatzihuilia*. È la «Signora [*xonaxi*] dell'inferno», e la sua presenza è confermata in tutte e tre le liste. Essa è detta anche “mujer del demonio” e “diosa del inferno, mujer de Lucifer”. Costituisce con *Coqueetaa* / *Leta ahuila* / *Coqueehila* una coppia divina, attestata anche nelle *Relaciones Geográficas*. Si veda la già citata *Relación de Miquitla* dove compare una *Xonaxi Quecuya* sposa di *Coqui Bezelao*, “Señor diablo”.

Le poche volte che la si nomina è sempre in relazione alla morte e a certi riti funerari. Ecco alcuni passi in cui è invocata:

“Este sacrificio ofrezco al demonio, por este difunto, conviene a saber al «Dios del inferno, y a la Diosa su muger, y a tal y a tal Dios» [...], para que, ataje el camino a las enfermedades, y muertes, que no passen deste lugar, ni lleguen a la casa de los deudos del dicho difunto”.

(*Relación auténtica...*, p. 354)

“[...] el cual, echando suertes, respondió con [...] sacrificio de un pollo de la tierra y copal en el arroyo que llaman Quesoquasa, ofrecido al dios del inferno y a la diosa Xonaxihuilia para que atajasen el camino a las enfermedades y muertes y que no las enviasen a casa de los deudos del dicho difunto [...]”.

(Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 49-50)

Come si può notare la motivazione del sacrificio offerto in suo onore è la stessa e descritta quasi con le medesime parole in entrambi i passaggi.

Coqueelaa

Nella lista del '54, *Coqueelaa* è detto “dios de las riquezas”, mentre in Balsalobre è ricordato come “abogado de los nopales y de la grana”. Berlin³⁸⁵, sulla base delle dichiarazioni

³⁸⁵ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 20.

processuali, afferma che i mercanti gli rendevano sacrifici per aver buona sorte e guadagnare molto e che intraprendevano i loro viaggi mercantili il giorno, in cui egli governava.

D'altra parte, anche in Córdoba abbiamo trovato un "dios de las riquezas y mercaderes", *Pitào peeze*, che come "dios de las ganancias, dicha y ventura" era detto anche *Pitào quille pitào yàge*. Il missionario cita inoltre, come si è già visto, un non meglio specificato "dios de la gallinas" che risponde al nome di *Coquilào*, pressoché omografo di *Coquieelaa*. A tal proposito, Alcina Franch³⁸⁶ nota che a quest'ultimo gli indiani erano soliti sacrificare *guajolotas* bianche, ragion per cui ipotizza che *Coquieelaa* sia il *Coquilào* di Córdoba. Per quanto il sacrificio di gallinacci non fosse esclusivo di questa divinità (a *Nohuichana*, ricordiamo, si sacrificavano *guajolotas pintadas*, a *Loçucuy*, *guajolotas negras*), può essere che a *Coquieelaa* fosse particolarmente legato il sacrificio della *guajolota* bianca e che, per questo, in certe occasioni lo si chiamasse "dios de las gallinas". Al di là di quest'ulteriore prova, ritengo che il dato dell'equivalenza ortografica dei nomi sia sufficiente per stabilire un'identità fra i due dèi.

Sulla base di elementi extralinguistici, invece, è possibile identificare tra loro *Pitào peeze* e *Coquilào*, in quanto quest'ultimo corrisponde alla divinità che, in San Miguel de Sola, circa un secolo più tardi, riunisce gli attributi e le sfere di competenza delle due divinità registrate da Córdoba come indipendenti. Il dio solteco è *Coquieelaa*, "dio della ricchezza e dei mercanti", invocato per ottenere buona sorte, al quale si sacrificano *guajolotas* bianche.

Come ricordavamo poco sopra, *Coquieelaa* è annoverato in Balsalobre come "abogado" durante la semina dei *nopales* e la raccolta della *grana cochinitilla*. Stupisce il fatto che per attività apparentemente agricole, non si invocassero il "dios del mais y de toda la comida", *Cozobi-Loçucuy*, o il «dio della pioggia», *Cocijo-Loçiyò*. In realtà però né i *nopales*, né la cocciniglia servivano direttamente al sostentamento alimentare, mentre erano entrambi legati all'attività mercantile. I *nopales* sono una varietà di cactacee, sui quali si coltiva la cocciniglia, che a sua volta è un prezioso prodotto di scambio commerciale. Il dato conferma nuovamente il legame di *Coquieelaa* con la ricchezza e il mondo mercantile.

A questo punto, Alcina Franch opera un'identificazione su basi, a mio giudizio, piuttosto arbitrarie, fra *Coquieelaa-Coquilào* e la terza divinità infernale nominata da Diego Luis come costituente della "triade infernale": *Coquihila*.

In primo luogo i due termini hanno in comune solo la radice *coqui*, che comunque è molto diffusa e non può servire da sola per individuare una divinità specifica. Per quanto riguarda l'apparente affinità della seconda parte della parola, composta da una consonante liquida seguita da vocale aperta, credo che *laa / lào* e *hila* siano da ricondurre a due radici distinte. La prima si trova

³⁸⁶ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 99.

in vari lessemi registrati nel *Vocabolario* e, per quanto in maniera non chiara, può avere una parentela con *lào*, «faccia», «viso», «volto», ma anche «vento»³⁸⁷. La seconda, invece, mi sembra che più verosimilmente, come già si è sottolineato sopra, sia una variante di *huila*, *ahuila*, *guilia*, termini che compaiono in vari composti relazionati con divinità ctonie e che pertanto credo indichi il regno dell'inframondo.

Se poi, come afferma Diego Luis e ribadisce Balsalobre, le divinità del panteon di Sola sono tredici, unificandone quattro delle quindici nominate dal *letrado*, esse finirebbero per ammontare solo a dodici, creando uno squilibrio nella corrispondenza fra il numero di dèi e i giorni della tredicina che essi rappresentano.

Tuttavia, a sostegno dell'ipotesi di Alcina Franch si potrebbe addurre il già citato passo della *Relación de Ocelotepec* nella quale si afferma che *Bezèlào*, “dios del infierno”, “demonio principal”, era invocato anche per attività agricole e commerciali, che nel sistema di Sola sono di pertinenza di *Coquieelaa*. Tale affinità potrebbe legittimare l'associazione di *Coquieelaa* con il mondo sotterraneo, ma mi sembra in ogni caso che gli argomenti contrari siano più forti. Al massimo si può supporre che si trattasse di un fenomeno culturale di dimensioni tutte locali.

Lexee

È definito “dios de los brujos o de los ladrones” e come tale potrebbe corrispondere alla divinità che, secondo Córdoba, presiede gli *agüeros*, cioè il *Pitào Pecala / Xicala*. Tuttavia Alcina Franch suppone che la grafia *Le-xee* sia una variante di *La-xoo* termine utilizzato in altre zone di Oaxaca³⁸⁸ per riferirsi al “dios de los temblores”, ovvero il *Pitào Xoo* del *Vocabulario*.

Se l'associazione proposta dallo studioso è corretta, resta da risolvere quale legame intercorresse fra una divinità preposta alle arti magiche e al furto, da un lato e una divinità ctonia come quella che presiede i movimenti della terra, dall'altro. Si può supporre che tanto l'attività magica, come quella del rubare si trovino relazionate all'oscurità, e in senso lato con la sfera dell'intuizione, a sua volta, associata all'inframondo, regno di *Pitào Xoo*. Ma non abbiamo prove più convincenti a favore di quest'ipotesi che quindi resta solo una supposizione.

Nelle tre liste seicentesche compaiono, poi, altre divinità, che non hanno nessun corrispondente in Córdoba. Ad esempio, sono citate due divinità della medicina: *Leraa acuece* e

³⁸⁷ Per quest'ultima definizione si veda Alcina Franch (*Calendario y religión...*, cit., pp.178-183) laddove elenca i nomi calendarici dei giorni nel distretto di Villa Alta.

³⁸⁸ San Miguel Tiltepeque, nella dottrina di Totontepeque (Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 106).

Leraa acueça; il “dios de los caçadores”, *Niyohua* e quello “de las enfermedades”, *Nonachi*; infine compare il “dios 13”, *Leraquitziño*.

Leraa queche e Liraa cuee

È molto strano che nella dichiarazione del '54 compaiano addirittura due dèi della medicina, vista la loro scarsissima rilevanza, stando ai documenti raccolti, nella vita quotidiana.

Berlin³⁸⁹ afferma di aver trovato un solo documento che facesse riferimento a una divinità della medicina, dove si riporta la descrizione di un sacrificio in onore del dio *Liragueça*, per curare una malattia non meglio specificata.

Entrambi vengono nominati in successione anche da Balsalobre – il quale ribadiamo si fonda essenzialmente sulle informazioni ottenute da Diego Luis –, ma con la grafia *Leraa acuece* e *Leraa acueça*.

Ora, per quanto il *letrado* dimostri di considerarle due divinità separate, data la quasi identità grafica e morfologica dei due lessemi, nonché la pressoché totale sovrapposibilità dei loro ambiti di influenza, mi sembra che non sarebbe azzardato ritenerle, come suggerisce Berlin³⁹⁰, un'unica divinità. D'altra parte le nostre conoscenze sono molto limitate, a causa della scarsità di materiale documentale e parebbe un atto di superbia da parte dello studioso dubitare delle dichiarazioni di un officiante della religione indigena. Tuttavia, come si è sottolineato più volte, il passaggio di informazioni può essere stato inquinato da innumerevoli fattori, consci o inconsci, che possono aver dato luogo a fraintendimenti.

Nonachi

Nella lista del '54 appare un'altra divinità legata alle malattie: *Nonachi*, “dios de las enfermedades”, mentre in Balsalobre si dice che *Nonachi* agiva riguardo a “varios y diferentes sucesos”. Nella lista del '35, dove non compaiono i nomi indigeni, è difficile trovare il suo corrispondente.

³⁸⁹ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 23.

³⁹⁰ *Ibidem*.

Secondo gli atti processuali³⁹¹ si estrapola che veniva invocato anche da cacciatori e pescatori, probabilmente per evitare di contrarre malattie o incorrere in qualche infortunio durante le battute di caccia e pesca.

Licuicha Niyohua

È detto anche *Licuchaniyoa*, *Liraa niyoa*, *Liquicha Niyoa*, *Licuicha*. È importante soffermarsi sul termine *Licuicha*, che possiamo considerare una variante dialettale di *copijcha*, che secondo il dizionario di Córdova era il “sole” come pianeta e come dio: *pitòo copijcha*. In una delle sue dichiarazioni processuali lo stesso Diego Luis afferma di aver compiuto un sacrificio in onore del “Dios que en su lengua de Sola se llama *Licuicha* y en castilla quiere decir el Sol”. Il dato è estremamente interessante, soprattutto se si tiene conto che in vari sistemi religiosi mesoamericani la divinità solare era associata alle attività di caccia e talora anche di guerra. In effetti, la sfera di influenza di *Licuicha Niyohua* è chiaramente definita come relazionata alla caccia: è il “dios de los caçadores” o “dios de la caza”.

Nella regione del Valle, però, almeno secondo le informazioni desunte da Córdova, il dio della caccia era *Cozàana* e non è ben chiaro quale fosse l’ambito associato a *Pitòo Copijcha*.

Liraaquitzino

Liraachino, *Liraquichino*, *Leraquichino*, *Leraaquichino*, il “Dios trece”. Nel termine riconosciamo la parola *lira / lera*, già incontrata in precedenza e la radice *chiino*, *quichino*, variante di *guichino* che nel *Vocabulario del Centenario*³⁹², significa «tredici»³⁹³.

Doveva essere una delle divinità più importanti nel panteon zapoteco, almeno in epoca coloniale, perché interveniva in tutti gli aspetti della vita. Era il dio dei tredici dèi, per questo racchiudeva il concetto di totalità e di universalità, tanto che sia Berlin³⁹⁴ che Alcina Franch³⁹⁵ lo

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 69-70, 75-76, 79. Nei documenti citati dallo studioso si testimonia l’usanza di accendere setto o otto candele in onore di *Nonachi*, prima di andare a cacciare o a pescare.

³⁹² *Vocabulario Castellano – Zapoteco*, edizione della Junta Colombina de México del Cuarto Centenario del descubrimiento de América, México, 1893.

³⁹³ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., p. 97.

³⁹⁴ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p.20.

³⁹⁵ José Alcina Franch, *Calendario y religión...*, cit., pp. 97-98.

ritengono una sorta di dio supremo. Quest'ultimo, in particolare, lo considera strettamente legato al calendario rituale (scandito in tredici ventine, su cui presiedevano i tredici dèi) e, di conseguenza alla dimensione temporale colta nel suo aspetto più sacro. In questo senso, doveva essere il corrispettivo del *Pije tàò, Pije xoo*³⁹⁶ del Valle registrato da Córdoba, e aveva il suo corrispondente nel panteon azteco in *Tloque Nahuaque* e in *Ipalnemohuani*.

López Austin³⁹⁷, invece, pur condividendo l'ipotesi che si tratti di una divinità suprema, lo considera una figura divina che nasce dalla fusione di tutte le divinità. Ne fa l'equivalente zapoteco degli *Oxlahuntiku* e *Bolontiku* maya, i quali costituivano rispettivamente l'unificazione dei tredici dèi celesti e quella dei nove signori degli inferi.

Riceveva attenzioni particolari da parte di cacciatori e pescatori. Gli si offrivano candele e coppale, sempre in numero di 13 e in chiesa le candele in suo onore erano distribuite fra tutti gli altari, in quanto tale divinità suprema non veniva mai rappresentata.

In conclusione, osserviamo che:

- nella lista del '35 compaiono tre dèi identificabili con *Nosana*.
- nella lista del '35 compare un misterioso "Dios padre", due dèi dell'inferno e nessun dio della medicina. Inoltre è difficile associare a qualcuno dei nomi dell'elenco *Nonachi* e *Coqueelaa*, registrati, invece, nelle due liste posteriori.
- la lista del '35 è quella che mostra più evidenti segni di sincretismo, in quanto compaiono solo gli appellativi in spagnolo e nessuno in zapoteco.
- la lista del '54 segue l'ordine calendariale.
- le tre liste non coincidono né per la sequenza dei nomi degli dèi, né per i nomi stessi.

La religione indigena si è fortemente contratta e forse in epoca coloniale il sostrato religioso zapoteco è andato uniformandosi a quello mexica, infatti le tredici divinità elencate da Diego Luis fanno pensare ai tredici Signori del Giorno, legati ai tredici cieli propri della cosmovisione nahua. Non a caso, Nicholson³⁹⁸ afferma che al momento del contatto presso gli aztechi lo schema di 13 livelli si era standardizzato ed era intimamente relazionato con la serie delle tredici divinità che reggevano i tredici giorni del *tonalpohualli*.

³⁹⁶ Per l'analisi di questi termini e del vincolo profondo di questa divinità col fluire sacro del tempo si veda cap. 3.5.

³⁹⁷ Alfredo López Austin, "La religione mesoamericana", *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo, Roma, Laterza, 1977, p. 54.

³⁹⁸ Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", cit., p. 407.

Marcus³⁹⁹ riguardo a Balsalobre dice: 13 divinità che andavano associate ai tredici giorni del *cocij* e sospetta che i tredici nomi elencati da Balsalobre rappresentassero le tredici forze naturali che influenzavano gli altrettanti numeri sacri del calendario rituale di 260 giorni, e aiutavano a dare a ogni giorno il suo carattere specifico. Se questi fossero realmente chiamati dèi è un dibattito aperto.

3.2.3 Culti locali, divinità patroni e luoghi di culto

Oltre agli dèi, per così dire, canonici che erano condivisi dai vari gruppi che costituivano l'etnia zapoteca, esisteva una serie di divinità a carattere locale, venerate quali numi patroni di singole città o di determinati gruppi socio-territoriali. Era anche possibile che una divinità del panteon canonico ricevesse un culto particolare e specifico in determinati luoghi e città. Nelle *Relaciones Geográficas* relative all'area zapoteca entrambi i fenomeni sono ampiamente testimoniati e, in particolare nella *Relación de Iztepec*⁴⁰⁰, si afferma esplicitamente che ogni villaggio aveva la sua divinità tutelare.

D'altra parte quello dei culti locali era un aspetto comune a tutte le culture meso-americane. Durán⁴⁰¹, ad esempio, dice che ogni città, ogni villaggio e ogni luogo aveva un dio particolare, al quale “como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban”. Il *Codice Magliabechiano*⁴⁰² afferma che esisteva, addirittura, un dio patrono per ogni quartiere, al quale veniva eretto un tempio per venerarlo e per festeggiare cerimonie in suo onore. Tale divinità patrona era detta *calpulteotl*, «dios del calpulli», intendendo per *calpulli* un'unità sociale di parentela, che in certa misura può sovrapporsi al concetto di clan.

Le interpretazioni degli studiosi in proposito hanno preso strade diverse che, in linea di massima possono riassumersi in due posizioni principali: la prima vede in queste forme culturali la venerazione di numi da cui i *cacique* o determinati gruppi sociali affermavano di discendere (López Austin, Whitecotton); la seconda ritiene al contrario che si tratti di signori e antenati divinizzati (Joyce Marcus).

³⁹⁹ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud People*, cit., p. 349.

⁴⁰⁰ V. *Relación de Iztepec*. RGA, I, p. 270.

⁴⁰¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, libro II, p. 118 (1^a ed., México 1867).

⁴⁰² *Codex Magliabechiano. Manuscrit mexicain post-colombien de la Bibliothèque Nationale de Florence*, riproduzione fotocromografica per iniziativa del Duca de Loubat, Roma, Photochromographie Danesi, 1904.

Nella sostanza, comunque, il valore che le due letture attribuiscono alla funzionalità dei culti locali non è molto diverso. Infatti sia l'una che l'altra ipotesi ritiene che le divinità patrono avessero uno spiccato carattere sociale, in quanto in esse era depositata l'identità di una determinata comunità legata da vincoli di parentela, o di *status* sociale o di appartenenza territoriale.

López Austin⁴⁰³ fa notare come la religione del gruppo – basata sul culto di un dio patrono che gli spagnoli chiamarono «dios abogado» – fosse uno dei fattori più importanti di coesione identitaria, in una società come quella indigena del XVI secolo che fondava la propria organizzazione sociale, economica e politica su un'istituzione nella quale i membri dovevano ai vincoli di parentela la propria appartenenza al gruppo – fermo restando che questa modalità di organizzazione sociale coesisteva, poi, presso tutte le civiltà meso-americane, con regimi dallo spiccato carattere statale.

Riportiamo qui di seguito gli dèi locali così come si trovano citati nelle *Relaciones Geográficas*.

Divinità	Luogo	Fonte
Pichana Gobeche “dios principal”	Chichicapa	<i>Relación de Chichicapa</i>
Pichanato (divinità minore)	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Tlacatecolotl “que es el nombre del diablo”	Miahuatlán	<i>Relación de Miahuatlán</i>
Gosio “dios del agua”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Benelaba, «7 Coniglio» + (Jonaji) Belachina, «3 Cervo» “ídolo casado” → Coppia divina	Coatlán	<i>Relación de Coatlán</i>
Bezalao “dios universal”	Ocelotepec	<i>Relación de Ocelotepec</i>
Cozichacozee “dios de la guerra”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Bezaloo “diablo”	Guaxilotitlán	<i>Relación de Guaxilotitlán</i>
Navaja negra ⁴⁰⁴ (pietra priva di forma)	Itzetepexic	<i>Relación de Itzetepexic</i>
Coquibela (cacique divinizzato) + “dios del palacio”	Iztepec	<i>Relación de Iztepec</i>

⁴⁰³ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, cit., pp. 47-48.

⁴⁰⁴ V. paragrafo 3.4, n. 13.

Coquibela (<i>cacique</i> divinizzato)	Macuilsuchitl	<i>Relación de Macuilsuchitl</i>
Coqui huani ⁴⁰⁵ “demonio de luz”	Tlalistaca	<i>Relación de Tlalistaca</i>
Coqui Bezelayo	Tecuicuilco	<i>Relación de Tecuicuilco</i>
Quezelao “provedor de los temporales”	Atepec	“ ” “ ”
Coqui Nexo “señor de la multiplicación”	Zoquiapa	“ ” “ ”
Guatacayo + Guatacazio (coppia di fratelli divini)	Tetiquipa	<i>Relación de Tetiquipa e Cozauhtepec</i>
Tiacahua “dos capitán” ⁴⁰⁶	Cozauhtepec	“ ” “ ”
Coque Zehuiyo “demonio e ídolo principal”	Tlacolula	<i>Relación de Tlacolula e Miquitla</i>
Coqui Bezelayo + Xonaxi Quecuya (coppia divina infera)	Miquitla (Mitla)	“ ” “ ”

Alcuni di questi hanno nomi calendarici (che però non corrispondono ai nomi dei giorni registrati da Córdoba, altri presentano i sostantivi *coqui/xonaxi* («signore» e «signora»)

Come accennavo poco prima, Marcus⁴⁰⁷ mette in dubbio il concetto di divinità patrona, o meglio considera gli idoli oggetto di culto locale come antenati o governanti divinizzati. La prova sarebbe proprio il fatto che alcuni di questi hanno nomi calendarici – cosa che secondo l’archeologa statunitense non si verifica mai per le divinità vere e proprie – e che i loro nomi sono spesso accompagnati dai sostantivi *coqui* e *xonaxi* attribuiti generalmente ai sovrani. Quest’ultima affermazione, tuttavia, mi sembra opinabile, in quanto sia nell’elenco di Córdoba che in quello di Balsalobre e Diego Luis, alcune divinità sono accompagnate da questi sostantivi, in particolare, quando si tratta di coppie divine.

⁴⁰⁵ V. *Relación de Chichicapa*. Qui si nomina un *cacique* detto *Coquilguani*, «señor que esclarece el mundo». Entrambi i nomi mostrano una stretta relazione con la luce e presentano una grafia pressoché identica. Potrebbe allora trattarsi di un *cacique* divinizzato. *RGA*, I, p. 67.

⁴⁰⁶ Si tratta forse, anche in questo caso, di un *cacique* divinizzato. Caso (*Las estelas zapotecas*, cit., p. 21, n. 10) ipotizza che si tratti un nome di origine mixteca, in quanto *tiacucano* significa «capo» e *uhui* o *uu* «due».

⁴⁰⁷ Kent Flannery – Joyce Marcus, *The Cloud People*, cit., pp. 144; 348.

Anche le urne funerarie, solitamente viste come rappresentazioni di dèi, sarebbero per Marcus *caciques* corredati degli attributi di varie divinità.

In realtà è difficile dire se essi fossero dèi o uomini divinizzati, in quanto nella figura del patrono sono intimamente legate l'idea del dio protettore e quella dell'antenato comune⁴⁰⁸. Il patrono era l'essere che aveva dato origine al gruppo e condivideva la propria impercettibile sostanza con ognuno dei nuovi individui. Di conseguenza la parentela consisteva in una coesistenza fra tutti i parenti, ma era al tempo stesso la coesistenza sacra di ciascuno con il dio tutelare.

Il fenomeno dei sovrani divinizzati è ampiamente documentato sia nelle *Relaciones Geográficas* che nella *Geográfica Descripción*.

Nelle *Relaciones Geográficas* i nomi dei *caciques* cui le comunità locali cui si rendeva un culto specifico sono vari e li riportiamo nella seguente tabella.

Nome <i>cacique</i>	Luogo	Fonte
Coquibela	Iztepec	<i>Relación de Iztepec</i>
Baalo + Baalachi	Macuilsuchitl	<i>Relación de Macuilsuchitl</i>
Coqui Beyotzi, “señor garza”	Iztepexic	<i>Relación de Iztepexic</i>
Coqui Bilaol	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Coqui Bilana	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Quebatzina	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Qualao Tzotziquetz, “señor o capitán de la guerra”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Laxuu Qalepetx, “20 león”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Pinelaa Quiedtzaqui, “brazo de arco”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Quieguella, “señor del vino”	Chichicapa	<i>Relación de Chichicapa</i>
Coquilhuany, “señor que esclarece el mundo”	“ ” “ ”	“ ” “ ”
Colaza, “cosa lejos”	Amatlán	“ ” “ ”

⁴⁰⁸ Alfredo López Austin, “La religione della Mesoamerica”, cit., p. 14.

Cosio Solachi	Miahuatlán	"" ""
Petela, "perro"	Coatlán	"" ""
Coqui Gualaniza ⁴⁰⁹	Mitla	<i>Relación de Tlacolula y Miquitla</i>
Meneyadela	Coatlán	<i>Relación de Coatlán (1609) in PNE</i>
Cosichaquela	Amatlán	<i>Relación de Amatlán (1609) in PNE</i>

Di questi nomi, alcuni corrispondono ad antichi *caciques*, altri sono fondatori di città o villaggi, altri ancora sono capi ancora in vita all'epoca dell'inchiesta.

Notizie relative a *caciques* divinizzati, come si diceva, si trovano anche in altre fonti. Burgoa, a sua volta, parla di una tomba nobiliare, trasformata in adoratorio⁴¹⁰. Il sepolcro si trovava nei pressi di Nejapa, "en la cumbre del monte" dove erano state depositate le spoglie di un valoroso capitano, nipote del re di Zaachila, Cosijoeza e cugino di suo figlio Cosijopí, sovrano di Tehuantepec. Ai frati inquisitori, addetti alla ricerca di luoghi deputati ai culti idolatrici, due *caciques* spiegarono che i loro padri seppellirono il signore in una zona sopraelevata, affinché sorvegliasse i confini e proteggesse il territorio dalle incursioni nemiche, in particolare da quelle degli aztechi, uscendo dalla tomba con le sue truppe, per sbarrare loro il passaggio. Sulla cima del monte, che era stata livellata, si trovava una sorta di mausoleo in pietra finemente scolpita. I frati fecero aprire la tomba e scoprirono i resti del signore, accanto ai quali erano visibili altre ossa, appartenute ai servi seppelliti vivi col padrone, per servirlo nell'aldilà⁴¹¹.

Evidentemente, il capitano di Nejapa era venerato da una comunità piuttosto ampia, che eccedeva i confini della provincia cittadina, fatto probabilmente dovuto al suo alto rango. Ma non tutti i signori divinizzati ricevevano un culto così territorialmente diffuso.

Ora come osserva Nicholson⁴¹² i gruppi sociali che le divinità proteggevano, erano estremamente numerosi ed eterogenei e potevano identificarsi con province molto estese o gruppi etnolinguistici di vaste proporzioni, fino ad arrivare a piccoli settori della comunità. In effetti le fonti ci parlano del dio degli ottomì (quindi di un intero popolo) o di quello che protegge una determinata città. Lo studioso statunitense ha cercato di precisare le caratteristiche legate al culto di questi dèi *abogados*:

⁴⁰⁹ V. RGA, II, p. 260, n. 12, Acuña afferma: "Coqui Huala Niza podría ser traducido por «señor principal, o patrón, del agua»".

⁴¹⁰ GD, II, p. 242-246.

⁴¹¹ Di quest'usanza c'è traccia anche nel *Vocabulario* di Córdoba. Rinviamo al paragrafo 3.4.1, p. 217, per un approfondimento del tema.

⁴¹² Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", cit., pp. 395-446.

- 1 - sono presenti nelle migrazioni;
- 2 - esistenza di immagini sacre o di *envoltorios* dove si conservano oggetti donati dal patrono;
- 3 - amministrazione di tali reliquie a carico dei sacerdoti;
- 4 - sacerdoti speciali con la funzione di intermediari tra il dio patrono e il popolo;
- 5 - l'identificazione dell'*abogado* con l'antenato tribale;
- 6 - il titolo di "corazón" della comunità come attributo che si dà al dio patrono.

I punti 5 e 6 mi sembrano i più rilevanti. In particolare, vorrei focalizzare l'attenzione sul concetto di "corazón", visto che nelle fonti si fa più volte riferimento a questo tipo di idolo. Si tratta di reliquie che rappresentano il dio originario, nume tutelare del popolo, che lo ha condotto nella migrazione e che pertanto è depositario dell'identità coesiva dell'etnia⁴¹³. Il dio protettore è il "Corazón del Pueblo"⁴¹⁴. Questo nome fa ricordare alcuni concetti dell'antica mesoamerica che perdurano tutt'ora: "corazón del cielo, de la montaña, del cerro, del mar, del lago". Sempre secondo López Austin «corazón» va inteso come «spirito», «anima», «nucleo essenziale». In definitiva i *corazones del pueblo* sono gli dèi creatori, protettori, che al tempo stesso fungono da oracoli e che continuano a vivere con il loro popolo trasformati in montagne e riveriti in grotte o altissimi santuari, in adoratori silvestri o in piccoli cumuli di pietra.

Burgoa, ad esempio, riporta la testimonianza di due "corazones", uno mixteco, il "Corazón del Pueblo" e uno zapoteco, il "Corazón del Reyno". Del primo, che era costituito da una statuetta di pietra verde, raffigurante un uccello cui era avvolto un serpente, parleremo nel paragrafo 3.3. dedicato ai miti cosmogonici. Circa il secondo invece tratteremo più estesamente nel paragrafo dedicato ai luoghi di culto.

Si può supporre che in un tempo in cui gruppi etnici omogenei abitavano zone più o meno estese, essi avessero dèi *abogados* comuni. Col trascorrere del tempo, i movimenti politici, la diversificazione economica e altri fenomeni sociali separarono i *calpulli* che, via via, andarono costituendo unità a sé stanti, ciascuna col suo protettore-patrono. Dalla supremazia di determinati *calpulli* sorse il dio patrono della città. E magari dal predominio di alcune città è sorto il patrono di un gruppo etnico.

Ma è anche possibile che si sia verificato il processo contrario. Ovvero che un dio patrono, proprio per il fatto di occupare già in precedenza una posizione di rilievo nel mondo dei numi, abbia

⁴¹³ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, cit., p. 59.

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 64-65.

assunto un valore preponderante a livello identitario per vari gruppi etnici, poi per alcuni gruppi sociali radunati territorialmente nei *calpulli*.

Il rapporto di appartenenza fra il popolo e la divinità patrona è assolutamente biunivoco e reciproco e ciò lo si nota specialmente nell'onomastica, dove tanto un gruppo etnico può ricevere il proprio nome dal dio protettore, come una divinità può essere nominata in base all'appellativo dell'etnia che rappresenta.

Luoghi di culto

Riguardo ai luoghi di culto zapotечи l'inventario, rintracciabile soprattutto nella *Geográfica Descripción*, è vastissimo. Anche gli zapotечи, come i loro cugini mixtechi, avevano luoghi di culto urbani e altri dislocati in vari sedi naturali. Circa i primi, quello senza dubbio più importante era Mitla (che in nahua significa «Città dei morti»), la capitale religiosa della Zapoteca, dove risiedeva il gran pontefice, cui facevano riferimento tutti i sacerdoti della nazione. Il frate domenicano offre due diverse versioni del nome zapoteco di questa città: *Yooba*⁴¹⁵ e *Liobaa*⁴¹⁶. Stando alla ricostruzione etimologica di Victor de la Cruz⁴¹⁷, il primo appellativo significherebbe «casa-tomba», da «yoo», «casa» e «ba», «tomba». Il secondo, di cui Burgoa fornisce la traduzione «centro de descanso», deriverebbe da «liò», «dentro a qualcosa» e «ba», «sepoltura». In effetti, la città era sede del cimitero principale, dove trovavano sepoltura i re di Zaachila e i sommi sacerdoti della religione ufficiale.

Burgoa descrive in maniera particolareggiata il palazzo del sommo sacerdote a *Liooba*. La maestosità del palazzo denuncia l'altissima dignità dei sacerdoti di Mitla che secondo Burgoa erano “tan absolutos y superiores, que los reyes de Teozapotlán les cataban veneración y respeto, teniéndoles por tan inmediatos a los dioses [...]”⁴¹⁸. È possibile, peraltro, che questa subordinazione dei sovrani al sacerdote fosse retaggio di un regime politico di tipo teocratico, almeno fra gli zapotечи delle Valli Centrali⁴¹⁹. La descrizione, che tradisce la forte ammirazione del frate, è delle più minuziose e precise. Il palazzo⁴²⁰ si sviluppava su due livelli ed era diviso in otto ampie sale,

⁴¹⁵ *GD*, II, p. 64.

⁴¹⁶ *GD*, II, p. 120 e 124.

⁴¹⁷ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sá*, cit., pp. 272-273.

⁴¹⁸ *GD*, II, p. 121.

⁴¹⁹ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sá*, cit., p. 277.

⁴²⁰ I resti archeologici di Mitla constano di due piramidi e quattro palazzi, disposti in quadrato con un ampio patio centrale nel mezzo. In corrispondenza delle porte che danno al patio, ciascuno degli edifici presenta delle scale di sette

quattro per ogni piano. Al piano terra, una stanza era adibita a tempio, un'altra serviva come sepolcro dei grandi sacerdoti e la terza riceveva i corpi dei re. La quarta sala presentava sul fondo un'apertura chiusa con una lastra, dalla quale si accedeva alla grande fossa comune dei sacrificati e dei signori morti in guerra⁴²¹. Al piano superiore si trovava la residenza del sommo sacerdote, col suo trono rivestito di pelli di tigre; la seconda stanza ospitava i sacerdoti minori e i ministri, mentre la terza ospitava il re di Teozapotlán quando andava in visita a Liooba. La quarta, infine, ospitava i nobili e i capitani delle milizie.

Un altro luogo di sepoltura era Zeetoba – che secondo Burgoa significa «altro sepolcro»⁴²² – nei pressi di Teticpac. Gli zapotечи ritenevano che qui ci fosse la seconda entrata all'inframondo («Averno», secondo Burgoa), in quanto la prima era, come si è detto, *Liooba*. Era un sito meno prestigioso, dove si seppellivano nobili e signori non di stirpe reale. Sembra che a Teticpac, il cui nome zapoteco era Quehuiquijezaa, «palazzo di dottrina e insegnamento», i sovrani di Zaachila avessero posto *caciques* di loro fiducia, ben istruiti nei riti funerari, affinché assistessero i signori che venivano al seguito dei defunti, per consolarli e trasmettere loro le credenze tradizionali riguardo alla vita dopo la morte.

Generalmente, le sepolture avvenivano in luoghi naturali, per lo più, sulle cime dei monti o in grotte silvestri, come testimonia un passaggio della *Geográfica Descripción*⁴²³, in cui si accenna alla sepoltura del sommo sacerdote Coquitela, scoperta nel 1559. La presenza di tanti luoghi funerari, denoterebbe, secondo Victor de la Cruz⁴²⁴, la preminenza del culto dei morti fra gli zapotечи delle Valli Centrali, rispetto a quelli della montagna e dell'Istmo.

Per quanto riguarda i luoghi di culto in ambiente naturale, Burgoa riporta un'elevata quantità di informazioni. Gli adoratori, scoperti e smantellati dai frati domenicani, si trovavano per lo più in grotte o caverne, nascoste nei boschi o sulle pendici dei monti. Fra questi siti di interesse

gradini che si inoltrano sotto terra, portando a delle stanze sotterranee, identificate come luoghi di sepoltura. Sono tutt'ora visibili le grandi colonne monolitiche di cui parla Burgoa. Prive di colonne e capitelli, misurano un metro di diametro. La relazione di Mitla offre una descrizione altrettanto particolareggiata e sostanzialmente concordante con quella offerta dal frate domenicano.

⁴²¹ La tradizione, raccolta da Burgoa, vuole che da questa porta sepolcrale si accedesse a un lunghissimo cunicolo sotterraneo, che scoperto dai frati, venne chiuso definitivamente, dopo un mancato tentativo di esplorazione, a causa delle esalazioni malsane e mortifere che esalava. Gli studiosi moderni, tra cui ricordiamo Krickberg, ritengono che sia pura fantasia, non essendo stata trovata alcuna traccia del suddetto cunicolo nei resti archeologici.

⁴²² V. *Relación di Teticpac*. RGA, II, p. 170: “Zetoba, que en la nuestra lengua española [...] quiere decir «peña sobre peña»”, ma si tratta con tutta probabilità di un'etimologia errata.

⁴²³ *GD*, II, p. 151

⁴²⁴ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sá*, cit., p. 272.

religioso, due pare fossero di particolare rilevanza per la nazione zapoteca, essendo anche sede di prestigiosi oracoli: si tratta di Teotitlán del Valle e di Guixipecocha nell'Istmo.

Di Teotitlán del Valle (in zapoteco Xaquija, «pie de la montaña», in quanto si trova “en el último escalón de la serranía grande”) Burgoa afferma:

“[...] halló Satanás la altura de su apetito, y lo remontado de su altiva condición, escogió la cima del peñasco para cátedra de sus dogmas nefandos, y teatro de espantosas representaciones, los días más sangrientos de sacrificios señalaba desde allí a sus bárbaros sacerdotes, desde aquella cima en varias figuras articulaba la fantástica voz, con que les mandaba, la carnicería de hombres como brutos y ceremonias como supersticioso oráculo del tirano soberbio, aquí como criatura intelectual les prevenía algunos acasos, con que afianzaba el crédito de su mentida deidad, la fama de este puesto, se dilató por varias partes de estas provincias, y lo que en ellas se disimulaban los ídolos, se remitían a éste que tan osado no perdía ocasión de damnificar a estas ciegas naciones, venían aún las muy lejanas a consultarle sus negocios, y observar sus respuestas, el tono en que les hablaba era formidable, confuso y con desentono, como salido del averno, atendían sus ministros que entendían mejor los errores de su supuesta lengua, y de la de éstos pasaba con las adiciones que inventaban, apostando en la malicia de sus engaños, con la del mismo enemigo, y los oyentes que amedrentados del horror con que llegaban, creían las supersticiosas fábulas, como pudiera un católico los avisos del cielo [...]”.

(GD, II, p. 119)

Teotitlán aveva raggiunto una grande fama e per consultarne l'oracolo, la gente veniva anche da molto lontano, persino da altre province. Qui i sacerdoti, in base a calcoli calendarici, stabilivano i giorni in cui compiere i sacrifici.

L'importanza del luogo sembra poi legata alle origini mitiche che il popolo zapoteco si attribuiva. Secondo una “versione celeste”⁴²⁵ del mito della creazione, come si vedrà più estesamente nel capitolo dedicato alla cosmogonia, l'umanità avrebbe avuto origine da un dio venuto dal cielo in forma di astro. Il passo della *Geográfica Descripción* recita:

“[...] fue la fundación de este pueblo antiquísima, de las primeras de la Zapoteca, y sus señores por el sitio de este ídolo, muy temidos, fingiendo su origen haber venido del cielo, en figura de ave, en una luminosa constelación [...]”.

(GD, II, p. 119)

Il mito trova corrispondenza nella cultura mixteca e la sua rappresentazione plastica sarebbe l'idolo “Corazón del Pueblo”, che aveva forma di uccello avvolto da un serpente.

L'altro oracolo si trovava nell'Istmo e, precisamente, in una grotta sulle pendici di un monte nell'isola della Laguna Superiore. Stando a quanto dice il cronista domenicano, in prossimità della grotta si trovava una formazione rocciosa che gli indiani fin dall'antichità avevano considerato

⁴²⁵ *Ibid.*, pp. 182-183.

misteriosa. Questa, nell'interpretazione di Burgoa, aveva la forma di un religioso, con un abito bianco (come quello dei frati domenicani), seduto su di una sedia con schienale, col cappuccio in testa e una mano appoggiata alla guancia. Affianco a questa figura si poteva scorgere quella di una indiana, in ginocchio, coperta fino alla testa con un mantello, come se si stesse confessando (“como cuando en este tiempo se confiesan”). Il frate afferma che, essendo la scultura naturale tanto misteriosa, gli *indios* la considerarono sempre sacra e dotata della virtù di formulare pronostici. Per questo gli zapotечи le offrivano numerosi sacrifici.

L'episodio riportato nel capitolo LXXII del II tomo, a pagina 351, della *Geográfica Descripción*, vuole che lo stesso Cosijopíi, esortato dai suoi sudditi, consultò l'oracolo, per sapere del destino del suo regno all'arrivo degli spagnoli e che questo gli rispose che ormai il suo dominio sarebbe stato sconfitto da uomini bianchi, nemici del dio indigeno.

La grotta, situata su quello che attualmente è chiamato Cerro Cristo, ospitava l'idolo principale della nazione zapoteca, ovvero il “Corazón del Reyno”:

“[...] en esta laguna a un lado está un cerrillo aislado muy ameno y poblado de arboleda y animales y aquí está una profunda y dilatada cueva donde el zapoteco tenía un ídolo de su mayor veneración y la llamaba el Alma y Corazón del Reino, persuadido el bárbaro a que aquella fabulosa deidad era el Atlante que lo tenía en peso y sustentaba sobre sus hombros y que cuando los movía se estremecía en desusados temblores la tierra, y de su favor pendían sus victorias y buenos temporales con que lo sustentaba; aquí venía el ciego rey en su gentilidad, con los grandes y sacerdotes a celebrar nefandos sacrificios, y después de bautizado, cuando le prendió el padre Frate Bernardo de Santa María, le acusaron también de que perseveraba en esta idolatría, repitiendo las venidas a este adoratorio y infernal gruta de Satanás [...] y enderezando la proa al enemigo, encastillado en aquella lóbrega mazmorra, llegó al cerrillo, desembarcó y subiendo por su falda, alumbrado por superior numen, dio a breve espacio con la puerta del cancerbero de aquella estigia laguna y entrándose por ella, halló todos los espacios de una gran cuadra todos barridos y cercados de peñas como altares y sobre ellos muchos vasos de sahumerios, ricas y apreciables ofrendas de estimables ropas, vistosas plumas y medallas y collares de oro, y lo más salpicado de sangre reciente y obscenamente vertida manifestaba cuan inmediatamente se había hecho el sacrificio, hizo diligencia por hallar el ídolo para vengar en el como enemigo carnicero, el humor vital de las venas que robaba a aquellas ovejuelas errabundas [...]”.

(GD, II, p. 399)

Burgoa, però, non dice a quale dio fosse dedicato l'idolo, che almeno stando al nome con cui è stato tradotto in spagnolo, presenta una sorprendente analogia con quello mixteco, di cui abbiamo parlato in precedenza.

3.3 Le due versioni del mito cosmogonico

Purtroppo non ci sono pervenuti codici zapotечи preispanici, non perché gli indigeni non ne avessero redatti – nelle fonti si trovano riferimenti che attestano che sono esistiti –, ma perché i missionari e i colonizzatori si sono premurati di distruggerli tutti. Per ricostruire la mitologia di questo popolo, bisogna quindi avvalersi di altri mezzi. Ma non si può fare troppo affidamento nemmeno alle fonti spagnole, perché né Córdova, né Burgoa e né, più tardi, Gay hanno parlato dei *binningula'sa*, gli antichi zapotечи. La loro tradizione è però ancora viva nei racconti orali, in particolare nell'Istmo di Tehuantepec, più che in ogni altra regione dello stato di Oaxaca.

È comunque difficile supporre che Córdova e Burgoa non conoscessero il mito dell'origine, mentre è più probabile che, considerandolo pericoloso per l'estirpazione dell'idolatria, abbiano ritenuto meglio occultarlo. Nonostante ciò, in due passi della *Geográfica Descripción*, si fa riferimento a esso.

L'unica fonte scritta del mito cosmogonico relativo all'origine del popolo zapoteco sono dunque le frammentarie notizie che Burgoa, con evidente atteggiamento censore, registra di passaggio, offrendone due versioni: una terrestre e una celeste⁴²⁶.

La versione terrestre recita:

“[...] son tantos los desatinos de sus historias y pinturas que el demonio les persuadía, que es indecente referirlas, porque ni los egipcios, ni caldeos, fueron tan ciegos en estas vanidades, como éstos, ya por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones, y fieras, silvestres, si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos, si invencibles y porfiados, de que se preciaban mucho, que los habían parido escollos, y peñascos, y como su lenguaje era tan metafórico, como el de los palestinos, lo que querían persuadir, hablaban siempre con parábolas, y sus historiadores formaban los caracteres, de lo que decían”.

(GD, I, p. 412)

Questo frammento – in cui il frate ammette, tra le righe, di conoscere il mito e, *en passant*, che gli antichi zapotечи possedevano codici nei quali registravano pittograficamente i loro miti e le loro storie – menziona tre diverse origini possibili che gli *indios* si attribuivano, a seconda di quale caratteristica del loro popolo volessero esaltare. La prima fa discendere gli uomini valorosi dalle fiere selvagge; la seconda afferma che i sovrani più antichi e importanti discendevano dagli alberi più alti e frondosi; la terza che gli eroi invincibili e caparbi si vantavano di essere stati partoriti da rocce e scogli. Ciò che sorprende è che le tre origini, che forse corrispondono alla genesi mitica di

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 140.

altrettante stirpi o caste sociali (possibilmente, nell'ordine, guerrieri, sovrani e condottieri)⁴²⁷, fanno riferimento ai tre regni tassonomici in cui si divide il mondo fisico, secondo la tradizione aristotelica: animale, vegetale e minerale. Non è facile stabilire se questo dato sia, in qualche maniera, una deformazione dell'osservatore europeo o rispecchi realmente la concezione indigena. In ogni caso, risulta evidente che gli zapotечи ritenevano di aver avuto origine da elementi costitutivi della natura e che la versione terrestre del mito cosmogonico deve considerarsi tripartita.

Un'altra valida fonte, utile a ripercorrere le orme del mito delle origini, è la tradizione popolare orale, filtrata dai poeti contemporanei ed esaminata dagli studiosi.

In particolare, il poeta Henestrosa, nel celebre *Los hombres que dispersó la danza*, rifacendosi a leggende popolari tramandate oralmente nell'Istmo di Tehuantepec, ricostruisce la possibile etimologia di *binningula'sa*⁴²⁸, il termine con cui gli zapotечи nominano se stessi nel sud tehuano. E argomenta:

“No sólo en Juchitán y en Tehuantepec, se conoce la historia en la que se refiere que los zapotecas se hacían a sí mismos descendientes de los árboles, con más frecuencia de sus raíces y también de algunos animales. La partícula *guláaza* [gula'sa], deshecha en dos tantos (*gú-láaza*) [gu] que quiere decir raíz, camote, la primera, y la otra [la'sa], fibra. Por extensión, lo que es flexible, como fibra. En este caso los *viniguláaza* fueron, gente nacida de las raíces de los árboles”.

(Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, p. 29)

È notevole che questa versione collimi con la seconda riportata da Burgoa: “se hacían hijos [...], si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos”.

Henestrosa, a sua volta, si rifà alle precedenti ipotesi filologiche di Wilfrido Cruz, che nel suo pionieristico, anche se, in certa misura, ormai datato, *El tonalámatl zapoteco*⁴²⁹, affermava:

⁴²⁷ A questo proposito, facciamo notare che solitamente, nei miti mesoamericani di “fondazione”, la creazione non è riferita a tutto il genere umano, ma a gruppi etnici (e a volte sociali) differenziati, dove il tempo, il creatore, le circostanze e il luogo di nascita variano notevolmente. Si veda a tal proposito Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, cit., p. 52.

⁴²⁸ In realtà, quella che segue è solo una delle possibili interpretazioni, in quanto Henestrosa afferma che la parola *binigulaza*, essendo estremamente flessibile, a seconda che si faccia cadere l'accento più avanti o più indietro, può significare varie cose e ciascuno di questi significati può corrispondere a una diversa leggenda. Una delle più note traduce il termine *binni'zaa*, o *peni-zaa*, come «popolo delle nubi»: *peni* «gente»; *zaa*, «nube». La nube era un fattore naturale in qualche modo sacro perché relazionato col fulmine e la pioggia (*cocijo*). Si riteneva che gli antenati, i *penigolazaa* «antica gente delle nubi», fosse discesa dalle nubi a popolare la terra e che dopo la morte sarebbe tornata in cielo.

⁴²⁹ Wilfrido Cruz, *El tonalámatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca Imprenta del Gobierno del Estado, 1935, p. 143.

“[...] otros creen que la palabra significa gente nacida de los árboles, de *bene* o *bini*, gente; *gú*, raíz o camote, *lacza* [la'sa], lo que es elástico; basados en la tradición que relata que los zapotecas nacieron de los árboles, quizás de sus raíces más flexibles, de donde salieron se refiere, los bravos guerreros”.

Come sottolinea Víctor de la Cruz⁴³⁰, né il primo né il secondo autore, nel momento in cui scrissero il proprio brano conoscevano il passo di Burgoa. Prova ne è che Henestrosa, solo nella seconda edizione della sua opera, citerà in nota il passo corrispondente della *Geográfica Descripción*. Di conseguenza, i due autori moderni non copiarono le informazioni del missionario, ma attinsero a fonti orali, così come lo fece il domenicano nel XVII secolo. Ciò conferma la presenza viva di tale mito nella tradizione popolare zapoteca e la sua persistenza nel tempo.

Per stabilire l'antichità del mito, come risalente all'epoca preispanica, ci appoggiamo a un altro brano di Burgoa, in cui l'autore espone la cosmogonia secondo gli *indios* mixtechi.

Quest'ultima, che presenta notevoli analogie con quella zapoteca, narra della nascita dei primi esseri umani, progenitori del popolo mixteco e capostipiti della dinastia reale, che avrebbe governato in epoca molto posteriore, con capitale a Tilantongo⁴³¹. Questi esseri primigeni sarebbero nati da una *ceiba* (albero della famiglia delle malvacee), nei pressi di Apoala⁴³². Il mito trova assoluta corrispondenza nel contenuto dei *Codici Vindoboniensis*⁴³³ e *Nuttall*⁴³⁴, che narrano l'origine del mondo e della dinastia di Tilantongo e nei quali si fa riferimento al luogo geografico di Apoala.

⁴³⁰ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sá*, cit., p. 182.

⁴³¹ La capitale “civile” della Mixteca, il cui contraltare religioso era Achiutla.

⁴³² Ricordiamo che Apoala è tuttora considerata un luogo di culto per i discendenti del popolo mixteco.

⁴³³ Manuel A. Hermann Lejarazu – Krystyna M. Libura, *La creación del mundo según el Códice Vindoboniensis*, México, Tecolote, 2007.

⁴³⁴ *The Codex Nuttall*, a cura di Arthur Miller, New York, Dover Publication, 1975.



Fig. 1 – *Codice Vindobonensis*, lamina 37-r. Nell’immagine si può distinguere chiaramente la nascita del primo uomo dall’albero sacro. Nell’immagine è visibile al centro l’albero, il cui tronco ha una forma bombata come se fosse incinto. La corteccia viene incisa da due sacerdoti, le figure dipinte di nero, con in mano strumenti appuntiti, e dalle fenditure del tronco sorge il primo di una serie di personaggi, che sono stati identificati in diversi modi, come capostipiti di dinastie reali, sommi sacerdoti o antenati divini del popolo. Sul lato destro del tronco sono disegnate tre frecce rivolte verso il basso, che rappresentano la fecondità maschile, e nel lato sinistro quindici cerchi, probabilmente simbolo dell’utero femminile. Fra i due rami che si divaricano al centro, esce una figura dipinta di rosso.

È importante rilevare come il missionario faccia riferimento proprio ai codici preispanici – “*caracteres y pinturas de los indios*” – quali fonti da cui estrae le informazioni che somministra ai suoi lettori. Non solo, ma il frate si preoccupa anche di riferire la fonte scritta da cui deriva il racconto mitico, ovvero un libro – che il domenicano compara alla *Genesi* – redatto pochi anni dopo la conquista, da alcuni indigeni di Yanghuitlán, che avevano imparato a leggere e scrivere in spagnolo, e che trascrissero in caratteri latini i simboli e le figure di un antico codice, nel quale era registrata la creazione del mondo, le vite dei loro antenati e le loro imprese più degne di nota.

Si può allora affermare con certezza che i racconti popolari, tuttora vivi nella tradizione orale di varie aree della Zapoteca, e principalmente nella regione dell’Istmo, hanno una chiara origine preispanica.

Come accennavamo poco sopra, alla versione terrestre del mito, se ne affianca una celeste, che Burgoa riporta a proposito del *pueblo* di Teotitlán del Valle. Teotitlán, una delle città più antiche della Zapoteca, aveva raggiunto una grande fama, in quanto sede di uno degli oracoli più frequentati e potenti, la cui importanza doveva avere un qualche legame con l'origine mitica del popolo. In questo senso, Teotitlán può essere considerato il corrispondente zapoteco di Apoala. Il passo della *Geográfica Descripción* recita:

“[...] fue la fundación de este pueblo antiquísima, de las primeras de la Zapoteca, y sus señores por el sitio de este ídolo, muy temidos, fingiendo su origen haber venido del cielo, en figura de ave, en una luminosa constelación [...]”.

(GD, II, p. 119)

Secondo questa versione, condivisa da molte etnie mesoamericane, l'umanità avrebbe avuto origine da una costellazione scesa dal cielo in forma di uccello. Alcuni studiosi ritengono si possa identificare l'animale con la *guacamaya*, o *manipeo* in zapoteco, che significa letteralmente «animale-luna»⁴³⁵.

A questo proposito segnaliamo l'affinità, rilevata *in primis* da Seler⁴³⁶, fra questo mito zapoteco, legato al dio discendente, e l'idolo mixteco, detto “Corazón del Pueblo”⁴³⁷, di cui si offre una descrizione particolareggiata nella *Geográfica Descripción*, tomo I, pagina 332:

“[...] era de grande veneración, y la materia pedía mucho aprecio, porque era una esmeralda tan grande como un grueso pimienta de esta tierra, tenía labrado encima una avecita, o pajarillo, con grandísimo primor, y de arriba abajo enroscada una culebrilla con el mesmo arte, la piedra era transparente, que brillaba desde el fondo, donde parecía como la llama de una vela ardiendo; era antiquísima alhaja, que no había memoria del principio de su culto, y adoración [...]”.

Secondo lo studioso tedesco la *avecilla* di cui parla Burgoa doveva essere la stessa *guacamaya* del mito zapoteco. Se si accetta l'ipotesi di Seler, si giunge alla conclusione che anche la tradizione mixteca conosceva due versioni del mito originario.

⁴³⁵ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sá*, cit., p. 183. L'etimologia, racchiudendo in sé l'idea di uccello e di astro, si mostra molto suggestiva, anche se tanto la *guacamaya* come la divinità che rappresenta dovrebbero essere solari, piuttosto che lunari.

⁴³⁶ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., p. 25.

⁴³⁷ Nei pressi di Achiutla (la capitale religiosa della Mixteca comparabile alla Mitla-Liooba degli zapotечи) era situato un adoratorio, che, oltre a essere il più importante del regno, ospitava anche il preziosissimo idolo, chiamato “Corazón del Pueblo”.

Tuttavia l'idolo mixteco, è composto anche da un altro animale, il serpente che si avvinghia alle zampe del *pajarillo*. Questo fatto ci porta a due considerazioni. Da un lato, si deduce che entrambi gli animali dovevano avere un valore particolare per i mixtechi⁴³⁸.

Dall'altro, si può supporre che la statuetta simboleggi iconograficamente la fusione delle due versioni cosmogoniche. Infatti, se la *guacamaya* rappresenta il mito celeste, ed è legata al sole, al fuoco e al dio *Cozàana*, il serpente è un simbolo inequivocabilmente ctonio, tanto più che in alcune rappresentazioni iconografiche viene sostituito dal *lagarto* (*Vocabulario*: «Lagarto grande de agua o cocodrillo *Pènne, pichijlla-pèóo, peyòo*»), che come si è visto a proposito della dea *Huichana*, è associato agli elementi di terra e acqua e ne incarna la capacità generatrice.

Si può allora ipotizzare che i due miti, condivisi sia dagli zapotечи che dai mixtechi, non siano rimasti isolati, ma che, al contrario, si siano mescolati, fatto che spiegherebbe la ragione per cui si trovano rappresentazioni geroglifiche e scultoriche di entrambe le versioni nelle quali l'elemento paterno e materno possono apparire indistintamente in relazione con la terra o con il cielo, come Itzam-na e Itzam-cab-aín rappresentano due aspetti di uno stesso essere presso i maya.

Neanche il "Corazón del Pueblo" mixteco, come pure i codici zapotечи, esiste più, perché fu fatto demolire da *fray Benito Hernández*, nel corso di una retata anti-idolatrice, alla fine del XVI secolo. Tuttavia una stele maya presenta alcune interessanti analogie con la descrizione che fa Burgoa dell'idolo mixteco. Si tratta della stele 25 di Izapa.

⁴³⁸ López Austin ("La religione della Mesoamerica", cit., p. 53) ritiene che la cosmovisione mesoamericana concepisse una divisione orizzontale del mondo e una conseguente spartizione di tutto ciò che esiste in opposti complementari, per cui la parte superiore sarebbe formata dalla luce, dal calore, dalla vita, dal maschile, dal cielo e avrebbe come simbolo l'aquila; mentre la parte inferiore sarebbe costituita dalla terra, dall'acqua, dall'oscurità, dalla morte, dal freddo, dal femminile, e sarebbe rappresentata dal serpente.



Fig. 2 – Stele 25 di Izapa. Qui si rappresenta il *lagarto* sacro (prefigurazione del dragone terrestre, il gran coccodrillo Itzám Cab Ain, immagine della terra nella religione maya) a testa in giù, che si trasforma nella *ceiba*, a sua volta simbolo dell'*axis mundi*, sul quale si posa un uccello. La copresenza del *pajaro* e del *lagarto* simboleggia l'unione di cielo e terra, la fusione dei due miti cosmogonici e l'alternanza delle due divinità originarie e delle versioni mitiche corrispondenti.

Anche Torquemada, citato dallo stesso Burgoa, tratta nella sua *Monarquía Indiana*⁴³⁹, dell'origine e provenienza degli zapotечи e riconduce la loro nascita al mito di Chicomoztoc, ovvero le sette caverne, da cui partirono le sette tribù che popolarono la terra e di cui facevano parte anche i nahua. Proprio quest'ultimo dato fa insospettire e lascia supporre che sia il frutto della sovrapposizione tarda della cultura azteca in seguito all'espansione mexica, avvenuta poco prima della conquista spagnola.

3.4 Riti e sacrifici

La religione zapoteca, come tutte le religioni mesoamericane, era estremamente codificata e rigorosa per quanto riguarda il rituale e la forma della pratica cerimoniale. Pressoché tutte le fonti, e non solo quelle relative alla regione zapoteca, contengono testimonianze che descrivono riti specifici, spesso con gran dovizia di particolari.

⁴³⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 1986, I, libro III, cap. XXIX, (1ª ed., Sevilla 1615).

3.4.1 Forme di sacrificio

Il sacrificio, in realtà, costituiva la base della ritualità indigena: ogni celebrazione, ogni cerimonia, ogni evento da propiziare, richiedeva il proprio sacrificio specifico, fosse esso legato all'offerta di sangue, all'astinenza o a offerte di altro tipo.

È fuori di dubbio che gli zapoteci, così come la totalità dei popoli mesoamericani, praticassero il sacrificio umano, anche se in misura minore rispetto ai mexica, i quali notoriamente erano molto sanguinari. Oltre alle prove letterarie di cui forniamo qui di seguito un ampio resoconto, gli studiosi possono contare su testimonianze di carattere archeologico. Un esempio significativo in ambito zapoteco è costituito dai bassorilievi del cosiddetto edificio dei *Danzantes* a Monte Albán, le cui figure mutilate sono state interpretate come corpi di sovrani sconfitti e offerti in sacrificio agli dèi o come prigionieri di guerra sacrificati nel corso di cerimonie periodiche legate a festività calendariche.



Fig. 3 – Tre esemplari dei cosiddetti “danzantes” di Monte Albán.

Molti studiosi hanno generalmente interpretato il sacrificio, in particolare quello umano, come una maniera per alimentare gli dèi, o il corso del sole, ma è plausibile che questa pratica rituale avesse un significato più profondo: se il sangue è ciò di più prezioso che possiedono gli

esseri viventi, in quanto rappresenta la vita stessa, offrire sangue in sacrificio equivale a omaggiare della vita le entità extraumane⁴⁴⁰.

Ma quelli umani erano solo una delle tante modalità sacrificali praticate dai nativi, le quali variavano a seconda dello scopo e della gravità delle circostanze che ne richiedevano l'applicazione. Le fonti testimoniano un'ampia gamma di forme ulteriori di sacrificio, che vanno dall'autosanguinamento, all'immolazione di animali, fino ad arrivare alle pratiche più blande, come le offerte alimentari, di incenso e di candele, i digiuni e l'astinenza sessuale.

Sacrifici umani

Il *Vocabulario* è ricchissimo di voci che testimoniano l'esistenza di questa pratica presso gli antichi zapotечи:

- «Ara para sacrificar antiguamente, sobre que sacrificaban hombres. *Quie-tij-a-to+aràti pèni-quij*»;
- «Matar, sacrificando como hazian antiguamente los Indios. *Tòhui-quij-zàa÷ya, ti+cijchia nijo, ti+cijchiaguij*. [ve]l. *guèe, tòtiaquij*»;
- «Mesa de los sacrificios vide piedra»;
- «Mugeres que enterrauan dos con la señora quando se moria para que alla la siruiese[n]. *Pèni-tòca, tòoga*. [ve]l. *peni-tòga*. Y matauanlas primero. [...] enterraban dos mugeres con las señoras que morían para servir las en la muerte»;
- «Navajón de piedra con que sacrificauan. *Quèza-quie-tào*»;
- «Offrecer sacrificio para aplacar el demonio como hazian antiguamente. *Tilice-xillàa÷ya capijlla, coli, tixèla-xillàa÷ya*»;
- «Ombre que sacrificaua[n] tomado en guerra, o captiuo presentado a vn señor para sacrificarle. *Péni-yy, péni-quij, péni-yè, xóyáa*, y si era guizado o cozido o assado para comerle llamaua[n]le, *xóyàa-quij*»;
- «Ombre o muchacho sacrificado por otras cosas y no por la guerra. *Péni-quij, péni-guée*»;
- «Ombres dos que enterraban muertos con el señor quando moría y con la señora dos mugeres. *Péni-tòoca, tòoga, tòga*, matabanlos primero»;
- «Patio de la casa del demonio donde sacrificauan en medio, en vn tumulo de piedra. *Lèeya-çòo-pela, lèeya-quihui-quèla*»;
- «Piedra sobre que sacrificauan hombres. *Què tiye*»;

⁴⁴⁰ Comunicazione personale del Prof. Giovanni Marchetti.

- «Sacrificar hombre o muger al señor o señora que se morían para enterrarlos con ellos. *To+tij-a pèni-tóoga, ti+còo-a tóoca, ti+tóo-a qui+tóga* vide matar, y hombre y muger»;
- «Sacrificar hombre por vencimiento de la guerra y era de los captivo. *To+téte-a-guij, ti+quíxe-a quij, coti*»;
- «Sacrificar hombre por la pluuia o niño. *Tò+tij-a pèni guij cocijo ti+quíxe-a cocijo, coti*»;
- «Sacrificar por las miesses hombre. *Toti-nijé-a, ti+cóo-a guij nijé*».

All'interno di questa pratica rituale si può riconoscere una molteplicità di forme, che si distinguono in base al tipo di vittima e alla finalità per cui il rito veniva compiuto.

La voce «Sacrificar» enuncia una serie di possibili obiettivi cui era legato il sacrificio: per la vittoria in guerra, per favorire la pioggia, per il raccolto, ma si fa anche cenno all'usanza di seppellire due persone nelle tombe nobiliari insieme al loro signore – due uomini se il defunto era un uomo, due donne se era una donna – affinché lo servissero anche dopo la morte.

Da alcune delle voci sopra elencate – ad esempio, la postilla “y si era guiçado” –, si può dedurre che gli zapotечи, come altri popoli mesoamericani, d'altronde, praticavano l'antropofagia rituale. Il dato relativo al cannibalismo è confermato dalla voce del *Vocabulario*:

- «Carne humana que comían los Indios. *Pèla-yyni*».

È molto probabile che l'antropofagia fosse un rituale associato alla guerra, infatti si afferma che gli uomini “guiçados” erano prigionieri di guerra. Inoltre, alcuni riferimenti alle teste trofeo e ai balli che si facevano esibendole sembrano confermare quanto detto:

- «Cabeça dessollada el cuero lleno co[n] que baylauan antiguamente. *Pe+tihui, pi+tihui, pi+tiñe-quique ÷ni, {melius} pi+tihui*»;
- «Rostro con cabeça dessollada de ombre muerto. *Pittihui, petéhue* dizen algunos».

Questi dati ci permettono di supporre che si trattasse di cerimonie per celebrare la vittoria sul nemico.

Rituali simili, associati alla guerra, sono attestati anche nelle *Relaciones Geográficas*. In particolare, a Ocelotepec⁴⁴¹ venivano sacrificati e mangiati i prigionieri di guerra:

⁴⁴¹ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 89.

[...] y muchos de los indios e indias que en las guerras prendían, que tenían muchas, sacrificaban en aquella casa de sus ídolos, que era sacarles el corazón y ponerlos en una piedra que tenían como altar, y encima della derramaban la sangre, y la carne se comían con mucho regocijo".

Qualche paragrafo più avanti, nella stessa *Relación*, si parla delle guerre contro mijes e chontales e, di nuovo, si fa riferimento all'antropofagia:

"Y a estos hacían muchas guerras porque los espiaban, y ponían mucha gente en celdas y se cautivaban unos a otros. Y los muchachos y muchachas de buen arte dejaban para su servicio por esclavas y, en habiendo alguna buena presa, enviaban a Motecuhzoma en reconocimiento algunos dellos, y a los demás mataban y sacrificaban y se los comían".

Anche la *Relación de Itzepexic*⁴⁴² afferma che gli zapotечи:

"[...] comían carne humana de los que prendían en las batallas, [...]. Y el primero que prendían o cautivaban, le sacrificaban a su ídolo y lo dejaban, y, a los demás, los traían presos a este dicho pueblo. Y se juntaban todos, y se iban a sus oráculos y sacrificios con muchas plumas verdes y coloradas, y llevaban a todos los cautivos y allí, delante del ídolo bailaban y se regocijaban y sacrificaban a los dichos cautivos, y después de muertos, les sacaban los corazones y los echaban y presentaban al ídolo y le bañaban con sangre. Y cuarteaban al dicho cautivo, y los guisaban y se lo comían".

Quando c'era scarsità di vittime sacrificali, si suppliva alla carenza in due modi: o attingendo al materiale umano interno alla propria comunità, o per mezzo di guerre atte unicamente a fare prigionieri da sacrificare, le cosiddette "guerras floridas".

Riguardo al primo espediente, una testimonianza significativa è registrata nella *Relación de Tecuicuilco*⁴⁴³, dove si afferma che, se in generale l'uccisione come vittime sacrificali era riservata agli stranieri fatti prigionieri, in alcune circostanze essa veniva estesa ai *macehuales*:

"Y lo macehuales vivían en continua servidumbre, sujetos a todo lo que se le quería mandar [...] aunque fuese quitarles la vida, que muchas veces mandaban sin que hubiese hecho por qué, sino para hacer sacrificio a sus dioses. Si no había esclavo que sacrificar, escogía el señor el que había de morir para hacer sacrificio, y no había más de tender el pescuezo".

E ancora, qualche paragrafo più avanti, si ribadisce la pratica del sacrificio umano e si specifica come corollario anche quella antropofagica:

⁴⁴² V. *Relación de Itzepexic*. RGA, I, p. 257.

⁴⁴³ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 93.

“Tambien sacrificaban hombres, y los mataban los sacerdotes y les sacaban el corazón: y dél hacían sacrificio y del cuerpo hacían potajes y lo comían todos los que a la fiesta se hallaban. Y esta manera de sacrificio hacían al Sol, cuando habían de ir a las guerras. Y, si en el pueblo había esclavos, dellos mataban, y si no, el que el señor escogía”.

Interessante è rilevare come questo passaggio cerchi di motivare il rituale: si sacrificavano uomini in onore del Sole per propiziare il buon esito di una guerra.

Questo riferimento al Sole in relazione a particolari sacrifici, si trova anche nell’*Arte* di Juan de Córdova, dove l’autore afferma che i nani erano considerati creature solari e che perciò venivano scelti come vittime sacrificali da uccidere specialmente in onore del Sole:

“Ytem dezian y creyan que los enanos eran hechos por mandado del sol, y que entonces como cosa suya los pedia. Y asi qualquiera que hallaua algun enano o enanos o hombres chiquitillos, o le tenian en su casa le mataua y sacrificaua y ellos se escondian por que no los matassen. Por manera que pocos se escapauan”.

(*Arte*, pp. 214-15)

Tuttavia, in questo caso il sacrificio era compiuto in prossimità di una qualche eclissi e non era relazionata alla guerra (di cui il sole era considerato nume tutelare).

Per quanto riguarda il secondo espediente, ovvero la *guerra florida*, esso è testimoniato nella *Relación de Coatzacoalco*⁴⁴⁴:

“Y peleaban unos pueblos contra otros, no por causa de sujeción ni vasallaje, sino porque a los que morían en la guerra los comían, y lo mismo hacían a los que prendían”.

Tutti questi riferimenti, associano l’antropofagia con la pratica guerresca, ma nella *Relación de Guaxilotitlán*⁴⁴⁵, dove pure è testimoniato l’impiego dell’usanza cannibalica, si fa menzione anche a un altro uso:

“[...] las mujeres que hacían adulterio a sus propios maridos [ofendidos] las acusaban ante el cacique, el cual las mataba y las daba a comer todos los que presentes se hallaban [...]”.

Questo è l’unico caso in cui l’antropofagia ha un valore punitivo e sociale, altrimenti si trattava di una pratica essenzialmente religiosa.

⁴⁴⁴ V. *Relación de Coatzacoalco*. RGA, I, p. 119.

⁴⁴⁵ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

Il sacrificio di bambini, che secondo Córdova si compieva specie in onore del dio della pioggia, si ritrova anche in alcune *Relaciones Geográficas*. In quella di Teotitlán del Valle⁴⁴⁶, ad esempio, si dice al paragrafo XIV:

“Tenían ídolos de piedra a los cuales adoraban y sacrificaban ofreciéndoles, para sacrificio, a sus hijos, a los cuales mataban en los ritos que hacían al Demonio”.

A Talistaca⁴⁴⁷, dove l'ídolo locale era *Coqui Huani*, «demonio de la luz», venivano sacrificati animali, uomini, ma anche bambini, nel corso di feste, durante le quali si danzava e ci si ubriacava di *pulque*.

A Tehuantepec⁴⁴⁸, invece, gli idoli erano di pietra verde, di terracotta e di legno, ma anch'essi ricevevano sacrifici di “criaturas”, oltre che di animali di vario tipo.

Infine, a Mitla⁴⁴⁹ venivano sacrificati uomini e bambini agli dèi patroni della città, la coppia divina composta da *Coqui Bezela*, «señor diablo», e *Xonaxi Quecuya* sua moglie.

Non c'è da meravigliarsi che non si trovino riferimenti ai sacrifici umani né negli atti processuali di San Miguel de Sola, né nella *Relación auténtica* di Balsalobre. In effetti, già avanzato il periodo coloniale, bisogna supporre che le attività più plateali e cruente, che non potevano essere svolte nell'anonimato e nella clandestinità, avessero smesso di essere officiate.

In Burgoa, invece, si trovano alcune informazioni al riguardo, ma solo perché queste si ricollegano al periodo preispanico. Il frate domenicano riporta alcune descrizioni fra cui la più impressionante è sicuramente la seguente:

“[...] cuando le habían de sacrificar hombres se doblaban las ceremonias y sus ministros, tendían la víctima sobre una gran losa y descubriéndole el pecho, con unos navajones de pedernal, se lo rasgaban, entre estremecimientos horribles del cuerpo, y les descubrían el corazón, que le arrancaban con el alma, que se llevaba el demonio, y ellos el corazón al gran sacerdote, para que lo ofreciese a los ídolos, con otras ceremonias llegándose a la boca, y el cadáver echándolo al sepulcro [...]”.

(GD, II, p. 123)

Essere sacrificati era, dice l'autore, un privilegio e, *lungi* dal rifuggirlo, molti, che si trovavano in condizioni precarie di vita o erano affetti da qualche malattia, sceglievano di offrirsi volontari come vittime. Secondo lo scrittore cristiano il fenomeno era dovuto al fatto che credevano in una vita migliore dopo quella terrena. Tuttavia, è difficile stabilire se quest'affermazione

⁴⁴⁶ V. *Relación de Teotitlán del Valle*, contenuta nella *Relación de Macuilsuchitl*. RGA, I, p. 335.

⁴⁴⁷ V. *Relación de Talistaca*. RGA, II, p. 79.

⁴⁴⁸ V. *Relación de Tehuantepec*. RGA, II, p. 114.

⁴⁴⁹ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 260.

rispecchiasse una credenza indigena o fosse un'interpretazione dell'osservatore europeo influenzato dalla propria concezione religiosa. Senza dubbio, comunque, i riti funerari in uso presso gli zapotечи (attestati anche da altre fonti, etnologiche e archeologiche) testimoniano che gli indigeni credevano in un'altra forma di vita dopo la morte.

Il missionario deplora in più punti la pratica del sacrificio umano e anch'egli fa cenno al fenomeno delle *guerras floridas*:

“[sus] caciques guardas y falsos sacerdotes que los tenían, siempre en guerras, en peligros, en hambres, desnudez y supersticiosos ritos, y atroces muertes a manos del Verdugo Infernal, que émulo del Verdadero Señor, que pide el corazón de sus criaturas, no despedazado en aras, no arrancado de las telas que lo abrigan, no violentamente despojado del pecho que lo mantiene, sino en alientos vivos de amor, en unión deliciosa de afectos con su primera causa, en descanso del norte de sus movimientos, y quiere el tirano rebelde profanando esta obligación, y respetos quitar a Dios este bocado tan de su gusto, y por mano de los mismos pastores que las habías de guardar, y mantener entre filos de pedernales con quienes apostaban su dureza, rasgadas las entrañas, vertiendo a borbollones la sangre, ahogando los espíritus, exhalando los cálidos alientos con que respiraban, les desencajaban los corazones, y se los llegaban a los insensibles labios de un ídolo, mentida deidad de un mármol, soñada imagen de un trozo disforme, figura de horror, y asombro de un demonio, y para sustentar este abominable, y supersticioso culto, eran las guerras continuas, los alborotos seguidos, y los sacrificios que inficionaban la pura región del aire de nefandos humos[...]”.

(GD, II, p. 10)

Autosanguinamento

Partendo sempre dalle basi linguistiche di cui disponiamo, rileviamo che alcuni termini registrati nel *Vocabulario* testimoniano la pratica, diffusa in tutta la Mesoamerica, dell'autosanguinamento:

- «Lanceta de sangrar. *Quéza-quíba-yáo, quèza-quíba-titije-tíni*»;
- «Lanceta de caña con que se sacrificavan. *Quij-pelóto, quí-pel-lóto*»;
- «Sacrificarse, sacarse sangre de alguna parte del cuerpo con lanceta en orejas y en la lengua y en otras partes y muslos &c.. *To+çó-queça-tyàga÷ya, lóchi-a, to+zàa÷ya, ti+cijchi-lóchi-a, coxi, táo-tiága÷ya, còto-tiága÷ya*».

E nell'Arte, a p. 202, laddove tratta del calendario, Córdova specifica ciò che era rimasto sottinteso nel *Vocabulario*, ovvero a chi era rivolta questa forma di sacrificio, cioè agli dèi che reggevano i quattro periodi di 65 giorni del *piye*⁴⁵⁰:

“[...] ofrecían sus sacrificios, y su sangre sacandosela de diversas partes del cuerpo, como de las orejas, del pico de la lengua, de los muslos y de otras partes. Y el orden que tenían era que mientras corrian los 65. dias del vn planeta sacrificauan aquel y cumplidos al otro, que entraua por aquel modo, y assi por su orden hasta que tornaua entrar el primero &c. Y a estos le pedian todo lo que auian menester para su sustento”.

Naturalmente, l'affermazione del missionario è in certa misura riduttiva, in quanto, grazie ad altre fonti, sappiamo che non solo per queste divinità calendariche si praticava l'autosanguinamento, anche se sicuramente la scelta del giorno doveva essere ben calcolata secondo computi legati al *piye* e a ricorrenze cicliche.

Ad esempio, nella *Relación de Iztepexic*⁴⁵¹, si fa menzione di una “navaja negra”⁴⁵², idolo privo di figura umana o animale, che gli *indios* veneravano e in onore della quale compievano sacrifici, tra cui l'autosanguinamento. L'idolo di piccole dimensioni veniva trasportato sulla cima di un monte ritenuto sacro e lì posto sugli altari (*cues*), di fronte ai quali gli *indios* si prostravano in ginocchio e cominciavano a pungersi in varie parti del corpo. E chi più sangue si faceva sgorgare, era considerato più pio e devoto.

Nella già citata *Relación de Ocelotepec*⁴⁵³ si dice che erano i nobili a pungersi con stiletto molto sottili le orecchie, il naso e la lingua per poi offrire il loro sangue agli dèi, “por mano de los biganas” – ovvero i sacerdoti che non uscivano mai dal tempio.

⁴⁵⁰ Per uno studio più accurato del *tonalpoahualli* zapoteco, ovvero del *piye*, rinviamo al capitolo 3.5.

⁴⁵¹ V. *Relación de Iztepexic*. RGA, I, p. 255.

⁴⁵² Francisco del Paso y Troncoso (*PNE*, IV, p. 17, n.1) afferma: “Los habitantes de Anauac veneraban al cuchillo de sacrificio como dedicado a los dioses; pero algunas de las naciones más atrasadas, cuando tenía ese instrumento color especial dábanle culto como si fuera la divinidad misma. La leyenda de los Soles nos refiere que los chichimecas tomaron por dios al pedernal blanco y vemos en la leyenda de arriba que los zapotecos serranos adoraban a la navaja negra. Esta era el emblema del dios Itziltl el segundo de los Señores o Acompañados de la Noche”. Acuña ricorda a tal proposito che un culto simile era praticato anche dai cakchikeles del Guatemala. Inoltre, in uno degli atti processuali analizzati da Berlin (*Idolatría y superstición...*, cit., pp. 69-70) si afferma che nel distretto di San Miguel de Sola si rendeva particolare culto a una pietra nera, rotonda in basso, ma appuntita nell'estremità superiore, la quale era considerata essere il dio della caccia Nosanaqueya, «señor de los venados». In un altro atto si dice che la stessa divinità era adorata sottoforma di una pietra nera con alcuni punti bianchi, larga sotto ma stretta sopra,

⁴⁵³ V. *Relación de Ocelotepec*, contenuta nella *Relación de Chichicapa*. RGA, I, p. 89.

Un riferimento, seppur fugace, è registrato anche nel paragrafo XIV della *Relación de Guaxilotitlán*⁴⁵⁴.

Burgoa, nel tomo II della sua *Geográfica Descripción*, menziona di frequente tale pratica rituale, precisamente nei capitoli 58, 64, 70, 72. Il missionario afferma che i sacerdoti si pungevano in varie parti del corpo (principalmente dietro alle orecchie e sotto la lingua) per poi innaffiare di sangue alcune foglie di zacate o delle piume, che depositavano vicino alle statue dei loro idoli. Stranamente, né nella *Relación auténtica* di Balsalobre, né negli atti processuali studiati da Berlin si trovano riferimenti all'autosanguinamento. Si deve supporre che anche questa pratica fosse col tempo e l'influenza cristiana venuta meno? O sono forse i missionari e gli inquisitori, che hanno riportato le testimonianze indigene, a non aver scoperto dove e come i nativi continuassero a eseguirle?

Sacrificio di animali

Si sacrificavano per lo più animali domestici o semidomestici, come cagnolini, *guajolotas*, ma anche quaglie e altri uccelli.

Juan de Córdova, nella sua *Arte del idioma*, spiega le ragioni e le occasioni di questo sacrificio:

“Quando alguno era agorado, y venia al sortilego que le declarase el aguero, y mandase lo que haria, mandauale matar vn perrillo o Codorniz, o cosa assi, y que lo soterrasse en la senda que venia para casa, como para atajar el camino por donde auia de venir el mal. Y otras cosas assi le mandaua hazer. Y si el aguero era sin esperança de remedio muy malo y cierto. No queria paga por ello el Sortilego, como siempre lleuauan por los demas”.

(*Arte*, pp. 214-15)

La pratica era talmente diffusa che in quasi tutte le *Relaciones Geográficas* se ne fa menzione. Ma è in Balsalobre e in alcuni atti processuali del XVII secolo, che troviamo le descrizioni più dettagliate. Nella *Relación auténtica*, ad esempio, si descrive il sacrificio di animali per chiudere i rituali funebri e sbarrare la strada alla morte, che si riteneva provenisse dal profondo della terra, dal regno dell'inframondo:

“Y [el pariente más próximo del finado con] las dichas gallinas, o pollos, perrillos, copale y lumbre, sale fuera de poblado, y aviendo llegado al puesto que le parece conveniente, haze uno, dos, o tres

⁴⁵⁴ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

hoyos, de a tercia de hondo cada uno, uno en pos de otro, y haziendo pedazos el dicho copale, echa en cada hoyo treze pedazos del, en reberencia de sus treze Dioses, y manda a uno de los acompañados o ministros, que degüelle la gallina, o pollo de la tierra, o el perrillo, y rozíe aquel copale con su sangre, y el resto derrame dentro del dicho hoyo, y assimismo ni más ni menos en los demás, si ha de passar de uno el dicho sacrificio, y poniendo en el bordo de cada hoyo un pedazo de copale sin sangre, manda pegar fuego al dicho copale, y aviéndose quemado echa dentro el perrillo, o pollo de la tierra (más siendo gallina grande manda llebarla a la casa del difunto, para que aderezada la coman todos los ayunadores en su compañía) y haze cubrir con tierra el dicho hoyo [...]”.

(*Relación auténtica*, p. 353)

Il *bachiller* afferma poco dopo che esistono molte varianti nella maniera di praticare il sacrificio di animali, ma che nella sostanza si tratta sempre dello stesso rito diretto a una finalità precisa, come le gravidanze, i parti o altri tipi di “trabajos”. L’inquisitore ricorda anche che esistevano luoghi specifici dove questi riti venivano compiuti, solitamente sulla cima di alcuni monti ritenuti sacri.

Anche in Burgoa si trovano numerosi riferimenti a questa pratica che, in effetti, è la forma sacrificale più comune e persistente nel tempo, tanto da essere sopravvissuta fino ai giorni nostri.

Offerte alimentari, di coppale e candele

Il *Vocabulario* offre numerose voci nelle quali è registrata la pratica dell’offerta rituale:

- «Bendezir lo que comían los Indios que era haciendo la salva, echar o derramar un poquito en la tierra. *Ti+quilla-pi+tào-a, cotilla*. Era aquel pitào el dios y reverenciábanle así»;
- «Libar lo qual era sacrificar o hazer la salva de lo que comían en las fiestas que hazían derramando un poquito en el suelo o sobre la sepultura de sus padres o a los dioses que rerenciaban. *Ti+quilla pi+tào-a, cotí, cumly*, lo que derramaban o arrojaban, lo cual era un bicadito o un traguito, vide sacrificar»;
- «Sacrificar de lo que estoy comiendo o quiero comer un poquito al Dios como salva. *Ti+quilla-pi-tào-a xi+cóni-a*»;
- «Sacrificar ofreciendo vide ofrecer. asse de añadir a quien se sacrifica, el 2 es la promessa o voto hecho. *Ti+còo cònaya, colo, guij, to+tète-guij-a*, [ve]l. *cóna, to+tète-a quij, to+chij-gaya &c.* [ve]l. *Guèe*»;
- «Sacrificar vino derramándolo en casa por sacrificio por los muertos o el muerto. *Tonnába÷ya-nizóo, ti+quilla÷ya-nizóo, ti+quilla-pi+tào-a*, vide librar».

Risulta evidente che l'offerta aveva due funzioni specifiche. La prima era una forma di ringraziamento, ad esempio per il raccolto; la seconda aveva una finalità propiziatrice. Un esempio di questa seconda funzione è rappresentato dalle candele accese sulle rive dei fiumi in onore della dea *Huichana* per propiziare la pesca; così pure l'offerta di candele, attestata al XVII secolo, sugli altari dei santi per le ragioni più varie.

Digiuni e astinenze

Nel *Vocabulario* la voce «Peccar en el tiempo prohibido, por que antiguamente en ciertos días que hazían ayuno, no peccaban con muger. *Ti+quíche quèza÷ya, cotìche*. [...]»⁴⁵⁵ testimonia l'usanza indigena di osservare periodi di digiuno e astinenza sessuale, come forma di purificazione, con tutta probabilità in prossimità di riti e cerimonie specifici che richiedevano una certa “pulizia spirituale”. Naturalmente i missionari, che interpretavano quest'usanza secondo la loro ottica cristiana, la ritenevano una forma di penitenza.

Sono innumerevoli i passi delle altre fonti che confermano quest'usanza. In particolare, nella *Relación de Nexapa*⁴⁵⁶, l'autore, *fray* Bernardo de Santa María, parla di un periodo di restrizioni alimentari che paragona alla quaresima cristiana. Durante questi quaranta giorni, gli indigeni si astenevano dal consumare carne di cacciagione.

Ma ancora nel XVII secolo si osservavano periodi di digiuno, legati a particolari riti o fasi dell'anno. Balsalobre, ad esempio, dice che ogni qualvolta gli *indios* volevano chiedere un beneficio alla divinità, praticavano un digiuno di ventiquattro ore.

L'astinenza sessuale, secondo la *Relación auténtica* e i documenti processuali, era osservata nei nove giorni che seguivano la morte di un parente e nei tre precedenti il matrimonio e successivi alla nascita di un bambino.

⁴⁵⁵La voce redatta da Córdova prosegue con un'annotazione filologica che getta luce sull'etimo del verbo e sulla concezione indigena del peccato: «[...] Diz que se quebraba el piciyetl [tabacco] que era como cosa sancta si tocaban aquellos días a muger, y de allí quedó por el peccar este verbo [*ti+quíche* che letteralmente significa «spezzare»]

⁴⁵⁶ V. *Relación de Nexapa*. RGA, I, p. 350.

3.4.2 Riti e cerimonie

Confessione

Nel *Vocabulario* esiste un'accezione alla voce «Yerua» («erba», «pianta») che lascia intendere l'esistenza, presso i nativi, di un rituale inteso dai cristiani come affine alla confessione, il quale aveva lo scopo di emendare chi lo praticava degli errori commessi.

La voce recita:

«Yerua que antiguamente hacían una soguilla o tomiza y llevábanla a la confesión y poníanla en el suelo delante del pigana y confesábanse de los pecados que querían. Esta se llamaba Tola, que es una yerba de los erbazales, y de allí quedó, tola por el pecado y así dicen Làu tola, el lugar del pecado o de la confesión aunque también es cosa oscura».

In effetti gli *indios*, per “confessarsi”, si mettevano in ginocchio su delle stuoie fatte di fibra vegetale, derivato da una particolare erba, detta *tola*. Per tale motivo troviamo un riferimento a questa singolare pratica rituale in luogo tanto insolito come il lemma “Yerua”. La parola *tola*, per estensione, ha finito per designare, oltre alla pianta, anche il rituale e il luogo dove questo si svolgeva. *Tola* è, poi, la parola che gli evangelizzatori hanno assunto per tradurre «peccato», caricandola di tutta un'ideologia strettamente cristiana.

Infatti, se pure esisteva una certa pratica emendativa presso gli indigeni, è difficile credere che avessero concepito il valore del peccato, così indissolubilmente legato al senso di colpa, come è presente nella mentalità cristiana. Dunque, per quanto si accetti che gli indigeni avessero elaborato una qualche cerimonia atta a purificare lo spirito da certi gravami morali, non bisogna confondere la concezione cui essa è legata con quella di peccato propria della cultura occidentale. Per questo, anche se nel seguito della trattazione di quest'argomento, si utilizzeranno i termini “peccato” e “peccatori”, sarà solo per comodità comunicativa, ma bisognerà sempre tener conto dello scarto culturale. A questo proposito, vale la pena di riportare l'osservazione di Seler⁴⁵⁷, secondo il quale un rituale affine era presente anche presso i mexica. Questi periodicamente (con una frequenza variabile a seconda delle necessità contingenti, ma sempre con una certa scadenza calendarica) compievano cerimonie purificatrici in onore della dea Tlazoltéotl, la cosiddetta “devoradora de inmundicias”. Il “peccato” era visto da i mexica come una cosa sporca e per metafora lo si

⁴⁵⁷ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., p.11.

associava alle feci, come testimonia il fatto linguistico che in nahua «peccato» ed «escremento» siano sinonimi.

Burgoa, nella *Geográfica Descripción*, descrive in maniera dettagliata lo svolgimento del rituale. A quanto pare, questa pratica sopravvisse anche in epoca coloniale, poiché il frate missionario afferma che, nel 1652, ebbe notizia di questo rito da un testimone oculare, il quale sorprese un sacerdote e i suoi seguaci, nell'atto di compiere la confessione, nei pressi del paese di San Francisco Cajonos:

“ [el testigo] conoció muy bien al viejo revestido de una túnica talar blanca y su mitra en la cabeza, haciendo sacrificio sobre el risco, con muchos braseros, echando humo, y muchos hombres y mujeres sentados de cuclillas, cabizbajos como llorando, el hombre temiendo el ser sentido, procuró volverse y como le concedió el horror, en subiendo en su caballo, deseaba tuviera alas para llegar a la cabecera y convento donde asistían los religiosos, y aunque llegó de noche y tarde pidió le dejasen entrar y desfigurado y sin alientos, refirió el caso al vicario y prelado, que era el mesmo que yo dejé, era muy celoso de la honra de Dios y se había ejercitado en perseguir idólatras con grandes riesgos de su vida, y dejando descansar al buen hombre y regalándole, dispuso salir con él, al asomar él lucero y partir al lugar antes que los indios do casa lo alcanzasen a saber, porque suelen ser cómplices tan astutos en estas abominaciones y como espías secretas de casa están prevenidos para dar aviso por el aire de los movimientos de sus ministros, el Vicario lo era antiguo, y con el buen hombre partieron por veredas, y sendas de cazador, llegaron tropezando y cayendo al paraje ya muy de día alto el sol, y llegando al sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar, de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braseros y sahumeros que habían sobrado de sus resinas ordinarias, de copal, y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio de expiación de sus culpas confesándose bárbaramente con el sacrilego sacerdote y echando cada uno sus culpas en esta forma, tejieron de yerbas ásperas que buscan a propósito uno como fuente o plato muy grande, y postrados los penitentes le dicen al sacerdote que vienen a pedir a su dios misericordia y perdón de los pecados que han cometido aquel año, y que todos los traen muy ajustados y sacan de unos trapos o paños, unos hilos doblados del totomostle del maíz, pequeños de su largor de dos en dos añudados en medio con una lazada en que representan su culpo, y pónenlos sobre aquel plato o patena de yerbas, y encima les pican las venas y vierten la sangre y el sacerdote llega aquella oblación al ídolo y le pide con grande razonamiento perdone a aquellos sus hijos y siervos aquellos pecados, que le presentan y les dé licencia para holgarse y hacerle grandes fiestas, como a su Dios y Señor, y con esto vuelve el ministro de Satanás, a aquellos míseros ciegos y les hace una larga exhortación de sus ritos y ceremonias, que han de hacer, y que ya les perdonó el dios, y se pueden alegrar y regocijar de nuevo, dándoles licencia para empezar a pecarè [...]”.

(GD, II, pp. 230-231)

La cerimonia annuale, consisteva nel consegnare agli dèi i propri “peccati”, oggettivati in particolari specie di trecce, in fibra di *totomostle* di mais, che venivano depositati su dei piatti o delle stuoie (la *tola* registrata da Córdoba), per bagnarli col sangue che ottenuto dall’autosanguinamento. Il sacerdote, dopo aver chiesto perdono agli dèi, tornava dai “peccatori” ai quali prescriveva riti e cerimonie per concludere la purificazione.

A questo punto è bene soffermarsi a fare alcune considerazioni. Il rituale rivela indubbiamente la presenza e l’esigenza della confessione presso gli zapotечи, come presso altre popolazioni amerindiane. Tuttavia, il rito di cui si è riportata la descrizione, fu officiato in epoca coloniale e da un sacerdote, che, come afferma Burgoa, era stato battezzato e, almeno in apparenza, dimostrava di seguire la religione cristiana. È difficile dire, pertanto, quanto ci sia di autenticamente indigeno nella celebrazione di questo rituale e quanto di derivato da possibili influssi cristiani. A questo si aggiunga che il cronista è naturalmente incline a deformare e interpretare i fenomeni indigeni secondo le proprie concezioni religiose.

Anche in uno degli atti processuali raccolti da Berlin⁴⁵⁸ si fa menzione di questo rito, quando si parla di una *cueva-adoratorio*, che svolgeva molteplici funzioni religiose. La *declaración* di tal Lucas Méndez, cacciatore accusato di compiere cerimonie idolatriche, risale al 1657. Dopo avere elencato varie pratiche religiose che si svolgevano in questo luogo naturale, fa cenno anche al rito della confessione:

“[...] los que iban a pedir remedio en sus necesidades entraban de uno en uno y en la puerta de dicha cueva se habían de confesar de todos sus pecados, delante de algunos de los mestros que llaman Colanis y que, si acaso ocultaban algunos, se caían en la dicha hondura que tendría más de un estado y no podían entrar en dicha cueva [...]”.

La pratica qui menzionata differisce molto da quella riportata da Córdoba e Burgoa, e sembra assomigliare molto più al sacramento cristiano, in quanto consiste in un dialogo in cui il fedele deve render conto al sacerdote (*colanis*) dei propri “peccati”.

Nella *Relación de Nexapa*⁴⁵⁹, invece, si dice che gli abitanti del luogo erano soliti confessarsi prima di morire e che il “confessore” rendeva pubblici i “peccati” gridandoli per le strade del villaggio. Anche questa testimonianza, per quanto risalga ancora alla fine del XVI secolo, si discosta dal rituale registrato da Córdoba e Burgoa e sembra mostrare già l’influenza cattolica per il bisogno di purificare l’anima prima della morte. L’usanza di gridare i peccati, invece, sembrerebbe più propriamente indigena.

⁴⁵⁸ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., pp. 79-80.

⁴⁵⁹ V. *Relación de Nexapa*. RGA, I, p. 350.

Cerimonia per i morti

Sempre Burgoa fa riferimento a una particolare cerimonia che gli zapotечи compievano una volta all'anno in onore dei loro defunti. Anche in questo caso non è semplice capire se alcune analogie fra il rito indigeno e la tradizione cristiana siano casuali o derivino, invece, da un incipiente sincretismo. I nativi, ai quali era stata interdetta la propria religione, avevano cominciato a nascondere i loro riti e le loro divinità dietro una parvenza cristiana. Per questo, quando Burgoa afferma che gli zapotечи contemplavano una particolare festività dedicata ai morti, in una data prossima al 2 novembre, risulta difficile stabilire se si trattasse o meno di una coincidenza⁴⁶⁰.

In ogni caso, la descrizione della cerimonia è riportata con minuziosità e presenta numerosi dettagli interessanti:

“[...] celebrada en el mesmo mes de noviembre [...] en que la Iglesia celebra con generales sufragios la memoria de todos los que están en carrera de salvación a quienes pueden aprovechar las limosnas, ofrendas y demás sufragios, los indios tuvieron día señalado en el mismo mes, con ritos tan deslumbrados como lo es el autor Padre de Tinieblas, las vísperas de esta lúgubre tragedia era con gran matanza de aves en especial de pavos grandes de la tierra, y de éstos aderezaban con pimientos secos molidos, que llaman los mexicanos *chilhuaque* y pepitas de calabaza y hojas de yerba santa, o aguacate, con agua lo cocían para el guisado que en mexicano llaman *totolmole*, también de las pavas hacían con el chile molido, envueltos en masa de maíz, y sobre ésta una cubierta de las hojas de aguacate, y los entran a cocer en ollas o hornillos de tierra, y a este guisado llaman *petlaltamales*, y de

⁴⁶⁰ Al di là della difficoltà di discriminare gli aspetti autenticamente nativi da quelli europei, la cerimonia per i defunti era senza dubbio diffusa in tutta la Mesoamerica, fin dall'epoca precolombiana. A questo proposito, il codice cinquecentesco di area nahua *Telleriano-Remensis* fornisce una testimonianza molto valida: “Fiesta de todos los muertos. En esta fiesta hazian ofrendas a los muertos poniendoles comida y bebida sobre sus sepulturas lo qual hazian por espacio de quatro años porq[ue] tenían q[ue] en todo este tiempo no yvan las animas al lugar de su descanso segun su modo y asi les enterravan con toda su ropa vestidos y calçados porq[ue] creyan q[ue] hasta llegar al lugar adonde avian de yr las animas al fin de aq[ue]llos quatro años avian de tener mucho trabajo frio y cansancio y q[ue] abian de pasar por vnos lugares llenos de nieve y de espinas y por esto quando moria algun principal matavan juntamente con el vn esclavo y enteravanlo con el para q[ue] lo fuese a servir. [...] la naçion mixteca y çapoteca y mixes hazian las honras a sus deffuntos casi al modo de los españoles por q[ue] ponian vna tumba cubierta de negro y alrededor della mucha comida. La manera del enterrar los muertos era toda a nuestro modo los pies del deffunto hazia oriente y despues q[ue] estaban comidos los cuerpos sacavan los huesos de la sepultura y echabanlos en vnos onsarios q[ue] tenían hechos de arga masa en los patios de sus templos esto era la nacion mixteca. y çapoteca por q[ue] los mexicanos no los enterraban si no q[ue] mavan os huesos y esto tomaro[n] los mexicanos de la nacio[n] otomitl e o chichimeca q[ue] es la mas antigua q[ue] pobla en esta tierra”. Oltre a descrivere le pratiche rituali di varie nazioni indigene, questo passaggio fornisce dati interessanti per ricostruire come i mexica nello specifico, ma certamente la maggior parte dei popoli nativi, concepissero la vita dopo la morte. A questo proposito rileviamo il riferimento al sacrificio di un servo alla morte del padrone affinché lo servisse nell'aldilà. Tale usanza, come si è visto era diffusa largamente anche fra gli zapotечи.

uno y otro ponían en cazolones o jicaras lo que cada familia tenía preparado y encerrando la noche los ponían en mesas o cañizos, por ofrenda a sus difuntos, y haciéndoles grandes súplicas para que les perdonasen y viniesen a recrearse y comer aquel manjar que les habían aderezado y rogasen a los dioses a quienes servían allá en el otro mundo, les ayudasen, diesen salud y a toda su familia y les alcanzasen buenos temporales y cosechas de sus frutos con todas las demandas para sus necesidades y puestos los dueños de la casa de cuclillas, bajos los ojos al suelo y cruzadas las manos, delante de la ofrenda con estas peticiones, pasaban toda la noche en continua vigilia, sin levantar el rostro, porque decían que si cuando llegaban a comer los difuntos, los miraban se corrían y afrentaban y se salían enojados y pedían áspero castigo, para el que los miró, y por la mañana se festejaban todos muy alegres dándose muchas gracias del buen suceso, de no haber ofendido a sus muertos con la vista y toda la comida sin probarla, salían a buscar pobres o forasteros a quienes repartirla y si no los había la arrojaban en lugares ocultos, porque era para ellos bendita ya, y sagrada y que habiéndola dado una vez a los difuntos, era gran pecado volverla a recibir [...]”.

(GD, II, pp. 391-392)

Da questa descrizione risulta che il cerimoniale si articolava in tre momenti: la preparazione dei cibi da offrire ai defunti; la veglia durante la quale si pregava affinché i defunti intercedessero per i vivi presso gli dèi e favorissero un futuro prospero; la raccolta del cibo offerto, che veniva distribuito ai poveri o gettato, perché, essendo ritenuto sacro, non poteva essere consumato da chi lo aveva imbandito. Emergono altri elementi interessanti da questo brano, su cui vale la pena di soffermarsi.

In primo luogo, Burgoa dice che uno dei significati del rito era quello di chiedere perdono ai morti. È evidente che il tema del perdono, almeno espresso in questi termini, denuncia una matrice prettamente cristiana. Tuttavia è possibile che gli indigeni ritenessero i defunti capaci di affrancarli dagli errori commessi, in quanto, partecipando ormai di un'altra natura, erano più prossimi alle divinità.

Infatti, e qui passiamo al secondo punto, poco più avanti, l'autore afferma che i morti avevano la capacità di supplicare gli dèi, “a quienes servían en el otro mundo”, in favore dei vivi, per propiziare salute, buoni raccolti e ogni altra forma di bene. Implicitamente, questa frase afferma che gli indigeni credevano nell'esistenza di un aldilà e che i defunti potevano fungere da intermediari fra gli uomini e gli dèi.

Sia il primo che il secondo punto mi sembra risentano in buona parte dell'influenza cristiana, in certa misura dovuta alla lettura che ne fa il frate missionario, ma forse attribuibile anche a un fenomeno di assimilazione sincretica.

Anche la questione della prossimità delle date fra il rito pagano e la ricorrenza cristiana è da prendere con le dovute cautele, tenendo presente che i missionari tendevano a vedere più analogie di quelle che in realtà c'erano tra le due religioni.

Un altro aspetto interessante che è possibile estrapolare dal passaggio citato riguarda la particolare forma di tabù, secondo la quale ai parenti era proibito alzare lo sguardo, per evitare di vedere i defunti quando fossero arrivati per nutrirsi delle offerte.

Infine, lo stesso autore accenna alla confusione del rito pagano e di quello cristiano. O meglio, racconta che gli indigeni, vedendo che coloro che pretendevano convertirli portavano pane e vino sulle tombe il giorno dei morti, “atentos a lo material de la ofrenda”, non correggevano la propria pratica, credendola affine a quella dei cristiani. Le parole di Burgoa sono particolarmente significative rispetto a come egli vedeva e interpretava i riti indigeni. È evidente che il frate, di fronte a una analogia fra paganesimo e cristianesimo (offrire ai morti bevande e alimento), usa due pesi e due misure: le offerte dei cristiani sono un simbolo di reverenza, mentre quelle dei pagani sono veri e propri ossequi materiali. In effetti, l'usanza cristiana si è andata, per così dire, “stilizzando”, mentre dietro a quella pagana c'era la solida credenza nel fatto che i morti fossero presenti e si alimentassero delle offerte. Bisogna aggiungere che, stando all'interpretazione di Burgoa, gli zapotечи credevano nella resurrezione del corpo insieme all'anima dopo la morte⁴⁶¹, credenza avallata dal tipo di sepoltura che rendevano ai loro signori⁴⁶².

In Balsalobre troviamo, invece, dettagli interessanti per quanto riguarda i riti funerari e post-funerari. Nella *Relación auténtica* si legge che:

“En espirando el difunto, laban el cuerpo, y cabeça con agua fría, y si es muger le peinan los cabellos, y se los atan con una cuerda blanca de hilado de algodón, y la amortajan con las vestiduras más nuevas que tienen, poniéndoles dos o tres pares de naguas y huipiles mas o menos, conforme al caudal de cada uno, y enzima les suelen vestir la mortaja ordinaria, metiendo dentro della cantidad de piedras pequeñas amarradas en un paño, en memoria de los sacrificios que se hizieron porque sanasse el dicho difunto, u de los remedios supersticiosos que los Letrados les aplicaron, y no les fueron de provecho”.

(*Relación auténtica*, p. 353)

Il passo descrive la maniera di comporre il cadavere prima dell'inumazione. Il corpo, dopo essere stato lavato e pettinato, veniva vestito con vari strati di coperte e abiti e infine veniva avvolto nel sudario. Si accenna anche alla peculiarità di inserire nella tomba un fazzoletto nel quale erano depositate tante pietre quanti erano i sacrifici compiuti affinché il defunto guarisse.

⁴⁶¹ *GD*, II, p. 64: “[...] el enemigo general del hombre persuadió a todos los indios acerca de la resurrección postiza de sus cuerpos, luego después de muertos [...]”. Si veda anche *GD*, II, p. 153.

⁴⁶² Si è accennato poco sopra al sacrificio di schiavi, nelle tombe dei signori, allo scopo che li servissero nell'aldilà.

Il *bachiller* continua descrivendo i riti che seguivano l'inumazione: i parenti consultavano di nuovo il *letrado* rispetto alla morte del defunto e costui, "echando suertes" con i 13 chicchi di mais, prescriveva loro la penitenza che dovevano fare. Solitamente consisteva nel non vestire abiti puliti, né prendere o dare niente con la mano a un'altra persona, né ricevere nessuno in casa, e nell'astenersi dall'aver rapporti sessuali. Il tutto per nove giorni, se il defunto era di sesso maschile o per otto giorni, se era di sesso femminile. I parenti dovevano anche bagnarsi nel fiume ogni giorno all'alba e alla fine di questo periodo di penitenza, dovevano digiunare uno, due o tre giorni a seconda del responso dei chicchi di mais. Dovevano poi portare cagnolini, tacchini o polli e coppale per i sacrifici da effettuare l'ultimo giorno di digiuno. Compiuto tutto ciò arrivava il *letrado* alla casa del defunto e portava via con sé una o due persone fra i parenti più stretti. Insieme al *letrado* e agli animali per il sacrificio, queste persone si recavano in un luogo ritirato che sembrasse loro conveniente e facevano uno, due o tre buchi per terra e, spezzettando il coppale, ne buttavano tredici pezzi in ciascun buco. A questo punto il *letrado* ordinava a uno dei parenti di sgozzare un animale e irrorare col sangue di questo il coppale offerto e versare il resto nei buchi praticati nella terra. Poi doveva mettere un pezzo di coppale non bagnato dal sangue sul bordo dei buchi e dopo aver bruciato l'incenso, doveva buttarvi l'animale sacrificato e infine ricoprire di terra i buchi, dicendo parole e preghiere rivolte ai Signori dell'inframondo, scongiurandoli di bloccare le strade alle malattie e alla morte, visto che si riteneva che esse provenissero dalle regioni sotterranee. Con ciò si concludono i cerimoniali funerari.

In altre occasioni praticavano i sacrifici per il defunto, sempre in seguito al periodo di penitenza e digiuno, nella stessa casa o stanza dove è morto, sgozzando un tacchino e innaffiando col sangue di questo il luogo e tredici pezzi di coppale, che poi bruciavano e con il resto del sangue bagnano tutta la casa.

Berlin⁴⁶³, secondo i dati estratti dagli atti processuali, relativi al distretto di Sola, conferma in gran parte quanto riportato da Balsalobre (la diversità del rito a seconda del sesso del defunto, le cerimonie di penitenza compiute dai parenti, etc.) e aggiunge che erano numerosi gli dèi cui si rendevano sacrifici in seguito alla morte. Rispetto a questo punto i rituali, che si facevano per "atascar el camino a las enfermedades y muertes", erano rivolti solitamente a divinità inframondane (*Coquietaa*, *Leraa Huila*, *Xonaxi Huilia*), ma talora anche alla dea *Nohuichana*, la grande generatrice e dispensatrice di vita. In molti casi si afferma che tali riti servivano per serrare le sepolture, cosa che può implicare l'idea di un timore che i morti tornassero in forma di spiriti nel mondo dei vivi. Simile a quest'idea, ma già impregnata della concezione cristiana (il fatto rivela la coesistenza di due metafisiche e, dunque, l'incipienza del processo sincretico), era il fatto che i

⁴⁶³ Heinrich Berlin, *Hidolatría y superstición...*, cit., p. 46.

sacrifici si rendessero per il riposo dell'anima del morto. Inoltre gli *indios* soltechi, nel XVII secolo, chiedevano al sacerdote cristiano di recitare il suo responsorio, nove giorni dopo la morte del loro congiunto. Questo fatto denota la coesistenza sincretica di due metafisiche, in quanto nove è un numero esoterico per la religione indigena, in quanto corrisponde ai nove livelli dell'inframondo e ai nove Signori della Notte.

Battesimo

Ancora una volta è Burgoa⁴⁶⁴ a darci notizia di un altro particolare rito che egli assimila al battesimo. Ne parla a proposito degli abitanti di Quijexapa, nella cui giurisdizione, dice, furono numerosi gli errori e i rituali che avevano come protagonisti le partorienti e i neonati. Le madri portavano i loro figli appena nati al fiume, immergendoli nell'acqua. Mentre li bagnavano, innalzavano preghiere a tutti gli animali acquatici e poi a quelli della terra, affinché gli fossero favorevoli e non recassero loro alcun danno. Poi, i "médicos" (forse allude agli sciamani, *curanderos*) li "soplaban" e invocavano le divinità, per proteggere i bambini.

Stranamente, non ho trovato nessun riferimento in merito nelle fonti cinquecentesche, ragion per cui si può supporre che sia in parte un fenomeno sincretico invalso a partire dal periodo coloniale.

Le altre fonti seicentesche non menzionano così chiaramente un rituale identificabile col battesimo, ma parlano di sacrifici resi per le partorienti e i nascituri e dell'*iter* rituale che si seguiva in prossimità della nascita. Balsalobre, ad esempio, ricorda che, gli indigeni soltechi, prima di compiere sacrifici, consultavano il *colanijs*, ovvero il *letrado*, che traendo responsi li istruiva sulla maniera più consona di propiziare il lieto evento.

Berlin⁴⁶⁵, analizzando gli atti processuali, afferma che già prima che il nascituro vedesse la luce, i genitori si preoccupavano del suo futuro e di quello della madre nell'atto del parto e, per questo, cercavano l'orientamento del *letrado*. Questi prescriveva che i genitori si bagnassero nel fiume per tre giorni, durante i quali non dovevano dormire insieme, e dovevano portare tre candele in chiesa il giorno in cui governava la dea *Nohuichana*. Dovevano anche promettere di compiere i riti e i sacrifici dopo il parto: di nuovo i bagni, le candele (in numero variabile, a volte anche dedicate al dio *Leraquichino*) e il sacrificio di una *guajolota pintada*. La *guajolota* era per il

⁴⁶⁴ GD, II, p. 263.

⁴⁶⁵ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 42 e segg.

neonato, le candele per la madre che aveva partorito. I sacrifici dovevano realizzarsi nello stesso punto in cui la donna aveva dato alla luce.

Un'altra pratica legata alla nascita e al parto era il *temascal*, ovvero il bagno di vapore, usanza nota in tutta America e diffusa fra la maggior parte dei popoli nativi.

La prima fonte in cui troviamo riferimento a essa è l'*Arte del idioma* di Córdoba:

“Quando la parida auia de entrar en el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazian dentro ciertas ceremonias. Como quemar yncienso, y derramar de su vino, y encender candelas despues que las vsan. &c.”

(*Arte*, pp. 214-15)

Anche nel *Vocabulario* ci sono alcune voci che testimoniano l'esistenza di questa pratica igienico-rituale comparabile alla sauna, per quanto non si faccia esplicita menzione al suo legame col momento del parto:

- «Vaño de fuego o calor como horno. *Yàa*. vide estufa».
- «Estufa o baño seco, vide sudadero. *Yáa*».
- «Escalentar horno o tamascal. *To+zàqui-a, to+chóhui-a, to+chahà÷ya*».
- «Sudadero horno para sudar ò estufa. *Yàa, yàha*. Vide tamazcal».

Nella *Relación de Tecuicuilco*⁴⁶⁶, invece, ci si riferisce al *temascal* come usanza specifica praticata dalle donne incinte.

Berlin⁴⁶⁷ afferma, infatti, che i bagni di vapore facevano parte dei rituali legati alla nascita.

Matrimonio

Per quanto riguarda il matrimonio, troviamo interessanti informazioni nell'*Arte del idioma* di Córdoba, laddove l'autore tratta del “Sortear casamientos”, tema che ha attirato particolarmente l'attenzione del frate, il quale dedica a esso due paragrafi, di grande importanza per la comprensione della società indigena. Come per ogni attività di una qualche rilevanza gli indigeni richiedevano l'intervento del sacerdote, che stabiliva l'affinità di coppia per mezzo della nota pratica

⁴⁶⁶ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 99.

⁴⁶⁷ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 43.

dell'“echar suertes” coi chicchi di mais o con le fave. Si è già riportato il paragrafo dell'Arte nel paragrafo 2.2.2 Per ciò rinviamo a esso per una lettura di tale passaggio.

La pratica descritta dal frate di trarre responsi per il matrimonio usando fave o chicchi di mais era una delle forme di divinazione più richieste. Questa, insieme alla lettura dei giorni di nascita dei futuri sposi secondo il calendario, aveva la finalità di sondare le affinità della possibile coppia.

In ogni caso sembra che questa pratica non fosse obbligatoria, dal momento che un paragrafo del passaggio dove si elencano le cause per le quali era prevista la separazione, dice che era possibile divorziarsi se, dopo aver verificato sul calendario, risultava che i coniugi “no conformauan en los nombres”. Si deduce, pertanto, che il matrimonio era stato celebrato senza consultare il *colanij*, ragion per cui si può supporre che la consultazione del calendario rituale e la divinazione per mezzo delle fave e del mais prima di contrarre matrimonio dovevano essere facoltative, anche se largamente praticate.

Una voce del Vocabulario, indica un particolare rituale pre matrimoniale consistente in abluzioni e bagni purificatori, prima di stringere il patto coniugale:

- «Amonestar los que se han de casar hazer las bañas como ponen a los indios en pie. *Tibeeçòoa, penizochàgañaani*. [ve]l. *toléhuyláoa tibaquilaoa*. preteri. *Coleeçòoa*»;
- «Amonestada ser assi. *Titieçooya. Pitiyoolàoa*»;
- «Amonestar para casar sin estar prese[n]tes. *Tocónayatchaquelahuechàgañaani, tocociñaya*»;
- «Bañas las que se hazen para casarse. Vide amonestar»;
- «Bañados assi. Vide amonestar. Vide ibidem»;
- «Bañar los assi, o amonestarlos assi. *To+còna÷ya, ti+bàqui-lào÷ya, to+còciña÷ya peni. &c.*»

Come si è visto nei capitoli precedenti, presso i nativi zapotечи vigeva la possibilità della poligamia. Nella *Relación de Guaxilotitlán*⁴⁶⁸ si afferma, ad esempio, che i *caciques* potevano avere fino a venti mogli. Qui si riporta un'interessante descrizione della cerimonia del matrimonio: gli sposi, seduti su un *petate*, bevevano insieme *pulque* e legavano i lembi dei loro mantelli, atto che simboleggiava e sugellava la loro unione. La relazione contiene anche un interessante paragrafo dove si afferma che l'adulterio femminile era punito: le donne accusate di essere adultere venivano giudicate dal cacique e, se ritenute colpevoli, venivano uccise e poi divorate dai parenti dell'offeso in un rituale antropofagico.

⁴⁶⁸ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 215.

Nella *Relación de Iztexic*⁴⁶⁹ si afferma che gli uomini, quando desideravano una donna e volevano sposarla, le “echaban ojo”. Poi se era vergine la richiedevano ai genitori e con le buone o con le cattive la portavano via rapendola. Una volta “placata” la riportavano dai genitori e tutti insieme compievano sacrifici, mangiavano e si ubriacavano, celebrando le nozze. Anche qui si conferma la possibilità della poligamia e la sanzione dell’adulterio femminile, per quanto in forma meno drastica che a Guaxilotitlán: l’adultera veniva rimandata ontosamente a casa dei genitori.

Berlin⁴⁷⁰ ricorda che a San Miguel de Sola, a metà del XVII secolo, ci si sposava tendenzialmente molto presto, verso i dodici anni le ragazze e verso i quattordici i ragazzi. In epoca coloniale i nativi si sposavano sia col rituale cristiano che con quello pagano, che seguiva le regole prescritte dal *letrado* e che si realizzava nella data da questi indicata, secondo calcoli calendariali. I rituali prematrimoniali descritti negli atti processuali concordano e ampliano le informazioni fornite un secolo prima da Córdoba. Uno degli atti dice che i futuri sposi andavano dal *letrado* affinché “echase las suertes” e dicesse loro come prepararsi, per avere un matrimonio duraturo. Generalmente, non dovevano dormire insieme per tre giorni, durante i quali dovevano farsi il bagno nel fiume all’alba, e poi offrire candele, in chiesa, alla dea *Nohuichana*. Solo dopo aver seguito questo *iter* rituale gli sposi potevano consumare il matrimonio.

Rispetto alla data del matrimonio le informazioni contenute negli atti processuali sono più incerte. La maggioranza dei documenti afferma che la cerimonia indigena avveniva tre giorni dopo il matrimonio ecclesiastico. Questo fatto, però, sembrerebbe indicare che non si teneva più conto della data legata al calendario indigeno, a meno che gli *indios* non riuscissero sempre a fare in modo che il prete li sposasse tre giorni prima della data segnata dal *letrado*. Berlin⁴⁷¹ suppone che la scadenza dei tre giorni fosse solo convenzionale e che il *letrado* segnalasse successivamente con maggior cognizione di causa il lasso di tempo esatto, in base al responso calendariale. Infatti, nelle fonti si trovano indicazioni di sei, dieci, venti giorni oppure di una settimana. Lo studioso ne deduce che il rituale del matrimonio doveva seguire la seguente scaletta: prima matrimonio ecclesiastico, poi unione matrimoniale pagana nel primo giorno seguente, governato dalla dea *Nohuichana*, giorno in cui si dovevano portare candele alla dea in chiesa e compiere il sacrificio di una *guajolota* in suo onore. Prima di tale rito gli sposi dovevano farsi il bagno nel fiume all’alba durante tre giorni, nei quali il contatto sessuale era assolutamente vietato. Da alcuni elementi, si ricava che generalmente la nuova coppia viveva per un tempo prolungato nella casa della famiglia della sposa. La ragione mistica consisterebbe nel fatto che altrimenti i figli non sarebbero sopravvissuti.

⁴⁶⁹ V. *Relación de Iztexic*. RGA, I, p. 256.

⁴⁷⁰ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición...*, cit., p. 36.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

Cerimonie di iniziazione

Grazie al *Vocabulario* è anche possibile risalire a certe forme rituali associate all'iniziazione dei giovani e al passaggio dalla pubertà all'età adulta.

Ad esempio, la voce «Poner» registra fra le sue molteplici accezioni, anche quella di «Poner el mastil⁴⁷² al mochacho la primera vez que le auia de poner vn piganaa del templo. Tocòcilànaya, no le podia poner hasta que vn ministro del templo se le pusiese a los 12 o 15 años».

Pare che i bambini fino all'età di dodici anni andassero in giro nudi e che il fatto di venire vestiti per la prima volta, fosse un indice a livello sociale, della loro maggiore età. La dimensione sacra e rituale della prima vestizione è testimoniata dal fatto che queste cerimonie fossero officiate esclusivamente dai sacerdoti.

Nella *Relación de Nexapa*⁴⁷³ si fa cenno proprio a questa stessa cerimonia nella quale i bambini portavano per la prima volta i vestiti:

“[...] desde que nacía el niño se iba criando conforme a las leyes del gobierno: no había vestir cosa alguna sin licencia de las leyes y, según la calidad de cada uno, así era el vestido. Siendo niños, totalmente andaban desnudos y, el día en que por la vergüenza se habían de cubrir las vergüenzas, celebraban fiestas con grandes cereminioas, que eran notables”.

Cerimonie agricole

Gli zapotечи praticavano alcuni riti e cerimonie legati alle varie fasi del ciclo agricolo, in particolare alla semina e al raccolto. Non ho trovato, però, testimonianze di ciò nelle fonti cinquecentesche, mentre, nella *Geográfica Descripción*, Burgoa offre una descrizione molto particolareggiata di alcuni riti agricoli che, secondo Seler⁴⁷⁴, dovevano essere dedicati a *Pitao Cozobi*, ovvero il dio delle messi. La cerimonia annuale si svolgeva nel seguente modo:

“[Fr. Luis de San Miguel] tuvo noticia del dios postizo de las sementeras de maíz que es todo el regalo y sustento de estos pobres y que en este pueblo de Quegolani habían inventado desde su antigüedad un ídolo que remudaban cada año con muchas ceremonias y sacrificios, y era que al tiempo de la cosecha de esta semilla, buscaban la mazorca mayor, más llena y de mejor grano, para que juntaban de lo más

⁴⁷² I dizionari moderni chiariscono che il ermene in America (indios) significa «perizoma». Il *Vocabulario* contempla una voce «Mastel, de Indio paño como braga. Chòo, làna, làtichòo, latilàna».

⁴⁷³ V. *Relación de Nexapa*. RGA, I, p. 350.

⁴⁷⁴ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., pp. 33-34.

fértil y siendo lo que se da en este territorio con tanta pujanza, que en lo crecido y blanco del maíz es lo más escogido de cuanto se da en esta Provincia y de entre todas las mazorcas sacaban la de mayor cantidad y mejor calidad y aquélla festejaban con plausibles demostraciones, diciendo que en aquélla asistía el dios que les había proveído de lo demás y como asiento suyo, le daban el culto y adoración y con muchos sahumeros poniéndola sobre un altar enhiesto y celebrándola con cantos y bailes muy alegres, vestíanla de ropas a su medida y colgábanle piedrecitas verdes que eran la de su estimación y después de hecho sacrificio la envolvían en un Lienzo blanco de algodón guardada, y al tiempo de volver a arar las tierras y sembrar las semillas se convocaban y avisados los sacerdotes y principales concurrían a la parte donde guardaban su adornada mazorca y repitiéndole sus barbaras ceremonias le pedían licencia para llevarla a la guarda de sus milpas, y un falso sacerdote la cogía y envolvía en un cuero de venado muy limpio que llevaba prevenido y todos juntos iban al lugar en medio de todos los sembrados donde le tenían hecho un hueco de piedras como hornillo en la tierra y allí la entraban con muchos sahumeros y le encomendaban favoreciese benignamente a todos los sembrados de aquellos pobres que esperaban el sustento de su mano y cubrían el puesto de suerte que pudiesen divisarle sin que se atreviese alguno a llegar cerca, y si el año había sido abundante al coger los frutos la sacaban con grande solemnidad, dándole las gracias por la liberalidad con que les había dado qué comer y la mazorca ya podrida de la humedad, se repartía como reliquias y cosa sagrada [...].”

(GD, II, pp. 268-269)

Come risulta dal testo la cerimonia era ciclica, cioè la stessa pannocchia, colta come simbolo sacro del raccolto, veniva poi impiegata per propiziare la semina successiva e così di seguito. A quanto pare, la *mazorca* era la reificazione del dio e per questo le si offrivano sacrifici e incenso. Veniva poi addobbata e vestita proprio come un idolo e deposta in un luogo sicuro, avvolta in un panno di cotone bianco, fino a quando non fosse giunto il momento della semina. A quel punto, la pannocchia veniva estratta dal suo altare protetto e portata nella *milpa*, dove i sacerdoti, dopo averla avvolta in una pelle di cervo, le rendevano nuovi sacrifici, affinché propiziasse il futuro raccolto.

Stranamente Berlin afferma che non esistevano riti di semina, bensì solo di raccolto ed eventualmente sacrifici in caso di secchia. Forse quest’osservazione può essere valida per il distretto di Sola, ma come si è visto la testimonianza di Burgoa sembrerebbe attestare proprio il contrario.

Secondo vari passaggi degli atti processuali, le prime pannocchie dovevano tagliarsi il giorno in cui governava il dio del mais, *Losuqui*, anche se documenti posteriori affermano che lo si doveva fare quando governava, il dio della pioggia, *Losio*.

Tuttavia, per i *nopales* si effettuava un rito di semina, anche a San Miguel de Sola. Il *nopal*, però, non era direttamente legato all’alimentazione, bensì alla produzione di cocciniglia, ragion per cui i riti erano rivolti al dio delle ricchezze, *Coqueelaa*. Si sacrificava una *guajolota* bianca tanto al momento della semina, come a quello del raccolto. L’unica differenza è che per la semina il sacrificio avveniva nel luogo dove doveva piantarsi il *nopal*, mentre per il raccolto avveniva nella casa del proprietario.

Riti di caccia e pesca

Come si è visto nel paragrafo dedicato agli dèi, Córdoba menziona le voci:

- «Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen. *Co+zàana, pi+tòo-co+zàana*»;
- «Engendradora item de los animales, peces. *Co+zàana*, a quien sacrificauan caçadores y pescadores. vide dios».

Da queste si deduce che gli zapotечи compievano riti sacrificali per propiziare le battute di caccia e pesca.

Secondo Balsalobre, non solo rendevano sacrifici al dio della caccia, ma se questa non aveva buon esito, ripetevano il sacrificio e facevano penitenza per tre giorni e un digiuno di ventiquattro ore. Mentre per favorire la pesca bruciavano coppale e accendevano candele sulle rive dei fiumi in onore della dea *Nohuichana*.

Le attività di caccia e pesca erano solo in parte legate al sostentamento, che proveniva in maniera principale dalla produzione agricola. Dovevano avere, invece, un carattere più propriamente rituale e, per così dire, sportivo. L'intervento divino era comunque sollecitato per ottenere il maggior numero di prede e affinché non si verificassero incidenti. Un rituale molto usuale secondo gli atti processuali studiati da Berlin, seguiva la caccia e consisteva nell'accendere una candela e incensare con coppale le narici del cervo, catturato e ucciso, per poi mettergli alcune gocce di *pulque* in bocca. Si procedeva poi ad aprirgli la pancia e ciascun cacciatore sceglieva e mangiava un organo interno. Inoltre chi aveva cacciato il cervo doveva caricarlo da solo sulla propria schiena, senza che nessuno potesse aiutarlo. Preventivamente gli *indios* accendevano candele in chiesa al dio *Nosanaqueya*, sull'altare del santo Cristo.

3.5 Calendario e cosmologia: concetti di tempo e spazio

3.5.1 I due computi calendarici

Il sistema calendariale della Mesoamerica precolombiana presentava aspetti essenzialmente uniformi per ciascuna delle civiltà che se ne avvalse (azteca, maya, mixteca, zapoteca, etc.). Attraverso di esso venivano osservati e calcolati i principali eventi astronomici: l'anno tropico, le varie manifestazioni del ciclo solare (equinozi, solstizi, passaggi zenitali), il mese sinodico lunare, i cicli di Venere e di Marte, la ricorrenza delle eclissi e l'osservazione di diverse costellazioni come le Pleiadi.

Il modello calendariale era la risultante della combinazione di due modalità di computo, l'una corrispondente all'anno solare, di 365 giorni, l'altra rituale e divinatoria, con tutta probabilità legata al ciclo lunare, di 260 giorni.

Il ciclo di 365, che si suddivideva in 18 mesi di 20 giorni, regolava il susseguirsi delle attività lavorative e delle festività religiose e costituiva il calendario agricolo e religioso per eccellenza.

Il ciclo di 260 giorni, invece – che è senza dubbio una delle invenzioni più caratteristiche delle civiltà mesoamericane, ed è da considerarsi frutto di una elaborazione matematico-filosofica delle *élites* sacerdotali, le quali crearono un sistema di misurazione del tempo artificiale, per molti aspetti distaccato dall'osservazione diretta della natura⁴⁷⁵ – aveva un impiego principalmente divinatorio.

Entrambi i cicli scorrevano in maniera parallela e indipendente, ma al termine di un certo periodo tornavano a coincidere e il punto di incontro dei due computi assumeva un valore speciale e dava origine a un ciclo più grande. Il convergere di una data nei due calendari si verificava solo ogni 18.980 giorni, periodo che corrispondeva esattamente a 52 cicli di 365 giorni e a 73 cicli di 260 giorni e che, per la sua importanza calendarica e rituale, era assunto come unità temporale di misura, corrispondente al nostro secolo, e fu chiamato «atadura de los años», ovvero «legatura degli anni».

⁴⁷⁵ A questo proposito Botta (*La religione del Messico antico*, Carocci, Roma, 2006, p. 56), afferma: «[...] per il tempo come per lo spazio, la cosmovisione mesoamericana stabiliva priorità autonome, spesso dettate da esigenze di tipo numerico e finiva per “imporle” allo scopo di addomesticare i fenomeni naturali».

Il ciclo di 260 giorni o *tonalpohualli*⁴⁷⁶ si basa su un sistema di calcolo vigesimale, che nasce dalla combinazione di 20 segni, che sono i nomi dei giorni, e da tredici numerali. I tredici numerali scorrono dall'1 al 13 costituendo venti unità isolate, dette tredicine. a ogni numero si associa il nome di un giorno, fino ad arrivare a tredici, di modo che al quattordicesimo dei venti segni viene di nuovo associato il numero 1, e così di seguito fino a completare la seconda tredicina il cui ultimo giorno sarà composto dal numerale 13 e dal sesto segno, etc. Si formano così 260 combinazioni diverse, da cui deriva l'irripetibilità di ciascun binomio all'interno di uno stesso ciclo, poiché uno stesso abbinamento tra numero e giorno si ripete ogni 260 giorni ($13 \times 20 = 260$).

L'origine di un simile computo a base vigesimale è piuttosto oscura e i vari tentativi, effettuati nel corso degli anni da parte degli studiosi, di vincolarlo con cicli naturali (alcuni hanno ravvisato un legame col ciclo vegetativo del mais, altri col ciclo della gestazione umana, altri ancora con cicli di tipo astronomico) non hanno prodotto una chiave di lettura interpretativa univoca e pienamente soddisfacente. Ciò che caratterizza il calendario rituale è una stupefacente polivalenza semantica capace di mettere in relazione molteplici referenti naturali e culturali⁴⁷⁷.

Inseriamo di seguito una tabella nella quale riportiamo i nomi dei giorni secondo quattro diversi *tonalpohualli*, zapoteco, azteco, maya e mixteco.

⁴⁷⁶ Questo termine *nahuatl* – che indica il calendario rituale – è utilizzato, per estensione, nella letteratura antropologica per riferirsi al calendario di 260 giorni proprio anche di altre culture mesoamericane. Gli zapoteci chiamavano il loro calendario rituale “pije” o “piye”.

⁴⁷⁷ Sergio Botta, *La religione del Messico antico*, cit., p. 56.

	Zapotechi	Aztechi	Maya	Mixtechi
1	<i>Chijlla</i> (coccodrillo mitico)	<i>Cipactli</i> (coccodrillo)	<i>Imix</i> (terra, abbondanza, coccodrillo)	<i>Quehui</i> (giorno?)
2	<i>Quij, laa</i> (fuoco, calore)	<i>Ehecatl</i> (vento)	<i>Ik</i> (vento)	<i>Chi</i> (vento)
3	<i>Guela</i> (notte)	<i>Calli</i> (casa)	<i>Akbal</i> (notte, oscurità)	<i>Cuau, huai</i> (casa)
4	<i>Gueche</i> (lucertola verde)	<i>Cuetzpalin</i> (lucertola)	<i>Kan</i> (corda, giallo)	<i>Quu</i> (lucertola?)
5	<i>Zee, zij</i> (miseria, serpente a sonagli)	<i>Coatl</i> (serpente)	<i>Chicchan</i> (serpente)	<i>Yo, coo, yucoco</i> (serpente)
6	<i>Lana</i> (coniglio, freccia di morte e lutto)	<i>Miquiztli</i> (morte)	<i>Cimi</i> (morte)	<i>Mahua</i> (cranio?)
7	<i>China</i> (cervo)	<i>Mazatl</i> (cervo)	<i>Manik</i> (dio della caccia, vento che corre)	<i>Cuaa, cuau</i> (cervo)
8	<i>Lampa</i> (coniglio)	<i>Tochtli</i> (coniglio)	<i>Lamat</i> (drago celeste, Venere?)	<i>Sayu, xai</i> (coniglio)
9	<i>Nisa, guesa</i> (acqua)	<i>Atl</i> (acqua)	<i>Muluc</i> (acqua, giada?)	<i>Cuta, duta</i> (acqua)
10	<i>Tella</i> (faccia in giù, cane)	<i>Itzcuintli</i> (cane)	<i>Ok</i> (entrare, tramonto, ladro, cane)	<i>Ua, huaa</i> (coyote?, testa di cane)
11	<i>Lao, goloo</i> (scimmia)	<i>Ozomatli</i> (scimmia)	<i>Chuen, batz</i> (scimmia)	<i>Ñuu, ñao, ñooy</i> (testa di scimmia?)
12	<i>Pija</i> (germoglio di <i>zacate</i>)	<i>Malinalli</i> (erba intrecciata)	<i>Eb</i> (vegetazione rovinata, nebbia, rugiada)	<i>Cuañe</i> (erba)
13	<i>Quij, laa</i> (canna)	<i>Acatl</i> (canna)	<i>Been</i> (mais in crescita, canna secca)	<i>Huiyo, huiya</i> (canna)
14	<i>Gueche</i> (giaguaro)	<i>Ocelotl</i> (tigre)	<i>Ix</i> (giaguaro, <i>hechizero</i>)	<i>Vidzu</i> (gatto selvatico)
15	<i>Naa, ñaa</i> (madre terra)	<i>Cuautli</i> (aquila)	<i>Men</i> (vecchia dea della luna)	<i>Xa, sayucu</i> (aquila)
16	<i>Guiloo</i> (corvo?, occhio?)	<i>Cozcacuah-tli</i> (avvoltoio)	<i>Cib</i> (cera)	<i>Cuij</i> (turchese?, testa di <i>zopilote</i> reale?)
17	<i>Xoo</i> (terremoto, movimento)	<i>Ollin</i> (terremoto, movimento)	<i>Caban</i> (terra)	<i>Qhi</i> (segno dell' <i>ollin</i> ?)
18	<i>Gopa</i> (freddo)	<i>Tecpatl</i> (coltello di selce)	<i>Eznab</i> (coltello di ossidiana)	<i>Si, cusi, cuxi</i> (coltello di selce, selce)
19	<i>Ape, gappe</i> (nuvoloso?, lampo?)	<i>Quiauitl</i> (pioggia)	<i>Cauac</i> (pioggia, tempesta, tormenta)	<i>Dzhui, co</i> (pioggia)
20	<i>Laa, loo</i> (faccia, fronte)	<i>Xochitl</i> (fiore)	<i>Ahau</i> (capo, signore)	<i>Uaco, coo, coy</i> (fiore?)

Stando ai dati che ci forniscono le fonti antiche, possiamo affermare che il *tonalpohualli* zapoteco era essenzialmente molto simile agli altri calendari mesoamericani. Tuttavia, esso presentava importanti peculiarità che hanno indotto alcuni studiosi – Alfonso Caso⁴⁷⁸ e Seler⁴⁷⁹ furono i primi a postulare questa ipotesi, seguiti da López Austin⁴⁸⁰ – a credere che il *piye* zapoteco sia uno dei più antichi di tutta la Mesoamerica, già in uso probabilmente intorno al VI a.C.⁴⁸¹.

La fonte più dettagliata e antica che possediamo per lo studio del *tonalpohualli* zapoteco è costituita da alcune pagine fondamentali dell'*Arte del idioma* di Córdoba. In esse il missionario trascrive preziosissime informazioni riguardo il funzionamento, la terminologia e l'uso divinatorio del calendario rituale presso gli zapotечи. Questi dati sono senza dubbio i più ampi e completi fra quelli tramandati dalle fonti spagnole, tuttavia, è probabile che Córdoba, per la sua descrizione, non si sia basato sulla visione diretta di codici pittografici – i *tonalamatl*⁴⁸² – bensì su informazioni orali, talvolta suscettibili di certe imperfezioni. Le notizie del missionario possono essere, però, integrate e corroborate da un centinaio di codici manoscritti dei secoli XVII e XVIII, studiati da Alcina Franch e relativi alla zona di San Miguel de Sola, i quali tuttavia rappresentano uno stadio evolutivo più contaminato da influssi occidentali e cristiani.

Riportiamo di seguito il passaggio completo dell'*Arte del idioma*:

SIGVESE LA QVENTA O KALENDARIO,
de los días, meses, y año que tenían los yndios
en su antigüedad.

QUANTO A LO PRIMERO ES DE NOTAR, QUE el circulo del año que tenían los yndios Zapotecas era de 260 dias, los quales acabados, tornauan a començar a contar hasta otros, 260. Y assi parece que no tenían termino situado donde començase el año, como nosotros tenemos. Este año tenían repartido entre si, quatro signos o planetas principales, en que cada vno tenía para si. 65. dias. Estos quatro planetas, corrian por los dias del año consecutiamente. Y acabados los 65. dias en que el vno reinaua entraua el

⁴⁷⁸ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, cit., p. 58: “[...] creo que es en la región de Oaxaca, en donde se inventó lo que es el más genuino y perfecto achievement de las culturas de América: el Tonalamatl”.

⁴⁷⁹ Eduard Seler, “The Mexican Chronology...”, *Bureau of American Ethnology*, 28, pp.13-35.

⁴⁸⁰ Alfredo López Austin, *La religione della Mesoamerica*, cit., p. 18: “[al Pre-Classico Medio] risale il più antico di questi simboli [il segno calendariale 1-terremoto] che si sia rinvenuto finora, proveniente da San José Mogote, un importante centro regionale della valle di Oaxaca”.

⁴⁸¹ Davide Domenici, *I maya, storia e tesori di un'antica civiltà*, Vercelli, Edizioni White Star, 2006, p.63 offre la stessa datazione per il calendario mesoamericano, affermando che le aree in cui fu adottato con anteriorità sono il Golfo del Messico e la valle di Oaxaca.

⁴⁸² Termine *nahua* che significa letteralmente «foglio dei giorni».

otro. Y passados aquellos el tercer y el quarto. Y luego tornaua a entrar el primero. Y desta manera se acabaua y començaua el año. Feneciendo como está dicho en 260 dias. Llamaban assí a todo el año junto como a cada. 65. dias pije. 1. piye. s. Tiempo, o duración de tiempo.

Ytem cada planeta destos tenia diuididos sus 65. dias en cinco partes. Cada parte treze dias. A la qual llamauan, cocij, tobiocij. Como dezimos nosotros, vn mes, vn tiempo. Estos dias assi tenia cada vno su nombre propio. Y dezian los indios que estos quatro planetas causauan todas las cosas en la tierra y assi tenianlos por dioses, y llamauanlos, cocijos, o pitaos. Que quiere dezir grandes, y a estos ofrecian sus sacrificios, y su sangre, sacandosela de diuersas partes de su cuerpo, como de las orejas, del pico de la lengua, de los muslos y de otras partes. Y el orden que tenian era que mientras corrian los 65. dias del vn planeta sacrificauan aquel y cumplidos al otro, que entraua por aquel modo, y assi por su orden hasta que tornaua entrar el primero &c. Y a estos le pedian todo lo que auian menester para su sustento.

A cada dia de los treze y a todos los 260 como hemos dicho, tenian puesto su nombre como parece abaxo. Y estos dias y signos a vnos tenian por buenos y a otros por aziagos y malos.

Estos dias y nombres seruian para muchas cosas tocantes a la vida del hombre. Lo primero seruian para los nacimientos porque como tenia el nombre el dia, assi llamauan al niño o niña que en el nacia. Y este era su principal nombre aun que tambien tenian otro como adelante diremos. Seruian tambien para los casamientos porque quando se auian de casar auia de ver si eran para en vno. Porque para ello auia de quadrar el dia del nacimiento del vno con el del otro conforme a la quenta que ellos tenian. Lo qual aueriguauan los letrados o hechiceros echando sus suertes.

Seruian tambien para los agujeros. Porque si encontraban con alguna cosa de las que ellos tenian por agujeros, yvan a ver el dia que era. para saber lo que les auia de subceder. Seruian tambien para los sueños, porque por alli sacaban lo que les auia de subceder.

Seruian también para las enfermedades, porque sí caya enfermo niño o adulto, yuan a saber el dia que era, y si auia de sanar o no y esta ciencia no estaua en todos sino en los que lo tenian por officio. A los que les llamanan. Colanij. s. Echador de las fiestas o docto en ellas. Finalmente por este camino se regian y endereçaban sus actos y operaciones.

Estos. 260. dias que diximos, diuidianlos los yndios en veynte partes o tiempos, o meses, que salen a treze cada mes. y para cada treze dias destos tenian aplicada vna figura de animal. s. Aguila, mono, Culebra, Lagarto, Venado, Liebre. &c. Los quales pintauan todos metidos en todas las partes o miembros de vn Venado, a donde pintauan las cabeças de cada vno de aquellos animales, de manera que aquella figura del Venado contenia en si todos estotros veynte signos. Y cada vno de aquellos animales que eran veynte tenia treze nombres, y aunque todos estos treze nombres eran en si como vna cosa diferenciauanlos con les añadir o quitar letras, y con mudarles los numeros, como parece adelante. Como si dixessemos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seys, y perote siete, y pedroche ocho, que todos significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, y esto por les mudar

letras y numeros como aqui parece.

Los quatro, cocijos, o pitaos, qua arriba diximos principales, se llamauan por sus nombres propios desta manera. El primero, quia chilla. El segundo, quia lana. El tercero, quia goloo, y el quarto, quia guilloo. En cada pueblo conforme a su modo de hablar añadian y quitauan algunas letras, assi a estos quatro como a todos los demas. Los que tenian quenta con estos signos, años meses, y dias, eran los Colanijs, sortilegos o hechizeros, al modo que nosotros tenemos nuestro Kalendario, como todo consta por el Kalendario siguiente.

(Arte, pp. 201-2)

Possiamo sintetizzare i dati per punti:

- Il ciclo era di 260 giorni, ma esso non aveva un giorno di inizio fisso. Questa affermazione, per quanto probabilmente imprecisa, sottolinea la circolarità del calendario zapoteco.

- L'anno si suddivideva in quattro periodi di 65 giorni (diversamente da quello *maya*, ad esempio, che si suddivideva in cinque periodi di 52 giorni), ciascuno dei quali era composto da cinque tredicine (per un totale di venti tredicine). Il calendario si chiamava *piye*, i quattro periodi o stagioni di 65 giorni *cocijo* o *pitao*, i venti mesi di 13 giorni *cocii* e ciascuno dei 260 giorni *chij*.

La descrizione della divisione temporale così espressa appare piuttosto chiara. Tuttavia, si possono notare alcune apparenti confusioni terminologiche.

Innanzitutto, Córdoba chiama inizialmente il totale dei 260 giorni, ovvero il “circulo del año”, «pije»; ma poco dopo, attribuisce lo stesso nome a ciascuno dei quattro periodi di 65 giorni, che aveva appena definito «signos o planetas», affermando che il vocabolo «pije» designava “todo el año junto como a cada. 65. Dias” e che il termine significava «tempo, durata di tempo». Qualche linea più avanti associa altri due nomi al periodo di 65 giorni, definendolo «cocijo» e «pitao». Se ne deduce che il frate usa, almeno in questo contesto, i termini «piye» e «cocijo» come equivalenti sinonimici. Una simile equivalenza è confermata dall'*entrada* del *Vocabulario*:

- «Tiempo este assi. *Cocij, piye cogàa nìça quije*».

Il tempo a cui si riferisce il missionario in questo lemma è la stagione secca, in quanto l'espressione completa può tradursi con «periodo di tempo, tempo sacro che taglia la pioggia»⁴⁸³.

⁴⁸³ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa...*, cit., p. 355.

Nella *Relación de Amatlán*⁴⁸⁴ il termine «cocij» indica i cinque giorni vaghi che completano il ciclo solare di 365 giorni:

“La forma que tienen de cuenta es por pinturas, que hacen; los años contavan por las descen[denc]ias de los pasados, y cada año contavan tomando por principio del cuando los arboles florecian, y por fin cuando voluian a rreñoecer. Los meses contavan por sus planetas llamando al primero conejo y al segundo liebre, al tercero Venado, y desta manera descvrrian por todo el año, acomodando la naturalea de los animales al tiempo que corria. Tenia bisiesto que llaman Coci, que quiere decir «sobra» o «añadidura», el cual era de diez a diez años que hallauan de sobra tres dias, los cuales ayunauan diciendo que los dioses le davan aquellos tres dias mas de vida. Pero agora cuentan omo los españoles”.

L'autore traduce «cocii» con «sobra», «añadidura», mentre in Córdoba il termine significava genericamente «tempo».

Si arriva, dunque, alla conclusione che il termine «cocii»: non significa né tredicina, né ventina, né cinquina, bensì «frazione di tempo all'interno dell'anno»⁴⁸⁵.

Un'altra singolare discrepanza si può rilevare se si confronta il passo di Córdoba con la testimonianza di Balsalobre. Il *bachiller* riporta alcune annotazioni rispetto al sistema calendariale degli *indios* di San Miguel de Sola:

“Éste y otros maestros que allí ay, y en la lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo qual han tenido libros y quadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellos el usso, y enseñanza de treze Dioses, con nombres de hombres, y mugeres, a quienes atribuyen varios efectos, assí como para el régimen de su Año, que se compone de dozientos y sesenta días, y estos se reparten en treze Meses y cada Mes se atribuye a uno de los dichos Dioses, que lo gobierna según el comportamiento de dicho Año: el qual también se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada uno destos consta de sesenta y cinco días, que todos ajustan el dicho Año”.

(*Relación auténtica*, p. 351)

L'autore parla evidentemente del *piye* di 260 giorni, ma afferma che esso era diviso in 13 mesi, ognuno dei quali era retto da uno dei tredici dèi che componevano il panteon solteco. Di conseguenza, se i mesi erano tredici, per completare il ciclo di 260 giorni, ciascun mese doveva ammontare a 20 giorni. Questa suddivisione in ventine e non già in tredicine, pur mantenendo la

⁴⁸⁴ PNE, IV, p. 318.

⁴⁸⁵ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa...*, cit., p. 349.

combinazione di 20 e 13, risulta esattamente opposta a quella testimoniata da Córdoba, secondo il quale i mesi del *piye* erano 20 unità di 13 giorni l'una. Si potrebbe spiegare questa incongruenza ipotizzando un'evoluzione del computo calendariale in epoca coloniale, ma altri documenti, pure seicenteschi e addirittura posteriori (mi riferisco ai *librillos calendariales* della regione di Villa Alta, analizzati da Alcina Franch), riportano la consueta suddivisione in venti tredicine. È tuttavia difficile supporre una confusione da parte del *bachiller*, poiché la sua testimonianza mostra una coerenza interna, allorché propone un parallelo fra i 13 mesi e i 13 dèi, che li presiederebbero. Non ho trovato nessuno studioso che parlasse di questa incongruenza e l'unica spiegazione che posso proporre è che i nomi dei 13 dèi debbano essere legati ai 13 giorni di un mese e non già ai presunti 13 mesi.

- I quattro «pianeti» o *Cocijo* erano detti anche «pitao», ovvero «grandi spiriti», «dèi» e in quanto tali si riteneva influenzassero ogni evento che accadeva sulla terra. Anche questo aspetto della cosmovisione zapoteca trova risonanza nel più ampio contesto delle religioni mesoamericane. López Austin⁴⁸⁶, citando Thompson, afferma che per i maya le unità temporali avevano natura divina, perché si riteneva che il tempo fosse una successione di divinità, che viaggiavano secondo turni rigorosi (l'ordine calendarico) allo scopo di diffondersi sulla superficie terrestre, invadere e trasformare ogni cosa, imprimendovi ciascuna la propria impronta, il proprio carattere e il proprio potere. Se Thompson ebbe il merito di rivelare questa particolare concezione presso i maya, oggi, grazie alle nuove scoperte e all'approfondirsi degli studi comparatistici, sappiamo che essa fu comune a pressoché tutti i popoli mesoamericani e che, senz'ombra di dubbio, fu condivisa dagli zapotечи.

- Córdoba afferma che ciascuno dei quattro periodi era retto da un segno o pianeta⁴⁸⁷, che chiama prima *piye*, poi successivamente *cocijo* o *pitao*. I termini hanno suscitato dubbi fra gli studiosi, che per lo più hanno rilevato una confusione terminologica in quanto *piye*, che Córdoba traduce come «tempo» o «durata di tempo», viene attribuito tanto al ciclo completo come ai quattro periodi in cui esso si suddivide.

Ma questi quattro periodi sono anche detti *cocijo*, termine che, come si è visto, designa il dio della pioggia. L'uso ambivalente di tale termine fa pensare a una associazione fra la divinità pluviale e il tempo sacro. Anche a livello intuitivo, vincolare la divinità che presiede i temporali con

⁴⁸⁶ Alfredo López Austin, "La religione della Mesoamerica", cit., pag 27.

⁴⁸⁷ Il termine pianeta non sembra supportato da un vocabolo indigeno, ragion per cui può trattarsi di un'interpretazione del missionario che cerca un parallelo col proprio sistema calendariale.

i cicli della natura e l'alternanza delle stagioni, sembra piuttosto plausibile. Alcune evidenze archeologiche sosterebbero quest'ipotesi: Caso⁴⁸⁸, ad esempio, riconosce nella raffigurazione della testa del dio *Cocijo*, il glifo che rappresentava l'anno. Tuttavia, l'archeologo messicano afferma, in seguito a una serie di deduzioni e ragionamenti, che si tratta dell'anno solare, e non di quello rituale di 260 giorni.

In ogni caso, il fatto che i quattro periodi fossero presieduti da quattro divinità – o quattro specificazioni della stessa divinità – trova un parallelo nei vari sistemi calendariali mesoamericani. A tal proposito, Víctor de la Cruz⁴⁸⁹ propone un parallelo fra la cosmovisione zapoteca e la lamina 27 del *Codice Borgia*, corroborata a sua volta dal foglio 69 del *Codice Vaticano B*, come dimostreremo più avanti in questo stesso capitolo.

Sempre Víctor de la Cruz, basandosi sui dati forniti dal *Vocabulario*, riscontra che sia il termine *cocijo*, sia il vocabolo *pije*, sono legati tanto al tempo quanto allo spazio. Di conseguenza si stabilisce una relazione profonda tra le quattro regioni del cosmo e i quattro periodi che suddividono il calendario rituale, i quali a loro volta sono simboleggiati e personificati nella figura del dio della pioggia *Cocijo*, che nell'opinione dello studioso diventa la divinità dello spazio-tempo. Víctor de la Cruz ipotizza, infatti, che il termine *cocijo* significasse inizialmente «tuono», «fulmine», «lampo», che poi abbia acquisito il significato di «dio della pioggia» e che infine, per mezzo di un'elaborazione filosofica dei sacerdoti abbia cominciato a indicare il «dio dello spazio-tempo»⁴⁹⁰.

Tale concezione trova il suo corrispondente nella cultura nahua, secondo la quale *Tlaloc* – dio della pioggia corrispettivo di *Cocijo* – ha il suo posto nel *tonalamatl* perché le quattro divisioni del *tonalpohualli* appartengono ai quattro punti cardinali. Seler⁴⁹¹ afferma, infatti, che “è plausibile che per rappresentare i punti cardinali si siano scelte immagini di *Tlaloc*. Giacché su ognuno di essi regna il dio della pioggia. A causa di questa relazione fra *Tlaloc* e le quattro direzioni, il calendario zapoteco designa i giorni iniziali dei quattro quarti del *Tonalpohualli* con il nome di *Cocijo* «dio della pioggia» o *pitao* «il grande», «il dio».

A questo si aggiunga che le raffigurazioni zapoteche, su urne e stele, del dio *Cocijo* presentano un adorno di turchese in forma di circolo diviso all'interno da due diametri perpendicolari. Il turchese per i mexica era sinonimo dell'anno, poiché rappresentava la ciclicità

⁴⁸⁸ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, cit., p. 45 e segg.

⁴⁸⁹ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa...*, cit., pp. 349-350.

⁴⁹⁰ V. cap. 3.2.1.

⁴⁹¹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, cit., I, p. 259.

scandita in quattro periodi⁴⁹², ma è anche possibile che corrispondesse alla quadripartizione del cosmo.

- Ognuno dei 260 giorni del *piye* possedeva il proprio nome specifico, che era la risultante della combinazione di un segno, al quale era associata la figura di un animale, e di un numero. Le radici nominali erano 20, mentre quelli che Córdova definisce “13 nombres” ulteriori erano più precisamente prefissi di carattere numerico. Tuttavia, nel sistema calendariale zapoteco, la serie delle venti radici nominali e dei tredici prefissi numerici si è andata fondendo in modo tale da rendere difficile l’identificazione delle une e degli altri. Córdova spiega questo fenomeno linguistico che dà origine a 260 diversi nomi dicendo che le variazioni dei nomi si ottengono “con les añadir o quitar letras, y con mudarles los números” e attua un’efficace comparazione: “Como si dixeramos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seys, y perote siete, y pedroche ocho, que todos significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, y esto por les mudar letras y numeros como aqui parece”.

Tuttavia, Víctor de la Cruz⁴⁹³ ha rilevato un’altra imprecisione da parte del missionario, a partire dalla quale lo studioso deduce che Córdova non ebbe mai sottomano un codice pittografico. Il frate afferma infatti che i giorni avevano nome di animali, ma se avesse potuto leggere direttamente un *tonalamatl*, si sarebbe reso conto che c’erano anche altri segni legati a forze della natura e elementi vegetali.

Eppure, nell’*Arte*, Córdova afferma che gli indigeni avevano l’abitudine di dipingere le figure calendariali che rappresentavano i giorni su pelli di cervo⁴⁹⁴ e che queste pergamene erano i codici calendariali preispanici.

- Il calendario aveva uno specifico valore rituale e la sua interpretazione e lettura era in mano a una speciale casta di sacerdoti indovini detti *colanijs*, che traevano responsi, per calcolare quali giorni fossero fausti (“buenos”) e quali infausti (“malos”). A questo proposito, Alcina Franch⁴⁹⁵ afferma “que tanto la comunidad como los individuos, antes los fenómenos carentes de explicación suficiente, tales como el nacimiento, la enfermedad o la muerte, o que requieren una determinada y expresa protección, dada su extraordinaria importancia – elección de esposa,

⁴⁹² Alfonso Caso – Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca*, cit., p. 50 e segg.

⁴⁹³ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula’sa...*, cit., p. 371.

⁴⁹⁴ Il fatto di rappresentare i nomi su una pelle di venado era una consuetudine invalsa a partire dal Postclassico, perchè nel classico e preclassico prevalevano coccodrillo e giaguaro come simboli dello spazio terrestre dove trascorre il tempo.

⁴⁹⁵ José Alcina Franch, *Calendario y religión*, cit., p. 68.

matrimonio, obtención de alimentos, construcción de la casa, etc. – pide ayuda a la persona o personas que dentro de su comunidad representa un papel de intermediario entre lo real y lo sobrenatural”, vale a dire il sacerdote o l’*hechicero*.

In effetti, secondo la testimonianza del frate il *colanijs* veniva consultato in merito a nascite, matrimoni, pronostici, sogni, malattie.

Calendario solare

L’uso presso gli zapotечи del calendario solare, oltre a quello divinatorio, è testimoniato da alcuni passaggi delle fonti letterarie, tanto cinquecentesche come seicentesche. Questo computo calendariale serviva a scandire gli eventi più importanti dell’anno, il ciclo agricolo e una lunga sequenza di celebrazioni cerimoniali⁴⁹⁶.

Nella *Relación de Nexapa*⁴⁹⁷, si legge ad esempio:

“Significaban el año por una culebra⁴⁹⁸: tenían calendario de los meses, semanas y días, y a todos puestos sus nombres”.

Nella *Geográfica Descripción*, benché si trovino alcune annotazioni riguardo il calendario mixteco, l’autore si riferisce solo di sfuggita a quello zapoteco. Di esso dice che era composto di diciotto mesi, cui aggiungevano un mese di cinque giorni; che ogni quattro anni aggiungevano un giorno al mese “errático”, come avviene nel calendario gregoriano con l’anno bisestile; che l’anno cominciava il dodici marzo, data prossima all’equinozio di primavera⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Davide Domenici, *I maya. Storia e tesori di un’antica civiltà*, cit., p. 62.

⁴⁹⁷ V. *Relación de Nexapa*. RGA, I, p. 350.

⁴⁹⁸ A questo proposito, Acuña (RGA, I, p. 350, n. 9) osserva che «culebra» in zapoteco si dice «pella», termine che significa anche, secondo il *Vocabulario* di Córdova, «orden continuada de cualquier cosa». Lo studioso conclude che forse per questa ragione tutti i nomi del calendario zapoteco presentano, intercalato fra il numerale e il nome, il termine «bela», non perché venga tradotto, ma per indicare che le voci modificate appartengono a una sequenza.

⁴⁹⁹ GD, II, p. 391.

3.5.2 Il cosmo: la sua struttura e la sua relazione col tempo

Un passaggio molto significativo di López Austin descrive efficacemente la concezione del cosmo e l'interazione del tempo con lo spazio secondo i popoli mesoamericani. Siccome seguirò da vicino l'impianto dello studioso messicano, ritengo opportuno riportare per esteso le sue parole, estratte dal saggio "La religione della Mesoamerica"⁵⁰⁰:

“

Il cosmo era diviso in tre livelli: i cieli superiori, la superficie della terra e i cieli a essa più prossimi, il mondo infero. Ogni livello era suddiviso in strati: i nove superiori, i quattro appartenenti alla zona terrestre, i nove ctoni. Se si sommano tutti i piani che sovrastano la terra il risultato è 13, il che chiarisce il senso del simbolo binario 13/9, corrispondente all'opposizione cielo/mondo infero e maschio/femmina. Questo indica uno squilibrio tra le due "metà" del cosmo, visto che vi è una superiorità numerica di quella maschile su quella femminile. Un'altra somma degna di interesse è quella degli strati dei cieli superiori con i piani del mondo ctonio, ovvero le due parti che compongono il mondo degli dèi, che è 18, numero sacro anch'esso perchè tante sono le ventine del calendario solare. Nei quattro piani intermedi risiedevano gli uomini e attraverso di essi transitavano i fenomeni meteorici e gli astri.

La parte intermedia del cosmo, cioè il mondo dell'uomo, era attraversata da due assi: il più importante da est a ovest, era la traiettoria del Sole; il secondo da nord a sud era il tragitto dei venti. Al centro del piano terrestre, dove i due assi si incrociavano si trovava l'ombelico del mondo, fulcro degli assi cosmici e dimora del Dio del Fuoco, almeno nel Messico Centrale [...].

I Nahuatl asserivano che nella parte più alta dei cieli superiori abitava il dio supremo, sia in veste di *Ometeotl* («dio duale»), sia come coppia suprema, formata da *Ometecuhtli* («signore della dualità») e *Omecihuatl* («signora della dualità»); erano costoro che avevano creato e continuavano a creare gli esseri viventi. Anche il mondo infero era governato da una coppia di dèi: *Mictlantecuhtli* («signore del mondo dei morti») e *Mictecacihuatl* («signora del mondo dei morti»), incaricati della decomposizione dei morti e della disgregazione delle entità animiche.

Nei miti si narra il sorgere del mondo dell'uomo nel mezzo delle due grandi dimore degli dèi. Si trattò del risultato del rispristino avvenuto in seguito a un diluvio. Il cielo era caduto, gli dèi lo separarono dalla terra e fra i due collocarono gigantesche colonne, affinché non potessero riunirsi. I Maya dissero a fra Diego de Landa che le colonne erano quattro dèi chiamati *bacaboob* [un *cocijo* per gli zapotечи]⁵⁰¹, caratterizzati ognuno da un colore; furono mandati ognuno ai quattro angoli del mondo e ognuno venne messo in relazione con una parte dei giorni dell'anno e con i destini fortunati o nefasti che in quei giorni sarebbero venuti nel mondo.

⁵⁰⁰ Alfredo López Austin, "La religione della Mesoamerica", cit., p. 48-50.

⁵⁰¹ Si noti che vi è un'intima corrispondenza fra le quattro colonne, sostenute da altrettante divinità (o manifestazioni della stessa divinità), le quattro direzioni e quattro colori. A questi elementi, come cercheremo di dimostrare, corrispondono inoltre i quattro periodi in cui si divideva il calendario rituale.

[Nelle fonti documentali e iconografiche] questi dèi a volte si distinguono solo per il colore, altre volte sono diversi a coppie di opposti. Può trattarsi di esseri del mondo vegetale, come gli alberi di ceiba dai diversi colori dei Maya, oppure un gruppo di alberi differenziati, come tra i Nahuatl, o ancora enormi piante di mais. Vengono altresì rappresentati mediante figure mostruose come la combinazione ceiba-coccodrillo o come le colonne formate dal corpo del Serpente Piumato. Quanto al numero vi sono tre modi di rappresentarli: il primo come i quattro dèi situati alle estremità del mondo; il secondo, come cinque dèi, giacché ai primi quattro si aggiunge la loro sintesi, l'albero centrale o grande asse cosmico; il terzo, come unico corpo nella forma sintetica dell'Albero. Che siano quattro, cinque o uno solo, essi rappresentano il luogo di ogni creazione, lo spazio del mito, il Tamoanchan dei nahuatl. Per quel che riguarda i colori, benché abbiano enorme valore come simboli del codice religioso, essi variano sovente anche all'interno di una stessa tradizione [...].

Nel complesso, le colonne sono sostegni del cielo, elementi di mediazione fra cielo e mondo infero, vie percorse dagli dèi, strumenti calendarici, luoghi in cui si realizza l'opposizione dei contrari e punti da cui emanano i voleri [...].

Ogni giorno usciva da uno degli alberi in una successione in senso antiorario. Poiché il numero dei segni è divisibile per quattro, ogni segno proviene sempre dallo stesso albero. Il conto cominciava dall'albero dell'est il giorno *cipactli* [*chilla* per gli zapoteci]; il giorno seguente *ehecatli*, [*laa/quij* per gli zapoteci] usciva dall'albero del nord; il terzo, *calli*, [*guela*] da quello dell'ovest; il quarto *cuetzpalin*, [*gueche quichi*] da quello del sud e il quinto nuovamente da est.

Altre unità temporali, come ad esempio gli anni, uscivano nello stesso modo. I mesoamericani indicavano i 52 anni del secolo con dei nomi composti dagli stessi 13 numerali dei giorni e da quattro dei segni della ventina. Poiché questi quattro segni erano tra loro equidistanti appartenevano ognuno a una diversa direzione del cosmo [...].

La sostanza che forma il tempo si trova, nel mondo degli dèi, nei diciotto piani suddivisi tra la parte superiore e quella inferiore del cosmo. In essi il tempo non scorre; comprende in un eterno presente tutte le possibilità dell'esistenza. Il trascorrere del tempo si verifica nei quattro piani intermedi, nel mondo dell'uomo (tutto ciò che esiste è modificato dal susseguirsi delle visite degli dèi: sono essi i responsabili delle trasformazioni. Per questa ragione il dio unico fra gli zapoteci è chiamato *Coqui Zee* «senza inizio né fine», *Pixe Tào* «il grande tempo», *Pixe xoo* «la fonte del tempo»). Gli dèi viaggiano per le vie interne degli alberi cosmici. Quelli che vengono dal cielo discendono sotto forma di sostanza ignea lungo un tubo elicoidale; quelli del mondo ctonio ascendono lungo un altro tubo simile, come sostanza acqua, fredda».

Le direzioni dell'universo

Come ha dimostrato Wilfrido Cruz⁵⁰² già negli anni '40, gli antichi zapoteci intendevano i punti cardinali disposti in forma di croce eretta, in maniera che il braccio verticale segnalava la linea zenit-nadir, mentre quella orizzontale indicava il cammino del sole sulla linea est-ovest. Il nord e il sud geografici corrispondevano alla proiezione orizzontale della linea dello zenit sulla superficie della terra, l'uno a sinistra dell'oriente, l'altro a destra.

Secondo Clemency Coggins⁵⁰³, che si è occupato della forma del tempo nella cultura maya, il tempo può essere concepito come un diagramma verticale, nel quale spiccano quattro punti cardinali all'interno di una linea ellittica. Questi punti rappresentano dove sorge il sole, dove raggiunge la sua cima, dove tramonta e dove raggiunge il suo fondo. Ciò significa che il simbolismo direzionale dei maya classici era in relazione col cammino del sole attraverso il cielo e l'inframondo, piuttosto che ai quattro punti cardinali. Infatti in maya non esistevano termini per indicare «nord» e «sud», mentre esistevano «sotto» e «sopra», come punti complementari di est e ovest sull'asse verticale. Questi estremi furono identificati da alcuni studiosi come zenit e nadir, ma León Portilla⁵⁰⁴ sospetta che non esistessero queste due direzioni, poiché in nahua venivano dette «alla destra del cammino del sole» (nord) e «alla sinistra del cammino del sole» (sud). Tuttavia, Watanabe, superando il dubbio di León Portilla, si schiera a sostegno delle ipotesi di Coggins e Bricker.

In effetti, come nota Víctor de la Cruz, nel *diidxazá* – il moderno zapoteco – dell'Istmo, ci si riferisce ai punti cardinali nella seguente maniera:

- «Nord: *nezaguía*: camino hacia arriba»
- «Sur: *nezaguete*: camino hacia abajo»
- «Ovest: *neza riaazi' gubidxa*: camino por donde se mete el sol»
- «Sur: *neza rindani gubidxa*: camino por donde sale el sol».

Lo studioso ritiene che «arriba» per «nord» e «abajo» per «sud» indichino proprio zenit e nadir.

⁵⁰² Wilfrido Cruz, *Oaxaca recondita*, cit., pp.69-70.

⁵⁰³ Clemency Coggins, "The Shape of Time: some political implications of four-part figure", *American Antiquity*, vol. 45, 4, ottobre 1980, p. 731.

⁵⁰⁴ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1994, pp. 199-200.

A ciascuna direzione corrispondeva poi un colore. Le associazioni di direzione e colore variavano da popolo a popolo. Le corrispondenze sono certe per quanto riguarda i maya e gli aztechi, e sono quelle che riportiamo nella seguente tabella:

Colori	Maya	Nahua
Rosso	Est	Est
Bianco	Nord	Ovest
Nero	Ovest	Nord
Giallo	Sud	Sud-Est
Blu-verde	Centro	Est-Sud

Molto più incerte sono le relazioni tra punti cardinali e colori nella cosmologia zapoteca. Víctor de la Cruz⁵⁰⁵ per individuarle ha proceduto ricercando i nomi dei colori nel *Vocabulario* di fray Córdova. Delle circa venti voci relative ai colori, secondo lo studioso solo bianco, nero, rosso, giallo e blu-verde sono quelle associate ai punti cardinali:

- «Color blanco. *Ni-na-gàti, na-quichi, yàti*»;
- «Color de negro. *Na-gàce, yàce*»;
- «Color de grana colorado. *Na-xiñàa, pèa*»⁵⁰⁶;
- «Color de amarillo. *Na-gàche, yàche, na-gàche-còche*»;
- «Color azul muy claro. *Na-gàa-huixi, na-gàa-÷yàa, na-gàa tète*»;
- «Color de morado. *Còhui, còhue*. Morado color obscura. Vide color. *Yòo-còhui*».

La scelta di questi cinque colori (il «morado» e il nero possono essere assimilati come un unico colore) si basa su due motivazioni. La prima è l'analogia rispetto alle altre culture mesoamericane; la seconda è la possibile corrispondenza fra i colori utilizzati negli affreschi tombali – in particolare della Tomba 103 studiata da Alfonso Caso – e i colori associati alle direzioni del cosmo. Se la prima è autoevidente, la seconda necessita di alcune spiegazioni ulteriori. Caso, che negli anni trenta studiò le pitture murarie di numerose tombe zapoteche, in particolare di Monte Albán, rilevò l'uso esclusivo dei colori blu, giallo, rosso, bianco e nero. Il bianco era lo stucco che costituiva il fondo della pittura, gli spazi vuoti; il rosso erano i contorni delle figure e tutti gli altri colori completavano i dettagli del disegno.

⁵⁰⁵ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa...*, cit., p. 102.

⁵⁰⁶ V. *Voc.* dove «Pea» è la «grana cochinilla», da cui si estrae la tintura color porpora.

Per Víctor de la Cruz, dunque, la associazione dei colori coi rispettivi punti cardinali avviene nel seguente modo: il rosso è l’Oriente per analogia con la comune concezione mesoamericana, rispetto alla quale coincidono maya e aztechi. Il Nord – rispetto al colore del quale maya e aztechi divergono, attribuendogli gli uni il bianco, gli altri il nero – sarebbe bianco per gli zapotечи, in quanto regione della morte. Il primo significato della sequenza sinonimica relativa al colore bianco è, infatti, *ninagàti* che significa «ciò che è morte», dove *àti* è la radice del verbo «morire».

L’identificazione del Sud col colore scuro o «morado», può operarsi sulla base della similitudine linguistico-etimologica fra le radici dei due termini: *àhui*, «sud» e *óhui*, «scuro». Tale affinità permane tuttora nello zapoteco parlato nell’Istmo. Il Meridione e “regione di sotto” corrisponde, inoltre, all’Inframondo, *capijlla*.

Il Ponente sarebbe giallo in virtù del fatto che in molte varianti attuali dello zapoteco i due termini coincidono.

Infine, al Centro corrisponderebbe, per esclusione, il colore azzurro-verde, considerato un’unica variante cromatica per quasi tutti i popoli mesoamericani.

I livelli del cosmo

A quanto pare, per gli zapotечи come per gli altri popoli mesoamericani, il cosmo si divideva in tre livelli: cielo, terra e inframondo. La terra era la regione dove vivevano gli uomini. Riprova di ciò è il difrasismo con cui in lingua *zaa* si definiva (si veda il *Vocabulario* di Córdoba) e si definisce tuttora (almeno nello zapoteco dell’Istmo) il mondo o la terra: «quèche-làoyóo», ovvero «popolo-su-terra».

Per quanto riguarda il livello celeste possiamo trarre alcune informazioni dalle *entradas* che Córdoba registra nel suo *Vocabulario* alla voce «cielo»:

- «Cielo todo lo que parece. *Quiépaá* [ve]l. *quépaá*»;
- «Cielo generalmente. *Quiépaá*, vel *quépaá*»;
- «Cielo del Sol. *Quiépaá-lichí co+píjcha*»;
- «Cielo de la Luna. *Quiépaá-lichí-péo*»;
- «Cielo estrellado, o de las estrellas. *Quiépaá-lichí pélle*»;
- «Cielo el mas supremo. *Quiépaá-lichí Dios*»;

- «Cielo la gloria donde estan los sanctos, el qual es ciudad Real, eternal, sempiterna, resplandeciente, bienaventurada. *Quèche-quíhuit-quíepaa, quèche-xèe, queche-xij, queche-nij, quèche-tij-a, quéche-chíño, quèche-páa*».

Di queste le prime due sono generiche e trovano corrispondenti nel lessico dei diversi dialetti zapotечи attuali. Le tre *entradas* successive invece propongono una tripartizione del cielo considerato precedentemente nel suo insieme: «cielo del Sole», «cielo della Luna», «cielo delle stelle». Letteralmente le tre espressioni si costruiscono sul vocabolo «lichi», «casa» e di conseguenza significano rispettivamente «cielo-casa-sole», «cielo-casa-luna», «cielo-casa-stella». È possibile, dunque, supporre con l'antropologo oaxachegno che questi termini individuino tre cieli specifici e che siano un'indicazione per definire la divisione dello spazio celeste secondo la cosmovisione zapoteca.

Gli ultimi due termini, invece, sono evidentemente dei calchi di nuovo conio utili per tradurre concetti cristiani. In «Cielo el mas supremo» compare infatti un prestito castigliano – «dios» – che sostituisce la parola indigena per «dio», ovvero *pitào*; mentre «Cielo la gloria [...]» denuncia già nella sua formulazione concettuale il sostrato cristiano.

Per quanto riguarda il livello sotterraneo del cosmo, notiamo che Córdoba alla voce «Infierno» registra tre *entradas*:

- «Infierno lugar d[e d]anados. *Capijlla, líchipezel...*, *lale de capijlla po...*»;
- «Infierno por aquellas partes del ce[n]tro. *Capijlla, quète capijlla*»;
- «Infierno los que estan en el priuados de la vision de Dios, de merecer y poder obrar, ytem de la misericordia de Dios. *Tigàa-xi-láo p. Dios, tigáa-xi-quela-chínani, pi, tigáa-xi-quela-huezàa-láchi Dios*».

È evidente che il frate traduce il concetto indigeno di mondo sotterraneo nel corrispettivo più prossimo appartenente alla cosmovisione europea e fa dell'inframondo zapoteco l'inferno cristiano. Chiarito questo scarto culturale, rileviamo la ricorrenza del termine indigeno «capijlla», che pertanto possiamo considerare, con sicurezza, il nome che gli zapotечи attribuivano al regno ctonio, tanto più che, nella seconda delle tre *entradas* riportate, il sostantivo è preceduto dall'avverbio «quète», «sotto», il quale rafforza l'idea espressa dal nome.

Inoltre, come si deduce dal secondo termine della seconda *entrada*, che per quanto corrotto possiamo ricostruire come «lichi-pezelào», «casa di *pezelào*», il regno dell'inframondo era governato da *Pitào Pezelào*, il dio sotterraneo che i frati considerarono equivalente del demonio.

A conferma di quest'interpretazione, lo stesso *Vocabulario* registra altri lemmi che fugano ogni eventuale dubbio:

- «Abismo hondura en tierra. Vide ho[n]do. *Capijlla*. [ve]l. *layòquètenaxijtetète*»;
- «Centro de la tierra. *Capijlla*, *liyòo-làhui-layòo*, *liyóo-láchi-layoo*»;
- «Fondo o centro de la tierra. *Ca+pijlla làchi-la+yòo*, *li+yòo*, *quìdo la+yòo*».
- «Hazia el infierno. *Nèza-zèe ca-pijlla*»;
- «Hondura del infierno. *Quète-çòo-ca+pijlla*»;
- «Infierno los que estan en el lloran, plañen gimen, aullan, gritan, cantan ca[n]tos de amargura de tristeza de pesar. *Péni-nòo-capijlla*, *tóllazijtól&lachibáani*, *tóllani tijna-zij*, *tijlâce*, *tijnachipáani*, *tóllani tijhuij*, *tijhuee*, *tijhuijña*, *tijyóna*, *tipéechihuijni*, *tipéechiyónani*, *tipéechiláceni*»;

Le fonti documentali e letterarie a nostra disposizione non ci consentono di stabilire se l'inframondo zapoteco fosse diviso in ulteriori livelli di profondità, anche se per analogia con le altre cosmovisioni mesoamericane una simile ipotesi sarebbe più che plausibile.

Alcuni dati archeologici, inoltre, sembrano avallare quest'idea. Alfonso Caso⁵⁰⁷ notò, durante uno scavo realizzato nel 1936, che nel Sistema de la Estaca 28, collocato nel cimitero nord di Monte Albán, erano visibili “nueve pisos de estuco de otros tantos templos superpuestos”, i quali secondo Víctor de la Cruz⁵⁰⁸, rappresenterebbero i nove livelli dell'inframondo.

Una divisione simile degli strati tombali sotterranei, possibile riflesso dei livelli inferi, è stata rilevata anche da Miller⁵⁰⁹, il quale ha pubblicato uno studio relativo alla Tomba 5 di Suchilquitongo.

Anche se non ci sono arrivati codici preispanici o immediatamente successivi alla conquista, nei quali sia rappresentata graficamente questa concezione tripartita del cosmo, in uno dei calendari del XVII secolo provenienti dalla regione di San Miguel de Sola, studiati dal Alcina Franch, troviamo un'illustrazione dei tre livelli cosmici, ciascuno corredato delle cinque direzioni dell'universo.

⁵⁰⁷ Alfonso Caso, “*Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936-1937*”, 24, 1938, pp. 19-20.

⁵⁰⁸ Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa...*, cit., p. 90.

⁵⁰⁹ Arthur G. Miller, “The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico”, *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, 1991.

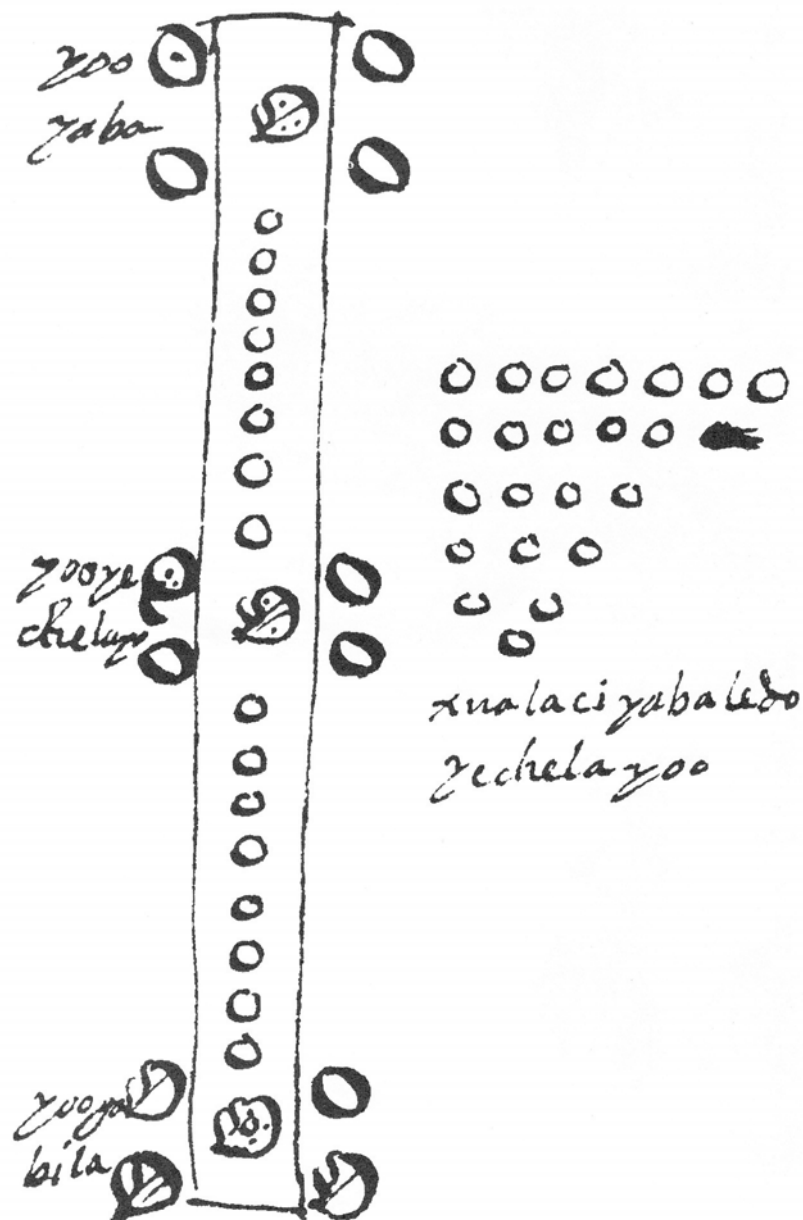


Fig. 4 – I livelli del cosmo secondo un codice calendarico zapoteco del XVIII sec. Reperito nella regione di Villa Alta. Da Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*.

In questa raffigurazione notiamo che il livello celeste è detto «yoo yaba»⁵¹⁰, ovvero «casa cielo». Il livello mediano, quello della terra, è detto «yoo yechelayo», «casa pueblo-tierra», espressione che trova assoluta corrispondenza nella terminologia registrata nel *Vocabulario*, come si è visto poco sopra. Infine, nella parte inferiore dell'illustrazione troviamo la glossa «yoo gabila»⁵¹¹, cioè «casa inframondo».

I cinque cerchietti disegnati a ciascun livello indicano le direzioni dell'universo.

⁵¹⁰ «Yaba» è variante locale di «quepaa».

⁵¹¹ «Gabila» è variante locale di «capijlla».

Il fatto che questa rappresentazione del cosmo sia contenuta in un codice calendariale conferma la stretta relazione tra spazio e tempo per gli zapoteci, così come doveva essere per tutti gli altri popoli mesoamericani.

Víctor de la Cruz⁵¹², a questo riguardo, argomenta che *piye* (che come si è visto è una parola chiave per quanto riguarda la terminologia calendariale e temporale in genere) e *çoo* (letteralmente «regione, zona») sono usati nel *Vocabulario* come sinonimi e rinvia a una lettura comparata delle seguenti *entradas*:

- «Tiempo generalmente. *Piyè, pij, chij, çoo, chij layòo, çoo-chij, çoo-guela*;
- «Partidas del mundo o rincones. *Pèche-piyèe*»;
- «Oriente parte do sale el sol. *Çoo-cilla, tòotillánicopijcha, piye-çoo-cilla*» (qui addirittura nella stessa parola).

Inoltre, i punti cardinali, così come sono registrati nel *Vocabulario* confermano ulteriormente questa coincidenza terminologica:

- «Norte — con sus guardas. *Pèlle màni-zòo tòla, pigàa na+càche*»;
— el viento de allí. *Pèe-zòo-tòla*»;
— la región del norte. *Zòo-tòla, piye zòo tòla*».
- «Occidente — la parte occidental. *Zò-chèe, piye zòo chèe, zòo-chij, tò-tiàce copijcha*⁵¹³».
- «Oriente — parte do sale el sol. *Çoo-cilla, tò-tilláni-copijcha, piye-çòo-cilla*⁵¹⁴».
- «Sur — parte meridional, vide medio día. *Çòo càhui*⁵¹⁵».
- «Orizzonte — lo último que vemos del cielo y nota que orizzonte es también todo lo que vemos del cielo. *Xi+tij, xi+tee-quiépaá, xána-quiépaá, pèche-quiépaá, quitò-bi-pèche-quiépaá*».

Lo studioso ne deduce che tanto *piyé* come *çoo* significano sia «tempo» che «spazio», ragion per cui tali parole dovevano rappresentare nella lingua e nella cosmovisione zapoteca il concetto di «spazio-tempo».

⁵¹² Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binningula'sa...*, cit., p. 346 e segg.

⁵¹³ Letteralmente: «spazio-tempo / cammino dove si nasconde il sole».

⁵¹⁴ Letteralmente: «spazio-tempo del cocodrillo sacro», mentre *tò-tilláni-copijcha* significa «cammino da dove nasce il sole».

⁵¹⁵ Letteralmente «regione oscura» («cahui» = «oscuro»).

Mercedes de la Garza⁵¹⁶ rileva la stessa concezione presso i maya, i quali consideravano spazio e tempo intimamente relazionati, in quanto il tempo era il dinamismo dello spazio, prodotto dal movimento di un ente sacro che era il fulcro della loro cosmovisione, ovvero il Sole.

Questa concezione dello spazio-tempo è ben rintracciabile nella lamina 27 del *Codice Borgia* come dimostra la seguente riproduzione:



Fig. 5 – *Codice Borgia*, lamina 27. Le cinque direzioni coi rispettivi dèi della pioggia e i quattro quarti di un ciclo calendarico di 52 anni.

Qui i cinque Tlaloc (uno per ogni direzione, cui bisogna sommare quello del centro) presiedono ciascuno un punto cardinale, che a sua volta corrisponde a un periodo dell'anno.

Anche nella lamina 69 del *Codice Vaticanus 3773* e nella lamina 1 del *Codice Fejérváry Mayer* si può apprezzare la stessa raffigurazione:

⁵¹⁶ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 1998, p. 25.



Fig. 6 – *Codice Vaticanus 3773*, lamina 69. Le cinque direzioni e le rispettive cinque divinità della pioggia (Tlaloc-Cocijo).

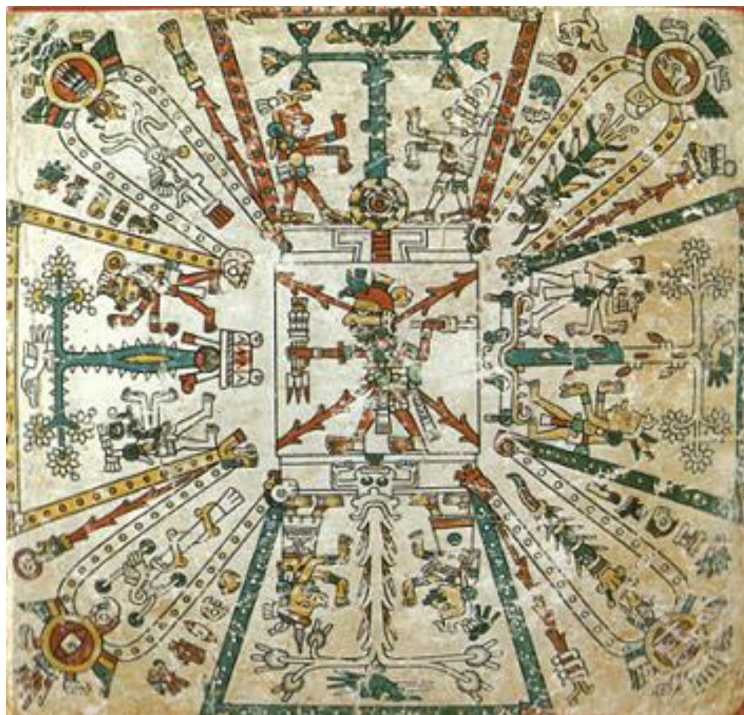


Fig. 7 – *Codice Fejérváry-Mayer*, lamina 1. Anche qui come nella figura precedente si possono apprezzare le cinque direzioni del cosmo e le cinque manifestazioni di Tlaloc, preposte a ognuna di esse. Notare che i quattro alberi sono diversi fra loro. Si può supporre che il simbolismo della specie di appartenenza avesse un significato esoterico.

3.6 Clero istituzionale e operatori del magico

3.6.1 Il clero della chiesa istituzionale

Come già si è visto nel paragrafo 2.1 la società zapoteca era essenzialmente tripartita: nobiltà, sacerdoti e gente comune, anche se è preferibile parlare di “estados” più che di caste. Lo stato clericale era strettamente vincolato alla nobiltà e adottava vari criteri per scegliere i suoi membri. Bisogna ricordare che, in base alle fonti di cui disponiamo, è possibile ricostruire un quadro, per altro parziale, della prima fase coloniale, la quale presentava probabilmente ancora alcuni strascichi del periodo Post-Classico. Mentre per l’organizzazione sociale del Classico, essa deve essere ricostruita facendo riferimento ad altre prove documentali, per lo più archeologiche.

È opinione largamente condivisa che, se nel Classico, in quasi tutta la Mesoamerica, vigeva un regime teocratico, a partire dal Post-Classico, si registra la tendenza a scindere potere religioso e civile, anche se è possibile ravvisare alcune permanenze teocratiche a carattere locale.

Le fonti letterarie che forniscono dati utili alla ricostruzione del sistema religioso e dell’organizzazione interna dell’ecclesia zapoteca sono, ancora una volta, il *Vocabulario* di Córdoba e la *Geográfica Descripción* di Burgoa, compendiate da qualche notizia rintracciabile nelle *Relaciones Geográficas*. Balsalobre parla, invece, di una fase in cui il clero istituzionale era in dissoluzione, mentre cresceva il numero degli officianti della magia.

Le notizie più articolate e descrittive rispetto alla struttura dello stato sacerdotale e alle funzioni cui esso adempiva, ci sono fornite da Burgoa, il quale in più punti della sua opera offre informazioni utili in merito. Fra queste, il brano senza dubbio più complesso e ricco di dati è quello relativo al sommo sacerdote di Mitla e al palazzo nel quale abitava:

“[...] y el verdugo este superior sacerdote, cuyos órdenes y mandatos ejecutaban a costa de su sangre y para la asistencia de éste, se labró el palacio de vivos, y muertos, [...] y santuario para los ídolos, que sobre una piedra grandísima le servía de altar, y su gran sacerdote en las fiestas mayores que celebraban con sacrificios, o al entierro de algún rey o gran señor, avisaba a los sacerdotes menores, o ministros inferiores que le asistían para que dispusiesen la capilla y sus vestiduras, y muchos sahumeros de que usaban y bajaba con grande acompañamiento, sin que ningún plebeyo le viese, ni se atreviese jamás a verle la cara, persuadidos a que se habían de caer muertos por el atrevimiento; [...] y vestido llegaba con grande ceño, y mesura al altar, hacía grandes acatamientos a los ídolos, renovaba los sahumeros, y poníase luego a hablar muy entre dientes con aquellas figuras, depósitos de espíritus infernales, en este modo de oración perseveraba con visajes disformes, bramidos y movimientos, que tenía a todos los presentes llenos de temor y asombro, hasta que volvía de aquel

rapto diabólico y decía a los circunstantes las ficciones y patrañas que el espíritu le persuadía, o él inventaba, cuando le habían de sacrificar hombres se doblaban las ceremonias y sus ministros, tendían la víctima sobre una gran losa y descubriéndole el pecho, con unos ravajones de pedernal, se lo rasgaban, entre estremecimientos horribles del cuerpo, y les descubrían el corazón, que le arrancaban con el alma, que se llevaba el demonio, y ellos el corazón al gran sacerdote, para que lo ofreciese a los ídolos, con otras ceremonias llegándose a la boca, y el cadáver echándolo al sepulcro de sus bienaventurados, que decían, y si después del sacrificio se le antojaba detener a los que pedían o demandaban algún beneficio, les intimaba por los sacerdotes inferiores, no se fuesen a sus casas, hasta que sus dioses se aplacasen, mandándoles hacer penitencias, ayunando, y no hablando con mujer alguna, que hasta este Padre de los Vicios, pedía honestidad a los penitentes, para aplacarse, y hasta que declaraba estarlo, no se atrevían a apartarse de sus umbrales, [...] la una sala alta era el palacio del Sacerdote Sumo, donde asistía y dormía, que para todo tenía capacidad la cuadra, el trono era alto de un cojín alto con espaldar, todo de pieles de tigre estofado de plumas menudas, o yerba muy sutil a propósito, que usaban, los demás asientos eran menores aunque viniese el Rey a visitarle y era tanta la autoridad de este diabólico ministro, que no había quién se atreviera a pasar por el patio, y para excusarlo, tenían las otras tres cuadras, puertas a las espaldas, por donde hasta los señores entraban, y para, esto abajo y arriba, tenían a la parte de afuera pasadizos y calles, para entrar y salir a verle, nunca se casaban estos sacerdotes, ni comunicaban a mujeres, sólo en ciertas solemnidades que celebraban con muchas bebidas y embriagueces les traían señoras solteras y si alguna había concebido, la apartaban hasta el parto, porque si naciese varón se criase para la sucesión del sacerdocio, que tocaba al hijo o pariente más cercano, y nunca se elegía. [...] ni había allí más jurisdicción que la del sacerdote grande, a cuya soberanía todos atendían [...]"

(GD, II, pp. 120-125)

Il passaggio è complesso e offre molteplici informazioni riguardo a:

- 1 - gerarchia interna del clero.
- 2 - compiti e mansioni di ciascun rango clericale.
- 3 - celibato dei sacerdoti.
- 4 - permanenze teocratiche.

Analizziamo ciascun punto nel dettaglio.

1) e 2) Secondo quanto riferisce Burgoa l'organizzazione del sacerdozio presso gli zapotечи soggiaceva a una ben codificata gerarchia, alla quale corrispondevano ruoli e funzioni diversi. Anche se qui Burgoa si riferisce essenzialmente solo a due gradi di gerarchia sacerdotale, in un altro passaggio fa menzione di un altro gruppo di sacerdoti, i *pijana* che erano essenzialmente i novizi. Il missionario distingue principalmente tre gradi all'interno del clero zapoteco: il sommo sacerdote,

detto *huija-tao*, «grande atalaya», «el que lo ve todo»⁵¹⁷; i *copa-bitoo* (o *copa-pitao*), ovvero i «guardas de los dioses»⁵¹⁸; i *pijana* o *vijana*, «dedicados a los dioses»⁵¹⁹.

A queste tre fasce gerarchiche corrispondevano compiti diversi. Al sommo sacerdote, oltre a officiare i riti, spettavano le mansioni più elevate, come quella di divinar responsi, in occasione di guerre, matrimoni regali e epidemie o eventi climatico-ambientali, in quanto era considerato il principale intermediario fra gli uomini e gli dèi.

Ai *copa vitoo* toccava il compito di preparare gli altari e allestire le sale dove avvenivano le cerimonie, di mantenere in ordine il santuario, gli idoli e tutto ciò che riguarda il culto, oltre a assistere il sommo sacerdote e a officiare le cerimonie collettive. Essi erano incaricati di compiere materialmente i sacrifici, in particolare quelli umani, in seguito ai quali portavano al sacerdote il cuore dei sacrificati, perché lo offrìsse agli dèi.

I *pigana* erano, invece, i giovani sacerdoti novizi, che ancora non potevano officiare i riti e che dovevano imparare le cerimonie. Erano alunni, giovani apprendisti ai quali non era affidato nessun ruolo cerimoniale. Erano ammessi al sacerdozio solo i figli maschi di *caciques* e *principales*, ai quali, reclutati in tenera età, veniva impedita la comunicazione carnale, per mezzo della castrazione. Durante l'apprendistato, che avveniva in luoghi ritirati, i sacerdoti più anziani insegnavano loro i riti e le cerimonie del culto e come rendere servizio ai principali idoli del loro panteon.

Questa sommaria esposizione può essere compendiata e ampliata dall'analisi incrociata con le voci del *Vocabulario*. Per quanto riguarda la massima carica ecclesiastica, Córdova riporta quattro *entradas*, nelle quali notiamo la ricorrenza di due radici: «huíatào» e «huezàèche»:

- «Papa nuestro conforme a los nombres antiguos. *Huiatào*, *coquí-huiatáo-táo*, *huezàayéche-tào*, *huezáéche-tào*, *huezàychicóla pixòze-táo*, *vuijatáo-tào*».

- «Papa o sacerdote del demonio, q[ue] solo el entraua en sus sancta sanctorum do estauan los ydolos a offercer sacrificio. *Huíatào*, *vuijatáo*».

- «Papa o sacerdote otro menor. *Huezàèche*, *huezáychi*, *huezàyèche*».

- «Sacerdote su[m]mo o Papa vide Papa. *Vuija-táo-tào*».

Per quanto riguarda la prima radice, «huíatào», Smith Stark⁵²⁰ propone di legarla all'etimo «huia», «vedere». L'ipotesi troverebbe conferma nella traduzione offerta da Burgoa: «gran atalaya»,

⁵¹⁷ *GD*, II, p. 350.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 167-168.

«el que todo lo ve». Seler⁵²¹, dal canto suo, aveva già suggerito di tradurre il termine come «gran vidente».

Circa il secondo termine, «huezàèche», invece, Smith Stark⁵²² propone la traduzione letterale «costruttore di piramidi», considerando «hue» come prefisso agentivo, «zàa» come radice del verbo «fare» e «yeche», «eche», «ychi» come varianti del termine che Córdova utilizza per tradurre il vocabolo «piramide». La presenza di questo secondo termine per tradurre «papa», che nella terza delle *entradas* riportate viene definito “menor”, ha indotto Seler⁵²³ a ritenere che i sommi sacerdoti, presso gli zapoteci, fossero due, per analogia con la struttura del clero *mexica*, dove le due massime cariche ecclesiastiche erano votate ai due dèi principali: l’una a *Tlaloc* e l’altra a *Huitzilopochtli*.

Un altro dato importante, registrato nella seconda *entrada*, sottolinea come solo il sommo sacerdote fosse ammesso nella parte più interna del tempio, il “sancta sanctorum”, dove erano conservati gli idoli. Il fatto conferma le parole di Burgoa nel passo citato, laddove il missionario afferma che, una volta che i sacerdoti minori avevano estratto il cuore dalle vittime sacrificali, questi lo consegnavano al *huijatao*, il quale entrava da solo nella parte più interna del tempio, dove erano conservate le statue degli dèi per offrirglielo.

Si può notare, infine, che il termine indigeno per indicare il sommo sacerdote è stato adottato *tout-court* dal missionario per tradurre il termine cristiano «papa», talora con l’aggiunta del sostantivo «coqui», «signore» e del raddoppiamento dell’aggettivo «tào», «grande». In effetti, per quanto il frate distingue nella dicitura spagnola fra il papa cristiano e il sommo sacerdote indigeno, è sempre difficile scindere la visione autenticamente nativa da interpolazioni cristiane.

Sia «huíatào», che «huezàèche», con le loro varianti, designano il più alto grado all’interno del clero indigeno “conforme a los nombres antiguos”. Il sinonimo più complesso della lista, relativa alla prima *entrada* sopra riportata, è «huezàychi-cóla pixòze-táo»: si riconoscono qui, oltre alla radice «huezàychi», già analizzata, l’aggettivo «cola», «anziano», che ha quasi sempre un valore reverenziale e il sostantivo «pixòze», che secondo l’opinione di Smith Stark⁵²⁴ significa «padre».

Per quanto riguarda il secondo grado della gerarchia sacerdotale zapoteca, nel *Vocabulario* si rintraccia il termine «copa pitoo», registrato con lievi modifiche ortografiche anche da Burgoa:

⁵²⁰ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 138.

⁵²¹ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., p. 3.

⁵²² Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 139-140.

⁵²³ Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, cit., p. 6-8.

⁵²⁴ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 141.

- «Sacerdote lo mismo adela[n]te otros. *Cópa-pi+tòò*, *còlá÷ya-quéhui ni-tóoni misa*».

Dei due termini che compongono la stringa sinonimica, il primo è da considerarsi autenticamente indigeno, mentre il secondo, nel quale compare il vocabolo spagnolo «misa», deve essere un neologismo coniato dai missionari.

«Copa-pitòò»⁵²⁵, è formato dal prefisso agentivo «co+», dalla radice del verbo «apa», «custodire» e dal vocabolo «pitòò», «dio». Il significato letterale del termine è, dunque, «custode degli dèi», traduzione che collima con quella proposta da Burgoa: «guarda de los dioses».

Come si è visto, il rango più basso nella scala gerarchica del clero era occupato dai «pigàana», termine ben attestato anche nel *Vocabulario*:

- «Sacerdote iterum. *Pénina+pána*, *nà+láya*, *xi+pi-gàana Dios ni-to+téte÷ni sacrame[n]tos xi+téni sancta Yglesia*».

Anche se qui la presenza di termini spagnoli come «dios», «sacramentos», «sancta yglesia» fa pensare a un neologismo per indicare il sacerdote cristiano, altre fonti riportano il vocabolo zapoteco «pigana» come equivalente di «novizio», «sacerdote minore» o genericamente di individuo facente parte della casta sacerdotale. Circa questo problema tratteremo poco più avanti, ora analizziamo l'etimologia di «pigàana».

È probabile che la prima accezione del termine significhi «fanciullo», «ragazzo giovane»:

- «Mancebia destos. *Quela pigàana pìni*, *quela pithòze pìni*».
- «Mancebo ser. *Tàca pigàna pinia*, *tàca pithòze pinia*».
- «Mancebo hazerse o tornarse. s. yrse haziendo. *Zanicija. pi. qui. zeyàca pigaana pinia*».
- «Mancebo tornarse ... *ca pigaana pinìa*, *pithoce pinia*».
- «Moço de edad pequeña. *Pigàana-píni*, *pithóce píni*».

Il termine ricorre anche per indicare la qualità fisico-morale di «casto», «puro», «illibato»:

- «Inuiolado hombre de la carne y de todo. *Pigàana*, *píni-pigàana*, *láchinayona*».

È probabile che per estensione sia venuto a designare la figura del servo, in senso proprio:

⁵²⁵ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 140.

- «Paje de plato. *Pigáana-hueçóo quèna*».
- «Paje otro cualquiera. *Pigáana, xilláni, pigàana-pini-hueyáana*».
- «Seruidor que sirue. *Pèni-hue+yàana, xi+llàni, pi+gàana*».
- «Sieruo generalme[n]te o criados. *Xi+llàni, hue+yàana, pi+gàana*».

Ma anche in senso figurato, come servitore degli dèi e quindi un rango specifico all'interno del clero o il clero nella sua globalità. Per l'analogia di questo concetto con la visione cristiana il termine sarebbe stato adottato per riferirsi ai sacerdoti cattolici. Ma è anche possibile che i missionari abbiano scelto il termine zapoteco corrispondente di «servo», il quale si avvicinava alla loro concezione religiosa, per applicarlo tanto al clero indigeno, come a quello cristiano:

- «Religioso ser assi vide sieruo. *Pèni hue+yàana, xi+hue+yàna, nàca-hue+yàna pìtoo, xi+piğàana %dios*».
- «Sieruo de Dios. *Pèni xi+pi+gàana Dios, xi+llàni, xi+hue+yàana pi+tào*».

Un altro problema interpretativo è legato a questo termine. Infatti è difficile stabilire se il termine si riferisca in maniera generale a qualunque componente del clero indigeno o se indichi solo uno dei suoi ranghi – il più basso. In effetti, come si è accennato, nella *Relación de Guaxilotitlán*⁵²⁶ l'autore utilizza il termine «pigana» per riferirsi non solo ai novizi:

“Y las adoraciones que tenían era que hacían en lo alto del cerro una casa de paja, y tenían en ella unas piedras labradas a manera de personas que llamaban en su lengua zapoteca belalo, que quiere decir “diablo”; y estaban en guardas de estas casas veinte e veinte y cinco personas como sacerdotes, los cuales llamaban en lengua zapoteca **piçana**, y éstos tenían cargo de mostrarles los ritos y costumbres que habían de guardar”.

Secondo questo passo i *piçana* erano sacerdoti incaricati di preservare e proteggere gli adoratori, ma avevano anche il ruolo di trasmettere il sapere relativo ai riti, alle cerimonie e alle abitudini religiose.

È da vedere se si tratti di un malinteso o di un'imprecisione da parte dell'autore della relazione, oppure se il termine *piçana* avesse più accezioni, indicando, in alcuni casi, il clero indigeno in generale.

⁵²⁶ V. *Relación de Guaxilotitlán*. RGA, I, p. 214.

Sicuramente erroneo, però, è l'uso del termine che si fa nella *Relación de Miquitla*⁵²⁷. Laddove si descrive il palazzo del sommo sacerdote, dove erano conservati gli idoli e dove si compievano i sacrifici, l'autore afferma che nei paraggi di quel complesso cerimoniale, aveva la sua casa il Bigana “que era como en nuestra religión el pontífice romano, cabeza de la universal iglesia”.

In ogni caso, le funzioni di questo strato della casta sacerdotale sono riportate chiaramente in un'estesa testimonianza della *Geográfica Descripción*⁵²⁸:

“[...] la [función] de estos niños vijanas así señalados, era aprender los ritos y ceremonías en el culto y servicio de los ídolos en especial de los más célebres adoratorios para donde los criaban apartados de los que no recibían para esta dignidad y eran todos hijos segundos de los caciques y principales y de ordinario se hallaban muchos con esta marca, como escogidos para el oráculo y recomendados a la estimación de señores y plebeyos, que así por la sangre noble que hervía en ellos, como por el decoro (aunque usurpado de mentidas deidades) que al culto introducido a sus ídolos profesaban todos, miraban a estos jóvenes con madura veneración y reverencia y decoro los criaban sin lugar ni disposición de desmandarse en liviandades de mozos con la mesura y recogimiento acompañábles la honestidad, virtud que para los indios siendo tan frágiles como de natural calidísimo, y sanguíneo es de tanta admiración que con notable respeto y temor veneran y sirven a los que los ejemplifican con ella, y tienen por cosa más que humana, a los que huyen las ocasiones de tropezar con estos caseros padrastros de la carne, y por asegurarse totalmente de la pureza de sus sacerdotes los dejaban impedidos”.

Deduciamo da questo passo che i *bigana* o *vijana*, come li chiama Burgoa, venivano scelti fra i giovani non primogeniti della nobiltà, che seguivano un periodo di apprendistato presso i principali adoratori e centri religiosi indigeni, che erano sottoposti a una rigida disciplina che li spronava a essere modelli di comportamento e rettitudine e che venivano castrati per impedir loro di avere relazioni sessuali. È probabile che al termine del periodo di apprendistato, diventassero *copa pitoo*.

La *Relación de Tecuicuilco*⁵²⁹ conferma la prassi dell'apprendistato dei giovani sacerdoti e specifica che questo durava sette anni. Essa ribadisce pure il fatto che i giovani ammessi al sacerdozio dovevano essere vergini e astenersi dall'assumere qualunque sostanza “embriagante”, pena la morte:

⁵²⁷ V. *Relación de Miquitla*, contenuta nella *Relación de Tlacolula*. RGA, II, p. 263.

⁵²⁸ GD, II, p. 167-8.

⁵²⁹ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 93.

“Los sacerdotes se criaban desde niños en los templos de estos dioses, o en ciertas casas que para ellos tenían diputadas. Eran hijos de caciques y de los demás principales. Aprendían las ceremonias para que, en muriendo un sacerdote o cumpliendo los siete años que tenían de profesión, entraba este tal en su lugar. Y no había de llegar a mujer ni beber pulque, que es una bebida que ellos tienen con que se emborrachan. Y cualquier destas dos cosas que se le averiguase, dicen que luego, sin réplica ninguna, había de morir por ello”.

3) I sommi sacerdoti, così come gli altri componenti del clero, erano votati all’astinenza sessuale e non potevano assumere alcoolici. Tuttavia, e questa pare fosse una prerogativa solo del più alto rango sacerdotale, in determinate feste, il sacerdote si ubriacava e si accoppiava con figlie nubili e vergini del re. Ricordiamo alcune righe del già citato passo di Burgoa, dove si fa esplicito riferimento a ciò:

“[...] nunca se casaban estos sacerdotes, ni comunicaban a mujeres, sólo en ciertas solemnidades que celebraban con muchas bebidas y embriagueces les traían señoras solteras y si alguna había concebido, la apartaban hasta el parto, porque si naciese varón se criase para la sucesión del sacerdocio, que tocaba al hijo o pariente más cercano, y nunca se elegía”.

(GD, II, p. 125)

Sembrirebbe che, a differenza di quanto avveniva fra i messicani per i quali la carica sacerdotale era elettiva, fra gli zapotечи si trasmettesse, almeno per quanto riguarda il rango più alto, per linea ereditaria.

Si fa qui accenno, inoltre, all’ingestione da parte del sacerdote di bevande ubriacanti, pratica che, come si è detto era strettamente vietata ai rappresentanti del clero. Ne deduciamo che l’usanza, cui si fa riferimento nel passo citato, doveva realizzarsi solo in casi eccezionali o, per lo meno *una tantum*, forse per assicurare una discendenza.

4) Un’altra questione che solleva il passo della *Geográfica Descripción*⁵³⁰ relativo al sommo sacerdote di Mitla, è quello della permanenza di elementi teocratici anche nel periodo Post-Classico. In effetti, il missionario afferma:

“[...] aquí fueron los sacerdotes sumos tan absolutos y superiores, que los reyes de Theozapotlán les cataban veneración y respeto, teniéndoles por tan inmediatos a los dioses, como instrumentos proporcionados para todas sus gracias y rigores [...] ni había allí más jurisdicción que la del sacerdote grande, a cuya soberanía todos atendían [...]”.

⁵³⁰ GD, II, pp. 121-125.

D'altra parte, anche nella già citata *Relación de Tecuicuilco*⁵³¹ si legge:

“En subiendo a esta dignidad de sacerdote, era más que el cacique, porque no se había de hacer cosa que no pasase por su medio. Y se consultaba con ellos y, aprobándola, se ponía por ejecución, y contradiciéndola, se dejaba”.

Whitecotton⁵³² ha ipotizzato la persistenza di elementi teocratici avvalendosi della comparazione delle descrizioni dell'abbigliamento sacerdotale fornite da Burgoa⁵³³ con i disegni del *Lienzo de Guevea*, dove sono rappresentati i due ultimi sovrani zapotечи, Cosijhoeza e suo Cosijopij.

Burgoa descrive, infatti, l'abito sacerdotale come una tunica bianca di cotone e un copricapo conico, pure bianco, simile a una mitra, il tutto abbellito da gioielli e piume. Nel *Lienzo de Guevea*, i due monarchi sono vestiti proprio di una tunica bianca e portano in testa dei cappelli conici.

Tuttavia, nella stessa *Relación de Tecuicuilco*⁵³⁴ si afferma che i sacerdoti erano scelti dai *caciques*, per lo meno quelli preposti a ricevere offerte e praticare i sacrifici. È possibile allora che sussistesse una forma di controllo reciproco dei poteri civile e sacerdotale.

In ogni caso, non c'è dubbio che, se nel periodo Classico la maggior parte delle civiltà mesoamericane presentava un sistema di governo teocratico, a partire dal periodo successivo la secolarizzazione della figura del re e la conseguente divisione delle funzioni dei sovrani e dei sacerdoti era già ben attestata. Si può supporre allora che solo in alcune zone, come la capitale religiosa dell'area zapoteca – cioè Mitla – e in pochi altri centri si fosse mantenuto un regime a carattere prevalentemente teocratico.

3.6.2 Magia, sciamanesimo e i loro officianti

Già nel paragrafo 3.2.1. abbiamo chiarito la nostra posizione rispetto al tema della distinzione fra religione e magia. Fatta salva questa impostazione secondo la quale entrambe appartengono a uno stesso ambito fenomenico – quello della relazione fra dimensione umana e dimensione soprannaturale – ci accingiamo ora ad analizzare nello specifico il campo della magia. Anche le pratiche magiche, come quelle della religione istituzionale, erano considerate dagli

⁵³¹ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 93.

⁵³² Joseph Whitecotton, *Los Zapotecos: principes, sacerdotes y campesinos*, cit., p. 146-147.

⁵³³ GD, II, pp. 168; 230.

⁵³⁴ V. *Relación de Tecuicuilco*. RGA, II, p. 91.

ecclesiastici cattolici superstizioni idolatriche da estirpare. Sappiamo con certezza che tutti i popoli amerindiani praticavano la *brujería* e che, in alcuni casi, gli officianti dei riti magici erano gli stessi componenti del clero della religione ufficiale, mentre, altre volte erano *hechizeros*, esterni alla casta sacerdotale.

Se, come si è visto, la società zapoteca possedeva una religione istituzionale, gestita da un clero specializzato e gerarchizzato, tanto nell'*Arte*, come nel *Vocabulario* si trova una gran quantità di riferimenti a un sistema di credenze parareligiose, che sarebbe più corretto ascrivere all'ambito della magia.

Córdova nella sua *Arte* riporta notizie interessanti circa le credenze magiche del popolo zapoteco, con particolare riferimento alle pratiche divinatorie. Il paragrafo merita di essere trascritto in maniera completa e commentato:

“NOTABLE.

Siguense algunas cosas de notar, que tenian estos yndios. Y primero de los agujeros y algunos ritos.

Tenian estos Zapotecas muchas cosas por agujeros a las quales si encontraban o venian a sus casas o junto a ellas, se tenian por agorados dellas.

El primero y mas principal era la culebra, que se llama pella, Y como ay muchas maneras dellas de la manera que era ella assi era el agujero, esto deslindaua el Sortilegio.

El buho que llama. tama. 1. tama. xihui.

Ytem otro animal que el Mexicano llama, tecolotl y estos pequia, l. piquia, es aue.

Ytem harda, o tuça que llaman, pechijça, l. piehijca 1. pepaa.

Paxaro que canta en el monte que le llaman cuega.

Alacran aquien llaman. nioxobi.

Otro como alacran chiquito que llaman. pegootao.

Quando estan algunos hablando y parece algun animalejo destes entre ellos, dizen que es mensajero del diablo y viene a ver lo que hablan o hazen.

Ytem otro assi mayostillo que llaman, pegooxilla. 1. manixilla.

Ytem vn paxaro que llaman huijya, que quando canta dizque dize huija. huija, y es agujero de los caminantes.

Ytem vn paxaro de plumas ricas que el Mexicano llama quecaltotol. Este era agujero de señoras.

Ytem vnos como hilos de telas de arañas que cuelgan al sol o a do hiere el sol que se crian alli, esto era grande agujero quando se enredaban con ellos.

Ytem las encruzijadas de los caminos que llaman nezaquetaa. 1. nezaquitaa. Eran lugar de agujeros, porque dizque alli estauan animales y cosas malas y auian miedo.

Grande agujero era quando estando en su casa oyan ruydo fuera, o otro sonido y no hallauan. quien lo hazia, o les zumbaua el oydo, porque dezian entonces que venia el, pitao Y sacrificauan algo.

Si alguna aue o animal de los que tenian por agujeros veyan sobre algun grande arbol, dezian que aquel agujero señalaua algun señor o persona principal. Y si el arbol estaua junto a casa de algun maceguatl⁵³⁵ o hombre popular. Dezian que aquel agujero venia a dezir lo que auia de subceder a aquel dueño de la casa.

Si era agorado el dia en que auia nacido o vn dia o dos antes o despues, era muy fuerte agujero y muy cierto. Y el mayor era en el mesmo dia.

Si se eclipsaua la Luna dezian que auian de morir señoras y principales.

Si se eclipsaua el sol dezian que se acabaua el mundo. Y que el sol pedia guerra y vnos a otros se matauan el que primero podia.

Ytem dezian y creyan que los enanos eran hechos por mandado del sol, y que entonces como cosa suya los pedia. Y asi qualquiera que hallaua algun enano o enanos o hombres chiquitillos, o le tenian en su casa le mataua y sacrificaua y ellos se escondian por que no los matassen. Por manera que pocos se escapauan.

Si estando la muger preñada, el padre de la criatura lleuaua carga a cuestras, o yerua, cañas, cal, o otras cosas assí, o algun hombre muerto, o le açotauan, o padecia otro trabajo assi. Dezian que redundauan en la criatura, y que ella luego mouia, y esto muchos avn lo tienen oy, porque creyan que lo que el padre passaua, lo passaua tambien el hijo en el vientre.

Si la muger preñada saltaua algun arroyuelo o reguera, dizque mouia. Y lo mismo si veyan algun muerto. Y por esto en comun tenian boluerse de espaldas y cubrir el rostro a el que se estaua muriendo por no le ver.

Quando la parida auia de entrar en el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazian dentro ciertas ceremonias. Como quemar yncienso, y derramar de su vino, y encender candelas despues que las vsan. &c.

Quando alguno era agorado, y venia al sortilego que le declarase el agujero, y mandase lo que haria, mandauale matar vn perrillo o Codorniz, o cosa assi, y que lo soterrasse en la senda que venia para casa, como para atajar el camino por donde auia de venir el mal. Y otras cosas assi le mandaua hazer. Y si el agujero era sin esperança de remedio muy malo y cierto. No queria paga porello el Sortilego, Como siempre lleuauan por los demas”.

(Arte, pp. 214-15)

Il complesso sistema di credenze, che si delinea in questo passaggio, ci fa capire come gli zapotечи prestassero una grande attenzione ai segni che provenivano dagli animali e da alcuni fenomeni naturali.

Unendo e comparando tutti questi dati si va profilando una cosmovisione olistica alla base della quale soggiace un pensiero di tipo magico e secondo la quale la realtà è una rete di corrispondenze e di relazioni non casuali, che l'uomo può imparare a codificare per trarre direttive comportamentali e attuare le proprie scelte in merito a diversi settori della vita.

⁵³⁵ Ricordiamo che questo termine nahuatl, indica propriamente un individuo che non appartiene né alla classe sociale dei nobili, né a quella del clero. Si tratta di un uomo comune, solitamente di bassa estrazione.

Gli indovini, gli *hechizeros* e i *brujos* erano attori sociali che, pur avendo attività relazionate alle forze soprannaturali, si distinguevano dal clero istituzionale, costituendo una categoria a parte con riti e finalità propri.

Il *Vocabulario* offre un ampio repertorio di termini che qualificano gli “operatori del magico”, ben classificati a seconda della loro specialità: indovini, *chupadores*, *hechizeros*, medici e *parteras*.

La categoria più diffusa e rispettata di indovini era il *colanij*, il quale era capace di trarre responsi in base al *piye*, il calendario divinatorio, ma anche in base a tutta una serie di segnali, considerati *agüeros*. Come si è visto, il calendario rituale era utilizzato per vari scopi: dare nomi ai neonati, stabilire la compatibilità di due giovani che volessero sposarsi, interpretare sogni e segnali, determinare una prognosi per le malattie. Queste attività sono specificate nell’*Arte*, pp. 202-203, e nel *Vocabulario* alla voce:

- «Officios que tenian los sortilegos antiguamente de que vsauan en sus hechezerias, que eran sobre los agueros. Poner los nombres a los niños. Declarar sueños, Sortear los casamientos, curar los enfermos y hechar suerte sobre su enfermedad. *Xi+quela-chij na+còlanij. s. quela-cobee pijzi. Quela-cobèe-làa-patào, quela-cobèe pecàla. Quela-huechijlla-xiàa pèni quèe nizòo. quela-cobèe-quela-quijscha. Quela-huechijlla peni quijscha.*»

Già in questa *entrada* compare il termine *colanij* che ricorre in vari altri *items*, nei quali si specifica la tecnica per mezzo della quale questo operatore del magico traeva i suoi responsi:

- «Agorero que declara los agueros. *Peni colanij, hue+bee pijzi, hue+chilla pijzi, pe+bee. &c.*».
- «Diuino por sueños. *Còlanij cobèe-pecàla*».
- «Diuino por agueros. *Colanij còbèe pijzi*».
- «Diuino por estrellas. *Colanij pèlle. Por la tierra. Colanij-yòo*».
- «Diuino por el fuego. *Colanij quijs*».
- «Diuino por el ayre. *Colanij pèe*».
- «Diuino por el agua. *Colanij niça. Por las aues. Colanij mànizàbi*».
- «Diuino por sacrificios. *Colanij pichijlla. Por el rostro. Colanij-lào peni*».
- «Diuino grande por arte magica. *Colanij-tào*».

Córdova⁵³⁶ definisce il *colanij* come “agorero, divino, sortílego, hechizero, echador de las fiestas y docto en ellas”. Non a caso il termine si costruisce sulla radice «lanij», «festa», cui è anteposto il prefisso agentivo «co+»⁵³⁷. L’idioma zapoteco designava così la figura di quegli individui esperti nella ricorrenza delle cerimonie secondo il calendario sacro. Dal suo significato etimologico stretto, il termine si sarebbe esteso a indicare più generalmente la categoria degli indovini.

Gli indovini traevano responsi basandosi sulla base di un’ampia gamma di mezzi divinatori: i sogni, «pecàla», la terra, «yòo», l’acqua, «niça», il fuoco, «quij», l’aria, «pèe», gli uccelli, «màni zàbi», i volti, «lào» e i sacrifici, «pichìilla».

Tuttavia, come risulta dalle *entradas* sopra elencate, lo zapoteco conosceva altri termini per designare la figura dell’indovino: «huechìilla», «huebèe», «cobèe»⁵³⁸, «pebèe», «conij», «huenii» e «copìjlla»⁵³⁹.

In effetti, siccome esistevano diversi tipi di magia e di pratiche divinatorie, così pure esistevano tipologie diverse di officianti specializzati. Nel *Vocabulario* si menzionano «Aduinos», «Agoreros», «Chupadores», «Diuios grandes por arte magica», «Encantadores», «Hechizeros», «Interpretadores de sueños» (con distinzione se erano anche *hechizeros* o meno: «Interpretador de sueños» con rinvio a «hechizero», «agorero» e «Interpretador sino es hechizero. *Péni-cobèe-pecala, pe+bée, hue+bèe pecàla, xicàla*»), «Sortilegos».

⁵³⁶ V. *Arte*, pp. 202-203.

⁵³⁷ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 144.

⁵³⁸ Di questo termine come di «conij» si è già parlato nel par. 2.1.1 a proposito degli appellativi con cui veniva designato il sovrano. Rimandiamo a quel passo per chiarimenti più precisi.

⁵³⁹ Per l’analisi dettagliata dell’etimologia di questi termini rinviamo allo studio di Smith Stark “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., pp. 145-149. Trascriviamo comunque qui di seguito le voci relative alla pratica divinatoria e ai suoi officianti, così come si trovano nel *Vocabulario*: «Aduino assi [por signos o sueños]. *Cò+bee pecàla, hue+bee-pecàla*»; «Aduino assi [por agua]. *Huè+nij niça, co+nnij-aa-niça, co+nnij niça*»; «Aduino tal. *Peni co+ñnij-àa {l.} yaa*»; «Agoreria, el officio de agorar, o arte. *Quela ti+bee-pijzi, quela hue+bee, quela hue+chilla pijzi*»; «Agorero que declara los agujeros. *Peni colanij, hue+bee pijzi, hue+chilla pijzi, pe+bee*»; «Diuiño por sueños. *Còlanij co+bèe-pecàla*»; «Diuiño por agujeros. *Colanij cò+bèe pijzi*»; «Interpretador sino es hechizero. *Péni-co+bèe-pecala, pebée, hue+bèe pecàla, xicàla*»; «Officios que tenian los sortilegos antiguamente de que vsauan en sus hechezeries, que eran sobre los agujeros. Poner los nombres a los niños. Declarar sueños, Sortear los casamientos, curar los enfermos y hechar suerte sobre su enfermedad. *Xi+quela-chij na+còlanij. s. quela-co+bee pijzi. Quela-co+bèe-làa-patào, quela-cobèe pecàla. Quela-huechijlla-xiàa pèni quèe nizòo. Quela-co+bèe-quela-quijcha. Quela-hue+chijlla peni quijcha*»; «Sortilego. *Pèni co+bijlla, pèni-hue+chijlla*».

Una simile varietà lessicale, tanto dettagliata, rende manifesta l'importanza della realtà referenziale cui corrisponde – vale a dire lo spazio che l'ambito della magia occupava nella vita del popolo zapoteco.

Un altro attore del magico, più incline alla *brujería* era il *huelàche*, sostantivo agentivo costruito sul verbo «làche», «intromettere, intervenire, mettere, penetrare, mettere sotto», che ricorre nel *Vocabulario* come traduzione di «encantador»:

- «Encantador assi, vide hechizero y aguero. *Conñij-nílla, hue+láche, huecòo-ticha-nílla, co+pijlla*».

Tale stringa sinonimica riporta evidentemente una serie di termini coi quali lo zapoteco indicava il *brujo*. Questo officiante di magia nera era anche detto «scimmia»⁵⁴⁰, «pigìo / pixiyo»:

- «Aojado ser assi [dañado con ojo]. *Ti+huèea quela-pigìo, quela-xicáni*».

- «Bruxo o bruxa. *Peni-pixiyo, peni-hue+cha*».

- «Enhechizar en otra manera. *To+càa÷ya quela-pigìo, quela xi+càni*».

- «Hechizero que hechiza. Vide enhechizar. *Pèni còo-xi+càni, pigìo, xi+càni, pe+cuàna*».

Da queste ultime *entradas* risultano ulteriori sinonimi per indicare la figura del *brujo*: «xicani» e «pecuana». Il primo è legato a «xicani» che significa «hechizo», il secondo sembra avere relazione con termini che si riferiscono al movimento del viso e del corpo, forse perchè l'*hechizero* produceva i suoi malefici per mezzo di certi gesti⁵⁴¹ ritenuti capaci di produrre effetti magici.

Un altro termine è *huichàa* che, anche se ricorre come sinonimo di *brujo*, è probabile che si riferisca più a un essere soprannaturale che a un individuo umano, si trova infatti associato a folletti (“duendes”) e fantasmi:

- «Bruxo o bruxa. *Peni-pixiyo, peni-hue+cha*».

- «Duendecasa. *Huecháa-zàa-téela*».

- «Fantasma ò duende. Vide duende. *Huichàa-quèela, huichàa-quèche, xini-pi+tòo, xini-quèla*».

- «Fantasma del demonio. *Huichàa-pezelào*. [ve]. *huecháa*».

⁵⁴⁰ Thomas Smith Stark, “Dioses, sacerdotes y sacrificio...”, cit., p. 151.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 152.

Affine a questa tipologia di *hechizero* era il *huecuàga*, letteralmente «tiratore», sostantivo agentivo costruito sul verbo «cuàga», «tirare»⁵⁴²:

- «Enhechizador assi. **Hue+cuàga**, *co+loo*, *hue+còo*».
- «Hechizero que dizen que enhechiza metiendo algo en la carne ò cuerpo tirandolo. *Pèni hue-cuàga*, *co+còo*, *hue-chàa*».
- «Hechizador quando lo haze, *Peni-ti+còo*, *hue-còo-xi+càni*, **hue-cuàga**».
- «Hechizar metiendo algo en el cuerpo dizque tira[n]dole algo de lexos lo metian. *To+cuàga ÷ya*».

Il termine, con tutta probabilità, doveva corrispondere a un tipo particolare di *brujo*, ovvero lo specialista nel danneggiare la vittima prescelta lanciando a distanza (cioè in assenza) qualche oggetto, come ossa o bastoni.

L'antidoto per questo tipo di maleficio era la *chupación*, praticata da una tipologia particolare di sanatori, chiamati appunto «chupadores», «pèni-cogòba»:

- «Bruxo o bruxa que chupa o chupador. **Peni-co+gòba**».
- «Chupador hechizero q[ue] finge que chupa al enfermo, y dize que le saca huessos palos. &c. y vide sacar. **Pèni-co+còoba**».
- «Chuparle assi [el hechicero al enfermo para sacarle algo], o chupar aquel. *Ti+cóoba ÷ya*, *co+cóo*, *co+tòoba*».

I *chupadores* erano curatori che avevano stretta relazione con la magia, e che si distinguevano dunque da un'altra categoria sociale, quella dei medici, *huiñàa/huiñiàa*, i quali curavano con piante, farmaci o per mezzo della chirurgia:

- «Çurujano. *Pèni-co+pèeche huiñiàa*. [ve]l. **huiñiàa**».
- «Enfermero q[ue] cura enfermos. **Huiñiàa** *còpa quijscha*».
- «Medico ò fisico. **Huiñiàa**, *copèeche huiñiàa*».
- «Medico sabio experimentado. **Huiñiàa-rào**, *huiñiàa naciña*, *pèni copijlla*».
- «Sana ojos. **Huiñiàa** *lào ÷ni*».

Solo nella voce «Medico sabio...» si trova come alternativa sinonimica il termine «copijlla», che, come si è appena visto, era uno dei sostantivi per designare il *brujo*. Si tratta dell'unico caso in

⁵⁴² *Ibid.*, p. 154.

cui il campo semantico cui appartiene «medico» e quello cui appartiene «brujo» si intersecano, mentre in generale si mantengono ben distinti nel lessico zapoteco registrato nel *Vocabulario*.

Nella *Relación de Nejapa*⁵⁴³ si fa riferimento ad alcune malattie e ai loro rimedi, nonché all'attività di alcune figure preposte alla cura: i *ticitl* «coloro che curano con erbe».

Infine, un altro attore sociale nell'ambito della salute sono le *parteras* che si distinguono sia dai maghi che dai medici:

- «Partera que ayuda a parir. *Pèni-co+xijço*».

- «Partera ser. *Ti+xijço-a, nàca-co+xijço-a*».

Ascriviamo queste figure all'ambito sciamanico, perché anch'esse possedevano conoscenze relative all'uso medicinale di erbe e piante curative, e perché inoltre erano ritenute capaci di facilitare i parti basandosi sulle fasi lunari.

In Burgoa troviamo vari riferimenti alla magia. Anche se il frate ne parla nei capitoli riguardanti i mixtechi, nel primo tomo della *Geográfica Descripción*, è da ritenere che in generale i due popoli condividessero, *grosso modo*, le stesse pratiche magiche. Le seguenti descrizioni di casi di *hechizería* possono essere utili per far capire al lettore occidentale in cosa consistessero i malefici e gli incantamenti praticati dagli indigeni.

Burgoa, nel capitolo XXXII del I tomo, ricorda di essere stato testimone diretto di tre casi di magia nera, alla quale dimostra di credere senza riserve.

Il primo caso riguarda un indiano sulla settantina, considerato dagli indigeni un gran sacerdote, il quale, sottoposto al processo di evangelizzazione, dimostrava di abbandonare le sue antiche credenze per abbracciare la nuova fede. Tuttavia, una notte, sparì nel nulla senza lasciare traccia. Burgoa commenta: “[...] los hechizeros eran tan perniciosos, que ni había conclusión de filosofía natural que no desmintiesen, ni impermeabilidad de cuerpos que no falsificasen”. Il frate, dunque, afferma di credere che gli stregoni erano capaci di contravvenire alle leggi della fisica naturale, smaterializzando corpi e oggetti o facendoli riapparire a loro piacimento. In certa misura, l'episodio ricorda la pratica del *nahualismo*, la quale risiede proprio nella capacità, attribuita ad alcuni maghi, di scomparire ed entrare nel corpo di un qualche animale, per poi riassumere in un altro luogo le sembianze umane.

Il secondo e il terzo caso riguardano uno stesso personaggio, ovvero un *brujo*, molto potente, aduso alla magia nera. Nel primo episodio, Burgoa riporta come costui, rifiutato da una donna, scagliò contro di questa un maleficio. Nel giro di poco tempo alla donna comparve

⁵⁴³ V. *Relación de Nejapa*. RGA, I, p. 352.

un'enorme escrescenza tra la gola e l'orecchio, che pur non provocandole dolore, denunciava l'anormalità dell'evento. I medici, che incisero il voluminoso rigonfiamento, ne estrassero un osso di animale. A questo proposito, ricordiamo le voci del *Vocabulario* in cui si fa menzione di quella particolare categoria di stregoni, che in epoca successiva vennero definiti «hueseros», la cui specialità magica consisteva nel fare malefici “lancando” a distanza ossa di animali morti – il «pèni hue-cuàga» come si è visto poco sopra.

Lo stesso *hechizero*, la cui colpevolezza non si poté dimostrare durante le inchieste e i processi che lo videro coinvolto, fu artefice di un altro maleficio, questa volta ai danni di una vecchia donna, sua parente, la quale lo aveva rimproverato per la sua malvagità. In breve la donna cadde malata, presentando escoriazioni e ustioni in tutto il corpo, a causa delle quali morì poco dopo.

È interessante rilevare come in questo caso Burgoa non metta in dubbio, in nessun momento, la verità di questi casi. Al contrario, il missionario dimostra di ritenerli assolutamente veridici. Tuttavia, in altri luoghi, il frate dà prova di spirito critico e, anzi, spesso liquida rapidamente alcuni miti e credenze religiose degli indigeni come “fábulas”. Ci chiediamo, dunque, a cosa si debba questa differenza di atteggiamento. È probabile che essa dipenda, in parte, dal fatto che l'autore fu testimone oculare degli uni e solo passivo compilatore degli altri. Inoltre, gli episodi di *hechizería* riportati non dovevano risultare dissimili – agli occhi di un osservatore di formazione europea cresciuto nel secolo della caccia alle streghe – a quelli di stregoneria, tanto perseguitati dalla Santa Inquisizione. Di altra natura erano, invece, le tradizioni orali, che, prodotte da una cultura ritenuta barbara e infedele, non solo potevano, ma piuttosto dovevano essere screditate. Entrambi gli atteggiamenti soggiacciono a uno stesso fine propagandistico, più o meno consapevole, dello scrittore: accetando come veri i casi di *hechizería* si affermava che gli *indios* erano dediti a pratiche illecite e pericolose, mentre, disprezzando i miti, si sviliva la cultura nativa, ritenuta indegna di essere tramandata, se non addirittura perniciosa.

Tonalismo e Nahualismo

Tonalismo e nahualismo sono due credenze tipicamente mesoamericane e afferenti all'ambito del soprannaturale e della magia, le quali concernono la relazione fra un essere umano e un animale (anche se, come vedremo più avanti, il nahualismo è una capacità praticata o attribuita, non solo agli uomini, ma anche a dèi, defunti e animali). Sono fenomeni talmente simili e affini, che tanto le fonti antiche come gli studiosi moderni spesso tendono a confonderli. Tuttavia, in linea

generale, sussiste una certa differenza. In gran parte, questa confusione è dovuta al valore polisemico di entrambi i termini, che ora cercheremo di analizzare. Ricordiamo che si tratta di vocaboli aztechi, utilizzati per estensione, anche nella descrizione di fenomeni propri di altri popoli mesoamericani, che si ritiene condividessero uno stesso sistema di credenze.

Usiamo come paradigma l'esempio azteco, considerandolo estendibile, in buona misura, anche al modello zapoteco.

Per i *nahua* tre erano i fluidi vitali che percorrevano l'organismo, concentrandosi principalmente in tre centri, i quali corrispondevano alla sede di altrettante entità animiche⁵⁴⁴:

- 1- *Tonalli* → testa → può separarsi dal corpo in vita.
- 2- *Teyolía* o *toyolía* o *yolía* → cuore → non può separarsi dal corpo in vita.
- 3- *Ihíyotl* o *nahualli* → fegato → può separarsi dal corpo in vita, anche.

I due fluidi che ci interessano per l'analisi delle credenze relative al tonalismo e al nahualismo sono il primo e il terzo.

Tonalismo

Il verbo «tona» significa «irradiare» ed è legato al sole, alla luce e al calore prodotti dai suoi raggi. In senso più esteso il *tonal* o *tonalli* è anche la forza che emana dal principale astro celeste e che pervade della sua energia il tempo e lo spazio terrestri, con ogni ente in essi contenuto. La composizione o per così dire la “coloritura” di tale forza cambia di giorno in giorno seguendo l'ordine calendarico, ragion per cui ogni unità temporale che andava dal sorgere al calare del sole, riceveva la sua particolare sfumatura energetica che era condivisa anche dagli esseri viventi, che di essa partecipavano. Per questo il giorno della nascita di ciascun individuo risultava determinante e imprimeva in lui uno specifico carattere, derivato dal tipo di forza che il *tonal* presentava in quel dato momento astrale. La forza del *tonal* veniva introdotta nel neonato per mezzo di un rituale e rimaneva alloggiata in lui, in qualità di entità animica, anello di congiunzione fra il cosmo irradiante e l'essere umano ricevente, condizionando il destino di quest'ultimo. È probabilmente questa una delle ragioni per cui il segno calendarico del giorno in cui un individuo nasce, viene definito in più fonti il suo «tonal».

⁵⁴⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980, p. 416 e segg.

Aspetti tipici del *tonal* sono:

- 1- Essere una forza legata al Sole, detto anche *Tonátiuh*.
- 2- Essere una forza che dà all'individuo vigore, calore, valore e che gli permette di crescere.
- 3- Ha la sua sede principale nella testa.
- 4- Si concretizza in qualcosa che ha la consistenza dell'aria, del respiro.
- 5- Il nome dell'individuo, derivato dalla ricezione del destino (legato alle influenze calendariche) è parte integrante della sua personalità ed è detto «tonal».
- 6- Gli individui possono perdere totalmente o parzialmente il loro *tonalli* (a questo proposito ricordiamo che i bambini sono propensi alla fuoriuscita involontaria del *tonalli*, dovuta alla ancora imperfetta calcificazione delle ossa del cranio).
- 7- Il *tonalli* perduto può essere recuperato per mezzo di cure sciamaniche.

Secondo la credenza indigena, tutti gli individui possiedono il proprio *tonal*, e questo lega l'essere umano fin dalla nascita con un animale che costituisce il suo *alter ego* e col quale condivide uno stesso ciclo vitale. Per scoprire quale fosse il *tonal* di un neonato, gli aztechi cospargevano di farina o calce il perimetro della casa la prima notte dopo la nascita del bambino. Le impronte di animale che sarebbero rimaste impresse la mattina dopo nella scia bianca, avrebbero rivelato a quale animale appartenevano, e questo sarebbe stato considerato il *tonal* del neonato.

In ambito zapoteco, troviamo riferimento, per quanto non esplicito, al *tonal*, nell'*Arte* di Córdoba. In un passaggio, dove l'autore tratta dei nomi indigeni, si afferma che gli *indios* erano soliti attribuire due nomi ai neonati: uno legato alla sequenza di nascita, l'altro, invece, legato al calendario sacro e corrispondente al segno che regnava quel giorno⁵⁴⁵.

Di fatto, il primo nome derivava dall'ordine di nascita, mentre il secondo (una sorta di soprannome, secondo Córdoba) è vincolato al giorno del calendario, in cui il bambino è nato. Quest'ultimo è uno dei vari significati del termine *tonal*, in quanto indica l'influenza cosmica emanata dal sole e trasferitasi nel neonato al momento della nascita.

Córdoba, tuttavia, comprende solo parzialmente il significato dell'usanza indigena e propone un'interessante comparazione assimilando la pratica onomastica zapoteca con l'abitudine cristiana di dare al bambino il nome del santo patrono del giorno in cui è nato. Il missionario aveva infatti colto che per gli zapotечи il nome calendarico proteggeva il bambino e gli trasmetteva gli

⁵⁴⁵ V. *Arte*, pp. 16-17. Abbiamo già citato il passaggio nelle pp. 105-106.

attributi e le qualità della divinità, spirito, animale o elemento che presiedeva quel giorno⁵⁴⁶. Come si può notare tuttavia, nella spiegazione del frate prevale sempre la volontà assimilatrice e discapito della reale comprensione degli aspetti più peculiari della cultura indigena.

Infatti, se questo secondo nome, o appellativo, costituiva una forma di protezione affine a quella dei santi patroni propria della cristianità, era altresì una maniera di vincolare l'individuo con un essere specifico che diventava il suo *alter ego* totemico, con il quale condivideva certe inclinazioni e caratteristiche, che a loro volta erano in relazione con un determinato valore temporale (periodo dell'anno, fase all'interno del calcolo di determinati cicli, etc.).

Anche in Burgoa possiamo trovare qualche allusione al *tonal*, laddove il frate parla del battesimo indigeno, e tuttavia non è del tutto chiaro se il missionario ritenesse la relazione fra uomo e animale come espressione di tonalismo o di nahualismo. Il missionario riporta come gli zapotечи fossero soliti assegnare ai neonati e ai bambini un *alter ego* animale, una sorta di doppio della persona, col quale si stabiliva un vincolo talmente intimo per cui entrambi sperimentavano le stesse sensazioni fisiche e condividevano la stessa durata del ciclo vitale. In virtù di tale legame, qualunque danno inflitto all'animale veniva accusato dalla persona e viceversa. L'autore esplicita come l'animale *alter ego* venisse cercato e attribuito a ogni neonato, affinché lo accompagnasse e lo proteggesse e, magari, affinché gli infondesse coraggio e valore.

Burgoa tratta l'argomento ritenendo ovviamente questa credenza una superstizione degna di essere dissipata. Ciò non di meno, descrive dettagliatamente il fenomeno nel II tomo al capitolo LXX, pagina 316 e 317⁵⁴⁷. Nel passo offre notizia di una particolare forma di battesimo: i genitori portavano i loro neonati dal sacerdote che secondo il giorno calendarico attribuiva il nome all'infante. Dopo averlo punto dietro l'orecchia, a mo' di sacrificio, il sacerdote gli cercava l'animale che sarebbe stato per lui come un "Angel de la Guarda". Quando il bambino cresceva e raggiungeva un'età, per cui lo si riteneva un individuo autosufficiente, i genitori lo istruivano affinché rendesse omaggio al proprio animale guida. A questo scopo il giovane veniva portato in un qualche adoratorio per compiere i riti e i sacrifici adeguati, durante i quali appariva o veniva portato un animale della stessa specie del *tonal*, che, anche se feroce, si mostrava docile. A questo punto il ragazzo veniva indotto ad abbracciarlo, gesto attraverso il quale si confermava e suggellava l'unione fra i due esseri:

⁵⁴⁶ Ricordiamo che il nome calendarico era quasi sempre associato a un animale (cervo, caimano, serpente, giaguaro, gufo, pipistrelli, etc.), o a una pianta (canna, fiore), o una pietra (selce, turchese), o un elemento della natura (vento, fuoco, pioggia, sole, terremoto, etc.).

⁵⁴⁷ Una descrizione analoga si trova anche in *GD*, II, p. 396.

“Esta supersticiosa materia está tan arraigada en los indios, que antes que tengan uso de razón y libre albedrio los ofrecen sus padres al demonio, porque este enemigo por atajarles el paso a su salvación, antes que bauticen a sus hijos, los que son de esta secta, previenen a sus sacrilegos sacerdotes, cómo les nació un hijo varón o hembra, y le piden lo vaya a ver y darle nombre, este ministro de Satanás, sabe de memoria los nombres de todos los días del año y estos son de animales o yerbas según su cómputo, que he visto al modo de los doce signos de las estrellas y conforme el día del nacimiento le ponen el nombre del día y sangran a la criatura de una vena que tenemos detrás de las orejas, o debajo de la lengua, con un instrumento de pedernal, hueso o la uña para que se dejan crecer la del índice, con deformidad muy aguda, pícanle y las gotas de sangre que le salen las ofrecen al demonio dejando a la criatura mareada, como siervo de tan mal dueño, y luego le señalan el animal fiera, sabandija o ave que le ha de acompañar como Ángel de su Guarda, y en creciendo el muchacho a edad que tenga albedrio, le hacen una gran plática, instruyéndole en innumerables errores, y como su Dios que le dio la vida y lo echo al mundo, le señalo el día en que nació, y le buscó amigo, y guarda en aquel animal, y que es forzoso que agradezca a dios aquel beneficio y que vea y comunique al animal de su suerte y fortuna, que son términos que ellos dicen y en consintiendo el mancebo lo llevan al lugar señalado de su adoratorio para que haga su sacrificio y el demonio le trae un animal de aquella especie, tan manso y reducido que aunque sea león o culebra, se muestra tan dócil, que le obligan al muchacho que lo abraza, y le hable como a su familiar y con este consentimiento deliberado, queda asentado el pacto y tan de compañía los riesgos que por permisión divina o castigo positivo, de estas criaturas ciegas, las deja en manos del carnicero enemigo a quien prohibieron su albedrio y le permite que ejecute en ella el golpe o daño que recibió el anima su amigo, y nahual, y es tan general esta lamentable desdicha, que son innumerables los casos, que han sucedido y suceden”.

(GD, II, p. 315 e segg.)

Come si può notare, Burgoa, dopo aver menzionato il vincolo tra nome e giorno del calendario, il parallelismo con lo zodiaco di matrice europea e la funzione protettiva dell'*alter ego* animale, alla fine del paragrafo designa quest'ultimo come «nahual». Ma, come dimostreremo più avanti, il vincolo descritto nel passo citato corrisponde piuttosto al fenomeno del tonalismo.

Il frate conclude la trattazione del tema con una testimonianza diretta. Racconta che, dovendo esaminare un giovane *indio*, il quale aveva confessato di possedere un *tonal*, il religioso lo rimprovera, ragion per cui il ragazzo si scusa dicendo che non era lui a volere tale comunione con l'animale, ma la sorte, poiché fin da bambino vedeva l'animale aggirarsi intorno a sé, ed era solito mangiare ciò che esso mangiava e gli capitava di avvertire nel proprio corpo i danni e le ferite subiti dall'altro.

Dal canto suo, Burgoa, così come Córdova, dimostra di comprendere solo parzialmente l'usanza indigena e non resiste alla tentazione di creare parallelismi con la cultura cristiana, procedimento che sortisce l'effetto di appiattare il grado di alterità del fenomeno nativo.

Nahualismo

Secondo la credenza indigena, tutti gli individui possiedono un *tonal*, ma non tutti sono capaci di nahualismo, ovvero di trasformarsi in un animale o in una forza naturale separandosi dal proprio *ihìyotl* (delle tre entità animiche che costituiscono l'insieme dell'anima, quella più legata alla sfera delle emozioni e della fisicità, con sede nel fegato) per incorporarlo in un altro essere.

Per *nahualli* in senso stretto si intende: a) l'essere capace di separarsi dal suo *ihìyotl* e coprirlo esteriormente con un altro essere, b) lo *ihìyotl* stesso, c) l'essere che riceve dentro di sé lo *ihìyotl* dell'altro.

Infatti, il nahualismo può essere considerato una forma di possessione realizzata da uomini, dèi, defunti e animali per mezzo del trasferimento del proprio *ihìyotl* o *nahualli* dentro un altro essere o direttamente nel corpo delle vittime. Di conseguenza può considerarsi una pratica occulta relativa all'ambito della magia.

Burgoa riporta un caso di indubbio nahualismo. Il passo è immediatamente precedente a quello riportato poco sopra.

“[...] era el padre Fr. Diego Serrano de grande ánimo y valor y aunque viejo nada espantadizo, ni cobarde, reprendía y castigaba con celo lo que le parecía era culpa de malicia, y túvolo muy grande un indio, que servía en el convento, en una culpa que cometió y pedía ejemplar castigo, éste le solicitó con la justicia el padre Fr. Diego, y sentido el reo, le esperó en un arroyo que sale de una lagunilla por donde sabía que había de pasar el religioso yendo a una confesión, en un buen caballo de la casa, que en aquel tiempo se tenían uno o dos de comunidad para acudir con brevedad a las necesidades del ministerio, y para vadear los ríos, que aun con esta ayuda de costa no se pueden pasar, iba el devoto religioso rezando y apenas hubo entrado en el agua, cuando sintió al caballo que se resistía alborotado y forcejeaba con la cabeza y mirando quién lo oprimía vido un feroz lagarto, que había asídole del hocico, y forcejeaba por estirarle y llevarle a lo más profundo, el caballo era de mucho brío, y pidiendo favor a nuestro Señor el buen religioso le llamó con la rienda y al mesmo tiempo le prendió con ímpetu las espuelas y de suerte fue el que tuvo el caballo que levantándose sobre los pies, sacó del agua asido al caimán, y dando vuelta con él a tierra levantó las manos y dándole con ellas en la cabeza, recién herrado, lo aturdió del golpe, con el cual lo soltó herido y ensangrentado, embravecido el caballo volvió a segundarle otras dos manotadas y la una fue en la nuca, tan fuerte y con tanta violencia que no pudo la fiera moverse y el religioso con tanto valor gobernó el caballo, que fue y vino, de confesar su enfermo y contando lo que le había sucedido, después de rato llegaron a avisar cómo aquel indio, que castigaron había muerto, diciendo que el caballo del padre Fr. Diego le había herido en la cabeza y sin poderle hacer remedio había expirado muy apriesa, y queriendo hacer diligencia del caso, se averiguó que él había amenazado de vengarse del Padre, y que su nahual, que llaman los indios mexicanos, era aquel lagarto”.

(GD, II, pp. 315-316)

Qui, in effetti, sembra più corretto l'uso del termine «nahual», in quanto nell'episodio narrato pare che si faccia riferimento a una trasformazione o a una possessione volontaria di un animale da parte di un essere umano, avvezzo alla *brujería*.

In definitiva, per quanto sia il tonalismo che il nahualismo, si basano sull'esteriorizzazione di un'entità animica e nella sua inclusione in un altro essere, e per quanto in entrambe la sorte dell'essere posseduto e di quello che invia l'entità animica siano tanto vincolate che la morte o il danno sofferti dall'uno si ripercuotono sull'altro, sussistono sostanziali differenze fra i due fenomeni:

- nel tonalismo è il *tonalli* a esternarsi; nel nahualismo è lo *ihìyotl* o *nahualli*.

- nel tonalismo la relazione fra uomo e animale è esclusiva e non volontaria (l'estrazione sociale, il carisma e il grado di sviluppo umano dell'individuo determinano il tipo di animale che gli corrisponde come *tonal*, a seconda della forza di questo). Sussiste, inoltre, dal momento della nascita. Nel nahualismo, invece, il mago può introdursi nel corpo di diversi esseri a suo piacimento e nel momento che ritiene più opportuno ai suoi scopi.

- il vincolo tonalistico è una relazione permanente e definitiva, dalla nascita alla morte. Quello nahualistico è transitorio e cangiante. La corrispondenza tonalistica non richiede l'esteriorizzazione momentanea del *tonal*, perché fin dall'inizio della vita il *tonal* dell'uomo riposa nell'animale *alter ego*.

- il *tonal* si esteriorizza in tutti gli esseri umani. Il *nahualli*, per quanto in certa misura involontario, può essere lanciato solo da specialisti nel maneggio del soprannaturale.

- per stabilire la relazione fra essere umano e *tonal* sono necessarie semplici pratiche rituali. Per raggiungere il potere di *nahual* è indispensabile la confluenza di diversi fattori: data di offerta dell'acqua (sorta di secondo battesimo), predestinazione, esercizi penitenziali, conoscenze rituali, etc.

Il nahualismo è, infatti, una capacità sviluppata solo da alcuni individui, generalmente sciamani e grandi sacerdoti, ma anche stregoni e *brujos*, che consiste essenzialmente in una metamorfosi o in un atto di possessione: per mezzo di certi segni e movimenti, accompagnati dalle

corrispondenti formule magiche, l'uomo si trasforma in animale o riesce a instillare il proprio *ihìyotl* nel corpo di un altro essere, possedendolo. Per lo più, il *nahual*, cioè l'individuo dotato della capacità di trasformarsi, assumeva le sembianze di un animale predatore: coyote, giaguaro, serpente, rapace di vario tipo. In alcuni casi, però poteva anche trasformarsi in un fenomeno fisico, come il fulmine, la grandine o il vento.

Conclusioni

L'impatto prodotto dall'arrivo degli spagnoli e dall'instaurazione del regime coloniale ha generato importanti trasformazioni nella civiltà zapoteca, fin dai primi anni.

I testi forse più chiari in merito sono le *Relaciones Geográficas*, dove le stesse fonti indigene (gli anziani dei villaggi) operano un confronto fra la vita che conducevano in epoca preispanica e quella che conducono in epoca postispanica, toccando aspetti assai eterogenei, che spaziano dall'alimentazione all'abbigliamento, allo stile di vita, e mettono in rilievo come sia cambiata la speranza di vita in relazione a tali fattori.

Per quanto elementi apparentemente accessori, la dieta e l'abbigliamento sono tratti costitutivi dell'identità di un popolo, anche perché sono legati a rapporti sociali di produzione, che se alterati, modificano necessariamente i ritmi e le idiosincrasie propri di una società. È, dunque, naturale che da un lato risulti traumatico abbandonare la propria dieta e i propri vestiti, che per altro avevano valore di *status symbol*. D'altro canto, l'adozione degli abiti alla spagnola, per quanto graduale e non omogenea, ha veicolato l'identificazione dei nativi in un corpo sociale unico, quello meticcio e quindi è stato ulteriore collante per la costituzione della nuova struttura coloniale messicana (per quanto la separazione razziale si sia perpetuata nei secoli e tuttora resti fortemente percepibile, anche se non istituzionalizzata).

Inoltre gli anziani accusavano radicali cambiamenti nei costumi, dovuti al regime coloniale. In generale si registra un sostanziale cambiamento nello stile di vita, che secondo le fonti indigene era diventata più molle e induceva gli indiani a lavorare meno e mangiare di più, ragion per cui erano meno temprati e più cagionevoli (la speranza di vita si era abbassata di circa una ventina d'anni). Venendo meno il sistema di proibizioni della religione locale l'uso di alcoolici si diffuse fino a diventare una piaga sociale e anche l'età cui erano soliti sposarsi i nativi andò abbassandosi enormemente. Si tratta di vari elementi che delineano un imbarbarimento progressivo causato dalla destrutturazione dell'organizzazione interna della società zapoteca, indotta dalle nuove istituzioni coloniali.

Ma fatto ancor più incisivo è quello che ha costretto gli indigeni a vivere nelle *reducciones* ed essere affidati in *encomienda* ai conquistatori, in modo che, oltre a perdere la libertà, non vivevano nemmeno più distribuiti nel territorio. Tale processo ha scardinato drasticamente la gerarchia e l'organizzazione sociali indigene, le quali, come sappiamo, erano incentrate sul *clan* conico che, secondo la definizione che ne abbiamo dato nel cap. 2, fondava la propria base tanto su legami di parentela quanto su fattori residenziali. I vincoli di parentela, infatti, erano associati a una precisa appartenenza territoriale che si rifletteva nella suddivisione delle città e dei villaggi in *calpulli*, sorta di *barrios* o quartiere corrispondenti a unità territoriali e amministrative i cui membri erano proprietari collettivi di una certa estensione di terreno. La sottomissione all'*encomendero* e il

regime coloniale che appianavano le differenze interne della società indigena, hanno provocato uno sfaldamento di questa, a causa della sottrazione dell'autorità prima accordata ai *caciques* e ai *principales*. Infatti, anche se nel corso dei primi cinquant'anni della colonia, i *caciques* continuarono a svolgere incarichi governativi di rilievo, in quanto erano loro a coprire le cariche di *gobernadores* nei *cabildos*, e per quanto ricevessero ancora i tributi dai loro *macehuales* come in epoca preispanica, già a partire dagli anni '60 del XVI secolo il parallelismo *cacique-gobernador* andò indebolendosi e cominciarono ad ascendere a tale carica anche membri del ceto popolare. A questo si aggiunga che i tributi percepiti dai nobili indigeni confluirono sempre più nelle tasche degli *encomenderos*, tanto che questi ultimi finirono per ricevere fino al triplo delle entrate precedentemente dovute ai *principales*. Un simile indebolimento economico ebbe come riflesso sociale il decadimento progressivo, la perdita di potere e di prestigio della nobiltà nativa.

Fu così che, in tempi piuttosto rapidi, la struttura della società indigena venne totalmente smantellata dalle istituzioni amministrative, organizzative, politiche e territoriali della colonia e che solo in maniera estremamente sotterranea continuò a permanere presso le comunità zapoteche una certa coscienza della propria divisione interna.

Da un certo punto di vista, era come se nella mente dei nativi si mantenesse un doppio livello: mentre erano costretti a sottostare a nuove regole e a nuovi padroni, all'interno della loro comunità continuavano a prestare particolare attenzione ai loro nobili, che divennero dei punti di riferimento in qualità di sapienti e di detentori di un insieme di conoscenze esoteriche in decadenza e osteggiate dalle autorità coloniali (si pensi all'uso del calendario divinatorio e a tutte le attività ad esso legate).

In buona misura, una simile coesistenza di due stili di vita e due ideologie parallele si è verificato anche in ambito religioso. Gli *indios* ostentavano di aver abbracciato la fede cattolica, ma al contempo continuavano a mantenere aspetti e credenze della loro religione tradizionale. Come si è visto furono perseguitati e tacciati di doppiezza dai missionari evangelizzatori, ma probabilmente, più che di una coscienza e deliberata ambivalenza, doveva trattarsi il più delle volte di strategie di assimilazione culturale, che diedero origine a fenomeni sincretici. Gli indigeni continuavano a compiere sacrifici di animali (anche se avevano abbandonato quelli più cruenti come i sacrifici umani e l'autosanguinamento), continuavano a consultare i propri codici calendariali in base ai quali conoscevano i giorni più opportuni per le loro cerimonie e i loro riti, e per quanto non avessero più un clero vero e proprio, si rivolgevano ai nobili anziani detentori e trasmissori di un sapere esoterico che sempre più veniva assimilato alla magia.

Che gli *indios* venerassero i loro dèi dietro alle immagini dei santi non è necessariamente sintomo di malafede, si tratta piuttosto di uno spontaneo tentativo di trovare paralleli e analogie,

affinità fra i due sistemi religiosi, in modo che l'assimilazione di quello imposto risulti meno traumatica e destabilizzante. Così prima di andare a caccia accendevano tre candele sull'altare di Cristo, associato al «dios de los venados» *Nosanaqueya*. Mentre se dovevano intraprendere una battuta di pesca (cosa che avveniva principalmente in epoca di quaresima, quando la religione cattolica proibisce il consumo di carne) raccoglievano candele e poi ne accendevano una parte sull'altare di san Pietro nella chiesa locale e l'altra parte sulle rive del fiume dedicandole a *Nosanagueta*, dio dei pesci e della pesca. Per le nascite accendevano tredici candele sugli altari della Vergine, per ringraziare la dea *Nohuichana*, protettrice delle partorienti e dei neonati, sorta di divinità della generazione, mentre per le morti accendevano una candela su ogni altare, in chiesa, per placare gli dèi inferi e sbarrare il cammino alle morti.

Da questi esempi è ben evidente l'ambivalenza e il mantenimento di due sistemi religiosi di riferimento, talora giustapposti, altre volte fusi e sovrapposti.

Traendo le somme dal bilancio del processo acculturativo, è possibile rilevare come, nel corso del primo periodo coloniale, nonostante gli sforzi di colonizzatori e evangelizzatori per "civilizzare" i nativi, essi abbiano continuato a manifestare forti retaggi della civiltà autoctona. Gli aspetti fondanti, il "nocciolo duro" di questa, in qualche modo hanno resistito alla scomparsa, trasformandosi e adeguandosi al regime coloniale, cercando di trovare le proprie strategie di sopravvivenza all'interno della nuova società meticcia in formazione.

Bibliografia

Fonti

ANTONIO, Nicolás,

1996 *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, Visor, (1ª ed., Madrid 1696);

BALSALOBRE, Gonzalo,

1981 *Relación auténtica sobre las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro de Estudios Regionales (1ª ed. México, 1656);

BURGOA, Fra Francisco de,

1989 *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del cielo de insignes heroes*, México, Porrúa (1ª ed., México 1670);

1989 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva Iglesia de las Indias Occidentales*, presentación de Barbro Dahlgren, México, Porrúa (1ª ed., México 1674);

CODEX BODLEY,

2005 *Codex Bodley, a painted chronicle from the mixtec highlands*, Oxford, Bodleian Library, University of Oxford;

CODEX BORGIA,

1993 *The Codex Borgia, a full-color restoration of the ancient Mexican manuscript*, a cura di Gisele Díaz e Alan Rodgers, introduzione e commento di Bruce E. Byland, New York, Dover Publications;

CODEX FEJEÉVÁRY-MAYER,

1985 *Codex Fejeévary-Mayer, Tonalámatl de los Pochotecas*, a cura di Miguel León-Portilla, México, Calense;

CODEX LAUD,

1966 *Codex Laud, Bodleian Library Oxford*, introduzione di C.A. Burland, Akademische Druck und Verlagsanstalt;

CODEX MAGLIABECHANUS,

- 1904 *Codex Magliabechianus. Manuscrit mexicain post-colombien de la Bibliothèque nationale de Florence*, riproduzione fotocromografica per volere del Duca de Loubat, Roma, Photochromographie Danesi;

CODEX NUTTALL,

- 1975 *The Codex Nuttal. A Picture Manuscript from Ancient Mexico*, edited by Zelia Nuttall, a cura di Arthur G. Miller, New York, Dover Publications;

CODEX TELLERIANO-REMENSIS,

- 1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, a cura di Eloise Quiñones Queber, prefazione di Emmanuel Le Roy Ladurie, illustrazioni di Michel Besson, Austin, University of Texas Press;

CODEX VATICANUS 3773,

- 1993 *Codex Vaticanus 3773*, a cura di Fernand Anders e Maarten Jansen, México, Fondo de Cultura Económica;

CÓDICE VINDOBONIENSIS MEXICANUS I,

- 2007 *Códice Vindoboniensis Mexicanus I*, a cura di Manuel A. Hermann Lejarazu e Krystyna M. Libura, México, Tecolotes;

CÓRDOVA, Fra Juan de,

- 1942a *Arte del idioma Çapoteco*, a cura di Nicolás León, Wigberto Jiménez Moreno, Morelia, Imprenta del Gobierno (1^a ed. , México 1578);
- 1942b *Vocabulario en lengua Çapoteca*, a cura di Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, edizione facsimilare (1^a ed. , México 1578);
- 1993 *Vocabulario en lengua Çapoteca de fray Juan de Córdoba*, a cura di Thomas Smith Stark, edizione elettronica gentilmente concessami dal CIESAS di Oaxaca, su autorizzazione del curatore;

DÁVILA Y PADILLA, Fra Agustín,

1596 *Historia de la fundación y discurso de la prouincia de Santiago de México, de la orden de predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, Madrid, Pedro Madrigal;

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal,

1982 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edizione critica a cura di Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo” C.S.I.C (1ª ed., Madrid 1632);

DURÁN, Fra Diego,

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa (1ª ed., México 1867);

EPISTOLARIO DE NUEVA ESPAÑA (1505-1818)

1939-1942 *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 16 voll., a cura di Francisco Del Paso y Troncoso, México, Antigua librería Robredo, de José Porrúa e Hijos;

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de,

1991 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano escrita por Antonio de Herrera coronista mayor de su M.d de las Indias y su coronista de Castilla en quatro decadas desde el ano de 1492 hasta el de 1531*, edizione a cura di Mariano Cuesta Domingo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (1ª ed. , Madrid 1601-1615);

HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA,

1976 *Historia Tolteca-Chichimeca*, a cura di Paul Kirchhoff, Lina Odena Guemes, Luis Reyes García, México, Cisinah (MS risalente al XVI sec.);

LANDA, Fra Diego de,

1994 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, C.N.C.A (1ª ed., México 1660);

LEÓN PINELO, Antonio,

1738 *Epítome de la biblioteca oriental y occidental*, Madrid, Francisco Martínez Abad (1^a ed., Madrid 1629);

LEVANTO, Leonardo,

1776 *Cathecismo de la doctrina christiana en lengua zapoteca*, Puebla, Oficina Palafoxiana;

EL LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL,

2006 *El Libro de Chilam Balam de Chumayel*, a cura di Mercedes de la Garza, México, CONACULTA (MS risalente ai secoli XVII e XVIII);

EL LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILAM BALAM,

1965 *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, a cura di Alfredo Barrera Vásquez e Silvia Rendón, México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (MS risalente ai secoli XVII e XVIII);

LIZANA, Fra Bernardo de,

1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, a cura di René Acuña, México, Centro de Estudios Mayas (1^a ed., Valladolid, México, 1633);

PAPELES DE NUEVA ESPAÑA: SEGUNDA SERIE, GEOGRÁFICA Y ESTADÍSTICA,

1905 *Papeles de Nueva España: Segunda serie, Geográfica y Estadística*, 7 voll., a cura di Francisco Del Paso y Troncoso, Madrid, Rivadeneyra;

POPOL VUH,

1947 *Popol Vuh*, a cura di Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica;

RAMUSIO, Giovanni Battista,

1980 *Navigazioni e viaggi*, 4 voll., Torino, UTET (1^a ed., Venezia 1550-1606);

RELACIONES GEOGRÁFICAS DE ANTEQUERA,

1984 *Relaciones Geográficas de Antequera*, 7 voll., a cura di René Acuña, México, UNAM, (MSS risalenti agli anni 1579-1581);

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando,

1953 *Tratado de las idolatrías supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España*, México, Fuente cultural (1ª ed., México 1629);

TORQUEMADA, Fra Juan de,

1986 *Monarquía Indiana*, México, Porrúa (1ª ed., Sevilla 1615);

TRATADO DE LAS IDOLATRIAS, SUPERSTICIONES, DIOSES, RITOS, HECHICERÍAS Y OTRAS COSTUMBRES GENTÍLICAS DE LAS RAZAS ABORÍGENES,

1953 Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar, Gonzalo de Balsalobre, note e commenti di Francisco Del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural (1ª ed., Oaxaca 1656).

Studi

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo,

- 1957 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, UNAM;
1986 *Zongólica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana;

ALCINA FRANCH, José,

- 1993 *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM;

ANDERS, Ferdinand – JANSEN, Marteen – REYES GARCÍA, Luis,

- 1991 *El Libro del Ciuacoatl: homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario;
1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario;
1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, Graz, Akademische Druck;

ARROYO, Esteban,

- 1954 *Fray Francisco de Burgoa O.P. (Cronista Oajaqueño del Siglo XVII)*, Mexico, Imprenta Camarena;
1961 *Los dominicos, forjadores de la civilización oaxaqueña*, Oaxaca, Imprenta del Estado;

BARABAS, Alicia,

- 1999 “Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco”, in *Configuraciones étnicas*, a cura di Alicia Barabas e Miguel Bartolomé, México, INAH;

BAUDOT, Georges,

- 1991 *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana;

- BAUMAN, Richard – Sherzer, Joel,
 1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge University Press;
- BENÍTEZ, Fernando,
 1989 *Los indios de México*, México, Ediciones Era;
- BERGER, Peter L.,
 1981 *Le piramidi del sacrificio: etica politica e trasformazione sociale*, Torino, Einaudi;
- BERISTAIN DE SOUZA, José Mariano,
 1947 *Biblioteca hispano-americana septentrional, o, Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850, ristampa anastica, México, Fuente Cultural (1ª ed., México 1816-1821);*
- BERLIN, Heinrich,
 1988 *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, México, Ediciones Toledo (1ª ed., México 1957);
- BERNARD, Carmen – GRUZINSKI, Serge,
 1995 *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi;
- BLANTON, Richard,
 1978 *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, New York, Academic Press;
- BORGES, Pedro,
 1960 *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Departamento de Misionología Española;
 1989 “La transculturación del indio peruano en siglo XVI”, in *La protección del indio*, AA.VV., Salamanca, Universidad Pontificia, pp. 111-154;

BOTTA, Sergio,

2004 *Le acque preziose: saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma, Bulzoni;

2006 *La religione del Messico antico*, Roma, Carocci;

2008 *Religione e conquista: saggi sul discorso coloniale in Messico*, Roma, Edizioni Nuova Cultura;

BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles Étienne,

1869-71 *Bibliothèque mexico-guatemalienne*, Paris, Maisonneuve et Cie;

BRELICH, Angelo,

1957-58 *Il politeismo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo;

CANCLINI, Néstor García,

2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México;

CANTÙ, Francesca,

2007 *La conquista spirituale: studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, Viella;

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;

2003 *L'altro occidente: l'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Torino, Einaudi;

CARMICHAEL, James,

1959 "Balsobre on idolatry in Oaxaca", *Boletín de estudios oaxaqueños*, 13, pp.1-9;

CARRASCO, Pedro,

1951 "Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur", in *Homenaje a Alfonso Caso*, a cura di Juan Comas, Eusebio Dávalos Hurtado e Manuel Mandonado, México, Imprenta Nuevo Mundo;

1971 “Social organization of Ancient Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, 15 voll., a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1967-1975, 10, pp. 349-375;

1975 “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, *Historia Mexicana*, 25, pp. 175-203;

CARRIEDO, Juan Bautista,

1949 *Estudios Históricos y Estadísticos del Estado de Oaxaca*, México, Talleres Gráficos de Adrián Morales;

CASO, Alfonso,

1928 *Las estelas zapotecas*, México, Secretaría de Educación Pública;

1938 “*Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936-1937*”, *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 34;

1941 *Culturas Mixteca y Zapoteca*, México, UNAM;

1945 *La religión de los Aztecas*, México, Secretaría de Educación Pública (1ª ed., México 1936);

1953 *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica;

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM;

1977 *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica;

CASO, Alfonso – BERNAL, Ignacio,

1952 *Urnas de Oaxaca*, México, INAH;

CASSIRER, Ernst,

1944 *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press;

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain,

1969 *Dictionnaire des symboles*, Paris, Jupiter;

CLINE, Howard,

1964 “The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586”, *Hispanic American Historical Review*, 44, pp. 362-374;

- COCAGNAC, Maurice,
 2001 “Forme antiche della vita religiosa in Messico e Guatemala”, in *La religione*, 6 voll., a cura di Frédéric Lenoir e Ysé Tardan-Masquelier, Torino, UTET;
- COGGINS, Clemency,
 1980 “The Shape of Time: some political implications of four-part figure”, *American Antiquity*, 4, pp. 727-739;
- CHANCE, John,
 1989 *Conquest of the Sierra, Spaniards and Indians in colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press;
- CRUZ, Víctor de la,
 1996 “¿Cocijo, dios del tiempo?”, *Guchachi’ Reza (Iguana Rajada)*, 52, maggio-giugno, pp. 9-12;
 1997 “Lienzos y mapas zapotecos”, in *Historia del arte de Oaxaca. Colonia y siglo XIX*, 2 voll., AA: VV., Instituto Oaxaqueño de las Culturas – Gobierno del Estado de Oaxaca, México, pp. 193-210;
 2007 *El pensamiento de los binnigula’sa: cosmovisión, religión y calendario*, México, Publicaciones de la Casa Chata;
- CRUZ, Víctor de la – WINTER, Marcus (a cura di),
 2002 *La religión de los binnigula’sa*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca;
- CRUZ, Wilfrido,
 1935 *El tonalámatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado;
 1946 *Oaxaca recondita*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado;
- CUEVAS, Mariano,
 1946-1947 *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa;

CUTURI, Flavia (a cura di),

2004 *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi;

DICCIONARIO ZAPOTECO DE JUÁREZ,

1983 *Diccionario Zapoteco de Juárez*, a cura di Neil Nellis e Jane Goodner de Nellis, México, Instituto Lingüístico de Verano;

DICCIONARIO ZAPOTECO DE SAN BARTOLOMÉ ZOOGOCHO,

1999 *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho*, a cura di Rebecca Long, Sofronio Cruz, México, Instituto Lingüístico de Verano;

DICCIONARIO ZAPOTECO DE YATZACHI,

1997 *Diccionario Zapoteco de Yatzachi*, a cura di Inez M. Butler, México, Instituto Lingüístico de Verano;

DICCIONARIO ZAPOTECO-ESPAÑOL, ESPAÑOL-ZAPOTECO,

2003 *Diccionario Zapoteco-Español, Español-Zapoteco, variante xhon*, a cura di Javier Castellanos Martínez, Oaxaca, Ediciones Conocimiento Indígena;

DOMENICI, Davide,

2006 *I Maya. Storia e tesori di un'antica civiltà*, Vercelli, White Star;

2007 *I linguaggi del potere*, Milano, Jaca Book;

L'acculturazione religiosa: il caso messicano”, in corso di pubblicazione nel vol. 10 del *Trattato di Antropologia del Sacro*, a cura di Julien Ries (Milano, Jaca Book).
Cortesia dell'autore.

DOMINICOS EN MESOAMÉRICA: 500 AÑOS,

1992 *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, a cura di Santiago Rodríguez, México, Talleres Gráficos de Cultura;

LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO, ACTAS DEL I CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO,

- 1988 *Los dominicos y el Nuevo Mundo, Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, a cura di José Barrado Barquilla, Madrid, Editorial Deimos;

LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO, ACTAS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO,

- 1989 *Los dominicos y el Nuevo Mundo, Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, a cura di José Barrado Barquilla, Salamanca, Editorial San Esteban;

LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO, ACTAS DEL III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO,

- 1990 *Los dominicos y el Nuevo Mundo, Actas del III Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, a cura di José Barrado Barquilla, Madrid, Editorial Deimos;

DUPRONT, Alphonse,

- 1966 *L'acculturation*, Torino, Einaudi;

DURKHEIM, Émile,

- 1991 *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, Le livre de poche;
2009 *Les règles de la methode sociologique*, a cura di Perig Pitrou, Paris, Gallimard;

EGUIARA, Juan José,

- 1984 *Biblioteca mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica (1^a ed., México 1755);

ELIADE, Mircea,

- 1951 *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, Payot;
1999 *Il mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizione*, Roma, Borla;

FERNÁNDEZ DE MIRANDA,

- 1995 *El protozapoteco*, México, El colegio de México – INAH;

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Pedro,

1994 *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México*, Salamanca, San Esteban;

FILORAMO, Giovanni (a cura di),

1994-1997 *Storia delle religioni*, 5 voll., Roma, Laterza;

FLANNERY, Kent – MARCUS, Joyce (a cura di),

2001 *La civilización zapoteca: como evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed., London 1996);

2003 *The Cloud People: divergent evolution of Zapotec and Mixtec civilisations*, New York, Percheron Press (1ª ed., New York 1983);

FLORESCANO, Enrique,

1997 “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Estudios de cultura nahuatl*, 27, pp. 41-67;

FRAZER, James George,

1973 *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Torino, Boringhieri;

FUENTE, Julio de la,

1949 “Documentos para la etnografía e historia zapoteca”, *Anales del INAH*, México, 3, pp. 175-197;

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín,

1904 *Relaciones del Obispado de Tlaxcala, Michoacan, Oaxaca y otros lugares en el Siglo XVI*, México, En Casa del Editor;

1954 *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones*, a cura di Augustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed., México 1886);

GARZA, Mercedes de la,

1995 *Aves sagradas de los mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas – UNAM;

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós – Facultad de Filosofía y Letras – UNAM;

GAY, Francisco José,

1982 *Historia de Oaxaca*, prologo di Pedro Vásquez Colmenares, México, Porrúa (1^a ed., México 1881);

GLIOZZI, Giuliano,

1971 *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano, Principato;

1976 *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia;

GÓMEZ CANEDO, Lino,

1977 *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa;

GONZÁLEZ LICÓN, Ernesto,

1991 *Tremila anni di civiltà precolombiana: Zapotечи e Mixtechi*, Milano, Jaca Book;

GRAULICH, Michel,

2005 *Le sacrifice humain chez les Azteques*, Paris, Fayard;

GREENBLATT, Stephen,

1991 *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press;

GRUZINSKI, Serge,

1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard;

1999 *La pensée métisse*, Paris, Fayard;

- GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, Luigi,
 2007 *Idolatria e identità creola in Perù: le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*,
 Roma, Viella;
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel,
 2007 “Un'altra volta sul sincretismo”, in *Antropologia delle Americhe*, a cura di Claudia
 Ciampa, Bologna, Baiesi, pp. 125-145;
- HENESTROSA, Andrés,
 2003 *Los hombres que dispersó la danza*, México, Porrúa (1ª ed., México 1929);
- HERSCOVITS, Melville,
 1958 *Acculturation: the study of culture contact*, Gloucester, Peter Smith;
- HUGHES, Dennis,
 1984 *Ritual human sacrifice in Mesoamerica: a conference at Dumbarton Oaks, October
 13 and 14, 1979*, a cura di Elizabeth P. Benson e Elizabeth H. Boone, Washington,
 Dumbarton Oaks Research Library;
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto,
 1962 *Estudios mixtecos*, México, INAH;
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio,
 1946 *Herejías y supersticiones en la Nueva España: los heterodoxos en México*, México,
 Imprenta Universitaria;
- KIRCHHOFF, PAUL,
 1959 “The Principles of Clanship in Human Society”, in *Readings in Anthropology*, a cura
 di Morton H. Fried, II, pp. 259-270;
 1992 “Mesoamerica”, in *Una definición de Mesoamérica*, AA.VV., México, UNAM –
 Instituto de Investigaciones Antropológicas (1ª ed., Washington 1943);
- KRICKEBERG, Walter,
 1959 *Civiltà dell'antico Messico*, Roma, Le maschere;

LAURENCICH MINELLI, Laura,

- 1983 *Messico precolombiano: testimonianze per un'indagine archeologica e storica*, Bologna, Società Editrice Esculapio;
- 1989 *Religione mesoamericana*, Bologna, Società Editrice Esculapio;
- 1992 *America precolombiana*, Bologna, Società Editrice Esculapio;
- 1992 *Calendario e rituali precolombiani: Codice Cospi*, Milano, Jaca Book;

LEIGH, Howard,

- 1958 “An Identification of Zapotec Day Names”, *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, 6, pp. 1-9;

LEÓN, Nicolás,

- 1886 “Introducción” all’*Arte del idioma Çapoteco* di fray Juan de Córdova, Morelia, Imprenta del Gobierno;

LEÓN-PORTILLA, Miguel,

- 1964 *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz;
- 1974 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM;
- 1985 *Los franciscanos vistos por el hombre nahuatl: testimonios indígenas del siglo XVI*, México, UNAM;
- 1994 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM;

LENOIR, Frédéric – MASQUELIER, Ysé Tardan,

- 2001 *La religione*, 6 voll., Torino, UTET;

LÉVI-STRAUSS, Claude,

- 1960 *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore;
- 1978 *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore;

LIVI BACCI, Massimo,

- 2005 *Conquista: la distruzione degli indios americani*, Bologna, Il Mulino;

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo,

- 1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo nahuatl*, Mexico, UNAM;
- 1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos Nahuas*, México, UNAM;
- 1983 “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, 2, pp.75-87;
- 1997 “La religione della Mesoamerica”, *Storia delle religioni*, 5 voll., a cura di Giovanni Filoramo, Roma, Laterza, 5, pp. 4-75;
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, in *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda – Félix Báez-Jorge, México, CONACULTA – Fondo de Cultura Económica, pp. 47-65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – LÓPEZ LUJÁN, Leonardo,

- 1998 *Il passato indigeno: per una nuova storia del Messico precolombiano*, edizione italiana e traduzione a cura di Davide Domenici, Milano, Jaca Book;

LÓPEZ CHIÑAS, Gabriel,

- 1960 *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, México, Imprenta Universitaria;

LOTMAN, Jurij,

- 1979 *Semiótica de la cultura*, Madrid, Catedra;

LOTMAN, Jurij – USPENSKIJ, Boris,

- 1975 *Semiotica e cultura*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore;

LUPIERI, Edmondo,

- 2005 *Identità e conquista: esiti e conflitti di un'evangelizzazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane;

LUPU, Alessandro – LÓPEZ LUJÁN, Leonardo – MIGLIORATI, Luisa,

- 2006 *Gli aztechi fra passato e presente*, Roma, Carocci;

LUPO, Alessandro – SIGNORINI, Italo,

1989 *I tre cardini della vita: anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo, Sellerio;

MADSEN, William,

1967 “Religious Syncretism”, *Handbook of Middle American Indians*, 15 voll., a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1967-1975, 6, pp. 369-391;

1975 *Christo-Paganism: a Study in Mexican Religious Syncretism*, Tulane, Middle American Research Institute, Tulane University;

MALINOWSKI, Bronislaw,

1970 *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot;

1971 *Teoria scientifica della cultura*, Milano, Feltrinelli;

MARCUS, Joyce,

1978 “Archaeology and religion: comparison of the Zapotec and Maya”, *World Archaeology*, 2, pp. 172-191;

1980 “Zapotec Writing”, *Scientific American*, 242, pp. 50-64;

MARTINA, Giacomo,

2001 “Evangelizzazione e inculturazione”, in *Il cammino dell'Evangelizzazione: problemi storiografici*, a cura di Giacomo Martina e Ugo Dovere, Bologna, Il Mulino;

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel,

1986 *Los Indios Oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca;

MARTINI, Mónica Patricia,

1993 *El indio y los sacramentos en hispanoamérica colonial: circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, Prhisco-Conicet;

MEDINA, Miguel Ángel,

1992 *Los dominicos en América: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE;

- MENDEIETA Y NÚÑEZ, Lucio,
 1949 *Los zapotecos. Monografía histórica, etnográfica y económica*, México, UNAM;
- MESSER, Ellen,
 1996 “Plantas alimenticias zapotecas: transformación de dos culturas”, in *Conquista y comida. Consecuencia del encuentro de dos mundos*, a cura di Janet Long, México, Instituto de Investigaciones Históricas – UNAM;
- MILLER, Arthur G.,
 1991 “The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico”, *Ancient Mesoamerica*, 2, pp. 181-210;
- MILLER, Mary – TAUBE, Karl,
 1993 *An Illustred Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London, Thames & Hudson;
- MONTEMAYOR, Carlos,
 2008 *Los pueblos indígenas de México*, México, Debolsillo;
- MUNCH GALINDO, Guido,
 1983 “La teogonía zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec”, *Anales de Antropología*, 2, pp. 39-63;
- NADER, Laura,
 1985 “Los zapotecos de Oaxaca”, in *Zapotecos, Mixes y Chinantecos*, a cura di Stefano Varese, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas;
- NICHOLSON, Henry B.,
 1971 “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, 15 voll., a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1967-1975, 10, pp. 395-446;

- NUTINI, Hugo G.,
 1975 “Syncretism and Acculturation: the Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)”, *Handbook of Middle American Indians*, 15 voll., a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1967-1975, 3, pp. 301-321;
- OCHOA, Lorenzo,
 1995 *Conquista, transculturación y mestizaje: raíz y origen de México*, México, UNAM;
- OUDIJK, Michel,
 2000 *Historiography of the Bènnizàa: the Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, Research School of Asian, African and Amerindian Studies – Universiteit Leiden;
- OUDIJK, Michel – URCID, Javier,
 1997 “Unas piedras grabadas de la Sierra Norte de Oaxaca”, *Mexicon*, 4, pp. 70-78;
- THE OXFORD ENCICLOPEDIA OF MESOAMERICAN CULTURES*,
 2001 *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, 3 voll., a cura di David Carrasco, Oxford, University Press;
- PADDOCK, John,
 1966 *Ancient Oaxaca*, Stanford, California, Stanford University Press;
 1980 *Early post-conquest zapotec documents*, dattiloscritto consultabile presso l’Istituto Welte di Oaxaca;
- PALAU Y DULCET, Antonio,
 1948-1977 *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos*, Palacete, Librería anticuaria de A. Palau;
- PEELER, Damon,
 1989 “Una posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días”, *Notas Mesoamericanas*, 11, pp. 292-303;

1994 “Los orígenes zapotecos de la astronomía y los calendarios mesoamericanos”, in *Monte Albán (estudios recientes)*, a cura di Marcus Winter, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994.

PETTAZZONI, Raffaele,

1922 *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Athenaeum;

PIAZZA, Rosalba,

1992 *Colonizzazione ed Evangelizzazione. L'Europa e l'Indiano d'America*, Bologna, Edizioni Dehoniane;

PINXTEN, Rik,

1976 *Universalism versus Relativism in Language and Thought: Proceedings of a Colloquium on the Sapir-Whorf hypotheses*, Paris, Mouton;

QUÉTIF, Jaques – ECHARD, Jaques,

1719-1721 *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Paris, J. B. Christophorum Ballard;

RADIN, Paul,

1960 *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires;

REKO, Blas Pablo,

1945 *Mitobotánica zapoteca*, México, Tacubaya;

RENDÓN, Juan José,

1995 *La diversificación de las lenguas zapotecas*, Oaxaca, CIESAS;

REYES, Fra Gaspar de los,

1891 *Gramática de las lenguas zapoteca serrana y zapoteca del Valle*, Oaxaca, Imprenta del Estado;

REYES GARCÍA, Luis,

1997 “Dioses y escritura pictográfica”, *Archeología Mexicana*, 23, pp. 24-33.

RICARD, Robert,

1986 *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica;

RÍOS, Manuel,

1994 *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas;

EL RITUAL DE LOS BACABES,

2007 *El Ritual de los Bacabes*, a cura di Ramón Arzápalo Marín, México, UNAM;

ROJAS GONZÁLEZ, Francisco,

1949 “Los zapotecos en la época pre-hispánica”, in *Los zapotecos. Monografía histórica, etnográfica y económica*, a cura di Lucio Mendieta y Núñez, México, UNAM;

1949 “Los zapotecos en la época colonial”, in *Los zapotecos. Monografía histórica, etnográfica y económica*, a cura di Lucio Mendieta y Núñez, México, UNAM;

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles,

1996 *El sol y la cruz*, México, Instituto Nacional Indigenista;

2003 *Escritura zapoteca*, México, CIESAS – INAH – Porrúa – CONACULTA;

ROSSI, Pietro,

1970 *Concetto di cultura*, Torino, Einaudi;

SABBATUCCI, Dario,

1998 *Politeismo*, Roma, Bulzoni;

SAPIR, Edward,

2007 *Il linguaggio: introduzione alla linguistica*, Torino, Einaudi;

SCARDUELLI, Pietro,

1980 *Gli Aztechi e il sacrificio umano*, Torino, Loescher;

SÉJOURNÉ, Laurette,

1960 “El Simbolismo de los Rituales Funerarios en Monte Alban”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 16, pp. 77-90;

1964 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica;

SELER, Eduard,

1904 “The Mexican Chronology with Special reference to the Zapotec Calendar”, *Bureau of American Ethnology*, 28, pp.13-35;

1904 “Wall painting of Mitla”, *Bureau of American Ethnology*, 28, pp. 247-305;

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (1ª ed. , Berlin 1904-1909);

2002 “La religión de los zapotecos”, in *La religión de los binnigula’sa’*, a cura di Víctor de la Cruz e Marcus Winter, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, pp. 1-44;

SIGNORINI, Italo,

1972 *Etnologia e storia del continente americano*, Genova, Tilgher;

SMITH STARK, Thomas,

2002 “Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua çapoteca* (1578) de Juan de Córdova”, in *La religión de los binnigula’sa’*, a cura di Víctor de la Cruz e Marcus Winter, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, pp. 91-195;

2003 “La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de Juan de Córdova”, in *Escritura zapoteca, 2.500 años de historia*, a cura di Maria de los Ángeles Romero Frizzi, México, CIESAS – INAH – Porrúa, pp. 173-239;

SOUSTELLE, Jacques,

1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris, Hermann;

1979 *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica;

SPORES, Ronald,

1967 “The Zapotec and Mixtec at Spanish Contact”, *Handbook of Middle American Indians*, 15 voll., a cura di Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, 1967-1975, 3, pp. 962-87;

STARR, Jean,

1987 “Zapotec Religious Practices in the Valley of Oaxaca: an Analysis of the 1580 *Relaciones Geográficas* of Philip II”, *The Canadian Journal of Native Studies*, 2, pp. 367-384;

STEINER, George,

2003 *Grammatica della creazione*, Milano, Garzanti;

SWADESH, Mauricio,

1947 “The Phonemic Structure of Proto-Zapotec”, *International Journal of American Linguistics*, 13, pp. 220-230;

1948 “El idioma de los zapotecos”, in *Los zapotecos. Monografía histórica, etnográfica y económica* a cura di Lucio Mendieta y Núñez, México, UNAM;

TAVÁREZ, David Edmundo,

2008 “La cosmología colonial zapoteca a través de los cantares de Villa Alta”, in *Las lenguas otomangués y oaxaqueñas ante el siglo XXI*, a cura di Sebastian Van Doesburg and Michael Swanton, Oaxaca, IEEPO – INALI, pp. 35-57;

THOMPSON, Eric,

1985 *Maya Hieroglyphic Writing*, Norman, University of Oklahoma Press (1^a ed., Norman, 1960);

TODOROV, Tzvetan,

1984 *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi;

TORIBIO MEDINA, José

1962 *Biblioteca hispano-americana: 1493-1810*, Amsterdam, Israel (ristampa anastatica dell'edizione di Santiago de Chile, 1898-1907);

ULLOA, Daniel,

1977 *Los predicadores divididos: los Dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México;

URCID SERRANO, Javier,

1997 “Escritura zapoteca prehispánica”, *Arqueología Mexicana*, 5, pp. 42-53;

2005 *Zapotec writing*, testo indicizzato nel catalogo on-line del FAMSI (www.famsi.org);

URCID SERRANO, Javier – WINTER, Marcus,

1989 “Una genealogía prehispánica zapoteca”, *Arqueología*, 2, pp. 61-67;

VÁZQUEZ, Mario – NUALART Jaime,

1991 *Tesori del Messico: le civiltà zapoteca e mixteca 1500 a.C.-1521 d.C.*, Milano, Electa;

VILLA ROJAS, Alfonso,

1983 “Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses”, *Anales de Antropología*, 2, pp. 89-110;

VOCABULARIO CASTELLANO – ZAPOTECO,

1893 *Vocabulario Castellano – Zapoteco*, edizione della Junta Colombina de México del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento;

VOCABULARIO ZAPOTECO DEL ISTMO,

2007 *Vocabulario Zapoteco del Istmo. Español – Zapoteco, Zapoteco – Español*, a cura di Velma Pickett, México, Instituto Lingüístico de Verano;

WAITLANER, Roberto J.,

1994 “Un calendario de los zapotecos del sur”, in *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*, a cura di Manuel Ríos, Oaxaca, CIESAS – Instituto Oaxaqueño de las Culturas (1ª ed., Copenhagen 1956);

WHITECOTTON, Joseph W.,

1985 *Los Zapotecos: principes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed., Norman 1977).

WINTER, Marcus,

1994 *Escritura zapoteca prehispánica*, Oaxaca, INAH;

ZÁRATE MORÁN, Roberto,

2001 *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guíaati Asunción Ixtaltepec Oaxaca*, Oaxaca, INAH;