



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

*LAS HUELLAS DE LA CULEBRA.*  
HISTORIA, MITO Y RITUALIDAD EN EL PROCESO  
FUNDACIONAL DE SANTIAGO XANICA, OAXACA

T E S I S  
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA  
P R E S E N T A  
DAMIÁN GONZÁLEZ PÉREZ

TUTOR: GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO



CIUDAD DE MÉXICO

2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A ti Julia,  
por tu apoyo, tu presencia y tu comprensión.*

## Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	7
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	9
El origen de la historia.....	9
El problema de investigación.....	10
La comunidad.....	14
<b>Capítulo I</b> .....	25
<b>PROCESO FUNDACIONAL: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS</b>	
Relatos históricos y mito fundacional.....	25
<i>De la tradición oral a los relatos históricos</i> .....	25
<i>De la tradición oral al mito</i> .....	27
<i>De la tradición oral a los mitos y relatos fundacionales</i> .....	31
La ceremonia, el ritual y su relación con el momento de origen y el modelo del universo..	32
Proceso fundacional: propuesta teórica.....	34
<b>Capítulo II</b> .....	37
<b>APUNTES PARA LA ETNOHISTORIA DE LOS ZAPOTECOS DE LA SIERRA SUR</b>	
El origen de la historia: antecedentes etnohistóricos de la región.....	37
<i>El Estado zapoteco: colapso v s diversificación</i> .....	44
La Sierra Sur y la Costa de Oaxaca en las Relaciones Geográficas.....	45
<i>Miaguatlan</i> .....	45
<i>Ocelotepeque</i> .....	47
<i>Puerto de Guatulco</i> .....	48
<i>Pueblo de Guatulco</i> .....	48
Entre la mar y la montaña: algunos datos etnohistóricos de la Sierra Sur y la Costa durante la Colonia.....	49
<i>Impacto de las congregaciones</i> .....	53
<i>Los pueblos: reistros, extinciones y reapariciones</i> .....	55
<i>Disputas entre pueblos indígenas y autoridades civiles y eclesiásticas</i> .....	57
<i>Debilitamiento de las jerarquías hereditarias</i> .....	59
<i>Reconocimiento de los cabildos</i> .....	60
<i>Orden parroquial: San Mateo Piñas, Santa María y San Juan Ozolotepec</i> .....	62
<i>Conflictos territoriales</i> .....	69
<i>El problema de la grana y la dependencia económica</i> .....	71
La encrucijada del café: una historia reciente, pero añeja.....	77

**Capítulo III** 83

**HISTORIA Y MITO EN EL PROCESO FUNDACIONAL**

Preludio.....	83
Santiago Xanica y Santa María Coixtepec: dos pueblos, una misma historia.....	84
La fundación de Xanica en la voz de sus actores.....	92
<i>La fundación del pueblo</i> .....	93
<i>Origen del santo patrón</i> .....	98
Análisis de relatos y mitos fundacionales.....	100
<i>Lugar de origen, migración fundacional y posesión del territorio</i> .....	100
<i>Estancia en Ze ito´</i> .....	105
<i>Ma´l Nihs</i> .....	107
<i>Cerro sagrado</i> .....	118
<i>El santo patrón</i> .....	121
Corolario.....	126

**Capítulo IV** 131

**RITUALIDAD Y VIDA CEREMONIAL EN EL PROCESO FUNDACIONAL**

Preludio.....	131
Reiteración del proceso fundacional en la ceremonia de cambio de autoridad.....	132
<i>El ceremonial</i> .....	132
<i>Comida ritual</i> .....	135
<i>El recorrido como réplica de la estructura del universo</i> .....	140
Los ritos como medio de sacralización del territorio y reproducción del modelo.....	146
<i>El ritual</i> .....	146
<i>El modelo</i> .....	148
Corolario.....	155

**Capítulo V** 157

**RELATOS FUNDACIONALES ZAPOTECOS DE LA SIERRA SUR Y LA COSTA DE OAXACA**

Santa María Ozolotepec.....	159
San Juan Ozolotepec.....	160
Santa Catarina Xanaguía.....	161
San Mateo Piñas.....	163
San Francisco Ozolotepec.....	164
Santa Cruz Ozolotepec.....	165
San Antonio Ozolotepec.....	167

<b>REFLEXIONES FINALES</b> .....	183
Postrimería: la muerte de la culebra.....	187

<b>APÉNDICES</b> .....	191
<b>BREVE GLOSARIO ZAPOTECO</b> .....	203
<b>SIGLAS</b> .....	205
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	207

## *Agradecimientos*

El marco del presente trabajo fueron mis estudios de maestría dentro del posgrado en antropología (FFyL / IIA) de la UNAM. Sin embargo, el desarrollo de la investigación no corresponde únicamente al ejercicio escolar dentro de las aulas; por el contrario, gran parte fue concebida fuera de ellas. A muchos debo su apoyo para que la tesis pudiera llegar a su fin. Sirva este espacio para reconocerles su participación, directa o indirecta, consciente o inconsciente, en ella.

El primer agradecimiento va para las personas que me han permitido conocer parte de su historia y su cultura, y con quienes viví y trabajé durante casi tres años: los habitantes de Santiago Xanica. Al Abuelo Miguel, personaje sumamente significativo dentro de la comunidad, no solo por su edad, sino también por su gran experiencia y conocimiento, los cuales comparte invariablemente con gran satisfacción. Así también, a los abuelos Joel y Goyo, quienes de igual manera me han recibido siempre con agrado. Al señor Jaime Vicente le debo muchos de los detalles sobre la historia del pueblo, sobre los rituales y las ceremonias que se realizaban; ya sea en Xanica o en Oaxaca, las conversaciones en compañía de él han resultado sumamente enriquecedoras. A la familia Sánchez Lorenzo le agradezco su amabilidad y apertura, pues toda vez que llego de visita a su casa comparten conmigo su comida, sus pláticas y tazas de buen café. A la abuela Pola y al abuelo Rutilio debo especial gratitud ya que, además de abrirme un espacio en su mesa y alojarme en muchas ocasiones, me han hecho sentir en familia.

No puedo dejar de mencionar el apoyo que en distintos momentos he recibido de Abelina, Ana María y Yesenia Sánchez Lorenzo, Carolina Cruz y Abel Ramírez, quienes me acompañaron en varias de las entrevistas realizadas durante las últimas estancias en el pueblo y me ayudaron en la traducción de los textos. Además, han sido grandes amigos, junto con Sara, Jaime, Darío, Sócrates, Silvino, Carolina Castro y varios de los ex

estudiantes del Bachillerato Integral Comunitario No. 13, algunos de ellos ahora migrantes en EU.

En mi visita a varias de las comunidades de la zona de Ozolotepec tuve la oportunidad de conocer y aprender de otras personas. Agradezco en especial la amistad y enseñanzas de los abuelos: Cutberto Zurita y Francisco Luna de Santa María Ozolotepec, Octavio Rojas y Loreto Romero de San Francisco Ozolotepec; Delfina García y Juan Canteras de San Mateo Piñas; Félix Ruiz y Faustino Pérez de Santa Cruz Ozolotepec; y Guadalupe López y Ernesto Mendoza de San Antonio Ozolotepec. Así también, a la familia Cruz Matías, de San Antonio, por recibirme sin previo aviso en su casa durante el 1 y 2 de noviembre de 2009, y compartir los tamales y el atole de la fiesta de “todos santos”.

En la UNAM son varias las personas a quienes agradezco su apoyo. A Guido, su asesoría, y en particular, las sugerencias sobre el proceder etnográfico. A los doctores Ana Bella Pérez Castro, Mario Alberto Castillo y Michel Oudijk, por la lectura y comentarios sobre la tesis. Al Dr. Jorge Hernández-Díaz, del IISUABJO, por la revisión del trabajo y por el apoyo durante mi estancia de investigación en Oaxaca. A Alfredo López Austin por sus enseñanzas y por su interés en varias inquietudes mías sobre diversas temáticas. En este sentido, agradezco también al buen amigo Nahui Ollin, por la lectura hecha al segundo capítulo y las respectivas observaciones, muy valiosas por supuesto. A Vladimir Jiménez Cabrera, amigo también, por escuchar mis desvaríos e ideas, a veces ingenuas, a las cuales se sumaban siempre sus críticas y orientaciones, en especial en cuestiones sobre términos en zapoteco.

Finalmente, al CONACYT por el apoyo de la beca durante los dos años de la maestría. Igualmente a Santander por su apoyo económico en el contexto del Programa Nacional de Movilidad Estudiantil “ECOES”, con el cual pude realizar una estancia de investigación en Oaxaca de agosto a diciembre de 2009.

A todos ustedes, muchas gracias.

*Damián González Pérez  
México D.F., abril de 2010.*

## *Introducción*

### *El origen de la historia*

El primer día de septiembre de 2003 llegué por primera vez a Santiago Xanica en calidad de “Asesor-Investigador” (profesor o “profe”, como pronto nos llamarían los estudiantes y padres de familia) del Bachillerato Integral Comunitario No. 13. El viaje desde la costa, cruzando selva y bosque, culminó en lo alto de un cerro lleno de neblina, debido a la temporada de lluvia, que en ese mes tiene una de sus etapas más intensas. Todo, o casi todo, fue nuevo para mí: la sensación de ser un ignorante en un lugar donde la lengua, las costumbres, la dinámica cotidiana, los horarios... me eran ajenos.

Durante casi tres años trabajé y viví en el pueblo. El ejercicio de la práctica docente con un enfoque “intercultural”, y la misma apertura de la gente, me permitieron adentrarme a ese nuevo mundo, que al poco tiempo comenzó a resultarme más familiar de lo que pensé. A partir de mi participación en las fiestas comunitarias, los tequios, las reuniones familiares, las comidas en la cocina, las asambleas (como mero observador), pude comprender, a mi manera, parte de lo que algunos “intelectuales indígenas” denominan la forma de vida comunal. Sin embargo, hubo ciertas ausencias que comenzaron a generarme incertidumbre sobre lo que yo concebía como una comunidad indígena. Entre ellas, la falta de una vestimenta propia, una banda de música tradicional (que en aquel entonces no había), rituales y sacrificios, la costumbre de contar relatos y mitos, e incluso las mazorcas de maíz en los patios de las casas listas para ser desgranadas, entre otras cosas.

En la medida en que el trabajo de la escuela –recién inaugurada por nosotros– tomó forma, pudimos junto con los estudiantes conocer, mediante investigaciones y proyectos escolares, parte de aquello que ya no era evidente, pero que aún era resguardado sobre todo por los abuelos como parte de la memoria. Las entrevistas, las observaciones –participantes



y no participantes—, las caminatas, las descripciones, la toma de fotografías, fueron tal vez mi primer acercamiento, sin pretenderlo ni saberlo, con el trabajo antropológico.

Casi tres años después regresé a la comunidad, pero ahora en calidad de “antropólogo”, aunque nunca dejé de ser para mucha gente el “profe Damián”. Mi interés inicial en este regreso a la comunidad fue el estudio, en términos generales, de la tradición oral. Posteriormente, opté por trabajar el tema de la apropiación y resignificación del territorio a partir de los relatos históricos. Finalmente, decidí investigar un asunto que hasta el momento no había sido abordado como tal: el proceso fundacional.

### *El problema de investigación*

El estudio antropológico sobre las comunidades indígenas contemporáneas implica directa o indirectamente adoptar una postura en torno a la ruptura o continuidad entre el “pasado glorioso”, aquel en el que los complejos étnicos se suponen más o menos homogéneos, y la realidad diversificada de las comunidades indígenas. Al respecto, considero que es posible identificar en el presente elementos ideológicos, sociales y lingüísticos que han trascendido hasta nuestros días y que tuvieron su origen antes de la invasión española, reconociendo que durante el periodo prehispánico hubo distintos tipos y grados de interacción entre diferentes grupos en una misma región y junto con esto procesos de aculturación e influencia entre dichos grupos sociales. Pero también coincido con autores como Alicia Barabas (2003; 2006), quien plantea que además de la continuidad del pensamiento mesoamericano, surgieron a partir de la invasión manifestaciones y experiencias diversas, derivadas de las condiciones sociales e históricas particulares, que desembocaron en múltiples religiones indígenas.<sup>1</sup>

El problema de investigación formulado en el presente trabajo se encuentra a mi parecer en medio de ambos planteamientos, pues tiene como finalidad el estudio del proceso fundacional en la comunidad zapoteca de Santiago Xanica a partir de dos ejes: los relatos y mitos asociados con el proceso fundacional; y la parte ritual, proyectada en

---

<sup>1</sup> A diferencia de autores como López Austin, en la propuesta teórica de Barabas se considera a la religión como un complejo simbólico que estructura diversas manifestaciones, expresiones y pautas, entre ellas la cosmovisión. En esta postura se encuentran autores como Good Eshelman, Johanna Broda, Félix Báez, Andrés Medina, entre otros.

ceremonias colectivas y ritos vinculados sobre todo con la petición y agradecimiento de la producción agrícola y la renovación del poder. En el primer caso, los elementos de la tradición oral vinculados con la fundación involucran tanto elementos simbólicos, derivados de la cosmovisión mesoamericana, como referentes históricos importantes que han trascendido en la memoria colectiva del pueblo. Mediante ellos la comunidad da sentido a su entorno y a su historia. Los ritos, por su parte, refrendan el contenido de dichos mitos y relatos de manera coherente, proyectándose sobre un espacio que se resacraliza constantemente a partir de acciones que aluden a la estructura del universo, al territorio como réplica de éste y a la fundación como tiempo-espacio que marca el origen y continuidad de la comunidad dentro de este contexto sagrado.

En el ámbito mesoamericano, la historia, o mejor dicho, las historias de larga duración, las de los pueblos originarios que trascendieron a la invasión española, actuaron de manera dialéctica formando lo que algunos autores han denominado como la cosmovisión mesoamericana. En esas historias el mito ha ocupado un lugar central, proyectándose en las múltiples historias y cosmovisiones locales, dotándolas de categorías y conceptos comunes (López Austin 2006: 31). En este sentido, el tratamiento de los mitos asociados con la fundación, los cuales están estrechamente ligados al andamiaje mítico de la cosmovisión mesoamericana, se hace sobre todo en la dimensión de tiempo corto, es decir, en el ámbito de la historia local, donde los “hombres de carne y hueso” rememoran, revitalizan y reproducen su historia, a partir de pautas específicas ritualizadas y articuladas con las diversas actividades sociales (*Ibidem*: 456). Es precisamente en este orden de la historia y el mito donde el tiempo del “principio” u “origen”, y el “centro”, se proyectan y estructuran en la comunidad por medio de los relatos y los ritos.

En este caso, considero viable la idea de ubicar en los relatos y mitos fundacionales el momento de origen, el cual está marcado fundamentalmente por la aparición de entidades sobrenaturales. Sin embargo, el análisis de los relatos y mitos contenidos en la tradición oral de Santiago Xanica me ha permitido identificar diversos rasgos de su proceso fundacional, los cuales no se limitan al momento concreto en el que una entidad se aparece y entrega un territorio específico a su pueblo “tutelado”, sino que este suceso forma parte de una serie de fenómenos y acontecimientos históricos. Es decir, además de la aparición de un santo, una virgen o un dueño de lugar (en este caso hablaríamos de la culebra de agua,

*ma'l nihs*, y del santo Santiago) tomo en consideración el proceso migratorio previo a la fundación, los primeros asentamientos y la aparición de ambas entidades. A lo largo de este recorrido, que puede medirse gracias a la reconstrucción de la etnohistoria desde antes de la invasión española, aparecen diversos relatos y mitos secundarios que enriquecen el proceso fundacional.

Para abordar este problema, se han desarrollado cuatro capítulos ordenados de la siguiente manera. En el primero de ellos se revisan brevemente algunos antecedentes teóricos concernientes a los relatos históricos y los mitos, sobre todo fundacionales, así como del ritual y su relación con la renovación del momento y lugar de origen y la sacralización del espacio. Esto se hace básicamente con la finalidad de sustentar la propuesta central de la investigación, al menos en términos teóricos. Aunque este apartado teórico ocupa la parte inicial de la tesis, fue en realidad el último en redactarse, con la finalidad de construir y abordar el problema de investigación sin una predisposición teórica que limitara el ejercicio analítico.

El segundo capítulo que aparece, que fue el primero en desarrollarse, consiste en una breve “reconstrucción” etnohistórica sobre el área zapoteca de la Sierra Sur, y en menor medida de Huatulco, por ser esa zona donde se ubica Santiago Xanica. A partir de información previa, se aborda el tema de la expansión, pero también diversificación y posterior fragmentación de la sociedad zapoteca durante el periodo prehispánico, destacando sobre todo la conformación de núcleos importantes como los antiguos señoríos de Miagatlán y Ocelotepeque. Para el periodo colonial se recurrió a datos dispersos en fuentes históricas y a la revisión de documentos de archivos históricos que no habían sido trabajados. A partir de esta información, se tratan de destacar aquellos procesos que afectaron el estatus de los pueblos en la región referida, en particular, aquellos que incidieron en la aparición, refundación, desplazamiento y fusión de comunidades.

En el tercer capítulo se aborda el tema de los mitos y relatos asociados a la fundación del pueblo. En ellos se identifican algunos arquetipos de la cosmovisión mesoamericana como la cueva, el cerro y el árbol sagrados, los cuales aparecen con frecuencia en los relatos fundacionales. Gracias al desarrollo histórico que se presenta en el segundo capítulo, me fue posible relacionar sucesos concretos con momentos en los que algunos mitos se han reinterpretado, en especial el mito de la culebra de agua, principal

entidad sobrenatural entre los zapotecos del sur de Oaxaca. Su presencia ha estado asociada con fenómenos naturales, conflictos, catástrofes, etc.

Después de haber analizado la manera en cómo la comunidad ha dado cuenta de su proceso fundacional, en el cuarto capítulo se estudia la manera en que se rememora el momento de fundación y la instauración del pueblo a semejanza de la estructura del cosmos. Para ello, me enfoco en una ceremonia que se realizaba durante el cambio de autoridad, en la que participaban el cabildo saliente y el cabildo entrante. En ella se acudía a lugares sagrados que rememoraban a la fundación, así como la continuidad entre el territorio de la comunidad y la estructura horizontal y vertical del universo. Otros rituales importantes eran los de propiciación, que se realizaban antes de iniciar la siembra, de la construcción de una casa o después de la cosecha de maíz, caña y otros cultivos. Dichos rituales estaban asociados directamente con la abundancia y la prosperidad; pero con ellos se aludía también a la apropiación y sacralización del territorio, mediante su analogía con los cuatro rumbos del universo y el centro sagrado. Cabe aclarar que en el presente, ni los mitos ni los rituales siguen incidiendo en la vida social ni moral de la comunidad, lo que implica construir los modelos a partir de la tradición oral, ya no de la observación directa.

El trabajo etnográfico realizado a lo largo de este proceso de investigación no se limitó a Santiago Xanica. La necesidad de entender la continuidad o ruptura de elementos simbólicos de la cosmovisión me llevó a visitar otras siete comunidades circundantes, todas ellas zapotecas, en las que recopilé sobre todo información concerniente a ritos propiciatorios, ceremonias de renovación de cabildo y relatos sobre las fundaciones de los pueblos, de los santos patronos y de entidades sobrenaturales. La mayor parte de la información recabada fue utilizada en el desarrollo de los capítulos tres y cuatro, pero los relatos fundacionales decidí colocarlos en un quinto capítulo, sin haber hecho un tratamiento analítico sobre ellos. La falta de tiempo para recopilar información abundante, así como la poca información histórica, me impidieron hacer un ejercicio semejante al que realicé con el proceso fundacional de Xanica. Además, no me hubiera sido posible un trabajo de tal magnitud. Sin embargo, la información que se presenta es un primer acercamiento a esta tradición cultural, que hasta hace poco había estado marginada de las investigaciones antropológicas.

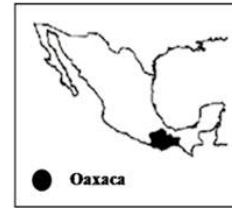
## ***La comunidad***

### *Ubicación geográfica y perfil sociocultural*

Oaxaca ha sido reconocida por especialistas como la zona geológica de mayor complejidad del país. Un personaje que sin ser geógrafo definió de la mejor manera posible a este territorio fue Hernán Cortés, quien al ser nombrado en 1529 como marqués del Valle de Oaxaca por el rey español Carlos V gracias a su participación en la empresa conquistadora, tomó una hoja de papel entre sus manos, “la estrujó” y luego la lanzó sobre una mesa diciendo que así era la Nueva España (Marcus y Flannery 2001: 11). A casi 530 años de aquella reacción de Cortés, la expresión de que el territorio es como una hoja de papel arrugada, trascendió como la forma más recurrente para describir lo accidentado e inaccesible del territorio oaxaqueño; el cual, sin embargo, se convirtió desde hace más de cinco siglos en el refugio de un sinnúmero de comunidades con antecedentes prehispánicos, unas, coloniales, otras, y algunas formadas toda vía durante el siglo XX. En esta región, los religiosos europeos tuvieron tantos obstáculos y tropiezos en su tarea evangelizadora, como cerros y cañadas tiene la orografía oaxaqueña.

La región de la Sierra Sur (mapa 1), que es a la que pertenece Santiago Xanica, se encuentra ubicada sobre una falla geológica que corre a lo largo de la Sierra Madre del Sur, la cual desciende de manera casi paralela a las costas del océano pacífico. A lo largo de esta franja, que dentro del territorio oaxaqueño se extiende hasta el Istmo de Tehuantepec, habitan comunidades de diversos grupos étnicos, entre ellos mixteco, chatino, chontal, mixe y zapoteco. La región de la Sierra Sur tiene una altura máxima entre los 2,000 y 2,500 msnm. Sin embargo, hay elevaciones importantes como el cerro Sirena, con una altura de 3,200 msnm, el cual es el más grande de toda el área. Esta región fue reconocida como tal en la década de los sesenta, sumándose a las siete que hasta entonces se consideraban como parte de la entidad. Las otras regiones son: Costa, Mixteca, Cañada, Papaloapan, Istmo, Valles Centrales y Sierra Norte. De estas ocho regiones, son la Sierra Sur y la Costa las que tienen los mayores índices de marginalidad. En este rubro, el municipio de Xanica ocupa los números 28 y 64 a nivel estatal y federal (*Marginación municipal, Oaxaca 2000, 2002*).

***Situación geográfica  
Regiones de Oaxaca***



Mapa 1

El estado está conformado por 30 distritos<sup>2</sup> en los que se concentran un total de 570 municipios (cuadro 1), lo que representa el 23% del total nacional. De ellos, 418 son considerados por el gobierno como indígenas. Sin embargo, en esta cifra no se contemplan aquellos en los que la población indígena es minoritaria, según los parámetros oficiales (menos del 30% de hablantes de alguna lengua indígena del total municipal). De los 570 municipios, 525 no llegan a los 15,000 habitantes, que es el mínimo requerido según la legislación para la conformación de un municipio. Muchos de ellos están constituidos únicamente por la cabecera (González Pérez 2007: 72). Esto nos habla de la complejidad etnoterritorial y las incongruencias de la configuración político-administrativa que existen en la entidad.

El distrito de Miahuatlán alberga un total de 32 municipios y Santiago Xanica es precisamente el más meridional del distrito, así como de toda la región de Sierra Sur. Es uno de los que colinda con la región Costa, específicamente con el distrito de Santa María

<sup>2</sup> En 1917 se eliminó a nivel federal la organización por distritos en las entidades federativas. Sin embargo, en Oaxaca se continuó hablando de los “ex distritos” como referentes importantes y en agosto de 1970 fueron reinstalados, lo que hace de Oaxaca el único estado a nivel nacional con esta configuración (Zúñiga 1985: 26).

Huatulco. En el caso de su población indígena, Miahuatlán está habitado casi exclusivamente por comunidades zapotecas. Dicho grupo es sin duda el más significativo del estado, cuantitativamente hablando. El gobierno estatal reconoce su presencia en al menos 267 municipios y 18 distritos.

**Cuadro 1. Total de comunidades de Oaxaca**

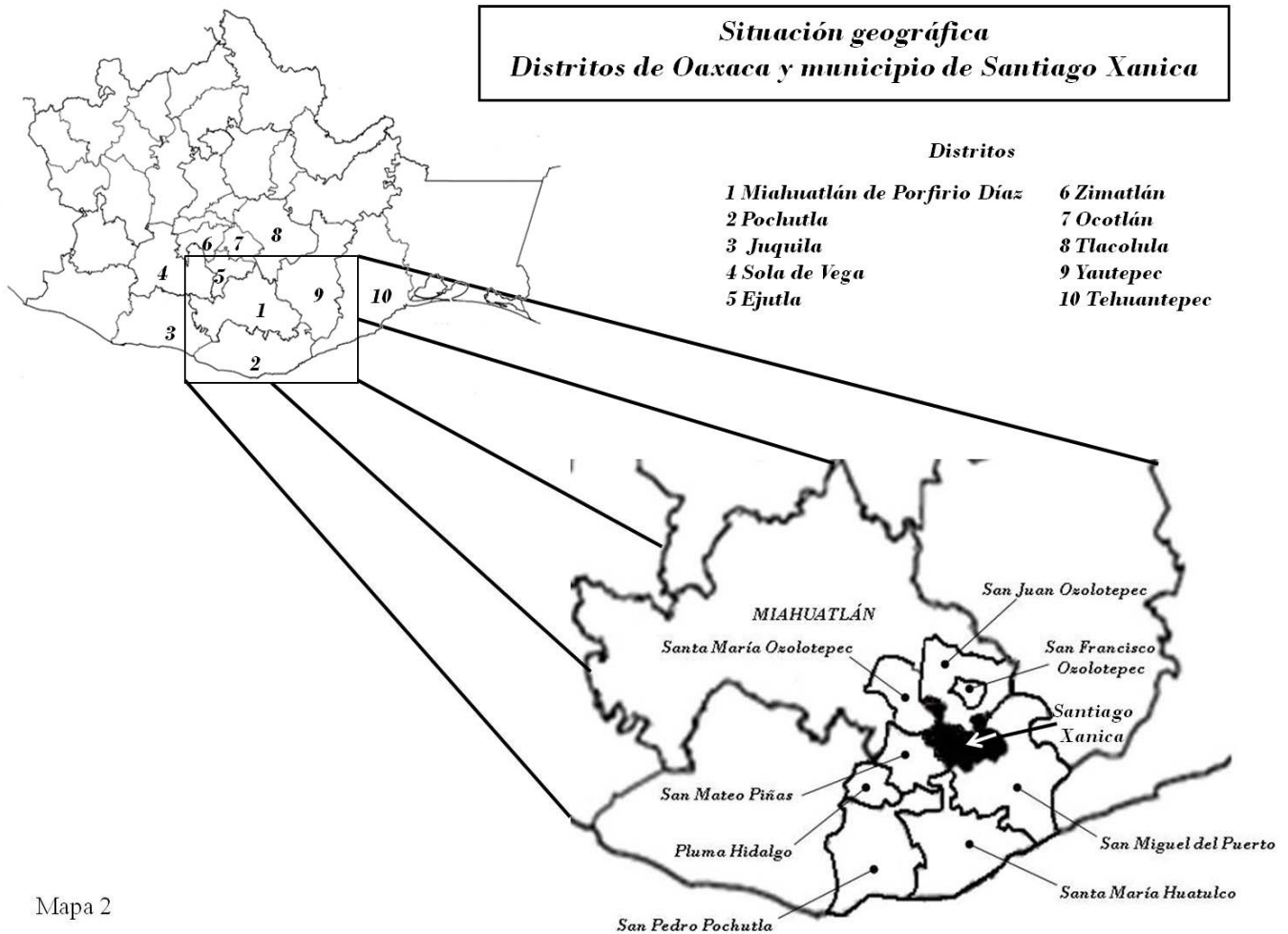
Localidad	Total	%
Municipios	570	17%
Agencias Municipales	729	20%
Agencias de Policía	1, 526	43%
Núcleos rurales	726	20%
Total	3, 551	

Fuente: INEG, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, 2001.

En el ámbito municipal, Xanica está conformado por tres agencias municipales, además de la cabecera: Santa María Coixtepec, San Antonio Ozolotepec y San Felipe Lachilló. Colinda al norte con San Juan Ozolotepec, al este y sur con San Miguel del Puerto, al suroeste con Santa María Huatulco, al oeste con San Mateo Piñas y al noreste con Santa María Ozolotepec (mapa 2). La cabecera, por su parte, colinda al norte con San Andrés Lovene, agencia municipal de San Juan Ozolotepec, y San Antonio Ozolotepec, al este con San Felipe Lachilló y San Miguel del Puerto, al sur con este mismo municipio y con Santa María Huatulco y al oeste con Santa María Coixtepec y Santa Cruz Ozolotepec, ésta última agencia de policía de Santa María Ozolotepec.

El municipio de Xanica es el quinto más extenso de Miahuatlán, con 187.5 km, que corresponden al 5% del total distrital (Nahmad, *et. al.* 1994: 83). Sus coordenadas geográficas son 15°59' latitud norte y 96°14' longitud oeste. Su clima es templado, pero en verano hay un incremento notable de la temperatura. El régimen pluvial oscila entre 1,500 y 2,500 mm al año (SEGOB, INFD 2002). En mayo inicia el ciclo hidrológico y se extiende hasta septiembre, con una intensificación de las lluvias entre los meses de julio y agosto. Si en los primeros meses del año caen algunas lluvias, es indicio de que habrá buena cosecha de café. Por el contrario, si en octubre persiste el agua, las plantas de la gramínea en la

parte baja del territorio se ven severamente afectadas, pues el fruto “madura antes de tiempo” y cae rápido, sin que los productores tengan tiempo suficiente para pisarlo.<sup>3</sup>



Mapa 2

La ubicación de Xanica es significativa, pues se encuentra en una “franja transicional que incluye zonas bajas con vegetación de selva mediana subcaducifolia” en el sur, y en el norte bosque de pino encino (Nahmad, *et al.* 1994: 82). Esto hace de la región un área sumamente diversa y apta para varios cultivos. Para llegar a la cabecera partiendo de la capital del estado, debe atravesarse el valle de Oaxaca, todo el valle de Miahuatlán y

<sup>3</sup> Para tener una panorámica detallada de las etapas que se siguen en el proceso de siembra y producción del café y otros productos en la comunidad de Xanica, se puede consultar el estudio realizado por de Salomón Nahmad, Álvaro González y Marco Vásquez, titulado *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca* (1994). Una primera versión de este estudio fue publicada como artículo con el nombre de “Santiago Xanica: Aprovechamiento de los recursos naturales en un pueblo zapoteco del sur” (Nahmad, *et al.* 1992).



la sierra, hasta llegar a Pochutla. De ahí, es necesario desviar y seguir la carretera que va por toda la costa hasta Santa María Huatulco. Posteriormente, hay que tomar un camino de terracería en dirección a la sierra, atravesando lo que fueron las fincas de San Pablo y Alemania, cruzar el río Copalita y ascender hasta los 1300 msnm, que es la altura promedio a la que se encuentra la comunidad. Este recorrido, que cruza las regiones de Valles Centrales, Sierra Sur y parte de la Costa, para subir nuevamente a la sierra, lleva entre 9 y 10 horas.

Antes de 1983, año en el que se abrió el camino hacia Huatulco, los habitantes de la cabecera debían caminar entre cinco y seis horas para poder abordar algún transporte que los condujera a dicha localidad. Para ir a Miahuatlán, el recorrido les llevaba dos días a pie. A la cabecera distrital acudían para realizar diversos trámites y adquirir algunos productos. Sin embargo, con el camino de terracería hacia la costa, las relaciones culturales y de intercambio con los pueblos de la sierra y con la misma cabecera distrital se extinguieron casi por completo. Anteriormente el contacto con otras regiones era frecuente: en los pueblos llamados Coatecas obtenían ollas de barro; en Yautepec reatas, mecapales, redes y otros derivados del ixtle; y con los Ozolotepec cobijas. A cambio, los habitantes de Xanica ofrecían café, plátano, panela, chile tusta, caña y artículos para la pisca de café (Nahmad 1994: 83).

La llegada del café a la región, ocurrida a finales del siglo XIX,<sup>4</sup> provocó paulatinamente el desplazamiento de los cultivos tradicionales como maíz y frijol, al grado de que a mediados de los 90 del siglo pasado de 300 productores, menos de 100 combinaban la cafecultura con la siembra de maíz. En este sentido, la producción de maíz resultaba insuficiente para satisfacer el abasto familiar, por lo que la gente debía acudir a las tiendas de las fincas cafetaleras o a las ciudades de Huatulco y Pochutla para cubrir este déficit (*Ibidem*: 90). En el año de 2003, cuando llegué por primera vez a la comunidad para trabajar como profesor del bachillerato, me dio la impresión de que la tienda comunitaria (CONASUPO) se había convertido en algo así como un “cerro de los mantenimientos”, pero con la diferencia de que a ella no le sacrificaban de guajolotes, ni depositaban ofrendas para garantizar el éxito del abasto: en primer lugar, porque para ese entonces las prácticas

---

<sup>4</sup> Sobre la llegada del café y la apertura de la finca Sirena, ver cap. II, “La encrucijada del café: una historia reciente, pero añeja”.

rituales habían desaparecido por completo; y en segundo, porque los productos que se solicitaban sólo podían obtenerse con el dinero que las organizaciones cafetaleras entregaban como adelanto o préstamo, a cambio de la cosecha anual de café.

### *La población*

En las cifras oficiales, la población municipal en el año 2000 aparece registrada con el número de 3,267 habitantes, con un 51% de hombres y 48.9% de mujeres. A nivel de las localidades, los datos presentados fueron de 706, 977, 427 y 433 habitantes, correspondientes a la Cabecera, San Felipe Lachilló, Santa María Coixtepec y San Antonio Ozolotepec.

**Cuadro 2. Población de Santiago Xanica a nivel municipal y por localidad**

Localidad	Población
Municipio	3,267
Santiago Xanica (cabecera)	706
San Felipe Lachilló	977
Santa María Coixtepec	433
San Antonio Ozolotepec	427

Fuente: INEG, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, 2001.

Cuando miramos los datos demográficos de la cabecera desde 1778, nos damos cuenta del nulo crecimiento de su población. Este dato es significativo, ya que la zona donde se ubica Xanica hace pensar en un crecimiento constante asociado con la producción cafetalera, al menos en sus momentos de bonanza. Sin embargo, un factor que ha sido decisivo, según algunos habitantes, es la violencia que ha acompañado a diversos conflictos políticos y armados, en los que han estado involucrados agentes externos, sobre todo comerciantes, acaparadores de café, sacerdotes, partidos políticos y el mismo gobierno.<sup>5</sup>

...la gente dependió mucho tiempo del café. Antes producían panela, producían maíz, todas esas cosas; pero lo dejaron y se dedicaron al café, y hoy en día ya nadie quiere trabajar. La

<sup>5</sup> En un contexto cercano, dos estudios interesantes que abordan el tema de la relación entre la producción de café y la violencia entre los chatinos son los de James Greenberg (1978) y Jorge Hernández Díaz (1978).

gente dependió del café y se cree que ya no hay otra alternativa, que ya no hay oportunidad de producir alguna otra cosa. Y también hay factores que hacen que la gente piense así, porque aquí se encarece todo. Por ejemplo, si alguien quiere sembrar tomate a lo mejor para consumo local, sí le es rentable; pero sacarlo y competir con los que producen en otras partes, pues no se puede. Igual, produces plátano, no puedes competir con Tabasco, o nada más aquí en la región, con Candelaria, que está más cerca de la carretera. Todos esos factores influyen para que el pueblo cada vez se aísle más, que se quede solo. Aquí uno de los problemas es que ya no hay más pueblos mas que Lovene. El día que Lovene deje de bajar para hacer sus compras aquí, el día que tenga su carretera, este pueblo se va quedar solo, porque Coixtepec, su salida está más por Piñas o directamente Pochutla. Entonces, yo veo un futuro muy desolador, porque cuando Lovene tenga su carretera este pueblo se va a quedar solo. Ya no tiene pueblos cercanos y la economía que estaba en el café cayó, y no le veo con qué pueda levantarse nuevamente. Aunado a todos esos conflictos que ha habido, y esas divisiones, el pueblo no crece. Aquí se mantiene un promedio de entre 800 y mil habitantes (Sergio García: Santiago Xanica, abril de 2009).

**Cuadro 3. Población de Santiago Xanica**

Año	Total	Hombres	Mujeres	Año	Total	Hombres	Mujeres
1778 <sup>6</sup>	438	254	184	1899	758	393	365
1832	546			1900	892	453	439
1800-1849	737			1905	829	422	407
1857	492			1910	886	439	447
1866	844	422	422	1911	922	467	455
1871	731			1913	888	446	442
1880	772	413	359	1914	906	439	467
1883	792	420	372	1920	889	438	451
1886	743	376	367	1980	724	360	340
1889	984	493	491	2000	706	362	344
1897	746						

Fuentes: AGN, Alcabalas, Caja 2616, exp. 29; APEO, Censos y Padrones, leg. 1, exp. 10; Martínez Gracida, BGVV, vol. 53; Rojas, *Miahuatlán, un pueblo de México*, 1962, t. II; Martínez Gracida, *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, 1883; INEGI, *XII Censo de Población y Vivienda 2000*, 2001; Nahmad, *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca*, 1994; AMSX, Padrones, 1871, 1880, 1886, 1897, 1899, 1900, 1905, 1910, 1913, 1914, 1920, 1980.

<sup>6</sup> Ver Apéndice, Cuadro 1.

### *La lengua*

El zapoteco como familia lingüística, la cual según Smith Stark y López Cruz está conformada por alrededor de 40 leguas distintas, pertenece al tronco lingüístico otomangue,<sup>7</sup> que comenzó a fragmentarse alrededor del año 4400 a.C. (1995: 295). A principios del periodo denominado preclásico el otomangue se había diversificado ya en nueve ramas, entre ellas la chatino-zapoteco. La separación de ésta en dos familias tiene una antigüedad de alrededor de 18 y 24 siglos (Bartolomé y Barabas 1996: 28). Para la familia zapoteca, se estima que su conservación como una sola lengua, denominada protozapoteco, tuvo vigencia hasta hace aproximadamente 1500 años (Smith Stark y López Cruz 1995: 295). Esto significa que para el momento de la invasión española el zapoteco tenía un alto grado de diversificación, tal como se señala en las *Relaciones geográficas* del siglo XVI para las lenguas habladas en Miahuatlán, Coatlán, Amatlán, Ozolotepec y Huatulco (Paso y Troncoso 1905).

En un contexto más reciente, el Instituto Lingüístico de Verano publicó en 1978 un trabajo sobre inteligibilidad interdialectal de las lenguas indígenas de México, ubicando al zapoteco de Santiago Xanica como una de las 38 variantes de la lengua, incluyendo en ella a Santa María Coixtepec, San Antonio Ozolotepec, San Andrés Lovene, San Agustín Mixtepec, San Juan Mixtepec, Santiago Lapaguía, San Felipe Lachillo, La Merced del Potrero, San Juan Guivini, Santa María Xadani y 16 comunidades más. Para el año 2000 se reportaron 58 variantes, incluyendo dentro de Xanica sólo a Santa María Coixtepec, San Antonio Ozolotepec y San Andrés Lovene (Smith 2007: 86-93). Thomas Smith, por su parte, identificó dentro de la región de Sierra Sur cuatro grandes variantes, coateco extendido, miahuateco, cisyautepequeño y zapoteco de Tlacolulita; en el cisyautepequeño ubicó al zapoteco de Miahuatlán oriental, zapoteco de Quieri, zapoteco de Quiegolani, Zapoteco de Lapaguía, Zapoteco de Xanica y Zapoteco de Xadani (*Ibidem*: 106-111). En el caso del zapoteco de Xanica, éste incluye a Santa María Coixtepec y San Antonio

---

<sup>7</sup> Como tronco lingüístico, el otomangue ha sido reconocido por varios lingüistas como el de mayor antigüedad en el área de Mesoamérica (Marcus y Flannery 2001: 12).

Ozolotepec, al tiempo que guarda una relación de inteligibilidad del 72% con San Gregorio Ozolotepec y del 70% con Santa María Cuixtla (*Ibidem*: 110).<sup>8</sup>

Sobre la variante del zapoteco que se habla en Xanica, Piper (1995: 392-197) señala que a diferencia de las variantes estudiadas en pueblos cercanos de la Sierra Sur, sólo en Xanica se conservan formas lingüísticas propias del zapoteco conocido como Valles-Istmo,<sup>9</sup> las cuales fueron posiblemente heredadas del protozapoteco. Esta trascendencia de ciertas categorías morfológicas lleva a Piper a sugerir una relación estrecha entre las tres lenguas, por lo que la ubicación del zapoteco de Xanica en el grupo de variantes de la Sierra Sur corresponde más a razones geográficas y fonéticas.

---

<sup>8</sup> Una clasificación previa propuesta por Smith aparece en su artículo “El estado actual de los estudios de las lenguas mixtecanas y zapotecanas” (1994).

<sup>9</sup> Whitecotton refiere que según estudios glotocronológicos, los zapotecos del Istmo y Valles tienen una separación de aproximadamente seis siglos y medio (1985: 151).

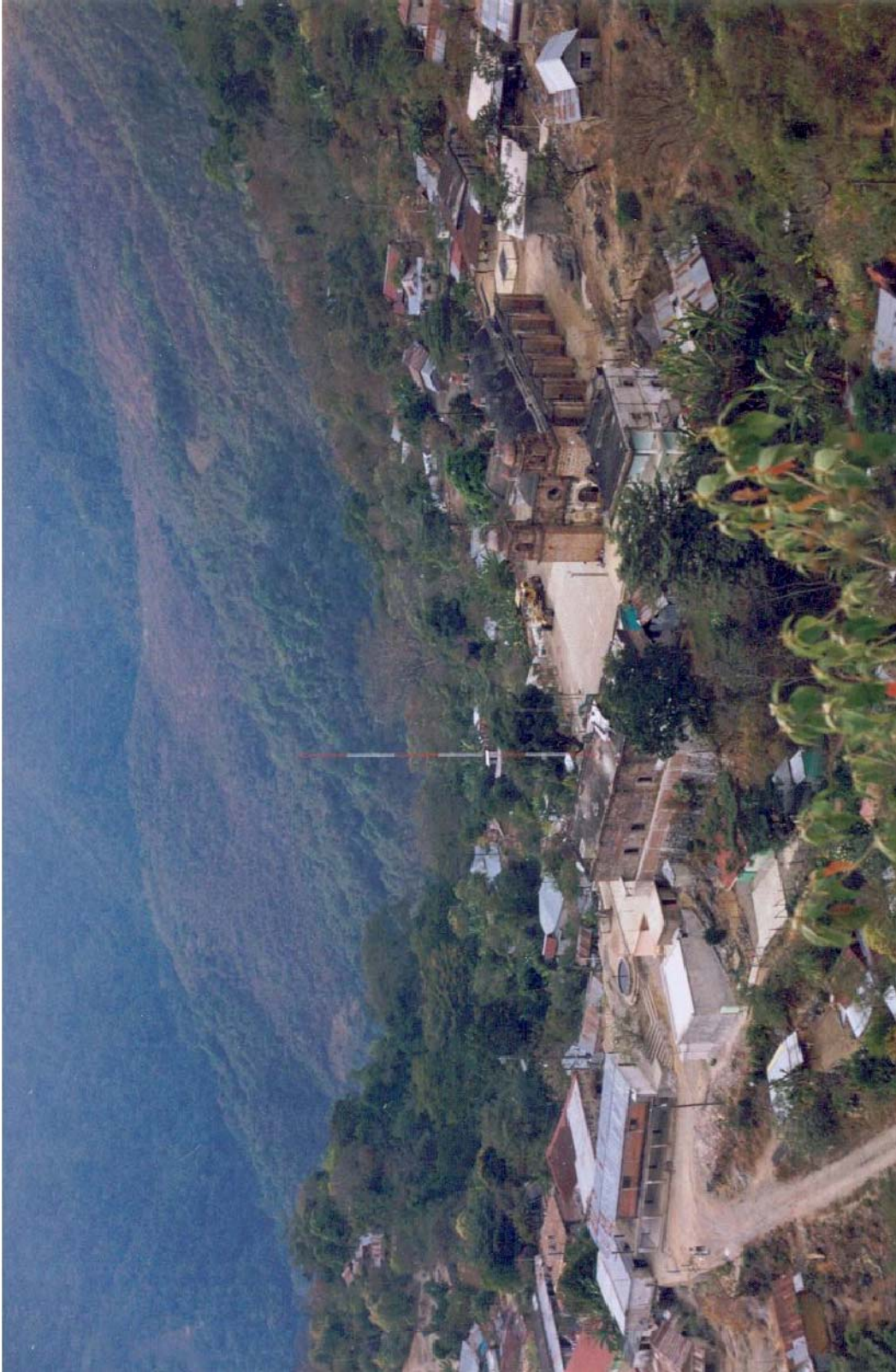


Figura 1. Panorámica de Santiago Xanica.  
Foto: Damián González. Santiago Xanica. 2005.



Figura 2. Iglesia de Santiago Xanica.  
Foto: Damían González, Santiago Xanica, 2005.

### *Proceso fundacional: algunas consideraciones teóricas*

#### *Relatos históricos y mito fundacional*

##### *De la tradición oral a los relatos históricos*

La costumbre de contar la historia y registrarla mediante sistemas de escritura basados en representaciones fonéticas, iconográficas e ideográficas, fue fundamental en las sociedades mesoamericanas como medio de transmisión de ese conocimiento histórico, así como de su organización política, de su cosmogonía, de su concepción del tiempo y el espacio. Con la Conquista y los conquistadores llegó una nueva forma de registro formal de las ideas: la escritura alfabética (Oudijk 2003: 19). Sin embargo, las formas tradicionales de escritura, pero sobre todo, el contenido de los códices, de los grabados en piedra y los murales de las grandes edificaciones, fueron menospreciados, y en la mayoría de los casos destruidos, por considerárseles obras del demonio occidental en las tierras denominadas por los europeos como el “nuevo mundo”: “son tantos los desatinos de sus historias que el demonio les persuadía, que es indecente referirlas” (Burgoa 1989: 412) En diversos documentos coloniales se hace referencia precisamente a la existencia de códices prehispánicos, los cuales fueron quemados o no han sido registrados aún.

A pesar de que en la colonia se elaboraron nuevos documentos como códices, mapas, genealogías o títulos primordiales, muchos de los cuales también desaparecieron, permanecen extraviados, están resguardados en los pueblos como históricos y sagrados, o fueron empleados como material de rehúso para elaborar piezas religiosas,<sup>10</sup> en el contexto

---

<sup>10</sup> Un ejemplo de este último caso es el de un códice colonial, probablemente de 1540, que fue hallado en un crucifijo de la parroquia de Bornos, en la provincia de Cádiz, en Andalucía, España. El descubrimiento tuvo lugar en el 2009, durante los festejos de la Semana Santa en aquella localidad. A pesar de que sólo se



de las comunidades indígenas el acercamiento a su historia y al conocimiento sagrado sobre su entorno, la principal fuente de acceso sigue siendo la tradición oral. Jan Vansina señala que como fuente histórica, la tradición oral “no está necesariamente despojada de veracidad, sino que puede, dentro de ciertos límites, merecer cierto crédito” (1966: 16). Sin embargo, esta veracidad debe ser corroborada mediante otros recursos, como fuentes históricas alternas (documentadas) y los aportes de otras disciplinas como la antropología, la historia misma, la arqueología o la lingüística. El estudio de la tradición oral sólo podrá ser efectivo, según Vansina, en la medida en que se tenga un conocimiento detallado sobre la cultura y la lengua de la sociedad que se trate.

Uno de los argumentos empleados por este autor para confrontar las críticas hechas a la tradición oral, a su veracidad y su carácter como fuente de información, es que cualquier síntesis, reconstrucción, versión o perspectiva de la historia (de una historia concreta) se basa en supuestos o probabilidades. En este sentido, tanto la historia aportada por fuentes escritas como orales corren el mismo riesgo de ser “más o menos posible” (*Ibidem*: 195). No obstante, es importante tomar en cuenta algunas implicaciones de la tradición oral. Una de ellas es su naturaleza valorativa sobre los procesos, hechos, actitudes o fenómenos que inciden en el desarrollo de un grupo social. De esta manera, las prácticas culturales de la comunidad son moldeadas con base en ciertos parámetros (Castillo Rojas 1994: 40). Otro aspecto es el de su intencionalidad histórica, es decir, está sujeta a “numerosas deformaciones para defender o mantener intereses públicos” (Vansina 1966: 166).

Este carácter selectivo y subjetivo de la tradición oral se refleja en los relatos históricos, entre ellos los relatos fundacionales. Los sucesos y fenómenos que se narran, así como su consideración valorativa, obedecen a la necesidad de un grupo o de sus gobernantes de legitimarse en el tiempo y el espacio. De manera particular, ciertos relatos como los que aluden al origen de los santos patronos, o a las fundaciones de los pueblos, fueron considerados por Carlos Montemayor como historias que tienen como fin “el fortalecimiento de tradiciones, creencias o datos religiosos y geográficos” (1996: 17).

---

conserva un fragmento del documento, se le ha catalogado de tipo tributario. El crucifijo es considerado como el tercero más antiguo de los manufacturados en la Nueva España y está elaborado de “papelón” (de ahí el reciclaje del códice) y caña de maíz. Una explicación que se da es que así como este, otros documentos fueron reutilizados por los mismos indígenas, con la finalidad de esconderlos de los religiosos para evitar así su destrucción (Romero 2010: 14-15).

*De la tradición oral al mito*

De la tradición oral forman parte, también, los mitos, cuya definición ha sido reconocida por muchos autores como una de las más re-planteadas dentro del campo de estudio de disciplinas como la sociología, la antropología, la filosofía, la historia, la psicología, el psicoanálisis, la literatura, entre otras.<sup>11</sup> La revisión que aquí se efectúa no pretende para nada hacer un escrutinio exhaustivo de las múltiples propuestas teóricas que hasta el momento se han planteado. El tratamiento que se desarrolla es sólo con la finalidad de destacar algunos rasgos que considero fundamentales para entender la relación del mito con el proceso fundacional.

¿Podemos crear un concepto que sea aplicable a todas las sociedades, independientemente de la etapa histórica de la que se traten? En otras palabras ¿podemos pretender que nuestro concepto de mito tenga las características de un concepto cerrado, útil para la interpretación de las realidades sociales en cualquier parte del mundo y en toda época? (López Austin 2006: 44).

A esta pregunta habría que agregar otra que nos permitiera situar la discusión en el campo específico en el que nos encontremos, la cual debería ir en el sentido de si ¿es posible construir un concepto de mito que resulte pertinente para cualquier campo del conocimiento y para todo tipo de problemática y objeto que se pretenda abordar? Estas preguntas, lejos de empantanar la reflexión sobre el mito, pueden ayudar tal vez a delimitar de mejor manera esta y otras herramientas teórico-metodológicas.

En el largo proceso de discusión y definición del mito, Arnold van Gennep fue uno de los primeros autores que ubicó la problemática en el campo de la antropología, pues especificó al mito como aquel relato situado en un tiempo y espacio “fuera del alcance humano”, constituido por personajes divinos (1982: 21). Por su naturaleza sagrada, el mito permanece vinculado con el mundo sobrenatural y se traduce en actos mediante los ritos (*Ibidem*: 28). Estos tres principios, la ubicación del mito en un tiempo no humano, su relación con lo sobrenatural y su materialización por medio del rito, son referentes

---

<sup>11</sup> Montemayor concibe al término como la más vaga e inútil de las clasificaciones de relatos populares (1996: 21).

recurrentes en la mayoría de los conceptos, que al menos desde y para buena parte de la antropología han resultado más significativos, sobre todo por su apertura hacia el trabajo de registro etnográfico.

En Carl Jung encontramos un énfasis particular sobre el momento de creación como modelo esencial de los mitos, a los cuales concibe como historias sagradas que refieren acontecimientos ocurridos en el tiempo primordial. Dichas historias están marcadas por las hazañas de seres sobrenaturales, que desembocan en la génesis del cosmos, de la humanidad, de un fragmento del mundo, de una especie viva, de un comportamiento humano, de un grupo social, de una institución: “Es pues, siempre el relato de una creación (al tiempo que) desvela la sacralidad” (2000: 16-17; *cf.* 1991: 198). En otra parte, Jung define a los modelos o figuras que estructuran los mitos como arquetipos. Estos se despliegan como patrones ejemplares no sólo en el pensamiento mítico sino en las acciones sociales, sobre todo ritualizadas (1962: 261). El modelo arquetípico por antonomasia es precisamente el de la creación en el tiempo sagrado.<sup>12</sup> La función social del mito para Jung es la de “fundamentar” los sucesos de creación, sobre todo en los mitos etiológicos, es decir, de origen (2004: 21).

Las manifestaciones de lo sagrado, que habían sido mencionadas por autores como Jung, fueron definidas posteriormente por Mircea Eliade como hierofanías, las cuales tienen lugar -se proyectan- en objetos y ámbitos que forman parte del mundo “natural”, “profano” (1991: 132-133). La hierofanía es un hecho histórico, y como tal se produce en y bajo situaciones determinadas. Ciertas hierofanías tienen por este motivo la particularidad de ser locales, es decir, que ciertos fenómenos o hechos sólo son reconocidos como sagrados por un grupo específico de personas (1972: 27). En su concepción sobre el mito, Eliade destaca la continuidad del tiempo sagrado, del tiempo de origen, en el tiempo profano, por medio precisamente de la hierofanía:

Un mito refiere acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, es decir, “en los comienzos”, en un instante primordial, y atemporal, en un lapso de tiempo sagrado. Este tiempo mítico o sagrado es cuantitativamente diferente del tiempo profano, de la duración continua e irreversible en la que se inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada. Al

---

<sup>12</sup> De ahí tal vez la etimología del término: *arjé*, “fuente”, “principio” u “origen”, y *typos*, “modelo”.

contar un mito, se reactualiza en cierto modo el tiempo sacro en el cual han sucedido los acontecimientos que se refieren (1999: 63).

La principal función del mito es, pues, la de “fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc.” (1983: 87).

Un autor que ubicó previamente al mito dentro del campo eminentemente funcionalista fue Malinowski, quien lo considera como “la resurrección” o renovación de una realidad vivida por los hombres en el tiempo primigenio. Su presencia en el ámbito profano se da por medio del relato mítico. El mito permanece vinculado a otras instancias sociales, y al igual que ellas funge como satisfactor de “profundas necesidades religiosas, aspiraciones (y) convenciones sociales” (1949: 30). Desde esta perspectiva, el mito se convierte en vía de expresión y codificador de las creencias, en guía y legitimador de la moral. Al igual que Jung, haya en él una cualidad coercitiva, al contener reglas sobre las que se estructuran las pautas sociales de conducta.

En el ámbito del estudio de la mitología mesoamericana, López Austin, siguiendo a Kirk, rechaza la pretensión de hacer del mito un concepto cerrado, de-fin-ido. Abogando por su apertura, señala que:

El mito es un hecho histórico, y de ninguna manera es la excepción. Formado por elementos muy resistentes al cambio, posee también los que se transforman en la mediana duración y los que reaccionan ante las vicisitudes cotidianas... Junto a sus componentes durísimos, casi vulnerables al tiempo, tiene otros que se transforman en la adecuación a los cambios sociales y políticos, y otros más que son respuestas a las variantes circunstanciales... son sus partes más lábiles las que, al alterarse ante las mutaciones históricas, resguardan y prolongan la existencia del núcleo duro como si fueran un colchón de amortiguamiento (1997-a: 231).

Al ser concebido como un hecho histórico, producto del pensamiento social, el mito puede ser, según López Austin, confrontado con la realidad compleja –cualitativa e históricamente hablando– de los grupos y pueblos mesoamericanos. Otro rasgo importante en esta perspectiva es la condensación en el mito de elementos como “...relaciones

sociales, hechos y procesos internos de pensamiento, instituciones, expresiones, creaciones...” (2006: 451). Estos elementos se articulan y estructuran al interior del mito por dos grandes núcleos: el mito-creencia y el mito-narración.<sup>13</sup> El núcleo de la creencia está formado por “convicciones, sentimientos, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias” (*Ibidem*: 112), situaciones todas que permiten fundamentar las causas y la clasificación de las cosas y fenómenos del mundo. El otro núcleo, el del mito-narración, se constituye de una serie de relatos “hazañosos” que culminan con la “incoación” o juicio de los seres en el otro tiempo, el tiempo primordial. Este cúmulo de creencias y narraciones constituyentes del mito forman parte de la cosmovisión.<sup>14</sup>

Entre algunas de las atribuciones o “funciones” del mito referidas por López Austin para el contexto mesoamericano, están:

- Sobre todo en el caso de la narración mítica, mantiene vigente la tradición a partir de la conservación y transformación (adaptación) de la memoria popular. La salvaguarda del saber ancestral se logra, en parte, gracias a su habilidad para incorporar y asimilar nuevos saberes.
- Sirve como vehículo de valores y conocimientos que se heredan de generación en generación. Esto le otorga la cualidad de cohesionar social y moralmente a los integrantes de un grupo social.
- A partir del modelo de la estructura del cosmos, ordena y clasifica el conocimiento viejo y nuevo, así como los diferentes ámbitos de vida.
- Funge como legitimador del poder, de la costumbre, de la propiedad y de las instituciones en general; de “la naturaleza y comportamiento de las cosas” (*Ibidem*: 361-364).

Para comprender las “funciones” del mito, el investigador debe ubicarlo en su propia historia y contexto social donde fue forjado, entendiendo que al ser instrumento

---

<sup>13</sup> La categoría de núcleo duro es desarrollada por López Austin en su artículo “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” (2001).

<sup>14</sup> El asunto del mito ha sido tratado ampliamente por López Austin en su obra ya citada *Los mitos del Tlacuache*. Sin embargo, mucho de lo que aquí se expone tiene como principal referente las discusiones del Seminario “La construcción de una visión del mundo”, desarrollado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (2009-2010) bajo su dirección.

legitimador del poder, educador de valores y conocimientos, cohesionador social, entre otras cosas, el mito “tiene sus años, sus meses y sus días” (*Ibidem*: 365).

*De la tradición oral a los mitos y relatos fundacionales*

Dentro del tratamiento que desde la antropología se ha hecho a los relatos fundacionales, Malinowski considera a este tipo de relatos etiológicos como mitos de origen, y por tanto historias sagradas de los pueblos. Una de sus funciones –sociales– es la de expresar y reforzar “la unidad local y de parentesco de un grupo de personas descendientes de un antecesor común” (1949: 50). Su carácter cohesionador se basa en la idea del origen común. Sin embargo, dicho proceso es reforzado por aquellos hechos que definen y caracterizan al grupo. De esta manera, el mito etiológico muestra “el estatus de una comunidad en forma literal” (*Ibidem*).

Para Mircea Elíade, cualquier historia mítica es en sí misma una prolongación del cosmos, por tanto, todo mito etiológico es equivalente al mito cosmogónico (2000: 47). En este sentido, el origen del mundo, su creación, se convierte en arquetipo de cualquier mito etiológico: de un animal, un grupo social, una institución, etc. Desde la historia, Vansina distingue a los mitos de los relatos etiológicos, no tanto por su contenido, sino por su sentido y fundamento. Por mito entiende aquellas explicaciones o relatos sobre “el mundo, la cultura y la sociedad”, los cuales tienen un origen religioso, o mejor dicho, sagrado. Los relatos etiológicos, si bien aluden al origen de las cosas y fenómenos, tienen un pasado concreto, ubicado en el transcurso de la historia de los hombres (1966: 168).

Alicia Barabas, por su parte, otorga al territorio un lugar central en el proceso de fundación referido en mitos y relatos, los cuales:

...son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de la creación del territorio (espacio apropiado culturalmente) por parte de una entidad sagrada que elige el lugar, sacralizándolo, y se lo entrega a la gente que ha de fundarlo y habitarlo. Los fundadores míticos pueden ser por igual antepasados ilustres mitificados, dueños del lugar o santos y vírgenes que se hacen patronos. Tanto unos como otros dejan sus huellas en el paisaje, lo que constituye el acto de fundación y demarcación territorial...” (2003: 90).

Barabas distingue algunos episodios recurrentes en los mitos fundacionales de varios grupos y comunidades de Oaxaca (*Ibidem*: 90-96). De ellos destaco tres para efectos del análisis posterior sobre el proceso fundacional de Santiago Xanica:

- Migratorios: a partir de elementos míticos e históricos, se narra la migración –o peregrinación– de un grupo en busca de un lugar de asentamiento señalado por los dioses, quienes mantienen comunicación con los guías (ancianos sacerdotes) por medio de sueños. Las residencias previas a la fundación definitiva son frecuentes. Sin embargo, diversas circunstancias provocan nuevos desplazamientos, sobre todo la escases de recursos, conflictos con otros pueblos o la aparición de entidades sobrenaturales adversas.
- Dueño del cerro y su nagual: refieren a la aparición de una entidad sagrada, dueña del territorio, o de su nagual, que es casi siempre una culebra. Su presencia se traduce en la fundación de lugares sagrados y posteriormente representativos de ciertas comunidades. Dichos lugares pasan a formar parte de la geografía simbólica o sagrada, y quedan grabados en la memoria colectiva como referentes de identidad “comunitaria y étnica”.
- Vírgenes y santos: de la misma manera, tienen como principal característica una aparición, pero en este caso de entidades cristianas como vírgenes o santos, quienes se convierten en patronos y protectores de los pueblos. Mediante su aparición indican dónde debe realizarse la fundación, así como la construcción de su capilla o iglesia. Estos mitos aluden sin duda a procesos ocurridos ya en el periodo colonial.

### ***La ceremonia, el ritual y su relación con el momento de origen y el modelo del universo***

Al igual que con el mito, el acercamiento antropológico al ritual debe hacerse partiendo del contexto espacial y temporal, así como de la cultura que lo enmarcan. Bajo esta consideración, el estudio del ritual puede permitir al investigador, tal como señala Galinier, identificar las “categorías de fondo” que forman parte del pensamiento social (1999: 109). El ritual articula, sin duda, diversos ámbitos de la vida social. Es, empleando un término de

Mauss, un hecho social total. Sin embargo, permanece vinculado con otros núcleos o sistemas simbólicos como el mito.

Regresando a Elíade, este autor plantea que así como todo espacio sagrado es la reproducción del centro del mundo, el tiempo del ritual permanece vinculado con el tiempo mítico del origen (1968: 27).

Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la realidad y la duración de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en un tiempo trascendente (“el Centro”), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual cualquiera... se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un “tiempo sagrado”, en “aquel tiempo” (*in illo tempore, ab origine*), es decir cuando el ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios, un antepasado o un héroe.”

Esto nos lleva nuevamente a la idea del arquetipo, representado por un ritual realizado por los dioses en el tiempo primordial, el cual se reitera constantemente en el tiempo de los hombres, ya sea mediante un rito ocasional o constante. Dicho en otros términos, el ritual se constituye como paradigma y se proyecta en diferentes rituales, marcando el actuar de los sujetos en la vida social.

A propósito del planteamiento de Elíade, López Austin señala que, además de refrendar la noción del cosmos y reproducir los sucesos ocurridos en el tiempo primordial, el ritual es también el medio regulador de las fuerzas divinas, está estrechamente vinculado con el calendario y el ciclo agrícola, permite a los hombres “garantizar el orden de los procesos cósmicos” (2006: 117-118), además de servir como vía de comunicación con los dioses. Otra cualidad es la de adaptar habitualmente a los individuos a nuevas circunstancias sociales, ambientales, históricas, etc.

Una función trascendental del rito es también la de ser vía de apropiación del territorio. Por medio del trabajo agrícola, el culto (peregrinaciones, procesiones, ofrendas, ceremonias, sacrificios) y la fiesta (baile, danzas, música) dentro de un territorio determinado, un grupo o comunidad le imprime sacralidad y junto con el mito reiteran y



perpetúan el vínculo con las entidades sobrenaturales y deidades que moran en los cerros, las cuevas, los manantiales, los ríos, las rocas, etc. (Rivas 2007: 269-270), los cuales, junto con el espacio de la comunidad, los solares y ranchos, constituyen el etnoterritorio o el territorio comunal, ambos resultado de la apropiación cultural.

***Proceso fundacional: propuesta teórica***

La breve revisión previa sobre planteamientos en torno a los relatos históricos, mitos y rituales, ha sido con el propósito de retomar algunos antecedentes teóricos y metodológicos que me permitan sustentar la categoría central de esta investigación, que es la del proceso fundacional. En primer término, parto de la idea de que los relatos orales, e incluso los mitos, sobre todo los vinculados con el momento de fundación de los pueblos, nos permiten acceder, “dentro de ciertos límites”, a la historia sagrada de los pueblos. Dichos límites están en los bemoles que por su propia naturaleza tiene la tradición oral –los embates del tiempo, la recreación y retroalimentación constante de los relatos, las diferentes versiones, etc.–, los cuales bien pueden modularse con aquello que propone Vansina: contrastar los relatos con otras fuentes orales, históricas (escritas), antropológicas, arqueológicas, lingüísticas; confrontar constantemente el material obtenido con y dentro de su propio contexto histórico y social; y, tal vez la más importante, que el investigador tenga un conocimiento detallado de dichos contextos. Esto vale para el estudio de los relatos orales, de los mitos y los rituales, al menos cuando se pretende comprenderlos como parte de un mismo proceso, como es el caso de este trabajo.

La relación entre el relato histórico y el mito es compleja, y no fácilmente puede distinguirse la diferencia entre uno y otro cuando ambos forman parte de un mismo relato. Sobre la concepción mesoamericana del tiempo, Gruzinski señala que a pesar del choque provocado por la imposición occidental de una visión lineal del origen, desarrollo y devenir de las cosas, la tradición mesoamericana continuó estructurando y matizando la historia colonial y moderna a partir de sus propias leyes, a fin de hacer de esta una cosa sagrada (1988: 28). En este sentido, las nociones o concepciones sobre lo que desde la perspectiva occidental se entiende por mito e historia, están entrelazadas “de manera tan inextricable”

en el contexto mesoamericano, que el uso de dichas categorías puede llegar a eclipsar la concepción que los propios pueblos tenían (y tienen) de su pasado (*Ibidem*: 36).

Sobre la distinción que desde la antropología y la historia suele hacerse entre “discurso histórico” y “discurso mítico”, se atribuye de manera usual un carácter concreto, irrepetible y racional al primero, y uno sagrado (por aludir al origen, a las hazañas de los dioses y héroes culturales, y a las nociones del tiempo y el cosmos) al segundo. Sin embargo, con el empleo de dichas categorías se corre el riesgo, como señala Gruzinski, de alterar el sentido verdadero que las propias personas le otorgan a los relatos, independientemente que refieran a la creación del Sol y la Luna, al origen del mundo, de los animales, del santo patrono o a la migración primordial de su pueblo. Al considerar al mito como parte de la “memoria social” y la “necesidad (de los pueblos) de retornar al tiempo primordial” (Münch 1992-a: 285), reactualizando constantemente los sucesos y personajes míticos, podemos entender por qué los santos patronos siguen manifestando su inconformidad ante determinadas acciones de la gente, por medio de su ausencia o de fenómenos climatológicos; o que la culebra de agua, dueña del cerro, de la cueva, del manantial, sea empleada para formar lagunas o sea la causante de las sequías.

Dicho esto, presento una propuesta para la consideración del proceso fundacional. A éste lo concibo como aquel conjunto de saberes, acciones -ritualizadas sobre todo-, relatos y situaciones que hacen alusión al momento de origen y que se proyectan, de manera periódica o circunstancial, en un tiempo y espacio concretos, dentro del territorio de la comunidad: el espacio del pueblo, la casa, el municipio, la iglesia, la parcela, el manantial, la cueva, el cerro, etc. Estos lugares se convierten en réplicas de la estructura del universo, y la fundación del pueblo sirve como arquetipo que marca la existencia y estatus del grupo dentro del cosmos sagrado. El proceso fundacional no se limita pues a un momento concreto dentro de los relatos orales –ya sean meros relatos históricos o mitos específicos–, sino que se refrenda a lo largo de la historia, lo que permite la renovación y confirmación del paradigma de origen. Además de recurrir a la reconstrucción etnohistórica, basada en documentos coloniales y en información bibliográfica relacionada con el área de estudio, el análisis de relatos históricos, mitos y rituales se hace bajo la consideración de que son éstos elementos los que proporcionan mayor carga simbólica.

### *Apuntes para la etnohistoria de los zapotecos de la Sierra Sur*

#### *El origen de la historia: antecedentes etnohistóricos de la región*

En el caso de grupos y asentamientos zapotecos de Oaxaca, la historia previa a la invasión española ha sido dividida por arqueólogos e historiadores en etapas conformadas a partir, básicamente, del tipo de utensilios y herramientas (sobre todo cerámica) hallados en los sitios arqueológicos. Los modelos que se han propuesto para algunas regiones de Oaxaca retoman los periodos históricos del Preclásico, Clásico y Postclásico, ordenando de manera paralela las etapas y tomando como base circunstancias concretas del contexto estudiado. De esta manera, actualmente se cuenta con propuestas para regiones como el Valle de Oaxaca (Whitecotton 1985: 37; Marcus y Flannery 2001: 31; Winter 2001: 51; Winter, *et al.* 2008: 228) e Istmo (Winter 2001:51; Zeitlin y Zeitlin 1990: 441) (cuadro 4). Es a partir de la etapa identificada para el Valle de Oaxaca como Monte Albán II, que inicia un periodo de esplendor que se proyectó hacia varias regiones de Oaxaca. En este periodo dicha sociedad se había constituido ya en un estado expansionista y fue precisamente en este momento cuando alcanzó su máxima extensión territorial.

Al respecto de la expansión hacia la región de la Sierra Sur, Martínez Gracida (1895: 247r-253v)<sup>15</sup> refiere que en el año 428 el ejército zapoteco, comandado por Meneyadela, partió hacia el sur con el cometido de crear pueblos y extender el dominio zapoteco. Con ellos llevaban los restos momificados del gobernante Petela, como símbolo

---

<sup>15</sup> Los documentos pertenecientes al Fondo Manuel Martínez Gracida, que se encuentran en la Biblioteca Genaro G. Vázquez, en Oaxaca, son materiales poco consultados y que deben ser confrontadas con otras fuentes históricas, debido a que carecen en muchos casos de bases históricas concretas, al no contener referencias a otras obras. Sin embargo, para la región de la Sierra Sur son pocos los trabajos históricos que existen, por lo que retomamos en este caso algunos datos de la obra de Gracida, con las reservas necesarias que un trabajo como éste requiere, el cual recurre a la historia sin pretender ser un trabajo eminentemente histórico.

de la unión de su pueblo. En el trayecto fundaron Guegohuila (Güilaa, “Río del canto”), Guegonala (Chichicapa, “Río amargo”), Lachigaya (“Cinco llanos”), Lubizaa (Ejutla). Pronto penetraron en la sierra por los caminos de la costa a un paraje llamado Guegocoqui, “Río de los Señores”, donde *Meneyadela* ordenó construir una pirámide en honor a Petela. Al poco tiempo Meneyadela avanzó en dirección a Tanibecheroo, “Sierra de los tigres”, pero los chontales que habitaban el lugar impidieron su avance. Después de varios combates, los zapotecos efectuaron un ataque en un lugar cercano, derrotando a los chontales y obligándolos a ceder las tierras a sus contrincantes. Al lugar se le otorgó el nombre de Yuu Cuatila, “Tierra de los combates”, como recuerdo de la lucha. Cerca de ahí se fundó otro pueblo con el nombre de Guigoquito, Guegoobagui o Guegogui, “Río de las cañas”. Posteriormente, la expansión zapoteca continuó hacia un área deshabitada entre Tanibecheroo y Guigoquito. En esta ocasión fue el militar Pichina Bedela, noble de Macuilxochitlán, quien realizó la ocupación, fundando en el lugar el pueblo de Pelopeniza, “Junto a las espigas de maíz”.<sup>16</sup> Posteriormente, Pelopeniza fue llamado por sus habitantes y los pueblos comarcanos Guechetoo o Yechedoo, “Pueblo grande”, debido a su tamaño e importancia política y económica en la región, ya que se encontraba en la ruta comercial hacia la costa.

Al morir Pichina Bedela sus dos hijos se enfrentaron al problema de la sucesión del poder. Por tal motivo, resolvieron que uno de los dos trataría de realizar el deseo de su padre: conquistar definitivamente Tanibecheroo, que permanecía bajo el control de los chontales. Fue el hijo mayor, Biciyache, el encargado de esta tarea. La guerra fue ganada por los zapotecos, quienes impusieron su lengua a los hombres que se quedaron.<sup>17</sup> Después de la ocupación de Tanibecheroo, Biciyache acordó con los Señores de Guegocogui, Guigoquito y Pelopeniza conquistar Huatulco y replegar aún más a los chontales, por lo que poco tiempo después salieron de Tanibecheroo para combatir contra los habitantes de

---

<sup>16</sup> Basilio Rojas (1958: 2) hace la observación de que Martínez Gracida cometió el error de suponer como significado de Pelopeniza el mismo de Miaguapan, topónimo asignado posteriormente por los mexicas. El autor deriva el topónimo de la voz zapoteca *Pe-loo-pe-niza*, traduciéndolo como “Nuestro ojo de agua”, “Donde principia nuestra agua”, “Donde principia nuestro ojo de agua” o “Pueblo junto al agua”. Sin embargo, es probable que *Pelopeniza* haya correspondido más bien al nombre de algún gobernante, ya que *Peloo* aparece como nombre calendárico dentro del ciclo de 260 días (cf. Cruz 2006: 447; Cruz 1935: 22, 26), lo que haría suponer que *Peniza* corresponde a un nombre personal. En Córdova (1987: 292r) encontramos *penizaa* para la entrada “Ombre o otra cosa de tal lugar”.

<sup>17</sup> La conquista de Tanibecheroo es referida en la *Relación del pueblo de Ocelotepeque*, sólo que en ella aparece registrado el topónimo de Quiauechi (Paso y Troncoso 1905: 302-303).

Huatulco en el “Cerro Huatulco”. La victoria les permitió fundar pueblos en Pochutla, Tonameca, Loxicha y las colindancias con Tututepec (Martínez Gracida 1895: 247r-253v).

**Cuadro 4. Propuestas cronológicas para las regiones de Valles Centrales e Istmo de Tehuantepec**

Año	Periodo	Valles Centrales (Marcus y Flannery 2001:31)	Valles Centrales (Winter, et al. 2008: 228)	Istmo Sur (Winter, et al. 2008: 228)
1521	Postclásico Tardío	Monte Albán V Tardío	Chila	Ulam / Complejo Lagarto
1500				
1400				
1300				
1200	Postclásico Temprano	Monte Albán V Temprano	Liobaa	Aguadas
1100				
1000				
900	Clásico Tardío	Monte Albán IV	Xoo	Tixum
800				
700				
600	Clásico Temprano	Monte Albán IIIb	Peché	Xuku
500				
400				
300				
200	Preclásico Tardío	Monte Albán IIIa	Pitao (Complejo Dxxu) Tani	Niti
100 d.C.				
1				
100 a.C.				
200	Preclásico Medio	Monte Albán II	Nisa	Kuak
300				
400				
500	Preclásico Medio	Monte Albán Ic	Ee	Goma
600				
700				
800				
900	Preclásico Temprano	Monte Albán Ia	Danubaan	Bicunisa
1000				
1100				
1200				
1300	Preclásico Temprano	Rosario	Rosario	Ríos
1400				
1500				
1600	Preclásico Temprano	Guadalupe	Guadalupe	Golfo
1000				
1100				
1200	Preclásico Temprano	San José	San José	Lagunita
1300				
1400	Preclásico Temprano	Tierras Lagas	Tierras Lagas	Lagunita
1500				
1600	Preclásico Temprano	Complejo Espinidón	Complejo Espinidón	Lagunita
1500				
1600	Preclásico Temprano	Complejo Espinidón	Complejo Espinidón	Lagunita
1500				

Los lugares de Guegocoqui, Guigoquito, Pelopeniza y Tanibecheroo cambiaron de nombre alrededor de 1469, cuando los mexicas que conquistaron Tehuantepec cruzaron la Sierra Sur reconociendo los pueblos asentados en la región. En algunos casos, los topónimos asignados fueron simplemente la traducción del zapoteco al náhuatl, pero en otros se modificó el significado: Guegocoqui, “Río de los Señores”, adoptó el nombre de Coatlán, en alusión a que los nahuas encontraron en el lugar una serpiente enroscada en un peñasco; Guigoquito, “Río de las cañas”, recibió el nombre de Amatlán, “Lugar de Amate”; Pelopeniza, traducido por varios autores como “Donde principia el ojo de agua” o “Pueblo

junto al agua”, recibió el nombre de Miahuatlán, “Junto a las espigas de maíz” o “Lugar de espigas de maíz”; y Tanibecheeroo, “Sierra de los tigres”,<sup>18</sup> recibió el homónimo en náhuatl de Ocelotepec, “Cerro de Ocelote” (*Ibidem*).

Otra fuente importante sobre la conquista de la Sierra Sur la proporciona José Antonio Gay, quien de manera más breve relata la expansión hacia la Costa. Un dato significativo es el que se refiere a *Petela*, patriarca zapoteco, cuyos restos, según las fuentes, permanecieron por algún tiempo en Guegocoqui o Coatlán. Gay refiere que los “coatecos” aseguraban que *Petela* había sobrevivido a un diluvio (Gay 1982: 85-86). La *Relación del pueblo de Ocelotepeque* refiere que *Petela*, junto con otros hombres, sobrevivió refugiándose en una barranca. Después de la catástrofe fue elegido como “hijo” por su esfuerzo y valentía. Sin embargo, se dice que falleció sólo diez o doce años antes de que fuera hecha la *Relación*, es decir, después de la invasión española. Ya en la Colonia Bartolomé de Piza, Vicario de Ozolotepec, descubrió la realización de sacrificios y ofrendas en honor a *Petela*, a quien ahora consideraban un “Dios”. El clérigo quemó públicamente la momia de *Petela*; pero tiempo después, una epidemia que provocó la muerte de “más de mil doscientas personas” reavivó los sacrificios y ofrendas “en las cenizas de los huesos”, para que éste intercediera por el pueblo ante *Bezela*, deidad zapoteca de la muerte y considerada por los religiosos españoles como “el demonio”. Como castigo, los principales de Coatlán fueron encarcelados en Miahuatlán y enviados posteriormente a Oaxaca para ser procesados (Paso y Troncoso 1905: 139-140).<sup>19</sup>

Esta expansión, según las fechas proporcionadas por Martínez Gracida, corresponde a la primera mitad de Monte Albán III. Marcus y Flannery mencionan que en ese mismo periodo, varias provincias que se encontraban en torno a los Valles Centrales adquirieron la capacidad suficiente como para separarse política y administrativamente de Monte Albán, lo que propició una nueva expansión zapoteca, pero también el comienzo de la descentralización del poder. A partir del 900 d.C., con el inicio de Monte Albán IV, la ciudad dejó de ser una cabecera administrativa importante, y aunque no fue abandonada

---

<sup>18</sup> Víctor de la Cruz, retomando la observación hecha por Alfonso Caso en *Las estelas zapotecas* (1928), sugiere como equivalentes mesoamericanos del tigre al *ocelote* y, en el caso de Oaxaca, al jaguar, cuyo nombre en zapoteco tiene entre algunas de sus formas *gueche* o *beche* (1995: 150). Por tanto, las diversas formas empleadas por algunos autores para referir en zapoteco el topónimo de Ozolotepec (*Tanibecheeroo*, *Quiabeche*), bien pueden traducirse como “Cerro de Jaguar”.

<sup>19</sup> Martínez Gracida (1910: 23r) menciona que *Petela* “vivió 100 años antes de Cristo”.

totalmente, pasó a ser una localidad secundaria, siendo desplazada por diferentes centros como Jalietza, Cuilapan, Zaachila, Lambityeco y Mitla (Marcus y Flannry 2001: 287).

Algunos autores han denominado a este proceso “el colapso de Monte Albán”, que corresponde al periodo Postclásico o militarista de Mesoamérica. En Oaxaca, entre las posibles causas del colapso estuvieron la sobrepoblación de la ciudad, la insuficiencia tecnológica y el agotamiento ecológico del entorno. En otras zonas de Mesoamérica ocurrió algo semejante: Teotihuacán fue abandonada alrededor del 650 d.C. y Petén, en la zona maya, cerca del 900 d.C.<sup>20</sup> El derrumbe absoluto de Monte Albán propició una fase de luchas constantes por el control político, económico y militar del área (Whitecotton 1985: 98-99). La población se reagrupó en nuevas ciudades-Estado o Señoríos. Esta etapa también estuvo marcada por el inicio de rivalidades con grupos externos como los mixtecos y mexicas.

Durante la primera mitad de Monte Albán IV hubo un desplazamiento del poder religioso hacia Mitla, que se constituyó como el centro de culto y sede de la élite sacerdotal. El centro político fue ocupado por Zaachila, lo que no representó la unificación absoluta de los distintos Señoríos en un mismo lugar, como sí había ocurrido con Monte Albán. A finales del siglo XIII inició la propagación de una fuerte influencia mixteca en los Valles Centrales, que concluyó con la ocupación de Zaachila y el exilio del Señor zapoteca a Tehuantepec. Durante este periodo Cuilapan se conformó como un nuevo centro político mixteco (*Ibidem*: 100-101). Esta penetración mixteca, que se intensificó a finales del siglo XIV, se da en gran parte mediante el establecimiento de matrimonios y alianzas entre mixtecos y zapotecos.<sup>21</sup>

En el siglo XV tuvo lugar la invasión mexicana sobre varias regiones de Oaxaca. Las primeras conquistas se dieron en la región de la Mixteca Alta, bajo el reinado de *Moctezuma I (Ilhuicamina)*. Posteriormente, continuó la expansión hacia los Valles Centrales, siendo gobernante *Ahuítzotl*. La ocupación de ciudades como Mitla, Zaachila y Cuilapan estuvo acompañada de nuevas alianzas. Finalmente tuvo lugar el avance mexicana

---

<sup>20</sup> El periodo Clásico es frecuentemente caracterizado a partir de aspectos comunes que han sido identificados en regiones distintas como Teotihuacán, el área maya, Guatemala, Oaxaca y Michoacán. Además de la tendencia expansionista de los gobernantes y la práctica generalizada de los sacrificios, este periodo estuvo marcado por “la inestabilidad política, la movilidad social, el surgimiento de centros multiétnicos de poder, la reestructuración de las redes mercantiles, la intensificación del comercio, el cambio de las esferas de interacción política y cultural...” (López Austin y López Luján 1999: 15-19).

<sup>21</sup> Para un estudio reciente sobre la historia zapoteca del periodo postclásico, ver Oudijk 2008: 267-321.

hacia Tehuantepec. Sin embargo, la resistencia de los zapotecos, pero sobre una alianza establecida con los mixtecos, obligaron al ejército mexica a buscar una tregua. Después de siete meses de combates, ambos grupos pactaron el matrimonio entre la hija del gobernante mexica y *Cosihueza*. Además, los mexicas obtuvieron el derecho de instalar una guarnición en el Valle de Oaxaca y de cobrar tributos anualmente a varios pueblos zapotecos.<sup>22</sup>

Una referencia importante sobre la conquista mexica de Oaxaca, y en particular de la Sierra Sur, es la presencia de los glifos de Miahuatlán y Ozolotepec en el *Códice Mendoza* y la *Matrícula de Tributos*. Ambos son documentos pictóricos mexicas del siglo XVI en los que se registraron los pueblos tributarios sometidos por la “Triple Alianza” (conformada por México, Texcoco y Tlacopan), así como las cargas tributarias que se cobraban hasta antes de la invasión española (Castillo Farreras 2003: 8-11). La carga tributaria que ambos pueblos pagaban anualmente era la siguiente (*Matrícula de Tributos o Código de Moctezuma* 1997: 51v):

Primeramente quatrocientas cargas de mantas a manera de rejas de negro y blanco  
 Mas quatrocientas cargas de mantas ricas bordadas de colorado y blanco, ropa de señores  
 Mas quatrocientas cargas de maxtlatl que servian de pañetes que por otro nombre llaman paños menores  
 Mas ochocientas cargas de mantas grandes blancas de a quatrocientas brazas cada una manta  
 Mas ochocientas cargas de mantas de a ocho brazas, listadas de color naranjado y blanco, eran de a ocho brazas cada una manta  
 Mas quatrocientas cargas de mantas blancas grandes de a ocho brazas cada una manta  
 Mas quatrocientas cargas de mantas listadas de verde y amarillo y colorado  
 Mas quatrocientas cargas de naguas y huipiles  
 Mas doscientas quarenta cargas de mantas ricas labradas de colorado y blanco y negro, my labradas que vestian los señores y caciques, toda la qual ropa tributaban de seis en seis meses  
 Dos piezas de armas con sus rodela guarnecidas con plumas ricas  
 Mas ochocientas cargas de axi seco  
 Mas veinte talegas de plumas blancas menudas con que guarnecian mantas  
 Mas dos sartas de chalchihuitl piedras ricas  
 Mas dos piezas a manera de platos guarnecidas o engastadas con piedras turqueizadas ricas...

<sup>22</sup> Sobre la guerra entre zapotecos y mexicas por el control de Tehuantepec, Whitecotton (*Ibidem*: 144-145) refiere que esta tuvo lugar en los últimos años del reinado de *Ahuítzotl* (1486-1503) o al principio del gobierno de *Moctezuma II (Xocoyotzin)*. Marcus y Flannery (2001: 22), en cambio, afirman que fue *Moctezuma Xocoyotzin* quien ofreció a su hija *Coyolicatzin* (su nombre zapoteco era *Pelaxilla*) para que se casara con *Cosijoeza*. Michel Oudijk (2002: 106) sugiere que fue *Cosihueza II*, hijo de *Cosijopii I*, y quien fuera a su vez sobrino de *Cosihueza I*, quien combatió contra los ejércitos de *Ahuítzotl* (1487-1502) y *Moctezuma Xocoyotzin* (1502-1521), casándose con la hermana de éste último y teniendo como hijo a *Cosijopii II*, bautizado posteriormente como Juan Cortés, gobernador de Tehuantepec desde el momento de la invasión española hasta su muerte, en 1562.



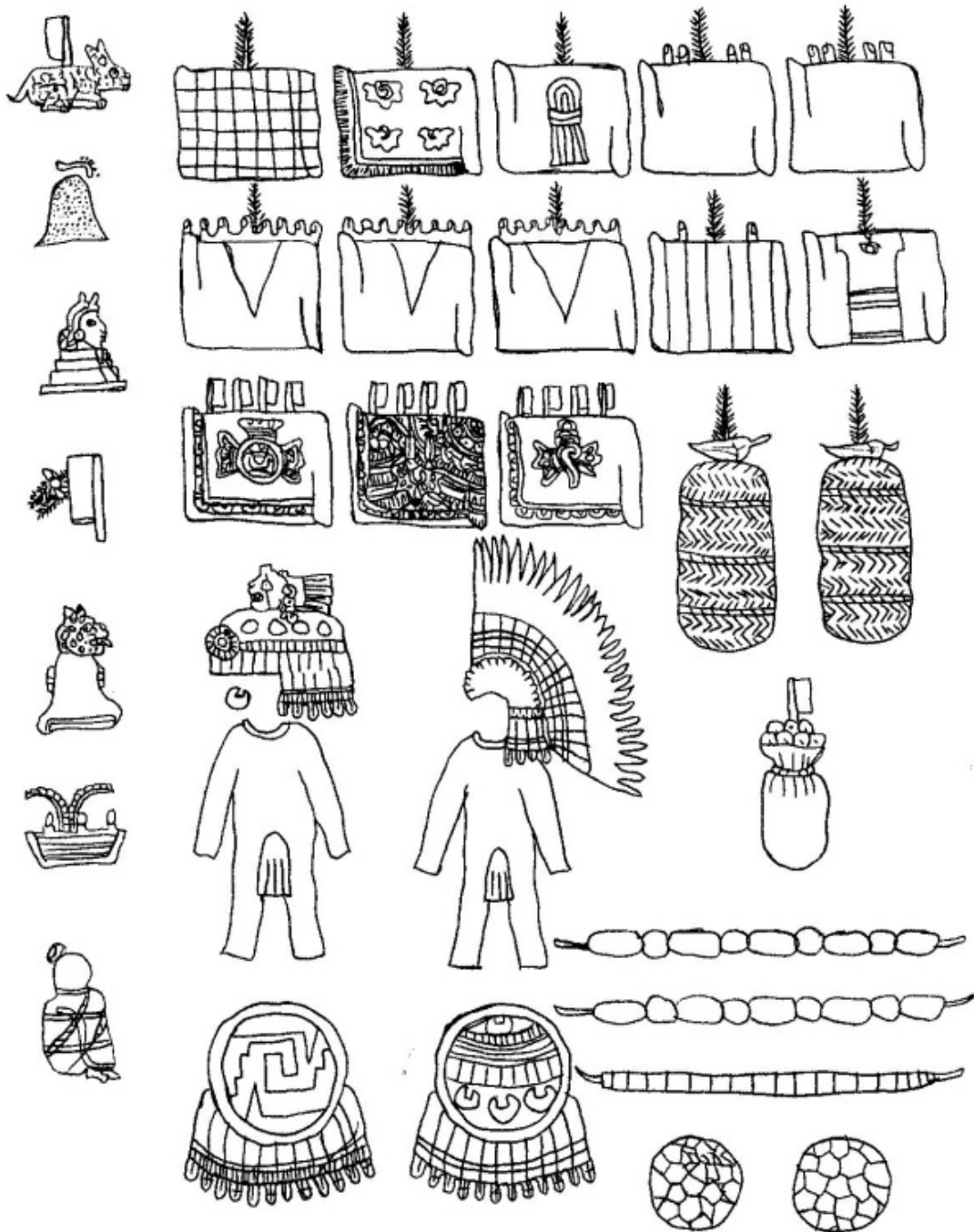


Figura 3. Lámina 52 del Códice Mendoza donde se registra el tributo pagado por algunos pueblos de Oaxaca, entre ellos Miahuatlán y Ozolotepec (de abajo hacia arriba segundo y tercer glifo, respectivamente).

Hubo otras regiones de Oaxaca que no sufrieron la misma suerte, lo que quiere decir que la historia de la conquista mexicana no fue unívoca. La Sierra Norte, conformada en ese entonces por los grupos étnicos zapoteco nexitzo, zapoteco bixano, zapoteco cajono,

chinanteco y mixe, y que luego conformarían la Alcaldía de Villa Alta, no fue incorporada como región tributaria dentro de los límites del imperio mexica. Algunos motivos por los cuales, según John Chance (1998: 338-339), la región no tributó a la Triple Alianza fueron: la relativa pobreza de la región (terrenos poco productivos en comparación con otras regiones); poca especialización de las comunidades; bajo nivel de desarrollo de las estructuras sociales y políticas; y lo agreste del territorio.

*El Estado zapoteco: colapso<sup>v</sup> s diversificación*

Puede pensarse que los últimos siglos de la historia prehispánica zapoteca, que corresponden a Monte Albán IV y V, los de las penetraciones mixteca y mexica, significaron el resquebrajamiento de “la gran tradición cultural zapoteca de la época clásica”, como afirma Whitecotton. Sin embargo, la etapa previa, que va del 500 al 900 d.C., implicó la fragmentación política, social y territorial del Estado zapoteca, y con esto la diversificación lingüística y cultural de su sociedad. Desde antes de la invasión española, las conquistas y alianzas por el poder fueron común denominador en la historia de las relaciones entre zapotecos y otros grupos de Oaxaca, así como al interior de estos. Cada uno de los momentos en los que la historia se bifurcó (entre ellos el “colapso de Monte Albán, y las posteriores ocupaciones e invasiones de los Valles Centrales), el orden social y territorial se modificaron, dando paso a la creación de nuevos pueblos, a la extinción de otros ya existentes y, tal vez, a la fusión de otros tantos.

Carmagnani (1988: 64-67) señala que la creación de nuevos pueblos, a partir de la fragmentación de los grandes centros prehispánicos, posibilitó que algunos patrones ideológicos, sociales y políticos siguieran reproduciéndose, pero ahora de manera dispersa en lomeríos, cañadas, costas, etc. En vez de pensar en una descomposición del territorio étnico, el autor propone una recomposición en el sentido de la nueva configuración étnica; en decir, el proceso de “balcanización de los señoríos” zapotecos estuvo acompañada de una plurietnización del territorio. Romero Frizzi, por su parte (2003: 30), considera que con el colapso de Monte Albán la estructura y organización de la sociedad zapoteca sufrió severas modificaciones. A partir del siglo X y hasta el momento de la invasión española, lo que había sido la centralización del orden y el poder en una metrópolis, cedió a la

conformación de pequeños núcleos o centros con un poder más reducido y de impacto meramente local.

En un sentido distinto, Michel Oudijk (2008: 311-317), al analizar la historia zapoteca del periodo posclásico en el Valle de Oaxaca, argumenta que la etnicidad es un constructo más bien de la Colonia temprana, ya que antes de la conquista española fueron comunes los matrimonios entre élites de distintas partes de Oaxaca (y de distintas etnias), sin ser la lengua u otras diferencias culturales un obstáculo para ello. La etnicidad no fue un factor decisivo en la organización y conformación de los señoríos, siendo más bien el poder económico, religioso y político, así como los linajes, lo que determinó en gran medida la última parte de la historia prehispánica en la región.

### *La Sierra Sur y la Costa de Oaxaca en las Relaciones geográficas*

El conocimiento sobre la historia de los pueblos de la Sierra Sur y la Costa, los cuales tienen antecedentes prehispánicos, se vuelve cosa casi imposible debido a la escasa documentación con la que se cuenta actualmente, además de la desaparición, remoción y fusión de pueblos, y los cambios en los topónimos. Sin duda, las *Relaciones geográficas* son uno de los materiales más antiguos y mejor detallados que existen. Las *Relaciones* fueron realizadas por mandato de Felipe II, rey de España, mediante Cédula Real emitida el 25 de mayo de 1577. Veinticinco años después, siendo rey Fernando III, fueron elaboradas otras *Relaciones* que se publicaron en 1609 bajo el nombre de *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlán, Ocelotepec, Coatlán y Amatlán*, las cuales complementan la información contenida en los primeros documentos (Paso y Troncoso 1905: 269).<sup>23</sup>

### *Miaguatlan*

En la *Relación del pueblo de Miaguatlan* de 1577 (*Ibidem*: 123-131) se refiere que la jurisdicción estaba integrada por 18 pueblos, con un total de 300 tributarios. Fueron conquistados por Pedro de Alvarado, a quien llamaban “*Tonatiuh*”. Al poco tiempo llegó

---

<sup>23</sup> La información que a continuación se presenta corresponde precisamente a lo contenido en ambas relaciones geográficas, las de 1577 para Miaguatlan, Ocelotepeque, Puerto de Guatulco y Pueblo de Guatulco, y las de 1609 para los dos primeros casos.

Cortés y le pidieron que enviara soldados para combatir a Coatlán y Ozolotepec, con quienes tenían guerra. Cuando los españoles llegaron había 20,000 indios, pero las primeras epidemias acabaron con más de la mitad de la gente.

En tiempos de su “gentilidad” hubo un cacique llamado Cosio Solachi, quien combatía frecuentemente a los pueblos de Coatlán y Ozolotepec, hasta que llegó *Moctezuma* y conquistó la región, imponiendo tributos y acabando con las guerras entre los pueblos. Tenían un templo donde oraban y ofrecían ofrendas a sus dioses *Tlacatecolotl*, “Diablo”, y *Cozio*, “Dios del agua”. Al primer Dios acudían cuando tenían alguna necesidad material y a *Cozio* antes de la siembra y la cosecha. Las ofrendas incluían sacrificios de codornices, perros y otras aves; plumas coloradas y verdes; y sacrificios de esclavos que obtenían en las guerras o que compraban en México, Tlascalá, Tepeaca o la Mixteca, por el valor de un peso y medio de oro. Los sacrificados eran abiertos a lo largo con una navaja, les sacaban el corazón y lo entregaban a sus ídolos de piedra. La carne la comían durante las fiestas. Los rituales eran dirigidos por sacerdotes llamados *bigañas*. Cuando se encontraban a algún enemigo en el camino lo atrapaban, lo amarraban de los testículos y lo llevaban jalando hasta el pueblo, para luego sacrificarlo o venderlo como esclavo. En ese tiempo, la población era muy abundante y llegaba a vivir hasta cien años. Por lo regular, se casaban a los treinta o cuarenta años y no a los veinte como comenzaron a hacerlo después de que llegaron los españoles. Para curar las enfermedades empleaban diferentes plantas, las cuales clasificaban como frías o calientes, al igual que los padecimientos. La sal que consumían era traída desde Tehuantepec. Debido a que se encontraban en el tránsito entre Antequera y Huatulco mucha gente acudía a su pueblo, en especial durante el tianguis, que se realizaba los días jueves. Entre los pueblos que acudían estaban Ejutla, Ocotlán, Ozolotepec y Huatulco.

La *Relación* de 1609 (*Ibíd.*: 289-300) refiere que para el momento en el que ésta se realizó las autoridades que el pueblo tenía eran corregidor, dos alcaldes, cuatro regidores y dos alguaciles, de los cuales sólo el corregidor era español y recibía como salario ciento cincuenta pesos al año. La elección de autoridades se realizaba en diciembre, con la reunión de los oficiales, quienes realizaban la asamblea en zapoteco e informaban al corregidor sobre los resultados. Éste a su vez, si no tenía inconveniente, solicitaba la aprobación del virrey.

### *Ocelotepeque*

En la *Relación del pueblo de Ocelotepeque* de 1577 (*Ibídem*: 137-143) se dice que la encomienda estaba conformada por veinticinco estancias, con un total de dos mil tributarios. El nombre original del pueblo era Quiebeche o Quilbeche, que traducían como “Tierra espantosa”. Fueron tributarios de Motezuma y le entregaban polvo en oro, mantas y grana; y a cambio recibían mantas, “cactles” y plumas de colores. Su dios principal era *Bezalao*, el “diablo”, a quien adoraban en un templo dirigido por los *bigañas*. En honor a sus dioses sacrificaban codornices, venados y otras criaturas de monte, además de prisioneros de guerra, a quienes se comían “con mucho regocijo”. Los gobernantes y principales se sacaban sangre de la lengua, la nariz, las orejas y otras partes del cuerpo, y la derramaban sobre las manos de los *bigañas*, quienes nunca salían del templo. *Bezalao* los auxiliaba en las guerras, en la siembra y la cosecha, y en el trabajo. Otro de sus dioses era *Cozichacozze*, “Dios de la guerra”. Mantenían pelea constante contra los mixes y chontales, a quienes apresaban para enviarlos a *Moctezuma*.

Las personas vivían en ocasiones más cien años y se casaban hasta los cuarenta, pero a la llegada de los españoles, en el pueblo comenzaron a comer bastante y a beber, a vivir en casas y a dormir mucho tiempo. Los matrimonios se realizaron entonces desde los doce o quince años y hubo enfermedades como sarampión, calentura, tos y “cámaras de sangre”, las cuales padecían frecuentemente.

Según la *Relación* de 1609 (*Ibídem*: 301-307) la producción principal era la grana y tenían que comprar maíz, chile y frijol en los valles. Cuando entró Cortés a Ozolotepec había en el pueblo treinta mil vecinos, pero las epidemias acabaron con la mayoría, dejando sólo ochocientos tributarios. En la cabecera había dos alcaldes ordinarios, cuatro regidores, dos alguaciles mayores y cuatro alguaciles; cada estancia tenía dos alguaciles. El total de estancias era de diez, habiendo un pueblo sujeto muy grande, San Juan Ozolotepec. Cada tributario pagaba un peso de oro y media fanega de maíz al año para el encomendero, cuatro reales para el rey y medio real para el secretario y los procuradores. Sus caciques eran descendientes de los señores de Miahuatlán y de Pichina Vedella, su fundador. En toda la jurisdicción había veinticuatro personas que sabían leer y escribir zapoteco y español, quienes fungían como cantores en el coro de la parroquia.

*Puerto de Guatulco*<sup>24</sup>

El significado de Huatulco era “cerro de petaca”,<sup>25</sup> por encontrarse el pueblo en un pequeño valle rodeado de cerros. Los fundadores y antiguos pobladores eran chichimecas y hablaban la lengua mexicana, pero “corruta y forzada”. Antiguamente estuvieron sujetos a Tututepec, a quien tributaban oro en polvo y mantas. Su ídolo era *Coatepetl*, “Cerro de culebra”, a quien adoraban en una casa ofreciéndole copal, plumas de colores y piedras preciosas. También ofrendaban su sangre, extrayéndola de las orejas y la lengua, así como la de otros animales. Los hombres que sacrificaban los obtenían en las guerras o los compraban en otros pueblos. Los Señores de Tututepec escogían directamente de entre los nobles a quien sería el gobernante. El tributo era recogido por un tequitlato, quien lo entregaba a Tututepec, con quien peleaban antes de haber sido sometidos. Comían tortillas con chile y sal, calabaza, camote, carne de venado, iguana y pescado. Esto los hacía vivir mucho tiempo; pero desde que llegaron los españoles la gente comenzó a morir, porque los habían apartado de sus dioses.

*Pueblo de Guatulco*

A la llegada de los españoles había varios pueblos sujetos, pero las epidemias mataron a mucha gente, por lo que estos se redujeron a sólo ocho estancias, una de las cuales era Cuyxtepec, que se encontraba a nueve leguas de la cabecera, metida en la sierra, rumbo a Ozolotepec, que quedaba a diez leguas de camino. Coatulco significaba “Lugar de culebras”, se hablaba la lengua mexicana, pero “corrripida y disfrazada”, y descendían de chichimecas. Habían estado sujetos a Tututepec, a quien servían en la guerra contra otros pueblos, además de tributarle oro, mantas, cacao y otros frutos. Su Dios era *Coatl*, a quien ofrecían copal y sangre que se sacaban de las orejas y la lengua. Antes de tributar a Tututepec, mantenían guerra contra Ozolotepec y Guamelula. Cuando los españoles

---

<sup>24</sup> La información referente al Puerto de Huatulco y el pueblo de Huatulco es tomada únicamente de las *Relaciones* de 1577, ya que en el suplemento de las *Relaciones* de 1609 no se incluye información de estos pueblos (*Ibidem*: pp. 232-238; 243-251).

<sup>25</sup> René Acuña en su edición de las *Relaciones geográficas* (1984: 188) se pregunta si el origen del nombre no está relacionado con *Petlacaltepec*.

llegaron y trajeron las epidemias, a veces morían hasta cincuenta o sesenta personas en un solo día. El único remedio que les permitían usar era sangrarse, pero jamás se curaban.

***Entre la mar y la montaña: algunos datos etnohistóricos de la Sierra Sur y la Costa durante la Colonia***

Desde el comienzo de la invasión española, la Corona buscó consolidar su poder en la Nueva España por encima de la iglesia y los propios conquistadores. Dicha pretensión fue proyectada mediante las encomiendas, en contraposición a los señoríos españoles, los cuales implicaban la cesión casi absoluta de los derechos de una región determinada sobre la figura del señor.

En lo formal, la encomienda novohispana consistió en una merced concedida a un conquistador para recibir tributo de los indios que le fueran encomendados, bajo juramento de guardar el bien espiritual y material de éstos y la defensa del territorio en que habitaban, el cual nunca dejó de pertenecerles. A diferencia del feudo o señorío, la encomienda nunca tuvo un carácter perpetuo, ni incluía derechos jurisdiccionales sobre la población, ni tampoco a exigir servicios personales a sus encomendados. El derecho de vasallaje recayó únicamente en la Corona, quien recibía los tributos que se cobraban. Sin embargo, en un principio este derecho fue concedido a los encomenderos. Otra característica fue que ni los oficiales de la Corona ni los miembros del clero podían recibir encomiendas (Weckmann 1994: 342). Weckmann, en su análisis sobre la conformación de la encomienda novohispana, señala que en la práctica los encomenderos buscaron hacer de las encomiendas verdaderos feudos. Frente a esto, la Corona procuró controlar el poder de los encomenderos, sobre todo a partir de la instauración de la Segunda Audiencia en diciembre de 1530, eliminando todas las encomiendas que se encontraban a cargo de personas ausentes, fallecidas o solteras, al tiempo que se declararon nulas todas las encomiendas concedidas por la Primera Audiencia (1528-1530). Posteriormente, se emitieron las *Nuevas Leyes* en 1542, las cuales tuvieron como fin la incorporación absoluta de todas las encomiendas bajo el control de la Corona. Sin embargo, para evitar un levantamiento de los encomenderos, la Corona tuvo que ratificar el derecho de la encomienda sólo a dos

generaciones, atendiendo a los reclamos del virrey Antonio de Mendoza de retrasar la suspensión de las encomiendas. (*Ibidem*: 345; Lenkersdorf 2010: 37).

El Marquesado del Valle, junto con el Ducado de Atlixto (otorgado mediante merced de Felipe V a José Sarmiento de Valladares), fue el único señorío que existió en la Nueva España, siendo entregado a Hernán Cortés el 6 de julio de 1529. El marquesado no fue una unidad territorial continua, sino un conjunto de siete porciones territoriales (las alcaldías mayores de Cuernavaca, Tuxtla y Antequera, y los corregimientos de Toluca, Coyoacán, el Charo de Matlazingo y Tehuantepec) que albergaban un total de 22 pueblos. El marquesado existió hasta 1821 con la consumación de la Independencia, lapso en el que el poder se sucedió entre diferentes descendientes de Cortés (Wobeser 1985: 167-168; *cf.* Weckmann 1994: 345).

Al interior del marquesado el marqués era la autoridad máxima, quien delegaba parte de sus funciones a un gobernador y un juez. Tanto el marquesado como las encomiendas fueron divididos en alcaldías mayores y corregimientos. Estas entidades se constituían en repúblicas de indios,<sup>26</sup> en cuyas cabeceras residían cabildos indígenas –a semejanza del cabildo español-, quienes administraban y ejercían autoridad sobre pueblos indígenas que se encontraban a su alrededor. Los alcaldes mayores y corregidores fungían a su vez como máximas autoridades dentro de sus jurisdicciones, controlando las cuatro ramas gubernamentales: administrativa, fiscal, judicial y militar. Ambos funcionarios debían entregar altas fianzas antes de iniciar su gestión, como garantía de los posibles adeudos que pudieran existir al final de su gobierno. Después de realizado un “juicio de residencia”, se determinaba si las rentas recaudadas eran adecuadas o inferiores a lo esperado. Si ocurría lo último, los funcionarios salientes eran obligados a cubrir la diferencia. En algunos casos se les llegó a desposeer de sus bienes. Las elevadas fianzas que debían pagar, junto con los gastos administrativos, así como la tendencia a enriquecerse a costa del trabajo y explotación de las comunidades, propiciaron que alcaldes y corregidores abusaran de sus puestos de manera indiscriminada (Wobeser 1985: 177).

A esta situación se sumaba el hecho de que los sueldos de los funcionarios de la estructura gubernamental novohispana no provenían de Europa, sino que se generaban

---

<sup>26</sup> La estructura del cabildo municipal español como estructura política fue impuesta en los pueblos indios de la Nueva España en 1530 (*cf.* Wobeser 1985: 211; López Sarrelangue 1966: 131).



prácticamente en el territorio donde cada uno trabajaba (Dalton 2004: 101). Los tributos, impuestos y otros conceptos creados de manera legal e ilegal fueron parte indispensable del sistema económico colonial, pero para las comunidades indígenas constituyeron una carga muy pesada con la que tuvieron que sobrevivir. Inicialmente, una parte del tributo, el cual se estableció en 1523 junto con el vasallaje por parte de las comunidades indígenas hacia el rey, era estimada y exigida en función de algunas características de las comunidades, como el número de habitantes y el rendimiento de la tierra. El alcalde mayor era el encargado de determinar, por ejemplo, las medidas de las sementeras para su explotación y posterior entrega por concepto de tributo real (López Sarrelangue 1966: 132).

Dentro de esta estructura, los antiguos señoríos zapotecos de Miahuatlán, Coatlán, Amatlán y Ozolotepec fueron incorporados en 1550 al corregimiento de Chichicapa y Amatlán. Sin embargo, la Corona se encargó directamente de controlar y supervisar parte de la región debido a los constantes levantamientos en Coatlán.<sup>27</sup> En 1577 la residencia del corregidor se cambió para Miahuatlán, pero éste se mantuvo subordinado al alcalde mayor de Antequera. Para 1600 Chichicapa se convierte en alcaldía mayor, por lo que se asignó un magistrado exclusivo para Miahuatlán, Coatlán y Amatlán, obteniendo en 1640 el rango de alcaldía mayor con sede en el primero de ellos (*cf.* Barabas 1999: 70; Gerhard 1986: 194).

Hacia el sur Huatulco fue la jurisdicción más meridional de la Nueva España, abarcando parte del litoral del Pacífico, llanuras de la Costa y buena parte de la Sierra Sur. Los señoríos más importantes, entre ellos Huatulco, Pochutla y Tonameca, tributaban a Tututepec. En 1531 se nombran corregidores para Guamelula, Pochutla, Tonameca y Suchitepec. Al parecer, el corregidor de Pochutla y Tonameca fue designado como alcalde mayor de Huatulco, quien al poco tiempo recibió dentro de su jurisdicción a Suchitepec y Huamelula. En 1616 el virrey ordenó el abandono del puerto debido a los constantes ataques de piratas, por lo que el alcalde mayor se traslada del puerto al pueblo de Huatulco, y en

---

<sup>27</sup> En 1545, en plena campaña contra la "idolatría" y el "paganismo", fue descubierto en Coatlán "un importante movimiento restaurador de la religión prehispánica", que no fue otra cosa que la continuidad de la vida ceremonial y religiosa prehispánica, reflejada en la práctica de sacrificios humanos en cuevas y la adoración de un poderoso jefe (*Petela*). Los caciques y principales fueron finalmente procesados por la Inquisición (Barabas 1987: 129-130). Dos años después, tuvo lugar una rebelión encabezada por indios de Coatlán y Tetiquipa, que anunciaba el nacimiento de tres Señores, uno de México, otro de la Mixteca y el tercero de Tehuantepec, quienes gobernarían toda la tierra restaurándola y dejándola como era antes de la llegada de los "Xriptianos". Durante la rebelión fueron muertos un clérigo, un español y "muchos de Niaguatlán y Cuilapan" (Paso y Troncoso 1940: 36-41; *cf.* Barabas 1987: 130-131).



### *Impacto de las congregaciones*

Peter Gerhard (*Ibídem*) refiere el largo proceso de reconfiguración administrativa y la desaparición, reaparición y creación de pueblos en la región de Miahuatlán, Ozolotepec y Huatulco. En el área de San Mateo Piñas hubo un flujo constante entre la sierra y la Costa por parte de pueblos zapotecos. En la *Relación del pueblo de Guatulco* se menciona que de todas sus estancias sujetas sólo sobrevivieron ocho: Totoltepec, Huitziltepec, Teohuitolco, Quicopiaca, Cuyxtepec, San Andrés, San Juan y Texala. Estos pueblos estaban “metidos en la sierra, en tierra aspera y doblada, alguna caliente y otra fría” (Paso y Troncoso 1905: 248).<sup>28</sup> Gerhard hace la observación de que de estos pueblos, al parecer sólo Cuyxtepec sobrevivió al proceso de las congregaciones de 1598-1604 (Gerhard 1986: 128). A finales del siglo XVI y principios del XVII, efectivamente, el único pueblo que aparece registrado es éste, como se verá más adelante. Cerca de Cuyxtepec estuvieron, y siguen estando, San Andrés Lovene y San Juan Ozolotepec, que podrían coincidir con lo referido en la *Relación*, pero estos pueblos siempre formaron parte de la jurisdicción de Santa María Ozolotepec, por lo tanto es difícil que sean los mismos pueblos. Pochutla y Tonameca, quienes también tuvieron estancias hasta mediados del siglo XVI, se redujeron hasta quedar únicamente las cabeceras como localidades en esa zona. Ozolotepec, por su parte, de 24 pueblos que tenía hasta mediados del siglo XVIII se redujo a 16 cinco décadas después (*Ibídem*: 195).

Las regiones más afectadas por la política de las congregaciones fueron la Mixteca Alta, Mixteca Baja, las Zapotecas y las zonas de origen huave, mixe, tequistlateco y chontal. Durante la última década del siglo XVI desaparecieron 66 pueblos en estas zonas, algunos de los cuales fueron reacomodados entre 1599 y 1604 (Münch 1982: 189).<sup>29</sup> Sin embargo, las congregaciones no fueron el único factor que provocó la desaparición de pueblos durante el siglo XVI. A éste se sumaron los constantes enfrentamientos entre españoles e indígenas, las epidemias, la explotación del sistema colonial y las estancias de

<sup>28</sup> En la *Suma de visitas* se dice que son ocho las estancias sujetas, pero sólo aparecen seis: Guazizil, Centepeque, Oastepeque, Totoltepeque, Tuzatlan y Teucaltepeque (Paso y Troncoso 1940: 315).

<sup>29</sup> La primera etapa de las congregaciones finalizó en 1591 por disposición del rey español Felipe II, quien dictó que en lo sucesivo estas se hicieran “de manera forzosa y con alcance general”. Sin embargo, en la Nueva España el virrey tuvo que andarse con tiento debido a los severos perjuicios que provocaron los primeros reagrupamientos (López Sarrelangue 1966: 142-143).

ganado. Chance (1998: 112) hace esta observación al presentar una lista de 30 pueblos que se extinguieron en este periodo en la alcaldía mayor de Villa Alta, en la Sierra Norte, de los cuales algunos probablemente sobrevivieron por más tiempo con nombres distintos. Muchos de los pueblos tenían nombres en náhuatl, asignados en diferentes momentos por los mexicas, y de esta manera eran registrados en los documentos oficiales; pero eso no significa que en todos los casos sus habitantes hayan asimilado los nombres. Esta situación no fue exclusiva del primer siglo de la Colonia, sino que se extendió por más de tres siglos. Un estudio serio sobre el impacto de las congregaciones en diferentes regiones implicaría hacer un rastreo de documentos para identificar nombres originales, nombres nahuas y nombres del santoral cristiano.

Otra consecuencia de las congregaciones fue la desarticulación de los pueblos y su transformación en pequeñas comunidades aisladas, desligadas de los territorios que habían ocupado desde tiempo atrás (Münch 1982: 200). Las congregaciones, así como la “república de indios”, impactaron fuertemente los lazos étnicos regionales, propiciando cada vez más una identificación focalizada en las nuevas comunidades aisladas. Este caos, generado tanto por políticas del régimen colonial, como por circunstancias derivadas de la invasión (epidemias y violencia), se reflejó en el total desconocimiento de las autoridades españolas sobre el extenso y complejo territorio de la Nueva España. Constantemente se realizaron inspecciones y relaciones de pueblos para conocer el contenido de las jurisdicciones, las lenguas que se hablaban, los tributos que se extraían, etc. Reyes, virreyes, alcaldes mayores, obispos, todos reflejaban en su ignorancia la inoperancia de un sistema que había dejado de ser vigente en España, pero que fue introducido en la Nueva España para justificar y fundamentar la empresa conquistadora, colonizadora y evangelizadora (Dalton 2004: 83).

Fueron diversas las reacciones que tuvieron los indígenas ante esta situación. Entre los mixes y los chontales la violencia y el acoso de los españoles llevo a las mujeres a la práctica del aborto y a negarse a procrear (Chance 1998: 42). Algunos religiosos, como fray Esteban de Arroyo, reconocieron como causa del fracaso de la evangelización la ambición y violencia de los españoles, quienes durante las congregaciones “...iban por las provincias... y traían a los indios como piezas de ajedrez, mudándolos muchas veces de sitios y lugares... sin moverles a compasión y lástima ver andar por los campos

desperdigados hombres, mujeres y niños de todas las edades, desconsolados, hambrientos, sin casa ni hogar seguros...” (Arroyo 1961: XC-XCI). Con frecuencia los frailes encontraban a personas solas o en grupos pequeños viviendo en el monte, lo que interpretaron como una treta del demonio, venido de occidente, para llevar a los indios hacia la idolatría, pues en el monte revivían las prácticas rituales, los sacrificios, la veneración a los antepasados, los manantiales, la cueva, etc.

*Los pueblos: registros, extinciones y reapariciones*

Es difícil saber con precisión las fechas de fundaciones de los pueblo, de sus traslados, sustitución de nombres, de fusiones entre ellos y cuáles se extinguieron a lo largo del periodo colonial. Los datos existentes son aislados y se requiere de tiempo para hacer un trabajo serio al respecto. Las principales fuentes que nos permiten acercarnos a estos datos en el área referida son las *Relaciones geográficas* del siglo XVI y las de principios del siglo XVII, algunos documentos del AGN y del archivo parroquial de Santa María Ozolotepec. Es importante aclarar que en la búsqueda de archivo no fue mi objetivo hallar dicha información, por lo que los documentos empleados son sólo aquellos que por una u otra razón pude consultar y en los que aparecen datos relevantes sobre este asunto.

Es tal vez el siglo XVI el más complicado para poder identificar los pueblos que existieron en las jurisdicciones de Ozolotepec y Guatulco, debido a que fue este periodo el de mayor impacto de las epidemias, las “guerras” y las congregaciones. Hay que considerar también los cambios jurisdiccionales entre Ozolotepec (Santa María y San Juan), Huatulco y San Mateo Piñas. En las primeras *Relaciones geográficas* encontramos un total de 24 pueblos correspondientes a la jurisdicción de Ozolotepec, de los cuales sólo 11 vuelven a aparecer en las *Relaciones* de 1609. Los pueblos que no se repiten son: Santo Tomas, San Luys, Santo Domingo, San Martin, San Antonio, San Xriptobal, San Pedro, Santana, San Cosme, San Bernabe, San Myguel, Santa Lucia y San Agustin. Aquellos que continúan son: Santa María, San Juan, San Pablo, San Ildefonso, San Mateo, Santa Maria Magdalena, San Francisco, Santiago, Santa Catalina, Santa Cruz y San Andres.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> En ambas *Relaciones* aparece referido el pueblo de Santiago, sin embargo, no se encontró registrado en otros documentos del siglo XVII.

**TABLA COMPARATIVA DE LOS PUEBLOS DE LAS REGIONES DE OZOLOTEPEC Y HUATULCO  
SEGÚN DOCUMENTOS COLONIALES, 1579-1778**

Relaciones Geográficas, 1579-1581		Relaciones Geográficas, 1609	Resumen de personas de la jurisdicción de Miahuatlán, 1778	
Ozolotepec	Pueblo de Guatulco	Ozolotepec	Santa María Ozolotepec	San Mateo Piñas
1	San Pablo	Santa María	Santa María Ozolotepec	San Mateo Piñas
2	Santo Tomas	San Juan	San Marcial Ozolotepec	San Antonio
3	San Luys	Huitziltepec	San Gregorio	Santa Cruz
4	Santa María Magdalena	Teohuitolco	San Gregorio	Santa Catarina Xanagua
5	Santo Domingo	Quicopiaca	San Marcial	San Francisco
6	San Martin	Cuyxtepec	San Esteban	San Jose
7	San Juan	San Andrés	Santa Catharina Magdalena	San Andres
8	San Antonio	San Juan	San Miguel	San Pablo
9	Santa Cruz	Texala	San Nicolas	San Luis
10	Santa Catalina	Santa Catalina	San Sebastian	San Sevastian
11	San Francisco	Santa Cruz	San Bernardo	San Ydefonso
12	San Andres	San Andrés	Santo Thomas	
13	Santiago		San Luis	
14	San Xriptobal		Santo Domingo	
15	San Mateo		San Agustín	
16	San Pedro			
17	Santana			
18	Santa María			
19	San Cosme			
20	San Bernabe			
21	San Myguel			
22	Santa Lucia			
23	San Agustín			
24	San Elifonso			

Cuadro 5: Gerhard: Paso y Troncoso, Francisco, *Papeles de la Nueva España; relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca*, Madrid, España, Sucesores de Rivadeneyra, 1905; Esparza, Manuel, *Relaciones Geográficas de Oaxaca, 1777-1778*, México, CIESAS, 1994; AGN, Tierras, v. 229, exp. 5, 1ª parte, 1708; AGN, Indiferente Virreinal. caía 2759. exp. 007. 1787.

Para el pueblo de Guatulco las primeras *Relaciones* registraron 9 pueblos, pero se hace la indicación de que anteriormente la jurisdicción había estado conformada por varias estancias, de las cuales la casi todas desaparecieron a raíz de las epidemias. De los 9 pueblos, es Cuyxtepec el que continúa registrándose a lo largo del siglo XVII y buena parte del XVIII. Es aventurado sugerir la desaparición absoluta de los demás pueblos de la jurisdicción, ya que en el área del pueblo de Huatulco continuaron habiendo asentamientos, lo que nos lleva a pensar en el cambio de nombres o la recuperación de los topónimos zapotecos, en el caso de los pueblos pertenecientes a este grupo. Uno de los pueblos que no vuelve a registrarse es el de Quicopiaca, término derivado seguramente del río Yuviaga, palabra registrada en varios de los documentos coloniales como Guegobiaga o Guegobeaga.

Para 1708 se cuenta con datos de la cabecera de Santa María Ozolotepec. En ese año se registran los pueblos sujetos de Santo Thomas, San Luis, Santo Domingo y San Agustín, aparentemente desaparecidos al momento de realizarse las *Relaciones* de 1609. El pueblo de San Esteban tiene continuidad entre las últimas *Relaciones* y los inicios del siglo XVIII. Para 1778 se cuentan con datos de San Mateo Piñas, San Juan y Santa María Ozolotepec. Es pertinente mencionar que los pueblos de Santa Catalina, San Nicolás, San Luis y San Yldefonso, incorporados a la cabecera de Santa María Ozolotepec, desaparecieron en algún momento del siglo XVIII. En el Archivo Parroquial de Santa María Ozolotepec hay registros de nacimientos y matrimonios que permiten identificar pueblos que formaron parte de esta parroquia de finales del siglo XVII al XIX. Entre ellos están Santa Catalina, San Nicolás, San Lucio, San Luis y Santa Lucía. Algunos habitantes de Santa María tienen noción sobre todo de San Nicolás, Santa Lucía y San Luis, de los cuales dicen que desaparecieron por las pestes, sin tener mayor información.<sup>31</sup>

#### *Disputas entre pueblos indígenas y autoridades civiles y eclesiásticas*

Las comunidades trataron de adaptarse al nuevo sistema acudiendo a diferentes instancias para solucionar sus problemas internos y aquellos que surgían a partir de la incidencia de agentes externos. Los pueblos idearon estrategias para defender su “nueva autonomía”

<sup>31</sup> AHPSMO, Sección Sacramental, caja 1, vol. 1 (1748-1758); caja 2, vol. 2 (1758-1774) y 5 (1795-1820); caja 5, vol. 17 (1894-1917); caja 22, vol. s/n (1771-1870) y 2 (1758-1774).

heredada de las congregaciones y la república de indios. Muestra de ello fue la queja que realizaron gobernadores de pueblos zapotecos al rey español en 1560 sobre el destino de los tributos. En su carta informaron que de todo lo que ellos entregaban, ninguna parte se les dejaba para el mantenimiento de sus iglesias y el pago de los clérigos; por tal motivo, debían pagar además diezmos y otras contribuciones (Paso y Troncoso 1940: 66-68).

Las elecciones internas fueron el espacio propicio para la lucha entre los pueblos y autoridades coloniales y eclesiásticas. En Miahuatlán, el alcalde mayor y el cura intentaron manipular las elecciones en 1590, asistiendo y proponiendo personas de su conveniencia. Ante la queja del gobernador, caciques y principales, la Real Audiencia falló a su favor, solicitando al corregidor de Chichicapa y Amatlán (quien para ese entonces ya residía en el mismo pueblo) que prohibiera la intervención del alcalde mayor, el cura o cualquier español en los asuntos internos del pueblo, en especial durante la elección de sus oficiales de república.<sup>32</sup> Una situación similar tuvo lugar en 1774, cuando varias comunidades cercanas a Ejutla, perteneciente entonces a la jurisdicción de Miahuatlán, se quejaron de que el cura Martín Antonio de Soto los maltrataba físicamente y se entrometía en sus asuntos internos.<sup>33</sup>

La Corona pretendió a toda costa contrarrestar el poder que alcaldes, corregidores, curas, jueces, comerciantes españoles, etc., lograron acaparar en las regiones que administraban o donde trabajaban, a pesar de la estructura formal del sistema colonial. Un caso que permite ejemplificar esto ocurrió casi a finales de la Colonial. En 1800 la Real Audiencia rechazó la solicitud de desistimiento por parte de San Juan Ozolotepec contra el cura de su pueblo, el bachiller Joaquín Urquizo, y el subdelegado de Miahuatlán, Fausto de Corres, debido a que consideró necesaria la imposición de una sanción contra el cura y el alcalde mayor para evitar nuevos atropellos contra los indios. Las acusaciones iniciales en contra del cura eran por perjuicios y malos tratos, y por obligarlos a realizar trabajos personales, y contra el alcalde mayor por abusos y excesos en los repartimientos. La Real Audiencia supuso que los de San Juan Ozolotepec habían sido presionados para desistir de su queja, por tal motivo decidió rechazar la petición de desistimiento.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> AGN, Indios, vol. 4, exp. 425, 1590; AGN, Indios, vol. 3, exp. 848, 1591.

<sup>33</sup> AGN, General de Parte, vol. 45, exp. 68, 1774.

<sup>34</sup> AGN, General de Partes, vol. 65, exp. 230, 1800.



El trabajo fue otro medio de control usado por alcaldes mayores y sacerdotes para mantener el poder. En 1592 los naturales de Ozolotepec y de sus pueblos sujetos se quejaron de que el alcalde de su pueblo y el cura los obligan a trabajar fuera de sus tierras, y eran agredidos y encarcelados si se negaban a prestar servicios personales. La real audiencia pidió al corregidor de Miahuatlán que supervisara el desempeño de ambas autoridades, y que no se les llevara a trabajar a los indios a menos que recibieran los cuatro reales establecidos por las leyes.<sup>35</sup>

La explotación se extendía a los ámbitos de la hacienda y el comercio, donde españoles sin cargo alguno los obligaban también a trabajar y a transportar cargas pesadas, en sustitución de las bestias, que muchas veces no podían andar entre los caminos de la montaña. En 1590, debido a las constantes quejas de alcaldes, regidores y principales de la región de Miahuatlán, la Real Audiencia solicitó al corregidor de Chichicapa que impidiera que los españoles se los llevaran a trabajar en contra de su voluntad, y que en todo momento hubiera de por medio el pago correspondiente, además del almuerzo.<sup>36</sup>

#### *Debilitamiento de las jerarquías hereditarias*

Frente a esta lucha por parte de los pueblos en contra de la explotación y la violencia cometida por alcaldes mayores y religiosos, hubo personajes como caciques y principales que trataron de conservar su estatus al interior de sus comunidades y de las estancias. Esta fue una manera distinta de adaptarse al nuevo orden social, pero también de conservar sus privilegios económicos y políticos.<sup>37</sup> Existen algunos documentos en el AGN en los que hay constancia de esta búsqueda por parte de caciques y principales por igualar la forma de

<sup>35</sup> AGN, Indios, vol. 6, 2º parte, exp. 376, 1592.

<sup>36</sup> AGN, Indios, vol. 3, exp. 155, 1590.

<sup>37</sup> La estructura del cabildo dentro de las repúblicas de indios estuvo integrada de manera más o menos general por: gobernador indígena, alcaldes ordinarios, regidores, alguacil y escribano. Los funcionarios de menor rango fueron policías o topiles, alguaciles de doctrina, tequitlatos o mandones de los barrios, encargados de las cuadrillas y otros trabajos comisionados de la organización convencional del gobierno. El primer cargo estuvo destinado en un principio al antiguo señor, cacique o principales de la región (Münch 1999: 66). Los cargos más altos de esta jerarquía fueron bastante disputados debido a las posibilidades de explotación y concentración de riqueza que permitían al interior de las comunidades. No por nada, oficiales como los gobernadores acompañaban su firma con la leyenda “gobernador por el rey” (López Sarrelangue 1966: 131). Chance y Taylor (1987: 12-13) señalan que para el siglo XVIII el único rango que aún se determinaba estrictamente por herencia en Oaxaca era el de cacique. En el caso de Michoacán, Castro Gutiérrez y Monzón García (2008: 42) indican que en 1595 el virrey eliminó el “gobierno vitalicio y hereditario de los caciques de Pátzcuaro”, dando paso a la participación de principales y tequitlatos.

vida de los españoles. En 1632 un cacique de Ozolotepec de nombre Marcial Velasco, descendiente directo de los nobles fundadores de Ozolotepec, solicitó autorización para montar a caballo con silla, freno y espuelas, y portar espada y daga. Además de sus testigos, justificó dicha solicitud mostrando una pintura donde aparecían registrados los nobles y caciques de Ozolotepec.<sup>38</sup> Algunas peticiones consistían en la portación de armas y montar a caballo,<sup>39</sup> otras incluían la autorización explícita de vestir como españoles.<sup>40</sup>

A la par del cada vez mayor distanciamiento entre los antiguos caciques y el pueblo, los macehuales comenzaron a tener mayor participación política al interior de los pueblos. En un principio se reconoció el derecho de votar sólo a los caciques, principales y funcionarios en turno, quienes desempeñaban por lo general los cargos más altos como el de gobernador, alcalde y regidor. Los demás cargos eran ocupados por el resto de la gente. Sin embargo, debido al servicio escalonado y gradual, los macehuales tuvieron la oportunidad de ocupar el resto de los cargos, después de haber iniciado su servicio en los puestos inferiores. Esto propició un debilitamiento de la jerarquía hereditaria, lo que llevó a los caciques a exigir el reconocimiento de un título. A finales del siglo XVII Juan Pacheco Esquivel, cacique y principal de Santa María Ozolotepec, descendiente de caciques y gobernadores de San Juan y Santa María, solicitó que le fuera reconocido su título de cacique, para que pudiera ser elegido como gobernador de la cabecera y sus estancias sujetas, además de tener derecho a voz y voto en sus asambleas.<sup>41</sup>

### *Reconocimiento de los cabildos*

Las instancias jurídicas de la Colonia, donde se resolvían solicitudes para portar armas, montar a caballo, vestir como español u obtener un título nobiliario, permitieron también a los pueblos sujetos o estancias lograr su reconocimiento como pueblos, con autoridades propias. Trámites o procedimientos como éste representaban para las alcaldías mayores y para la administración virreinal mayores ingresos; pero en el fondo, fueron una consecuencia del proceso de reconfiguración social y territorial que se inició formalmente

<sup>38</sup> AGN, Indios, vol. 10, exp. 169 bis, 1632.

<sup>39</sup> AGN, Indios, vol. 28, exp. 256, 1686; AGN, Indios, vol. 50, exp. 113, 1724.

<sup>40</sup> AGN, Indios, vol. 9, exp. 25, 1617.

<sup>41</sup> AGN, Indios, vol. 29, exp. 212, 1687.

con las congregaciones y las repúblicas de indios. El estatus de estancia le negaba el derecho a una comunidad de elegir a sus autoridades de manera independiente. Un argumento empleado por las comunidades era la dificultad de asistir a su cabecera respectiva para “recibir justicia”. Un caso como este fue el de San Mateo Piñas, quien en 1657 solicitó autorización para elegir a su propio alcalde. Para ese entonces Piñas dependía directamente de Santa María Ozolotepec, que quedaba a una distancia de seis leguas entre las cuales debían atravesar el río Copalita, que en varios documentos se describe como un afluente intransitable en tiempo de lluvias.<sup>42</sup>

Otro caso es el de San Andrés Lovene, pueblo vecino de Santiago Xanica y anteriormente de Santa María Cuixtepec. San Andrés es actualmente agencia municipal de San Juan Ozolotepec, así como fue estancia de esa cabecera durante buena parte del periodo colonial. En 1667 acudió a la alcaldía mayor de Miahuatlán para conseguir autorización para realizar elecciones internas de regidor y alcalde. En su solicitud pretextan lo complicado de trasladarse a su cabecera, que quedaba a siete leguas, ya que en el trayecto eran agredidos constantemente por personas extrañas en los caminos. Incluso, pueblos vecinos entraban a sus tierras para robar ganado y herramientas. La solicitud la justificaron bajo el argumento de que el pueblo de Santa Catarina Xanaguía, que quedaba más cerca de San Juan, había obtenido su reconocimiento algunos años antes.<sup>43</sup>

Casi cien años después, en 1773, Santiago Xanica atravesó por la misma situación, cuando dependía del gobierno de la cabecera de San Mateo piñas, junto con la estancia de San Gerónimo. La distancia entre Xanica y Piñas era de siete leguas y sus habitantes debían atravesar tres ríos para poder llegar a la cabecera, entre ellos el Copalita. Ante una solicitud de los habitantes de Xanica para separarse y ser reconocido como cabecera independiente, tendiendo como pueblo “agregado” a San Gerónimo, la Real Audiencia instó al alcalde mayor de Miahuatlán para que acudiera al pueblo e inspeccionara sobre las condiciones de éste y, en su caso, procediera a reconocerle el derecho de tener su propio gobierno, así como de realizar elecciones anuales de gobernador y oficiales de república. En el mismo documento se refiere que en Xanica había una iglesia con pila bautismal y órgano.<sup>44</sup> Dos

<sup>42</sup> AGN, Indios, vol. 21, exp. 285, 1657.

<sup>43</sup> AGN, Indios, vol. 24, exp. 162, 1667.

<sup>44</sup> AGN, Indios, vol. 64, exp. 120, 1773. Para revisar el documento completo ver Apéndice Documental, Documento 1.

años después fue emitido otro documento mediante el que la Real Audiencia solicitó, ahora al Subdelegado de Quechula, que acudiera a San Mateo Piñas e hiciera saber a sus “naturales” la intención de Santiago Xanica de separarse de ellos. En este nuevo documento se dice que el pueblo estaba compuesto por doscientos casados.<sup>45</sup>

Hubo ocasiones en las que la demanda de los pueblos no era el reconocimiento de sus autoridades internas, sino la de anexarse a una jurisdicción o parroquia distinta, por lo regular más cercana. Sin duda, esto fue también consecuencia de la desorganización generada por los constantes desplazamientos, desaparición y reintegración de pueblos desde principios de la Colonia. En 1677 el pueblo de San Cristóbal Ozolotepec solicitó su separación de “Lussicha” (Loxicha) para anexarse a la parroquia de Miahuatlán, debido a la conveniencia en la distancia. En esta ocasión la Real Audiencia solicitó al obispo de Oaxaca que se encargara de averiguar la pertinencia de esta reubicación jurisdiccional.<sup>46</sup>

*Orden parroquial: San Mateo Piñas, Santa María y San Juan Ozolotepec*

Al respecto de la administración religiosa de la zona de Ozolotepec y buena parte de la costa, esta estuvo concentrada en Santa María Ozolotepec, quien junto con San Juan, fueron las dos cabeceras que concentraron la mayor parte de las comunidades de la Sierra Sur. En 1607 Santa María fue reconocida como cabecera parroquial, pero para 1699 fue dividida asignándosele a San Mateo Piñas el rango de parroquia, por lo que varios pueblos fueron atendidos por el cura de esta nueva cabecera. Sin embargo, regiones como Exutla, Loxicha y Río Hondo siguieron siendo visitadas por el cura de Santa María Ozolotepec (Gerhard 1986: 194). La sede de Piñas permitió por su ubicación administrar los pueblos de Tonameca y Suchistepec hasta después de la Independencia (*Ibidem*: 128).

Existe constancia de este proceso en un expediente del AGN que fue iniciado con la finalidad de identificar las localidades que se encontraban en el área de Santa María Ozolotepec y San Miguel del Puerto. La solicitud de inspección, con fecha de ocho de mayo de 1699, fue emitida por el “Cabildo del Obispado del Valle” al cura de Santa María Ozolotepec, Juan Bernardino de Espina Altamirano. En ella se pedía investigar el nombre

<sup>45</sup> AGN, Indios, vol. 70, exp. 67, 1775. Para revisar el documento completo ver Apéndice Documental, Documento 2.

<sup>46</sup> AGN, Indios, vol. 25, exp. 237, 1677.

de los pueblos, la jurisdicción a la que pertenecían, así como la lengua que hablaban, sus contribuciones eclesiásticas y las condiciones de los caminos que los comunicaban con Ozolotepec, San Miguel del Puerto, San Mateo Piñas o Pochutla, según fuera el caso (cuadro 6).<sup>47</sup> Desde ese momento existía la intención de establecer una nueva parroquia que pudiera atender el área de la Costa y una buena parte de la Sierra Sur. La sede de Huatulco, que había sido la encargada de impartir el culto religioso en estas regiones, fue abandonada en 1680 debido a los constantes ataques de Piratas en la costa. A partir de este momento la residencia del beneficio de Huatulco es poco clara. Durante un tiempo se ubicó en San Miguel del Puerto, pueblo que se fundó en 1687.<sup>48</sup> Para 1696 el puesto del Beneficio de Huatulco quedó vacante debido a que su ministro, Gaspar de Acevedo, fue promovido al Beneficio de Coatlán, lo que quiere decir que de 1696 a 1699 la administración eclesiástica recayó en Santa María Ozolotepec.<sup>49</sup>

En relación a la inspección, para recabar la información el cura de Ozolotepec solicitó a las autoridades de los pueblos adscritos a esa cabecera, y anteriormente a la de Huatulco, que asistieran a San Mateo Piñas para realizar declaraciones. A partir de ellas fue elaborado un mapa con la indicación de las distancias entre varios de los pueblos referidos, así como la ubicación de un puente que sería construido sobre el río del Copalita para permitir el tránsito del cura del área de Ozolotepec y San Miguel del Puerto hacia Piñas. En el mapa el puente aparece a la altura de los pueblos de Piñas y los Cuixtepeque (mapa 3),<sup>50</sup> lugar donde efectivamente se colocaban puentes colgantes y desde hace algunas décadas de concreto.

<sup>47</sup> AGN, Clero Regular, vol. 159, exp. 1, 1699.

<sup>48</sup> Gerhard señala que a finales del siglo XVII en San Miguel del Puerto y Xadani fueron concentrados zapotecos de la Sierra, y en Chongos (San Miguel) indios chontales.

<sup>49</sup> En 1700 los “jueces justiciales de la Real Hacienda” expidieron certificaciones en favor de Juan Mesia de Tovar como encargado del curato de San Balthasar; Pablo Ruiz de la Sierra para el curato de San Miguel Huatulco; Juan Bernardino de Espinosa Altamirano y Castilla para el curato de San Andres Miahuatlan; Nicolas Aragon para el curato de Nuestra Señora de la Asuncion de Tlacolula; y Juan de Herra para el de Santa María Ozolotepec: AGN, Indiferente virreinal, caja 5973, exp. 44, f. 23r, 1700.

<sup>50</sup> La referencia a “los Cuixtepec” se debe a que en ese momento se denominaba a San Gerónimo y Cuixtepec parte del mismo pueblo, tomando al primero como una estancia. Como ya se dijo, en 1773 Xanica y “agregado” San Gerónimo solicitaron separarse de la cabecera parroquial de Piñas, por lo que se convirtió en estancia de Xanica. Actualmente San Gerónimo es ranchería de la cabecera municipal de Xanica y Santa María Coixtepec una de sus tres agencias municipales.

**Cuadro 6. Información sobre pueblos de la jurisdicción de Santa María Ozolotepec, 1699-1700**

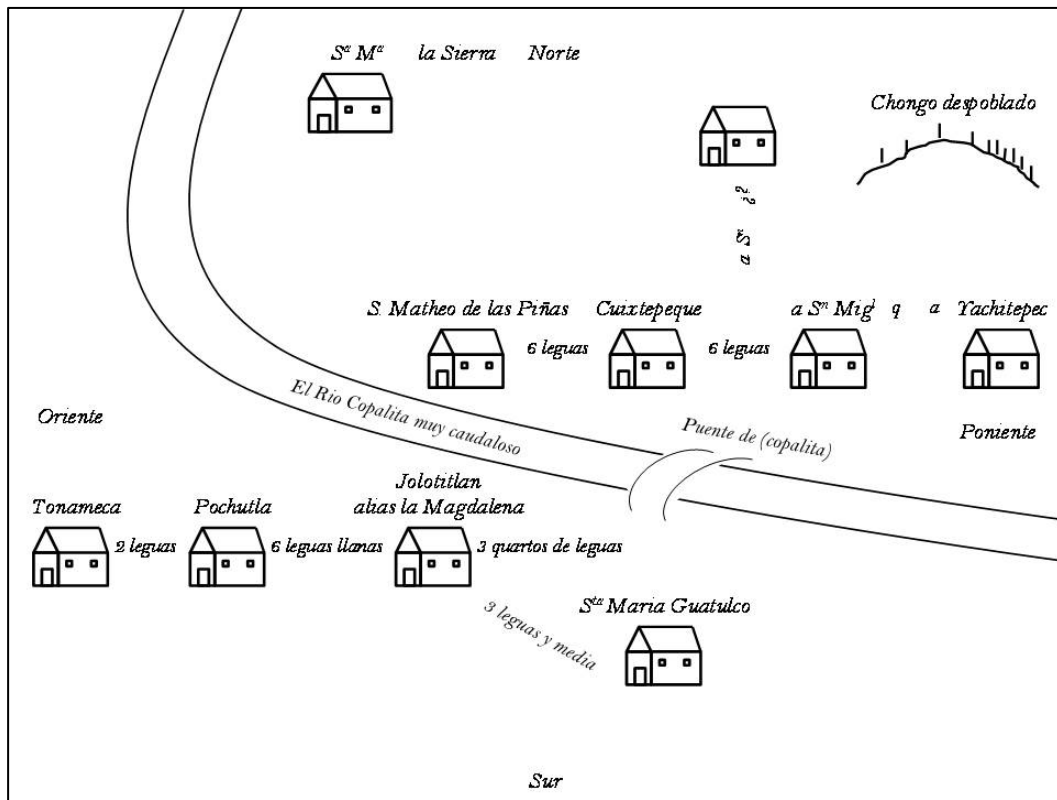
Pueblo	Distancias en leguas	Ríos	Lenguas	Contribución
Santa María Ozolotepec	Piñas: 9 o 10		Zapoteco serrano ( <i>Sichasee</i> )	
Santa María Magdalena	Piñas: 6 Pochutla: 8	Copalita	Zapoteco serrano ( <i>Sichasee</i> ) Mexicano	8 pesos, 1 real
Santa María Quiebeti	Piñas: 4	Guegobeaga	Zapoteco del valle ( <i>Tichanucha</i> ) Mexicano	4 pesos
Santa María Xadani	Ozolotepec: 16	Guegobeaga	Zapoteco del valle ( <i>Fichazaa</i> ) Mexicano	3 pesos, 5 reales
San Miguel del Puerto <sup>51</sup>	Piñas: 11	Guegobeaga	Zapoteco del valle mexicano	5 pesos, 6 reales
Pochutla <sup>52</sup>	Piñas: 13	Copalita	Mexicano Castellano	16 pesos
San Miguel el Chongo	Xadani: 9 Ozolotepec: 24		Chontal	5 reales y medio
San Lorenzo <sup>53</sup>	Ozolotepec: 4		Zapoteco del Valle Chontal	3 reales
Santa María Tonameca	Piñas: 7		Castellano	12 reales
Cuixtepec	Pochutla: 16 o 17 Piñas 3 0 4		Zapoteco del Valle	

Para principios del siglo XIX la parroquia de Piñas continuaba administrando buena parte de la Costa, además de varias comunidades de la parte baja de la Sierra Sur. Existe constancia de ello en un documento elaborado entre 1802 y 1804 por el Obispo de Antequera, Antonio Bergoza y Jordán, a manera de relación de los pueblos de la diócesis de Antequera (cuadro 7). El estilo de los cuestionarios es semejante al de las *Relaciones geográficas* de mediados del XVI. El cuestionario enviado a la parroquia de San Mateo Piñas fue aplicado por el cura Esteban María Durán el 3 de junio de 1803 (Huescas, Esparza y Castañeda 1984: 178-183). En él se señala que los pueblos que conforman la parroquia hablan “zapoteco serrano de Miahuatlán”. Sobre el pueblo de Piñas se dice que anteriormente estuvo sujeto a la cabecera de Santa María Ozolotepec, pero que en 1699 se erigió como parroquia, constituida para ese momento de nueve pueblos, considerando la cabecera. Los fundadores de Piñas fueron personas de Santa María Ozolotepec, quienes acostumbraban sembrar piñas en ese terreno, que análogamente tenía la forma de la cáscara de la piña debido lo escabroso del suelo.

<sup>51</sup> El nombre original era San Miguel Guatulco o San Miguel del Puerto de Guatulco.

<sup>52</sup> La información sobre Pochutla fue proporcionada por la gente de La Magdalena.

<sup>53</sup> La gente de La Magdalena informó que en San Lorenzo se hablaba una “lengua revuelta entre zapoteco del valle, serrano y chontal” y que ellos habían conquistado a los de Xadani, por tal motivo en este último pueblo se hablaba la misma lengua revuelta que en San Lorenzo.



Mapa 3. Mapa elaborado a partir de la información recabada en la inspección de los pueblos pertenecientes a San Miguel del Puerto y San Mateo Piñas. En él se indica la ubicación del puente que comunicaría los pueblos asentados en ambos lados del río Copalita.

Fuente: AGN, Mapas, Planos e Ilustraciones, Santa María Ozolotepec, Pochutla y Xolotitlán, 1700.

**Cuadro 7. Información de los pueblos de la Parroquia de San Mateo Piñas, 1802-1804**

Pueblo	Toponimia	Hab.	Hermandades de los pueblos <sup>54</sup>	Capital (pesos)	Vacas	Yeguas	Cera (lbs.)
Santiago Xanica	Bajo el cerro de las mazorcas <sup>55</sup>	532	Santiago	100			21
			Purísima Concepción	56			16
			Señor San José	35			12
San Miguel del Puerto	Sin otro nombre	174	San Miguel San Antonio de Padua	111 18	101	15	33
Santa María Xadani	Al pie del cerro	200	Asunción Titular Nuestra Señora de la Natividad	13 97	489	101	11 10
Santa María Cuixtepec	Se ignora	108					
Santa María Magdalena	Sin otro nombre	149	María Magdalena	45			14
			Purísima Concepción	24			13
			San Antonio	50			11
			San Miguel	26			10
			Hacienda		16		
Santa María Guatulco	Se ignora	178	Concepción De San Antonio de Padua De San Sebastián	100 50 43	114	111	52 25 18
San Pedro Pochutla	Se ignora	1,118	San Pedro	92			24
			Santa Cruz	47			18
			Nuestra Señora de la Soledad	33			16
			Nuestra Señora del Carmen	200			24
			Purificación	24			
			Rosario	53			
			San Francisco Xavier	57	89	79	15
Santa María Tonameca	Se ignora	489	Asunción Santa Cruz Nuestra Señora de la Soledad	123 75 35	56	32	33 32 14
San Mateo Piñas	Alude a lo escabroso del terreno y a que anteriormente en él se sembraban piñas.	832	Santísimo Sacramento	285			35
			San Mateo	100			30
			San Antonio de Padua	89			27
			San Nicolás Tolentino	83			31
			Jesús Nazareno debe tener	83			
			Señor del Calvario	55			8
			Nuestra Señora de la Soledad	70			26
			Purificación debe tener	100			35

En los pueblos de la jurisdicción se instalaba una escuela dos o tres meses al año y el maestro recibía un pago anual de 18 pesos. Los cultivos principales eran grana (que según los informantes, no se comparaba ya con la producción abundante de tiempos anteriores), maíz, frijol, piñas, plátanos, cocos, zapotes y naranjas. El cacao, aunque aún se

<sup>54</sup> Las hermandades no tenían el reconocimiento de alguna autoridad religiosa o civil de Antequera.

<sup>55</sup> Se dice que el nombre del pueblo ya no era conveniente, pues para el momento de la relación Xanica se encontraba en el cerro mazorca y no a los pies de este, como había estado anteriormente.



encontraba de manera silvestre en los montes, había dejado de ser la fuente o mecanismo de comercio como lo había sido en tiempos antiguos. Se hace mención de una hacienda de nombre “Apango”, dedicada a la producción del juquilite o “tinta de Guatemala”.

En la zona era común escuchar “ruidos subterráneos que regularmente preceden a los terremotos”. Esto hacía suponer a la gente que de un momento a otro el cerro de la Sirena se convertiría en volcán y reventaría, destruyendo todo a su alrededor. A esto asociaban un terremoto ocurrido el 5 de octubre de 1801, que destruyó por completo la iglesia del pueblo. Lo único que sobrevivió a la catástrofe fue una imagen de la virgen de la Soledad. Para ese momento, la iglesia se reducía a “un suplemento que sólo tiene tres altares, y ningún retablo ni adorno decente. La fábrica del suplemento es de madera y tierra con sola una costra de mezcla de cal que cubre sus paredes interiores”.<sup>56</sup>

La parroquia tenía un total de 2,948 habitantes, repartidos en los nueve pueblos. Las contribuciones de la iglesia ascendían anualmente a \$2,921 pesos con 4 reales. En el caso de los fondos de las hermandades de los pueblos, estos eran destinados a la celebración de las fiestas de los santos, el reparo de las iglesias locales, la adquisición de ornamentos religiosos, etc.

Para la parroquia de San Juan, el clérigo encargado de elaborar el informe fue Juan José Espinoza Villafaña, quien reportó que el pueblo de San Juan había sido fundado por primera vez en 1526 por Domingo Pérez, Cristóbal Martínez y Juan Bautista de la Cruz, junto con otras diecisiete personas, teniendo inicialmente como pueblos sujetos a Santiago Lapaguía, “San Juan Quivini” (Guivini), “San Antonio Xanica”,<sup>57</sup> San Gerónimo, San Bartolomé y San Cristóbal, de los cuales los tres primeros se separaron y los dos últimos desaparecieron (Huescas, Esparza y Castañeda 1984: 127-131). Para el momento de la aplicación de los cuestionarios la parroquia estaba conformada por los pueblos de San Juan,

<sup>56</sup> Desde ese momento y hasta la década de los cuarenta del siglo XX, la iglesia de Piñas fue reconstruida y removida en varias ocasiones debido a los constantes temblores (García García 1988: 155-160).

<sup>57</sup> El nombre correcto del pueblo es San Antonio Ozolotepec. Es extraño el uso del topónimo Xanica, ya que San Antonio perteneció a San Juan hasta 1931, momento en el que por conflictos con su cabecera el pueblo completo se traslada a la parte alta de una de las laderas del cerro La Sirena, quedando precisamente arriba del pueblo de Santa Cruz Ozolotepec. A partir de ese momento se vuelve agencia municipal de Santiago Xanica (la información sobre la separación jurídica de San Antonio y su anexión a Xanica, así como los relatos sobre el traslado del pueblo, aparecen en último capítulo). La utilización del topónimo de la cabecera para designar a los pueblos sujetos fue una costumbre aparentemente común, tal como lo demuestran diversos documentos donde se hace referencia a San Andrés Lovene, a quien se le registró en ocasiones con el nombre de San Andrés Ozolotepec.

Santa Cruz, San Antonio, San Francisco y San José Ozolotepec, Santa Catarina Xanaguía y San Andrés Lovene. En los tres primeros pueblos se hablaba zapoteco serrano de Miahuatlán y en los cuatro últimos una mezcla en diferentes grados de zapoteco de Miahuatlán y del Valle. Los primeros pueblos denominaban a su lengua *Ditz té* y los últimos *Ditz tzee*, en ambos casos el significado era “lengua del lugar”.

**Cuadro 8. Información de los pueblos de la Parroquia de San Juan Ozolotepec, 1802-1804**

Pueblo	Hab.	Cofradías	Capital (pesos, reales)	Cera (lbs.)
San Juan Bautista Ozolotepec	301	Santísimo Sacramento	85, 3	82
		Patrón San Juan Bautista	40, 3	9
		Santa Cruz	55, 4	6
		Nuestra Señora de Natividad	35, 5	83
		San Martín Obispo	60	5
Santa Catarina Mártir Xanaguía <sup>58</sup>	374	Santísimo Sacramento	64	44
		Nuestra Señora de Natividad	35	41
		Purificación	36, 6	37
		Santísimo Cristo de Mayo	37, 6	47
		Patrona Santa Catarina	55	53
		San Nicolás	41, 1 <sup>1</sup> / <sub>2</sub>	43
San Francisco de Asís	291	Santa Cruz	41	33
		Concepción	30, 1 <sup>1</sup> / <sub>2</sub>	46
		Patrón San Francisco	41	39
San José	223	Patrón San José	40, 40	7
		Preciosa Sangre de Cristo	84, 5	31
San Andrés	166	Patrón San Andrés	40, 2	1
Santa Cruz	166			
San Antonio	212	Patrón San Antonio	42, 5	60

Los ingresos de la parroquia ascendían anualmente a 1850 pesos y seis reales, los cuales eran recogidos en grana, su principal actividad económica y fuente de ingresos. Se creía que los constantes terremotos del lugar provenían del cerro de la Sirena. La iglesia de San Juan estaba construida de tablas y vigas en forma de paredes, cubiertas con zacate. Las iglesias anteriores, construidas en algunos de los pueblos “de cal y canto”, fueron destruidas por el terremoto del 5 de octubre de 1801, lo que obligó incluso a los pueblos de

<sup>58</sup> Tanto San Juan como Santa Catarina eran en ese momento parroquias, pero ambas eran atendidas por el mismo párroco.

Xanaguía y San José a desplazarse a lugares más seguros; el primero a “una legua” de su lugar original y el otro a “media legua”.

Sobre la parroquia de Santa María Ozolotepec, cuya relación fue hecha por el cura Juan Manuel Macedonio García Arias, se desconocía la fecha de su fundación, pero se creía que podía tener al rededor de doscientos años. La población de la cabecera, junto con sus 7 estancias, era de 1530 habitantes. El principal cultivo era la grana cochinilla, y al igual que en las parroquias anteriores, los terremotos de 1801 destruyeron las iglesias en la mayoría de los pueblos. Las comunidades incluidas en dicha parroquia eran Santa María, San Marcial, San Esteban, Santa Catarina, San Gregorio, Santo Domingo, San Miguel y San Pablo Ozolotepec (*Ibídem*: 132-136).

### *Conflictos territoriales*

En 1708 los pueblos de San Pablo, San Gregorio, San Ildefonso, San Marcial, San Esteban, Santa Catarina, San Miguel, San Nicolás, San Sebastián, San Bernardo, Santo Tomás, San Luis, Santo Domingo y San Agustín Ozolotepec, San Mateo Piñas y Santa Magdalena, pertenecientes todos a la jurisdicción de Santa María Ozolotepec, manifestaron a la Real Audiencia no tener tierras para producir maíz y grana, lo que los obligaba a bajar a las orillas del río San Cristóbal para poder sembrar. Este trabajo era indispensable para ellos, pues sin las cosechas no podían mantener el pago de los tributos. El pueblo de Santa María Cuistepec pretendía apropiarse de dicho terreno sin mostrar si quiera títulos de posesión, obligándolos a pagar arrendamiento y amenazándolos con quemar su maíz y sus nopales. Los pueblos mencionados acudieron al alcalde mayor de Miahuatlán para que realizara las inspecciones necesarias y asignara a cada uno las parcelas que según una ordenanza real les correspondían, y aquella parte que no fuera apta para el cultivo de maíz que se destinara al cultivo de la grana, en beneficio de dichos pueblos.

La Real Audiencia pidió al alcalde mayor y al cura de Santa María Ozolotepec que realizaran diligencias. El cura en su informe indicó que, efectivamente, los pueblos solicitantes utilizaban las tierras cercanas al río San Cristóbal “y seis laderas próximas”, y que habían recibido agravios por parte de la gente de Cuistepec, quienes presumían ser dueños de ellas. Las tierras mencionadas quedaban, según el cura, a nueve leguas de

distancia del pueblo de Cuistepec, el cual era pequeño y en su contorno tenía tierra suficiente como para satisfacer las necesidades de su población; el total de casados era de doce personas. Las tierras no habían sido ocupadas ni utilizadas por ningún pueblo anteriormente. Los pueblos de Ozolotepec ofrecieron pagar como “donativo” al virrey doscientos pesos. Joseph de León, abogado de la Real Audiencia, sugirió que les fueran repartidas a cada uno seiscientas varas para su milpa y que el resto fuera dividido de manera proporcional a su población para el cultivo de la grana. Esto lo justificó diciendo que el pueblo de Cuixtepec se encontraba muy retirado de las tierras, que no poseía título de propiedad y que ya contaba con la tierra suficiente como para sufragar sus necesidades. Finalmente, el pueblo de Cuixtepeque responde en una carta al alcalde mayor que las tierras señaladas no le pertenecen y que en ningún momento trató de apoderarse de ellas.<sup>59</sup>

*Pueblo de Santiago Xanica*

Está al Oriente sobre la serranía, distante a la parroquia de Piñas 8 leguas y a este Partido (Ejutla) veinte y una. Sobre un planete esta la Yglesia, casa municipal y carcel. Sus habitaciones que son jacales colocados en el bajo y cañadas en que tienen sus platanares y otros frutales que da el Pais. Siembran el mismo chile frijol y la caña de la que hacen panela con la que y sus frutas hacen su comercio llevándolos a los mercados de Miahuatlan y otros pueblos. Hay un Jefe de Policia, un Suplente y dos (?). Están sujetos en lo jurídico al Juez de paz de la Parroquia de Piñas y a el de Santa María de Miahuatlán: En lo político a su Partido y al Distrito de Ejutla. Su clima es frio. Su genio docil. Su traje calzón de color de manta, chamarro u sombrero negro: las mugeres nagua de chapaneco y huipil. Pagan la Capitacion y a la Parroquia sus ofrendas. El senso de su poblacion es el de 737 almas en ambos sexos. Sus caminos son fragosos y se les tiene mandado los compongan.

BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida, *Documentos para la geografía y toponimia de Oaxaca*, vol. 53, 1800-1849, ff. 101v-102r.

Los problemas territoriales continuaron siendo una constante del sistema colonial hasta el momento de la consumación de la independencia. En 1817 los habitantes de Xanica acudieron a la Real Audiencia para solicitar el amparo de sus tierras debido a que los de San Andrés Lovene constantemente invadían sus tierras. El primer antecedente de este

<sup>59</sup> AGN, Tierras, vol. 229, exp. 5, 1° parte, 1708. El terreno en diputa es precisamente el que posteriormente ocuparía Santiago Xanica, tal como se verá en el siguiente capítulo.

conflicto ocurrió en 1750, cuando acudieron ante esa misma instancia solicitando igualmente un amparo en la posesión de sus tierras, pues los de San Andrés Lovene habían tratado de despojarlos de ellas, luego de haberlas ocupado mediante arrendamiento por varios años; las tierras en cuestión eran llamadas *Ladugova* y *Lachilivela*. En aquella ocasión los de San Andrés se comprometieron a pagar por concepto de arriendo cien pesos durante diez años, pero terminado el plazo volvieron a ocupar las tierras y a causar daños en los sembradíos de Xanica. En varias ocasiones, la justicia de Miahuatlán pidió a los de Lovene que no se introdujeran en las tierras de Xanica y que no los molestaran, pero al poco tiempo reincidían. Para 1817 el problema continuó, por lo que la Real Audiencia pidió una vez más a la justicia de Miahuatlán que deslindara las tierras y colocara mojoneras con apego a los límites establecidos en 1751.<sup>60</sup>

Los conflictos por tierras no sólo se dieron entre pueblos,<sup>61</sup> sino entre pueblos contra particulares, sobre todo españoles. Algunos ejemplos son los casos de San Juan Coatecas Altas contra Nicolás de Ulloa Callejas y Joaquín Santos de la Vega, dueños de la hacienda de la Concepción Soritana<sup>62</sup>, así como el de San Sebastián Coatlán contra Dionisio Altamirano.<sup>63</sup> Hubo también ocasiones en las que algunos caciques buscaron conservar las tierras que habían heredado de sus familias, como el caso de Luis de Santiago, hijo de caciques de San Agustín Amatengo, de la jurisdicción de Miahuatlán,<sup>64</sup> o el de Juan Pacheco, cacique y principal de Santa María Ozolotepec, quien decía poseer tierras en San Juan y Santa María Ozolotepec.<sup>65</sup>

### *El problema de la grana y la dependencia económica*

Las crisis económicas estuvieron asociadas con epidemias, hambrunas y alteraciones severas en la población indígena. Una de las situaciones más graves en este sentido ocurrió en el último cuarto del siglo XVIII. Para ese entonces Miahuatlán, al igual que Zimatlán,

<sup>60</sup> AGN, Tierras, vol. 2986, exp. 161, 1817.

<sup>61</sup> Otro conflicto territorial en la misma zona tuvo lugar a finales del siglo XVIII entre San José Taniguicha, sujeto de San Andrés Lovene, cuyo nombre aparece en algunos documentos como San Juan Ozolotepec, contra Santa Catarina Xanaguía: AGN, Tierras, vol. 2733, exp. 8, 1791-1795.

<sup>62</sup> AGN, Tierras, vol. 247, 2º parte, exp. 3, 1707-1758.

<sup>63</sup> AGN, Tierras, vol. 1303, exp. 3, 1710-1798; AGN, Indios, vol. 1275, exp. 2, 1795-1801.

<sup>64</sup> AGN, Indios, vol. 3, exp. 547, 1591.

<sup>65</sup> AGN, Indios, vol. 30, exp. 375, 1690.

Tehuantepec, Ixtepeji y la Mixteca Alta, habían sido especializadas en la producción de la grana cochinilla por el sistema económico, pero era en Miahuatlán donde al parecer se producía con mejor calidad y en mayores cantidades (Whitecotton 1985: 222). Los principales mediadores entre las comunidades y el mercado externo eran los Alcaldes Mayores, quienes controlaban la comercialización del producto mediante los repartimientos. John Chance (1998: 162-163) describe la dinámica de este sistema en la alcaldía de Villa Alta de la siguiente manera:

Los alcaldes mayores “vendían” productos obligatoriamente a los indígenas en sus distritos a precios arbitrariamente elevados. El ganado, las mulas, los bueyes, las cabras, el tabaco, el azúcar, el algodón, el pescado, e incluso el maíz, generalmente se distribuía en esta forma... los repartimientos muchas veces consistían en dar adelantos en efectivo o en materia prima, como algodón, a las comunidades indígenas y a familias individuales que, a cambio, estaban obligados a emplear el dinero para la producción de cochinilla y otros productos o para tejer ropa con el algodón. Luego, en una fecha determinada, el alcalde mayor compraría la cosecha o los textiles acabados a precios menores a los del mercado.

Los repartimientos fueron uno de los medios empleados por los alcaldes mayores para garantizar sus ingresos. A pesar de que la producción dependía de las comunidades, así como los medios de producción, entre ellos la tierra, estas no eran libres de adaptar la producción a sus necesidades. En este sentido, el sistema económico global, en el que ellos se insertaban por medio de la producción de grana, la cual era enviada en su mayoría a Europa como tinte o por medio de otras manufacturas como tela y ropa, determinaba su vida económica. Existía aquí una contradicción debido a que la producción se encontraba en un estado de atraso evidente, frente a lo desarrollado de la distribución y comercialización fuera de la Nueva España. En este contexto, las comunidades, quienes generaban la segunda economía más importante de la Nueva España, sólo después del oro y la plata, se volvieron dependientes de otras regiones en el abasto de los cultivos básicos como maíz, frijol y calabaza.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> En su estudio sobre el repartimiento en Oaxaca, Jeremy Baskes (2000) ofrece una perspectiva distinta de esta institución, al mostrar el papel que la producción de la grana cochinilla tuvo dentro del mercado internacional. Para el autor, la comercialización de la grana permitió a las comunidades indígenas adquirir

*Apuntes estadísticos que produce la Subprefectura de Pochutla: Xanica*

Cituado en el plano de un cerro y linda por el Oriente con San Andrés Lobone (Lovene), del Distrito de Miahuatlán: por Poniente con Piñas: por Sur con San Miguel del Puerto y por Norte con Santa Cruz Ozolotepeque, del mismo Miahuatlán. Su extensión en territorio es de Oriente a Poniente, seis y media leguas, y de Sur a Norte siete leguas.

Su temperatura es templada y húmeda.

Salen de este pueblo cuatro caminos para sus pueblos colindantes. El censo general de la población es:

Hombres.....422

Mujeres.....422

Total.....844

Idioma zapoteco, y el modo de estos vecinos es esquivo con los extranjeros y alegre entre ellos mismos.

Sus habitaciones son jacales de embarrado y zacate.

Sus edificios públicos son: una Yglesia casa cural Carcel y Casa municipal que sirve de escuela de paredes de adobe y cubierta de zacate.

Establecimiento de 1<sup>as</sup> letras no lo hay pero sus vecinos piensan establecerlo brevemente según las ordenes que la subprefectura les ha dictado sobre el particular.

La ocupación de los de este pueblo es la labranza y siembran el maíz el frijól lo mismo que en Pochutla, y la caña que constantemente benefician de que idean panela y es este su ramo de expendición. El algodón cacáo café y vainilla no las hay. Frutas, las que se conocen únicamente, son el plátano de varias clases, naranja, lima, limón y mamey.

El ganado mular y yeguerizo se produce bien lo mismo que el vacuno y de cerdo, del que hacen su expendio.

Los animales de ambición son los mismos que en Pochutla y pescan trucha muy rica en los ríos de Yubiaga y Copalita.

Ríos el de Copalita que lo reciben del terreno de Piñas: el de Yubiaga que viene de San Miguel del Puerto: el de Mistepéc que nace en sus terrenos en el cerro del Gabilán y el río de Pochutla que nace del propio cerro de Gabilán.

BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida, *Documentos para la geografía y toponimia de Oaxaca*, vol. 53, 1866, f. 377r.

En la región de Miahuatlán la producción de grana comenzó a descender poco antes de 1778. Dos años antes Francisco Xavier de Corres fue designado como alcalde mayor de Miahuatlán. Debido a la falta de recursos en las comunidades, Xavier de Corres acudió a la

---

diversos productos (algunos de los cuales provenían directamente de Europa) que se volvieron indispensables para la misma producción de la grana y para otro tipo de actividades.

Real Audiencia y a la Dirección General de Aduanas para solicitar su autorización para embarcar directamente “114 zurrone” de grana y trasladarla a España en un navío real, sin que se le cobraran impuestos.<sup>67</sup> El funcionario alegaba que debido a que muchas comunidades le debían dinero por el pago de los repartimientos, había acudido con algunos españoles para solicitar préstamos y poder así continuar “distribuyendo los alimentos y demás productos que los indios necesitaban”. Sin embargo, esto no había logrado mantener el pago de los tributos a la alcaldía y las contribuciones eclesiásticas. Para empeorar las cosas, el 15 de octubre realizaría un nuevo repartimiento en los seis partidos que estaban bajo su mando. La solicitud fue aprobada y se le informó que a principios de 1779 zarparía para España “La Orca Cargadora”, un barco militar del gobierno virreinal, pero al llegar la fecha de partida el navío no estuvo listo, por lo que el embarque fue suspendido. En una nueva misiva, el alcalde mayor enfatizó que ahora hacían falta semillas para la siembra de nopales, maíz para los repartimientos y las deudas tributarias de los pueblos se habían incrementado; por tal motivo, pedía que además de los 114 zurrone, fueran embarcados 60 zurrone más. Los oficios de quejas enviados a la Dirección General de Aduanas en aquellos tiempos sobre la baja en las ventas de la grana fueron cada vez más frecuentes.

A la par de esto, diversas autoridades aduanales y alcabalatorias comenzaron a sugerir el cobro del 3% sobre cualquier cargamento de grana que llegara a los puertos, además del 3% que se pagaba en la aduana de cada distrito. Dichas autoridades habían sido informadas constantemente de la supuesta baja en las ventas de la grana, pero suponían que esto era en parte una estrategia de vendedores y compradores para no pagar impuestos. Anteriormente existía un impuesto del 6% que se pagaba en cada partido, pero debido a las quejas de los Alcaldes Mayores el impuesto se redujo al 3%.<sup>68</sup>

Dos años después la crisis económica era inminente, así como la situación de hambruna y pobreza en las comunidades. Ese año los pueblos sujetos a Santa María y San Juan Ozolotepec, San Mateo Piñas y San Pablo Coatlán pidieron a la justicia de Miahuatlán la exención de los tributos debido a una epidemia de viruela, situación que agravó aún más la crisis de los años anteriores.<sup>69</sup> En 1779 tuvo lugar una sequía que provocó la muerte del

---

<sup>67</sup> AGN, Industria y Comercio, vol. 9, exp. 4, 1778.

<sup>68</sup> AGN, Industria y Comercio, vol. 9, exp. 4, 1778; AGN, Industria y Comercio, vol. 9, exp. 9, 1779.

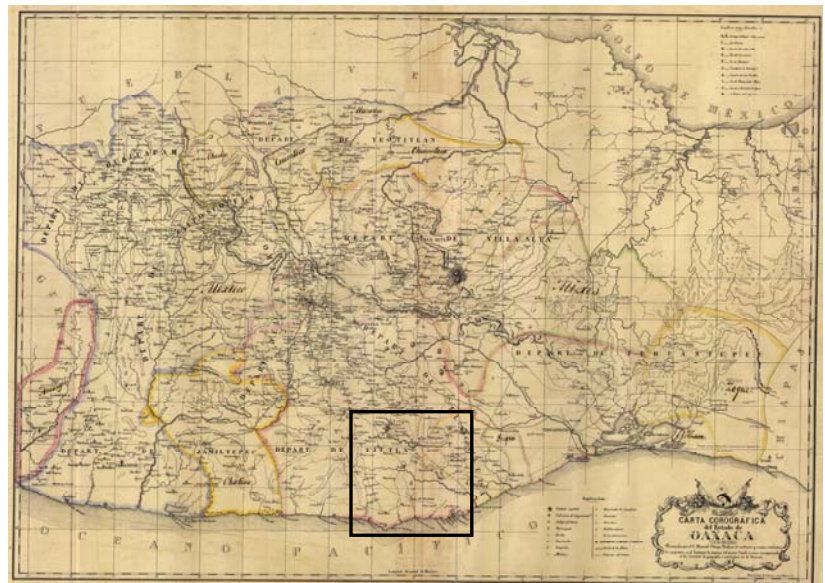
<sup>69</sup> AGN, Tributos, vol. 14, exp. 23, 1780. Para revisar un extracto del documento ver Apéndices, Documento 3.



ganado y la pérdida de las cosechas. Esto hizo que el contador general de los reales tributos solicitara al alcalde mayor que informara cuanto antes a los indios de los pueblos afectados sobre la suspensión del tributo de ese año, ya que con frecuencia, quienes se beneficiaban en situaciones como esta eran únicamente los gobernadores y alcaldes de los pueblos, debido a que el dinero que cobraban no lo entregaban a los alcaldes mayores. El contador sugirió que el aviso se hiciera durante las misas, para que las personas que asistieran informaran a los demás. Miguel de Corres, teniente del alcalde mayor de Miahuatlán, afirma en una carta que la situación en los pueblos de la jurisdicción era lamentable y que el alcalde mayor, Francisco Xavier de Corres, había dispuesto ya el abastecimiento de alimento y medicamentos para la gente.

El expediente incluye declaraciones de las autoridades de varias cabeceras y estancias. Los pueblos sujetos a San Juan Evangelista Coatecas eran San Miguel, Santa Cruz Xitla, San Bernardo, San Simón Almolongas, Coatequitas, San Esteban, San Luis Amatlán, San Franco Lohueche, San Pedro de las Cebollas, San Cristóbal, San Ildefonso y Santo Domingo. Las autoridades de San Juan Evangelista mencionaron que a la pérdida de las cosechas y el ganado derivado de la sequía, se sumó el incremento en el precio del maíz ocurrido en diciembre del año anterior, momento en que había comenzado también la epidemia de viruela.

Los pueblos sujetos de San Pablo Coatlán eran San Baltasar y Santa Catarina Loxicha con el Barrio de Santa Marta, Santa María, San Pedro, San Vicente, Santo Domingo, San Francisco, San Sebastián, San Miguel y San Gerónimo. Los de San Miguel Suchistepec eran San Gregorio, San Marcial, San Miguel, San Esteban, Santa Catalina, Santo Domingo, San Luis, San Pablo, San Sebastián, San Nicolás, San Ildefonso, San Pedro el Alto y Santiago de la Galera. Los de la jurisdicción de San Mateo Piñas eran, además de la cabecera, Santiago Xanica, Santa María Magdalena y San Gerónimo. En estos tres pueblos, a diferencia de las otras parroquias, al parecer no hubo tantas muertes, pero sí sufrieron la pérdida del maíz y la grana. De San Juan Ozolotepec eran sujetos San Francisco, Santa Catalina (Santa Catarina Xanaguia), San Antonio, Santa Cruz, San Cristóbal y San José Ozolotepec, y San Andrés Lovene.



Mapa 4. Carta orográfica del Estado de Oaxaca y sus Obisposados, Manuel Ortega.  
 Fuente: Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Carta orográfica del Estado de Oaxaca y sus Obisposados, varilla OYBOAX02, No. 1733A-OYB-7272, 1874-1882.

***La encrucijada del café: una historia reciente, pero añeja***

El 4 de marzo de 1792, el gobierno real decretó una orden mediante la que eximía de impuestos los “utensilios para ingenios de azúcar y molinos de café” que fueran introducidos desde España a México (Rojas 1964: 35-36). Esta medida pudo haber sido adoptada por la Corona para revertir la crisis económica de finales del siglo XVIII, la cual representó el inicio de la ruina del mercado de la grana cochinilla. Las regiones de la Sierra Sur y la Costa, que fueron productoras importantes del tinte natural durante el periodo colonial, se convirtieron setenta años después de dicho decreto real en las principales productoras de café en Oaxaca.

La crisis de la grana, propiciada por la introducción de colorantes naturales, desembocó en un nuevo producto de explotación de las tierras zapotecas, chatinas, chontales y mixes del sur. Al igual que la grana, el café se convirtió en una especie de panacea, acaparando la atención de autoridades, comerciantes y hacendados, quienes fueron los encargados de meter a las comunidades indígenas en la dinámica del mercado global, y con esto a las leyes de la oferta y la demanda. Las contradicciones del capitalismo volvieron nuevamente a colocar a los productores indígenas en una situación de dependencia económica y alimentaria de la cual aún no se han podido recuperar.

Basilio Rojas, comerciante miahuatleco y hombre de mucho prestigio e influencias políticas, describió detalladamente la manera en que el café fue introducido en el sur de Oaxaca. En su libro *El café (Ibídem)*, Rojas explica a su manera el mecanismo que siguieron algunos comerciantes amigos de él para la explotación del grano. A principios de la década de los sesenta del siglo XIX, aquellos que durante muchos años se habían beneficiado con la comercialización de la grana trataron de revertir las pérdidas provocadas por la crisis económica de este mercado. Esto los llevó a acudir con él para pedirle que investigara las posibilidades de cultivar café cerca de la región de Miahuatlán. En 1868 regresaron, precisamente cuando México estaba sufriendo los embates de la intervención francesa. Rojas sugirió que las mejores tierras para el cultivo se encontraban entre la Sierra Sur y la Costa, precisamente en la franja que unía a Miahuatlán con Pochutla y Juquila.

En 1873 tres señores de apellidos Mijangos, Sánchez y Ramírez, antiguos comerciantes de grana y amigos de Rojas, decidieron probar suerte en San Isidro del

Camino, en la colindancia entre Miahuatlán y Pochutla. Después de burlar el acoso de los habitantes del pueblo, y con el apoyo personas de los municipios de Santa María Ozolotepec y San Mateo Río Hondo, se instalaron en el Cerro de la Pluma y nombraron “La Providencia” a lo que después sería la primera finca cafetalera en Oaxaca. Gracias a gestiones realizadas por los finqueros, el primero de diciembre de 1880 el gobierno del estado expidió un decreto por el cual se creó el pueblo de Pluma Hidalgo en el lugar donde había estado San Isidro del Camino (*Ibidem*: 56-57).

Basilio Rojas hizo lo propio en Santo Domingo Coatlán, donde tenía conocidos debido a que durante mucho tiempo él había comprado la grana del pueblo. A finales de 1875 acudió con la autoridad para solicitar el arriendo de un pedazo de tierra para sembrar café. En diciembre de ese año se realizó una asamblea donde se discutió su caso. Los ciudadanos decidieron que sería aceptado, siempre y cuando llegara a residir al pueblo, de esa manera sería reconocido como uno de ellos, con los mismos derechos y obligaciones. En aquellos días sus hijos acababan de regresar de Oaxaca después de haber concluido el bachillerato. Esto lo animó a buscar una alternativa a la condición establecida por los de Santo Domingo. De regreso en el pueblo, expuso que debido a su edad reconsideraran su situación y aceptaran a uno de sus hijos como “hijo del pueblo”, a cambio de que éste residiera en él y contribuyera con los impuestos necesarios y el trabajo comunitario, al igual que cualquier ciudadano. Finalmente se bautizó a la finca instalada por Basilio Rojas y su hijo Vidal con el nombre de “Regadío” (*Ibidem*: 57-64).

En el año de 1877 Pedro Díaz, agricultor originario de Xitlapehua y antiguo comerciante de grana, decidió experimentar con la producción de café y solicitó a su hermano Teófilo, un ganadero que comerciaba en las regiones de Huatulco, Pochutla, Miahuatlán y Tehuantepec, que le sugiriera un lugar adecuado para el café y que lo ayudara a emprender su cometido. Su hermano le dijo que el mejor lugar se encontraba en las faldas del cerro de la Sirena, en las tierras del pueblo de Xanica. El nombre de “La Sirena” fue precisamente el que Pedro Díaz dio a su finca. En palabras de Basilio Rojas, el café que se producía en las tierras de Xanica era el mejor de la entidad (*Ibidem*: 64).

En ese mismo año, el municipio de Xanica fue incluido nuevamente dentro de la jurisdicción de Miahuatlán, después de haber permanecido en lo que había sido el partido

de Pochutla durante buena parte del siglo XIX. Esta coincidencia temporal entre la llegada del café y el cambio de adscripción política fue premeditada:

...circunstancias políticas determinaron este cambio... porque el Distrito de Miahuatlán apoyaba más fuertemente la implantación del cultivo del café, que entonces se iniciaba, impulsando y alentando a los posibles cafecultores, para lo cual era conveniente que un pueblo como Xanica, que contaba con buenos terrenos para café dependiera mejor de Miahuatlán que de Pochutla (Rojas 1958: 425; cf. González Pérez 2007: 160).

Para finales del siglo XIX existían en el distrito de Miahuatlán un total de 34 fincas cafetaleras. En 1913 más de 70 000 has. en este distrito, además de Pochutla y Yautepec, se habían convertido en fincas cafetaleras y haciendas ganaderas de particulares nacionales y extranjeros. En 1950 se intensificó la explotación cafetalera al interior de las comunidades. De esta manera, cultivos tradicionales como el maíz y el frijol se vieron nuevamente afectados, ya que la superficie que era destinada para ellos se redujo drásticamente. Otro fenómeno derivado de la entrada del café a las comunidades de la Sierra Sur fue la privatización formal e informal de la tierra, con lo que surgió un nuevo caciquismo y latifundismo (Barabas 1999: 22).

En la memoria histórica de algunos abuelos permanece el nombre de Pedro Díaz como la persona que llevó el grano al pueblo:

El café empezó hace unos 150 años. Eso sí me contaba muy bien mi abuelito, porque él tenía gente más superior, gente más antigua. Le contaban que el café viene de Pluma. Un señor que vino acá y lo nombraron de secretario, un Pedro Díaz (él ha de ser de Miahuatlán). Él, como estuvo aquí como secretario y tuvo un compadre que vivió aquí en el río San Jerónimo, ahí vivió el señor. Ya luego fue a traer el café de Pluma, fue a traer el almácigo y ya cuando estuvo así chiquitito empezó a repartir las plantitas a la gente.<sup>70</sup>

En el APEO existen dos documentos que permiten comprender con mayor claridad este proceso. El primero de ellos inicia con una carta enviada por Pedro Díaz al gobernador de Oaxaca, diciendo que desde 1880 había adquirido un terreno en el municipio de Xanica

---

<sup>70</sup> Relato del señor Gregorio Cruz Aquino: Santiago Xanica, abril de 2009.

por \$200 pesos, con réditos del 6% anual. En el terreno instaló un plantío de quince mil cafetos. Antes de que el plazo venciera intentó pagar parte del costo total y de los réditos, pero la autoridad de Xanica se negó a recibir el dinero. A principios de ese año, fecha de vencimiento del plazo, acudió al Juzgado de 1° instancia de Miahuatlán para entregar la cantidad de 320 pesos, por concepto del capital y de los réditos correspondientes a los diez años. En la carta acusa a las autoridades de Xanica de cometer abusos contra sus trabajadores, contra su familia y contra su propiedad. En el mismo expediente aparece un oficio enviado por el presidente municipal de Xanica al jefe político de Miahuatlán, negando el contenido de la carta de Pedro Díaz y aclarando que el terreno por el que el señor pretendía dar tan sólo \$320 era de siete leguas.

En el mismo expediente aparece un acta del cabildo donde se indican las colindancias del terreno de la Sirena. En ella se dice que Pedro y Teófilo Díaz llevaban ya tres años ocupando dicho terreno sin pagar arriendo alguno, por lo que se decide ponerlo en venta a un costo de \$200, con réditos del 6% anual. El secretario Esteban López<sup>71</sup> firmó por el presidente municipal, el Síndico y los regidores, ya que estos no sabían leer ni escribir. El pago de los réditos se haría el día diez de febrero de cada año. Pedro Díaz aceptó las condiciones para la realización del contrato. Las colindancias referidas fueron:

...al poniente de la población se encuentra un sitio que colinda por el Oriente por toda la corriente del río del pueblo viejo de Quistepec por el Poniente con la Cruz que le llaman del mojón que divide tierras del pueblo con las de San Juan Ozolotepec y Santa María Ozolotepec, siguiendo la línea actual Sur hasta el paraje cruz de las águilas de aquí á la del tecolote desde aquí comienza la colindancia con Piñas, de este paraje al de Buenavista y de aquí por toda una loma con inclinación al Sur Este hasta juntarse con la línea formando una lengua por el Sur y por el Norte San Andres Lovene desde el paraje “colorado” por todo el camino viejo que se junta con el de dicho pueblo...<sup>72</sup>

En junio de 1901 aparece otro expediente que puede considerarse como la continuación del anterior. En él se encuentra una carta del presidente municipal de Xanica

---

<sup>71</sup> En varios oficios del expediente se señala que el Secretario que participó en dicha asamblea no era originario de Xanica, sino de la parte de Miahuatlán y que había sido llevado al pueblo por Pedro Díaz.

<sup>72</sup> APEO, Gobierno de los Distritos, Miahuatlán, leg. 21, exp. 26, 1890. Para revisar un extracto del documento ver Apéndices, Documento 4.

explicando que Pedro Díaz había presentado un desistimiento firmado por el Síndico Municipal, en el que retiraba una demanda contra él, pero que este documento carecía de validez porque el Síndico no estaba facultado para ello, además de que no sabía leer ni escribir; pero lo más importante era que ya no estaba en funciones. En otros oficios del expediente se menciona que la ranchería de Cuixtepec pretendía erigirse como pueblo, sin separarse de Xanica, y que parte del terreno de la Sirena le pertenecía.

En una carta escrita por Francisco Parada, apoderado legal de Xanica, se menciona que en la Secretaría de Gobierno existían antecedentes sobre la intención de destinar el terreno para la fundación de un nuevo pueblo, con los descendientes del antiguo pueblo de Santa María Cuixtepec que aún habitaban del otro lado de los ríos Copalita y San Gerónimo, y que esta situación fue aprovechada por Pedro Díaz para alegar que el terreno no pertenecía a Xanica, y que por el contrario, era baldío. Finalmente la solicitud de adjudicación no procedió, como lo demuestra una de las últimas hojas: “el C. Presidente de la República ha tenido á bien disponer que no es de aprobarse como en efecto no se aprueba el auto”.<sup>73</sup> Sin embargo, es probable que la pretensión de Pedro y Teófilo Díaz haya continuado, o que en las primeras décadas del siglo XX alguien más haya adquirido el terreno, ya que la finca La Sirena estuvo durante casi todo el siglo XX y hasta hace algunos años en manos de particulares.

---

<sup>73</sup> APEO, Adjudicaciones y Conflictos, Miahuatlán, leg. 19, exp. 17, 1901.

## CAPÍTULO III

### *Historia y mito en el proceso fundacional*

*Se dice que cuando todo era de noche,  
cuando no había sol,  
cuando ya no amanecía,  
se dice:  
se reunieron  
se consultaron  
los dioses  
allá en Teotihuacán.  
Dijeron,  
hablaron entre sí:  
¡Venid dioses!  
¿Quién llevará el mando?  
¿Quién tomará por sí  
ser el sol, traer el amanecer?*

*Códice Florentino (Bernardino de Sahagún)*

#### ***Preludio***

¿Existe una historia que explique el proceso de fundación de los pueblos –grandes y pequeños– que siglos a tras ocuparon algún rincón de las montañas, los valles y las costas de Oaxaca? Evidentemente no. La “historia” sólo puede dar cuenta de procesos y pautas generales, pero las historias propias de esos pueblos, aquellas que se han forjado con el paso del tiempo y que se han transmitido de generación en generación como la “voz del pueblo”, ellas han podido registrar aquellos sucesos y fenómenos que han sido trascendentales en la vida de sus actores. La manera en cómo dan cuenta de su historia tiene como principal soporte su visión del mundo. Las migraciones, las apariciones de entidades sobrenaturales, los lugares encantados... no se convierten, por mucho tiempo que transcurra, en parte de una “historia estacionaria”, estática, carente de sentido; son parte de la historia sagrada, que es historia viva.

Después de haber abordado lo que podríamos llamar una reconstrucción general de la historia del área de estudio, es momento de “mirar” la manera en cómo en el pueblo de Santiago Xanica han dado cuenta de su historia, teniendo como referente central el momento de fundación. De manera inicial se desarrolla una línea argumentativa con la



finalidad de sustentar la idea de la filiación entre Xanica, fundado como tal a principios del siglo XVIII, y el pueblo de Cuixtepeque, con posibles antecedentes prehispánicos. Luego se presenta un relato fundacional que tiene mucha semejanza en su estructura y sus componentes con mitos mesoamericanos. Finalmente, se hace un análisis de este relato para comprender su papel dentro del proceso fundacional. En este ejercicio se recurre a otros relatos del pueblo, a relatos de comunidades cercanas y a elementos de la cosmovisión zapoteca y mesoamericana en general.

### *Santiago Xanica y Santa María Cuixtepeque: dos pueblos, una misma historia*

El acercamiento a las fundaciones de los pueblos durante el periodo colonial es complejo: "...hay que tener en cuenta que (éstas) no son más que confirmaciones oficiales de dichas fundaciones, efectuadas tiempo atrás..." (Rojas 1958: 142), algunas de ellas con fuertes antecedentes prehispánicos. En este sentido, resulta importante el ejercicio de vinculación entre un contexto y otro. Sin embargo, en casos como el de Xanica, un pueblo enclavado en la sierra y con pocos referentes en documentos escritos, la tradición oral se convierte en una fuente invaluable de información. El análisis de los relatos fundacionales y los documentos coloniales me anima a establecer un puente histórico entre este pueblo y el antiguo *Cuixtepeque*, el cual aparece registrado desde el siglo XVI.

El único dato concreto sobre la fundación de Xanica lo aporta Martínez Gracida, quien en su *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, publicado en 1883, apunta que la comunidad estuvo situada en un principio en el cerro "Cajón", pero la falta de agua obligó a sus pobladores a trasladarse en 1701 al lugar donde se encuentran actualmente (Martínez Gracida 1883: 397). En una cueva cercana a "río Cajón" se han encontrado huesos, piezas de barro y otros utensilios domésticos y de trabajo. Cerca de ahí hay otro lugar llamado "portillo Limón", el cual es considerado también como un antiguo lugar de asentamiento. De dicho paraje parte un camino que llega hasta un pozo llamado *kyaau nihs iluu*, "río, agua, cueva",<sup>74</sup> lugar que

<sup>74</sup> En Córdoba encontramos los términos *queco*, *quico*, *quego* y *quigo* para la entrada "rio generalmente" y *pille* para "cueva", así como *pilleyoo* para "Cauerna o cueva en tierra" (1987: 360v, 102f, 76v). En Fernández de Miranda aparece como reconstrucción del protozapoteco el término *gegu* y *yawu* para "río" y *yoo* y *lliuu* para "cueva". La forma *lliuu* no corresponde al protozapoteco, sino a la variante de Atepec, en la Sierra Norte, y se traduce como "dentro" (Fernández de Miranda 1995: 182, 162).

servió durante mucho tiempo para el abastecimiento de agua, hasta que, como se detallará más adelante, apareció *ma' l nihs*, “Culebra de Agua”. Esto dio pie precisamente a la última fundación del pueblo. Cerca de *kyaau nihs iluu* hay otro sitio de asentamiento importante llamado *Ze ito'*, “Lugar sagrado”.

Martínez Gracida aporta otro dato importante que puede permitir un rastreo más amplio sobre dichos antecedentes. En el mismo texto el autor señala que el pueblo tenía además un sobrenombre en “mexicano” (náhuatl), el de Cuixtepec, “cerro de Gavilán”, cuya etimología deriva de *cuixin*, “gavilán”, y *tepetl*, “cerro” (Martínez Gracida 1883: 396). Esta referencia podría haber derivado de una mala interpretación al momento de recabar la información. Sin embargo, aún se conserva el recuerdo de que el pueblo de Cuixtepec, que actualmente es agencia municipal de Xanica, fue fundado por antepasados de este último pueblo:

...cuando llegaron aquí entonces se formó un pueblo que está por acá abajo, cerca del río que ahora se llama San Gerónimo... Todavía existe el sitio; cerca de mi rancho está el sitio, mío es el lugar donde se puso el templo, pero eso fue despuesito, cuando ya pasaron los españoles... después de doscientos, de trescientos años que llegaron (los fundadores)... Del otro lado del río estuvo otro pueblo que se llama Coixtepec. Ahorita se llama Coixtepec, pero en ese entonces solamente decían un nombre zapoteco: *kyii'* y *Msiy*, así le decían... Pero esos grupos son los de aquí mismo, fueron a poblar ahí, a estar ahí y lo llamaron así entonces. Ya después lo nombraron Coixtepec. Entonces esa gente se fue a donde es ahorita Santa María Coixtepec. Salieron de aquí, porque como este pueblo es más grande los molestaban... Pero los mismos que salieron a poblar Coixtepec... no pudieron vivir ahí y entonces fueron hasta el mar, a vivir en la playa, y en la playa ya no pudieron vivir, porque dicen que salieron unos monstruos a espantarlos, a comerlos. Entonces fue que se vinieron... a poblar allá donde está el pueblo de Santa María Coixtepec ahorita.<sup>75</sup>

Antes de ascender al cerro del Cajón, a *Ze ito'* y al lugar donde está instalado actualmente el pueblo, hubo un primer asentamiento a las orillas del río San Gerónimo, justo a los pies de *kyii' y Nis*, “cerro Mazorca”, que es el cerro donde se encuentra postrado

---

<sup>75</sup> Relato del señor Gregorio Cruz Aquino: Santiago Xanica, abril de 2009.

Xanica. Su topónimo original es *xan kyii'y*, “debajo del cerro”,<sup>76</sup> el cual podría haber tenido su origen en dicho momento, tal como fue sugerido por el cura de Santa María Ozolotepec entre 1802 y 1804, y publicado en el *Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la Diócesis*: “Santiago Xanica... significa ‘pueblo que está situado bajo el cerro de las mazorcas’, denominación que en la actualidad no le conviene por estar sobre el mismo cerro en cuyo pie estuvo antiguamente” (Huescas, Esparza y Castañeda 1984: 178).

Anteriormente las faldas del cerro de Xanica, de *kyii'y Nis*, fueron las orillas del río San Gerónimo, donde estuvo asentado inicialmente el pueblo, al igual que el de Cuixtepeque.<sup>77</sup> Ese lugar corresponde precisamente a los pies de *kyii'y Msiy*, “cerro Gavilán”,<sup>78</sup> el cual dio lugar al nombre de Cuixtepeque. Este topónimo nahua pudo haber sido adjudicado por los mexicas en el siglo XV cuando, al recorrer las regiones de la Costa y Sierra Sur, asignaron los nombres de Amatlán, Coatlán, Miahuatlán y Ozolotepec a los antiguos señoríos zapotecos. Cerro Gavilán fue sin duda un lugar importante no sólo para los habitantes de Xanica, sino también para los pueblos circundantes, ya que en todos ellos hay el recuerdo de que en dicho cerro hubo hasta principios del siglo XX una piedra labrada en forma de gavilán, la cual era visitada por las personas para realizar ritos propiciatorios o agrícolas. En el área que está comprendida entre el río San Gerónimo y el asentamiento actual de Xanica se han encontrado restos óseos, piezas y fragmentos de barro y herramientas. Muchas de las figuras halladas por personas en sus propios ranchos corresponden a cabezas de gavilanes. Incluso, éstas llegaron a encontrarse a las orillas del pueblo y no sólo en lugares cercanos a cerro Gavilán o al río San Gerónimo.

<sup>76</sup> La palabra Xanica es considerada por los habitantes del pueblo como una deformación del nombre original, *xan kyii'y*. Sin embargo, Martínez Gracida toma el término “Xanica” como topónimo y lo traduce “Aquí abajo”, derivándolo de *xaca*, “abajo”; *nica*, “aquí” (*Ibidem*: 396). Es probable que el autor haya retomado el significado de *xan nēē'*, “Aquí abajo, cerca” y lo haya sobrepuesto a Xanica. Dicho topónimo surgió porque “Cuando los pobladores descendieron de *Ze ito'* había entre ellos un sordo que no entendía a dónde se dirigían. El sordo preguntaba insistentemente para dónde debían ir, a lo que la gente respondía: ‘*xan nēē'*, *xan nēē'*”: relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, julio de 2009. Basilio Rojas (1958: 423), por su parte, le otorga el significado de “Tal donde las nubes son bajas”, Lugar de nubes bajas” o “Donde llueve mucho”. Estas acepciones las deriva de *xaa*, “nubes”; *ni*, apocope de *lanini*, “debajo”; y *nicani*, “tal”.

<sup>77</sup> Las diferentes formas en las que esta palabra fue escrita durante la Colonia son Cuixtepeque, Cuixtepec, Cuistepeque, Quistepeque, Quistepec, pero actualmente se nombra Coixtepec.

<sup>78</sup> En las regiones de Cuixtla, Santa María Ozolotepec y Coatlán se emplean respectivamente las siguientes formas para referir al mismo topónimo: *yii'Mbtii*, *yii'Mti* y *Yee'Bti* (Zúñiga 1985: 73).

Revisando documentos coloniales como títulos de tierras de estos pueblos se puede hallar información relevante en torno al territorio (del de Cuixtepeque antes del reconocimiento de Xanica y el de éste último en los primeros años del siglo XVIII) y a los nexos entre ambos. Una copia de un título de Cuixtepeque se encuentra en el APEO y aparece con el encabezado de: *Título de Tierras concedido por Real Provision a los naturales del Pueblo de Santa María Quistepeque de la Jurisdicción de Huatulco* (figura 8).<sup>79</sup> En realidad el expediente incluye diferentes documentos de los años 1636, 1667, 1711, 1716, 1762, 1797 y 1810. La mayoría de ellos corresponden a quejas por invasiones de tierras por parte de San Andrés Lovene, San Juan Ozolotepec, San Mateo Piñas y Santa María Magdalena. Es en 1667 cuando se elabora el título a manera de restitución de las tierras *Lachiguicha*, “llano de la Lana”, y *Quebeche*, “piedra de León”. Los linderos y parajes contenidos son los siguientes:<sup>80</sup>

...el Rio copalita donde se encuentra con el de nuestro pueblo que en el ydioma llamamos *Guego quibisia* derecho d[ic]ho Rio hasta llegar a d[ic]ho n[uest]ro Pueblo y que esta situado a la orilla de el y de la otra vanda el de S[a]n Geronimo de la Jurisdiz[i]o[n] de Miaguatlan deslindandonos d[ic]ho Rio hasta llegar a el arroyo de Guacamaya alias *Yegobego* y siguiendo derecho a el pozo de la Virgen alias *Niza sonasi* y siguiendo por una loma arriba salimos a el camino Real de S[a]n Andres y siguiendo d[ic]ho camino salimos a el llano de la lana alias *Lachiguichi* y sin dejar la misma linea nos deslindamos en la cueba de el Leon alias *Guelo beche* hasta un paraje donde tenemos por dibision una S[ant]a Cruz que nos deslinda con el Pueblo de S[a]n Christobal de la Jurisdiz[i]o[n] de Miaguatlan y siguiendo por una loma hasta el zerro de la Aguila sin dejar la misma linea salimos a el camino R[ea]l donde se alla una S[an]ta Cruz en señal de dibision con la cabezera de S[a]n Matheo de las Piñas asi mismo de la Jurisdiz[i]o[n] de Miaguatlan y prosiguimos por la misma linea hasta llegar a otra S[an]ta Cruz donde concluye nuestro deslinde con el referido Pueblo de S[a]n Matheo y tomando el [18r] rumbo del sur nos deslindamos con nuestra cavecera de S[an]ta Maria Guatulco en una piedra (incompleto) Ojo de benado alias *Lovechina* de donde bolbemos a caer a el Rio copalita que es donde se concluye nuestro deslinde...

<sup>79</sup> APEO, Alcaldías Mayores, Huatulco, leg. 52, exp. 1, 1667.

<sup>80</sup> En el documento original las colindancias no aparecen en cursivas, pero aquí se colocan para distinguir estos términos del resto del texto.

El área que ocupó Xanica posteriormente se encuentra precisamente del otro lado de la línea trazada por los ríos Copalita y *guego Quibisia*,<sup>81</sup> “arroyo Guacamaya”, “pozo de la Virgen”, “camino Real de San Andrés (Lovene)” y “llano de la Lana”. Pasando este llano se sitúa actualmente el pueblo de Santa Cruz Ozolotepec, pero en aquel entonces éste aún estaba ubicado a un costado de San Juan Ozolotepec. Al final de la diligencia, los oficiales de república de Cuixtepeque tomaron de las manos al Alcalde Mayor de Huatulco y Huamelula y lo bajaron de su caballo, llevándolo hacia adentro del terreno demarcado. Posteriormente, arrancaron pasto del suelo y tomaron piedras, lanzando ambas hacia los cuatro vientos, en señal de “legítima posesión”.

En el Archivo Parroquial de San Mateo Piñas existe una copia de un título de tierras de Santiago Xanica, el cual fue elaborado en 1744 a raíz de la invasión de tierras por parte de Lovene. La solicitud de ratificación y restitución se hizo ante la Real Audiencia y fue presentada en 1751 al alcalde mayor de Miahuatlán para que se efectuara dicho trámite.<sup>82</sup> En ella se señalan los siguientes límites:

Por el rumbo a el Oriente bajo de el Zerro partimos tierras con los Naturales de el Pueblo de S[anta] Maria Xadani de la Jurisdiccion de Huamelula en un paraje nombrado en el idioma Zapoteco *Xanequis Xonasi*, y en Castilla Zerro de la Virgen y coxiendo el rio arriba a trecho de una legua se llega a un paraje que se llama en zapoteco *Quietaa Litze Nguivitza* y en castilla Casa de el Sol y en d[icho] paraje lindar con los Naturales de el Pueblo de S[an] Andres y San Joseph de esta jurisdiccion y de alli sube a una loma que se llama en nuestra lengua *tani lagatziyo* que en castilla quiere decir una loma donde caio el rayo, lindando en ella con los Naturales de el Pueblo de S[an] Andres y S[an] Joseph y a poca distancia de d[icho] zitio nombrado *lachigoba* que en castilla quiere decir llano de popotes y siguiendo d[icho] rumbo se llega a un zerro nombrado *quiaquibee* que en castilla quiere decir zerro de la luna hasta caer al camino [128r] Real, frente a el Norte y se llega a el paraje que se llama de el recibimiento, en donde dan principio los linderos del Pueblo de S[anta] Catharina Xanagua y siguiendo el camino Real hasta llegar a un zitio nombrado de *quelahuitzi* que en castilla se llama zerro de zagalon, en donde sigue el lindero con el expresado Pueblo de S[antha] Catharina y vajando esta loma reconociendo para el Poniente se llega a un arrollo que llamamos en nuestra lengua *guiego goguag* en castilla es arrollo de sacatal y siguiendo

<sup>81</sup> La traducción correcta de *guego quibisia* podría ser “río Cerro de Gavilán”, tomando a *guego* como “río” y a *quibisia* como una lexificación de *qui*, “cerro”, y *bsia*, “gavilán”.

<sup>82</sup> Archivo Parroquial de San Mateo Piñas, Título Primordial de Santiago Xanica, 1794.

todo el camino como a distancia de dos leguas por la parte de el Poniente por la falda de el zerro se llega a un paraje *quietabagua* y en castilla piedra de guacamalla, lindando con tierras de el expresado Pueblo de S[anta] Catharina y prosiguiendo el d[icho] camino se llega a un paraje donde esta una cruz grande donde se divisa el Pueblo de S[an] Christobal donde se retrocede para el expresado pueblo de S[an]tiago y vajando de el hasta llegar donde nace la agua por todo el rio abajo hasta llegar a un paraje nombrado *zaga zapa xene* que en castilla es rio de Pochotle donde esta un rancho de recevimiento donde nuestro varrio de S[an] Geronimo parte tierras con el Pueblo de S[anta] Maria Cuixtepec de la Jurisdiccion de Guamelula y coxiendo rio abajo [128v] por la parte de el sur lindamos con los nat[urales] nombrados de Cuixtepec. Siguiendo hasta encontrar con el rio nombrado Copalita hasta llegar a una hondura que en nuestra lengua se llama *quiela bitzitz* q[ue] quiere decir hondura de plata en donde lindamos con los naturales de S[an] Miguel del Puerto de d[icha] Jurisdiccion de Guamelula y siguiendo por el rio arriba nombrado *Guiegoviaga* se va a reconozar para el Oriente por el lindero q[ue] se puso por principio de este escripto.

En el fragmento citado se dice que San Gerónimo, que en documentos coloniales anteriores a éste era considerado como parte de “los Cuixtepeque”, es ahora “barrio” de Xanica. Además, el “rancho de recibimiento” del que se habla es precisamente el lugar donde estuvieron ambos pueblos en un principio. Nueve meses después de que Xanica entregara dicho documento se realizó la diligencia correspondiente, a la que asistieron como testigos autoridades de los pueblos de San Miguel del Puerto, San Mateo Piñas, Santa María Cuixtepec, Santa Catarina Xanaguía y San Cristóbal Ozolotepec. En el momento en el que el recorrido pasaba por uno de los linderos con San Andrés Lovene, el grupo fue interceptado por autoridades y habitantes de ese pueblo, quienes “armando mucha algaravia en forma de tumulto con garrotes y piedras” impidieron el paso de la diligencia. Por tal motivo, el alcalde mayor, en compañía de su comitiva y los de Xanica, se dirigieron al pueblo, donde realizaron el acto de toma de posesión de los parajes recorridos hasta ese momento. Éste consistió, al igual que en el caso de Cuixtepeque, en arrancar hiervas y tomar ramas secas y piedras del suelo, para lanzarlas a los cuatro vientos en señal de “legítima posesión”. Acto seguido, ocurrió un suceso importante relatado por el alcalde mayor de Miahuatlán:

...en mi presencia y la de todos los que se hallaron presentes todos los Natu[ral]es del referido Pueblo de S[an]tiago a una voz y cada uno de por si dijeron que por aora y en todos los tiempos venideros les daran permiso a los d[ic]hos Natu[ral]es de S[an]ta Maria Cuixtepeque para que siembren milpas y nopaleras en las tierras pertenecientes a d[ic]ho su Pueblo de S[an]tiago que estan inmediatas a las suias sin que por esto aian de pagar cosa alguna ni dar ningun reconocimiento ahora y en lo siguiente...

No es común encontrar en los títulos situaciones como ésta, sobre todo si pensamos que dichos documentos ocasionaron severos conflictos entre los pueblos, debido a que las autoridades coloniales los elaboraban más con la finalidad de cobrar por los trámites (como fue el caso del procedimiento conocido como “Trámite de composición”, el cual se realizó desde finales del XVII a petición de los nuevos reyes borbones de España) y no para procurar la buena armonía entre ellos. El hecho de que las autoridades y los habitantes de Xanica presentes en la diligencia hayan manifestado su consentimiento para que Cuixtepec, sin solicitarlo, pudiese sembrar “milpas y nopaleras” en sus terrenos, refleja de alguna manera un vínculo muy estrecho entre ambos pueblos, más allá de la convivencia derivada de la mera vecindad entre ambos.

¿Cómo entender la relación entre ambos pueblos hasta antes de la fundación de Xanica sobre cerro Mazorca? Es probable que hasta finales del siglo XVII a los pies de dicho cerro y de cerro Gavilán, es decir, a las orillas del río San Gerónimo, Cuixtepec haya sido un pueblo importante, numeroso, el cual tuvo una continuidad desde antes del periodo colonial. Sin embargo, en determinado momento el pueblo se separó, quedando sólo una pequeña parte del otro lado del río San Gerónimo, probablemente algunas familias, y el resto pudo haber ascendido a río Cajón o a *Ze ito'*. Dos argumentos que permiten sustentar esta hipótesis son:

1) Hasta antes de la llegada del café a Santiago Xanica (antes de la década de los ochenta del siglo XIX), los habitantes de Xanica y Coixtepec mantenían estrechas relaciones de consanguinidad y afinidad. Es precisamente la disputa entre Xanica y Pedro Díaz por la posesión del terreno de la Sirena, cuando las pocas familias que habitaban del otro lado del río San Gerónimo solicitaron su reconocimiento como pueblo sujeto a Xanica, alegando ser los descendientes del pueblo viejo de Cuixtepec;

2) Para la segunda década del siglo XVIII el pueblo de Cuixtepec se había reducido de manera drástica, llegando a tener: “mui pocos tributarios, ocho casados, nomas, y muchachos y muchachas de doctrina quatro nomas”.<sup>83</sup>

Se mencionó en el capítulo anterior la existencia de un pueblo llamado Santiago, perteneciente a la jurisdicción de Miahuatlán, el cual fue registrado en las *Relaciones geográficas* del siglo XVI y XVII. Sin embargo, en documentos del XVII referentes al área de Ozolotepec y Huatulco no se menciona a dicho pueblo. Es hasta principios del XVIII cuando se habla concretamente de Santiago Xanica. Es probable que, como plantea Gerhard para varias regiones de Oaxaca (1986), al separarse el pueblo de Cuixtepec la fundación del segundo pueblo haya implicado la recuperación de Santiago como Patrón.

Como último punto, la toma de posesión relatada en los títulos de Cuixtepec y Xanica, en su sentido subjetivo más que administrativo, puede considerarse como una proyección de la “ceremonia celebrada cada vez que un señor llegaba al poder o... en otros momentos importantes de su vida”. Michel Oudijk (2002: 97), al analizar la ceremonia de toma de posesión en un sentido histórico, demuestra cómo dicha ceremonia se convirtió en arquetipo y ha trascendido incluso hasta el siglo XX en los procesos de restituciones y ratificaciones agrarias. En el contexto prehispánico de los ascensos al poder o las conquistas político-militares en Mesoamérica, la toma de posesión estaba acompañada, o constituida, por uno o varios de los siguientes actos: tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales; hacer Fuego Nuevo, así como otros ritos y ceremonias relacionadas; mandar a cuatro señores para tomar posesión de la tierra; demarcación de las tierras; división de la tierra entre los nobles. La información contenida en los títulos, considerados éstos no sólo como documentos administrativos realizados por los pueblos para defender la posesión de su territorio, sino también como fuentes históricas, permite identificar al menos dos de estos elementos: el lanzamiento de flechas hacia los cuatro vientos y la demarcación del territorio. En el primer caso, las hiervas, ramas o pasto, y las piedras sirven como referente para demostrar la apropiación legítima del territorio, acto que tiene sentido no para los alcaldes de Miahuatlán y Guatulco, sino para el pueblo mismo. En el otro caso, son las piedras de colindancia o mojoneras las que sirven como marcas tangibles del espacio.

---

<sup>83</sup> APEO, Alcaldías Mayores, Huatulco, leg. 52, exp. 1, 1667.



### *La fundación de Xanica en la voz de sus actores*

El relato de la fundación que se toma como eje es del señor Miguel Díaz, nacido en el año de 1917, y fue recabado en mayo de 2005 por Sara García Martínez, Gema Nely López González y Jaime López López, estudiantes del Bachillerato Integral Comunitario, como parte de las actividades escolares de las asignaturas de “Historia local y regional” y “Seminario de investigación I”. La entrevista fue realizada originalmente en zapoteco y traducida por los estudiantes al español. Una primera versión del relato fue presentada en mi tesis de licenciatura (González Pérez 2007: 190-197),<sup>84</sup> sin que hubiera realizado en ese entonces un análisis de los elementos históricos y simbólicos. En la versión actual se anexa información obtenida por otros estudiantes entre el 2004 y 2005, además de datos recopilados en una jornada de campo durante la semana santa de 2009, y una estancia de investigación de agosto a diciembre del mismo año en la ciudad de Oaxaca y en las comunidades que rodean a Xanica, precisamente en el área que se encuentra entre la Sierra Sur y la Costa.

En junio de 2002 Sara Cruz García, originaria de Santiago Xanica, concluyó un trabajo mecanografiado titulado *Crónica de un pueblo de la Sierra Sur del Estado de Oaxaca: Xanica* (2002-a),<sup>85</sup> del cual retomo también fragmentos que se incluyen como notas a pie de página. Dicho trabajo me ha sido de gran utilidad, no sólo para aclarar detalles sobre la fundación, sino sobre diversos aspectos históricos, sociales, cosmológicos, religiosos y lingüísticos de la comunidad.<sup>86</sup> Posteriormente, aparece un relato sobre la creación del santo Santiago. Dicha narración fue recopilada por Raquel Díaz Luis en 2004, también como parte de los trabajos escolares de las asignaturas mencionadas.

Ambos relatos –el de la fundación y el del santo patrón– los presento en primera instancia como una “realidad textual” (Münch 1992-a: 285), es decir, íntegra, para posteriormente proceder a su análisis simbólico e histórico.

---

<sup>84</sup> La tesis fue presentada a manera de estudio de caso sobre la experiencia de educación intercultural en el Bachillerato Integral Comunitario de Xanica, donde tuve la oportunidad de trabajar de septiembre de 2003 a febrero de 2006 como Asesor-Investigador (docente). Algunas de las unidades de contenido de las que fui responsable fueron “Historia local y regional”, “Identidad y valores comunitarios I y II”, “Metodología de la investigación”, “Seminario de investigación I y II” y “Derechos sociales y colectivos de los pueblos indígenas”.

<sup>85</sup> Debido a que dicho mecanoscrito carece de paginación, se omitirá esta información cada vez que se le cite.

<sup>86</sup> Otro trabajo que me ha sido de gran utilidad para la escritura de algunos términos es un vocabulario elaborado también por la señora Sara Cruz García (2002-b).

### *La fundación del pueblo*

*La fundación del pueblo empezó cuando 40 personas originarias de San Pablo Mitla supieron que había tierras comunales cerca de un río que estaba rumbo al mar. Fueron a buscar al señor gobernador para pedirle permiso y decirle que había bastante gente y que querían fundar su propio pueblo. El gobernador dijo que sí se las regalaba, pero que quedaban muy lejos, en un lugar cerca de un río: “Si quieren ir pues vayan, a ver si lo encuentran. Pero mejor vayan a preguntar a Miahuatlán a ver si saben dónde hay tierras que nadie haya agarrado”.*

*Fueron a Miahuatlán para hablar con ese presidente. Las personas preguntaron por tierras comunales que estaban en un lugar cerca del río. Él les dijo que no conocía ese lugar y que mejor fueran a preguntar con las personas de San Pedro Pochutla. Al llegar a San Pedro dijeron lo mismo, sobre las tierras comunales que quedaban en un lugar cerca del río. Esas personas respondieron que no sabían sobre ese lugar y los mandaron a Huatulco, que era el lugar más lejano o retirado porque estaba en la orilla. Se pusieron en marcha y tomaron camino a Huatulco. Llegaron por fin en ese lugar y se fueron derecho con las autoridades.*

*–Nosotros venimos desde muy lejos en busca de tierras comunales, pero nadie sabe sobre ese lugar.*

*–Nosotros colindamos con el río Copalita, pero quién sabe si es ese lugar el que buscan ustedes. Mejor vayan a preguntar a Santa Cruz Ozolotepec.*

*Sin perder tiempo agarraron su camino a Santa Cruz. Cuando al fin llegaron se fueron derecho con el presidente y le preguntaron por tierras comunales que quedaban en un lugar cerca del río.*

*–Ese lugar que buscan es muy montañoso, pero si lo quieren podemos acompañarlos.*

*–Por favor, vamos a ver dónde queda la tierra comunal.*

*–Vamos, se los enseñaremos a ver si les gusta.*

*Los acompañaron los del municipio y les enseñaron Kyii' y Yabyu',<sup>87</sup> con quien colindaban. Pusieron un mojón allí, otro en el portillo "Aguacate" y otro en el cerro de "Santa Cruz". Siguieron caminando y pasaron por Kyii' y Msiy hasta llegar a la colindancia de San Mateo Piñas, donde está "Llano Oscuro". Luego regresaron a Santa Cruz y allí durmieron. Al amanecer les dijeron:*

*–A ver si nos acompañan otra vez para enseñarnos la punta del sereno.*

*Los acompañaron los regidores y les enseñaron que hasta ahí llegaba su colindancia.*

*–Vayan a ver si encuentran donde formar el pueblo. Encuentren un lugar en el que haya agua.*

*Bajaron por el cerro del camino de Santa Catarina Xanaguía. Ahí encontraron agua, pero era muy poca y no alcanzaba para todos. En ese pocito el agua era poca, pero el lugar era plano; un buen lugar para establecerse. Más abajo de ahí encontraron bastante agua que alcanzaba para toda la gente. Bajaron para ver el lugar y ahí formar un pueblo. Bajaron por toda la orilla del cerro y llegaron por el camino de San Andrés, por donde vive el señor Fidencio. Ese lugar era bueno y decidieron que ahí iban a formar el pueblo, pero fueron a buscar agua. Encontraron dos lugares: el río de "Agujeros", arriba donde vive Fidencio, y el otro que se llama río "pozo de Tierra". Ahí había bastante agua, pero quedaba lejos del pueblo.*

*Se regresaron a Santa Cruz, camino de San Gregorio Ozolotepec, que quedaba más cerca de Miahuatlán. Se fueron y pasaron por "La Palma", después pasaron por Miahuatlán y luego llegaron a Oaxaca, a su pueblo anterior. Hablaron con el presidente y le dijeron:*

*–Sí encontramos tierras, pero tuvimos que caminar varios días. Fuimos a dar la vuelta a Huatulco y a Santa Cruz.*

*Regresaron a donde iban a formar el pueblo y empezaron a sembrar maíz en el cerro, también nopales para gusanos<sup>88</sup> y fueron a traer hongos. Para pintar costaba mucho, 25 pesos una libra, que en aquel tiempo era un kilo. También sembraron algodón para hacer su ropa.<sup>89</sup> Estuvieron trabajando como 150 años allá en el cerro.*

---

<sup>87</sup> "Cerro Sirena"

<sup>88</sup> Grana cochinilla

<sup>89</sup> "Fue así como empezaron a trabajar en el cultivo del maíz; también trabajaron en el cultivo de nopal, después empezaron a cosechar la grana cochinilla, que lo ocupaban para escribir y lo vendían por libra. Una

*Una muchacha que se llamaba Aurelia Mendoza le dijo a Mariano Reyes que la acompañara a recoger agua al pozo llamado kyaaw nihs iluu.*

*–Vamos a traer agua.*

*Salieron los dos y llegaron al pozo. Estando dentro Mariano tocó a la mujer, cuando en eso Ma'l Nihs salió y grito arriba del hoyo y los tapo en la cueva con una tarralla.<sup>90</sup> Se asustaron mucho y no pudieron salir. Entonces tres niños se fueron a traer agua y oyeron que un animal gritaba muy fuerte. Se asustaron y vieron un animal pinto que estaba detrás de la cueva. Luego llegaron dos señores y les preguntaron qué hacían:*

*–Venimos a traer agua, pero estaba una culebra gigante en la cueva; por eso tuvimos miedo de ir al pozo.*

*–A ver si es cierto.*

*Pero no se animaron a ir al pozo. Llamaron a los padres de Mariano y Aurelia para contarles lo que había pasado. Ellos dijeron que nunca habían visto eso. Fueron para avisar al municipio, pero ellos dijeron lo mismo, que nadie había visto eso. Llamaron a los más ancianos y les preguntaron qué era eso.*

*–Mariano y Aurelia fueron a traer agua. Los dos estaban adentro y una culebra los tapo con una tarraya.*

*–Seguramente algo hicieron ellos, porque nosotros trabajamos y pedimos permiso al pozo. Cuando empezamos a tomar agua de ahí matamos guajolotes, quemamos copal e hicimos un rosario.*

*Los ancianos estaban insistiendo a Mariano y Aurelia que dijeran la verdad.*

*–Nosotros estábamos llenando nuestros cántaros, pero nos quedamos adentro y llegaron los niños y los señores. No hicimos nada, sólo estábamos llenando nuestro cántaro.*

*–Hay que ponerles un castigo hasta que digan la verdad. Hay que llamar a todos los del pueblo a ver que dicen.*

*Esa vez había castigos severos. Pusieron una grilla a cada quien. Esa grilla se la ponían en los pies para que no se movieran. Se quedaron toda una noche. Al amanecer se*

---

libra lo vendían en 25 pesos. Se dedicaban también a cultivar algodón para hacer sus ropas, en el cultivo del algodón trabajaba toda la familia; los niños se dedicaban a sacar las semillas y las mujeres a hacer vestidos, pantalones, camisas, faldas y lo último que sembraron fue la caña; después hicieron un trapiche para producir la panela” (Cruz García 2002-a).

<sup>90</sup> Red para pescar.

*reunieron todos para saber si los muchachos iban a decir la verdad. Les volvieron a preguntar que habían hecho, pero dijeron que no estaban haciendo nada. Les volvieron a poner en el mismo lugar otra noche. En la mañana les volvieron a hacer la misma pregunta, pero ellos no decían la verdad, por eso los abuelitos se enojaron.*

*–Si no dicen la verdad díganle a los jueces que vayan a buscar dos horcones y mecates bien macizos, para que mañana que les pregunten los colguemos para ver si con eso dicen la verdad.*

*Pusieron los palos y la gasa, y al amanecer mandaron a traer a los muchachos. Los pusieron debajo del horcón. Mariano dijo:*

*–Aurelia fue a traerme a mi casa.*

*Entonces los ancianos dijeron:*

*–Aurelia va ser quien se amarre primero.*

*–Ese Mariano me agarró y me acostó en la piedra, él me estaba agarrando cuando la culebra grito y cerró la cueva con una tarraya; pero nosotros tenemos ya un buen tiempo de estar comprometidos, no es de ahora.*

*Entonces dejaron en libertad a los muchachos, pero los abuelos destruyeron el pozo. Luego, como castigo, los pusieron a limpiar el camino y a escarbar un nuevo pozo al cual llamaron kyaaw ndzi´b kyeer. Pasaron seis meses y Mariano y Aurelia desaparecieron. Los fueron a buscar hasta Santa Cruz. Esa gente dijo que no habían visto a nadie. Pasaron tres semanas y un señor se fue al pozo a traer agua. Ahí estaban Mariano y Aurelia.*

*–¿Viene a traer agua?*

*–Sí. Sus padres están muy preocupados por ustedes. Los están buscando. Ya fueron a Santa Cruz a buscarlos y no los encontraron.*

*–No fuimos ahí. El dueño del pozo nos fue a traer en la noche y nosotros vivimos adentro del pozo porque cometimos un error. El dueño nos mandó avisarles a ustedes que ya no pueden beber agua de este pozo. Ya no hay permiso para tomar agua; ya no puede estar el pueblo acá. Mejor vayan a avisar al municipio que ya no puede seguir aquí el pueblo.*

*Estaban platicando, cuando de repente desaparecieron. Se los llevo el encanto. El señor llevó la noticia al municipio y dijo:*

*–¿Cómo hacemos, ya construimos nuestras casas?*

*El abuelo más viejo dijo:*

*–Vamos abajo, parece que ahí está un lugar más bonito y más bueno. Hay que ir a ver y vamos a citar a tres ancianos a ver que sueñan.*<sup>91</sup>

*Bajaron ahí en el lugar indicado y se durmieron.*<sup>92</sup> *A la mañana siguiente contaron lo que habían soñado. Uno dijo:*

*– Yo soñé que tenía mucho piojo en la cabeza y en mis pies.*

*–Eso quiere decir que habrá gente en este lugar.*

*El segundo soñó que tenía un saco de mazorca debajo de la cabeza, como almohada. Los otros dijeron que eso era pura vida y que el pueblo sería grande.*<sup>93</sup>

*El tercero soñó que sus pies tenían muchos gusanos y que escurrían de todo su cuerpo. Los otros dijeron que el pueblo iba a crecer rápido.*

*Después de que fueron con la autoridad a contar lo que habían soñado mandaron a otras tres personas a soñar nuevamente. Entonces fueron otras tres personas a dormirse en el lugar donde está la escuela primaria. Se durmieron con sus petates. Al otro día llegaron al municipio y dijeron:*

*–Yo soñé que había mucha milpa buena y eso era la pura vida.*

*El segundo anciano soñó que llegó una abuelita con 7 gallinas chicas. Eso significaba que iban a abundar las personas.*<sup>94</sup> *El tercero dijo:*

*–Yo soñé que llegó una persona con un saco de monedas y me dijo “todo esto es tuyo” y vació todo el dinero y se fue.*<sup>95</sup>

*Luego fueron otras tres personas a dormirse en donde está la iglesia actual.*<sup>96</sup> *Al amanecer cada uno de ellos dijo lo que soñó. El primero soñó que gallinas, gallos y guajolotes llegaron donde está la iglesia, y todos esos animales eran cosas buenas porque*

<sup>91</sup> El lugar referido ahora tiene el nombre de *kyaaw kyeets*, “Pozo del pueblo”.

<sup>92</sup> “...en aquellos tiempos era una selva, no había montes delgados, no, no eran montes pequeños, eran montañas, montes gruesos, con árboles enormes, y era así porque nadie los había tocado...” (*Ibidem* 2002-a).

<sup>93</sup> “a la orilla de ese pozo también habían muchos costales llenos de maíz y acomodados unos encima de otros, por hileras, alrededor del pozo, pero además había maíz regado por todas partes, a la orilla del río había maíz tirado, era mucho el maíz que había, y queriéndolo o no tenía que caminar encima del maíz” (*Ibidem*).

<sup>94</sup> “Yo soñé que un abuelo se acercó a hablarme, traía siete gallinas con sus respectivos pollitos y me dijo: Yo te traje estos animales, vas a recibirlos, van a ser tuyos. Aquí los vas a criar, son siete tantos, la gallina y sus pollitos, cada grupo está guardado en diferente lugar” (*Ibidem*).

<sup>95</sup> “Traje lo que es tuyo, esto es lo que vas a utilizar”, y diciendo esto desató la bolsa que seguía acomodada en su hombro y la vació sobre mí... ¿Por qué vacías esto sobre mí?... Es tuyo, por eso te lo traje, por esto es que estás aquí, esto es lo que viniste a buscar, es esta la razón por la que estás acostado en este lugar, recíbelos, van a ser tuyos” (*Ibidem*).

<sup>96</sup> En otras versiones se habla del Municipio o del mercado municipal.

*abundan. El segundo soñó que llegó una banda de cotorros y una banda de loros, eso significaba que en ese lugar se iba realizar la misa. El otro anciano soñó que llegó una banda de palomas de diferentes colores, eso significaba que en ese lugar habría santos y además habría rezos; todos esos sueños eran puras cosas buenas.*

*Entonces dijeron todas las personas:*

*--Vamos a rozar ese lugar para fundar el pueblo. Hay que componerlo y así hay que ponernos de acuerdo con cuánto vamos a sembrar. De ese modo empezaron a componer el lugar. Trabajaron hasta hacer sus casas. Una a una hasta que todos tuvieron la suya. También construyeron la iglesia de zacate, que estaba en donde está la escuela primaria ahora. Pusieron un municipio. Fueron a traer a Santiago, un santo chiquito; después hicieron ese santo que está ahora.*

*Colocaron el altar del santo en el mes de abril, luego construyeron una iglesia dura. Tardaron 10 años en la construcción, luego se hizo la campana grande aquí mismo, por eso fueron a traer fierro y la construyeron en el lugar donde está la escuela primaria. Cuando se terminó la llevaron a la iglesia, sonaba muy bonito. El sonido se llegaba a escuchar hasta Coixtepec.*

#### *Origen del santo patrón<sup>97</sup>*

*Hace mucho tiempo las personas de este pueblo adoraban al santo Francisco, pero en ese entonces había problemas. En ese tiempo estaba un sacerdote que se llamaba Manuel Valdivia, quien tuvo la oportunidad de visitar al Papa y le platicó lo que estaba sucediendo en el pueblo. El papa decidió cambiar al santo.*

*Cuando el sacerdote Manuel regresó al pueblo empezó a avisar a las personas que ya no se iba a seguir adorando al santo Francisco. Cuando él hizo la reunión explicó cuáles eran los motivos por los que el Papa había tomado esa decisión: fue porque el pueblo no se llamaba Francisco, sino Santiago, por eso el sacerdote llamó al Santo Santiago.*

*Tres días después de que el sacerdote hizo la reunión volvió a citar a las personas para informarles de qué manera consiguieran la madera con la que debía hacerse el santo. Les dijo que se organizaran en equipos de 15 personas para ir a buscar un árbol de cedro*

---

<sup>97</sup> Trabajo escolar de Raquel Díaz Luis: Santiago Xanica, 2004.

*al cerro de la Virgen, al cual al darle tres machetazos tenía que salir sangre. El sacerdote les dio pedazos de manta, para que cuando saliera la sangre empaparan la tela; la autoridad dio los machetes. El equipo uno fue el primero en salir en busca del árbol. Ellos salieron el día lunes. Llevaron su comida y rifles para defenderse de los leones. Uno de ellos dijo que por qué no se dividían en equipos de tres personas, dijo que avisaran a través de balazos y en ese momento todos se dirigirían a donde estuviera el árbol. Empezaron a machetear los árboles de cedro durante una semana, pero no lo encontraron y regresaron al pueblo.*

*A la otra semana mandó el sacerdote a otro equipo para que fuera a buscar el árbol. Fueron una semana, pero tampoco lo encontraron. En la siguiente semana mandó al último equipo para que fuera a buscarlo. Estuvieron buscando del día lunes al viernes, pero el sábado bajaron por el “rancho viejo”. Como avanzaban iban macheteando los árboles. Cerca del rancho lo encontraron. El señor que lo encontró gritó. Sacaron el pedazo de tela y lo llenaron de la sangre del árbol. En la madrugada del domingo salieron del rancho viejo y fueron al pueblo para avisar al sacerdote que habían encontrado el árbol. Al día siguiente el sacerdote mandó a los demás para que fueran a buscar el árbol y lo trajeran. Las 45 personas se dirigieron al cerro de la Virgen. Cuando llegaron empezaron a cortarlo con hacha. Tardaron un chingo de tiempo porque estaba grande el árbol. Cuando terminaron de cortarlo no se caía. Entonces unas personas pensaron que los árboles que estaban alrededor lo sostenían y cortaron todos los árboles, pero tampoco se caía.*

*Entonces fueron a avisar al sacerdote lo que estaba pasando. Cuando llegaron con él les dijo que el árbol ya había empezado a hacer milagros. El sacerdote y las personas se dirigieron a donde estaba el árbol. Cuando llegaron les dijo que tenían que hacer una oración. De esta manera el árbol fue cayendo. El sacerdote ordenó que le quitaran la cáscara para que no pesara. Cuando el Papa se enteró que ya habían encontrado el árbol, mandó llamar a un señor para que hiciera al santo. Cuando terminó lo entregó, pero le faltaba su libro y su sombrero. El señor los hizo de sanpancle. En la noche el santo tiró el libro y el sombrero en medio de la iglesia. Temprano el sacerdote fue a la iglesia. Cuando estaba abriendo escuchó un ruido y abrió rápido, entonces vio tirados el sombrero y el libro, los levantó y se los puso al santo, pero al siguiente día los volvió a encontrar tirados. El sacerdote volvió a llamar al señor para que volviera a hacerlos, pero con la misma*



*madera de cedro. El señor los hizo y los entregó. El sacerdote se los puso al santo. Al día siguiente fue a ver si se los había quitado, pero no se los había quitado. Hasta la fecha los tiene puestos.*

### ***Análisis de relatos y mitos fundacionales***

#### *Lugar de origen, migración fundacional y posesión del territorio.*

En las diferentes versiones de la fundación se menciona que el lugar de procedencia de los “antiguos” o antepasados fue la ciudad de Mitla. Las causas que los abuelos mencionan sobre la migración de sus ancestros son dos: la sobrepoblación y la escases de alimentos en Mitla; y la noticia de que habían llegado extranjeros “que los iban a sujetar, que los iban a destruir, que los iban a acabar. Por eso fue que muchos pueblos se salieron en ese tiempo... Sí, por miedo a esa raza, a esa gente blanca que ya viene, que se va apoderar del país, de toda la tierra”.<sup>98</sup> Cuando algunas personas hablan sobre el tema afirman que así como sus antepasados provienen de allá, a él regresan cuando mueren:

La gente decía que para que las ánimas de los difuntos pudieran regresar a Mitla debían pasar nueve cerros. Cuando una persona moría se prendía una fogata cada noche durante todo el novenario en lugares distintos, las cuales alumbraban el camino de los muertos por los nueve cerros que quedaban en el camino hacia allá. Había nueve pueblos en el camino en los cuales, cuando alguien moría, los habitantes de esos pueblos sabían que había muerto alguien en Xanica debido a los fuegos que se encendían en esos nueve cerros”.<sup>99</sup>

Esta creencia no es exclusiva de Xanica. En San Mateo Piñas se sabe que las ánimas de los difuntos van a Mitla a descansar. En su trayecto también atravesaban nueve cerros, los cuales debían ser alumbrados por los familiares encendiendo una fogata cada noche del novenario. La misma creencia era compartida por los pueblos de Santa Cruz, San Francisco, San Antonio y Santa María Ozolotepec, y Santa Catarina Xanaguía. En Santa Cruz, además, la gente refiere que cuando alguien fallecía la familia buscaba 7 abejas que fungían como “perritos” o guardianes del ánima del difunto, las cuales se metían en un

<sup>98</sup> Relato del señor Gregorio Cruz Aquino: Santiago Xanica, abril de 2009.

<sup>99</sup> Relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, julio de 2009.

carrizo. Se preparaban también 7 taquitos de frijol y 7 semillas de cacao, que funcionaba como su dinero. Todo esto se depositaba dentro del ataúd, como parte de las provisiones que el ánima debía llevar en su viaje hacia Mitla.

Creencias muy semejantes existen entre los chatinos, para quienes el viaje de una *Lyumâ*, “alma de difunto”, comienza cuando la familia ha llevado la cruz al panteón al concluir el novenario, luego encienden una vela en la iglesia y colocan una red o tenate en un lugar llamado “llano de las Redes”, el cual contiene: 9 tortillas con mole de guajolote o gallina, 9 frijoles y 9 chiles; un bule pequeño con agua; trozos de algunos artículos empleados por el difunto como cobija, camisa y pantalón; un par de guaraches en miniatura; dos trozos de bambú, uno con una avispa para que lo defienda, y el otro con un cangrejo pequeño o un camarón para que lo ayude a encontrar agua, ambos tapados con su excremento. Si es hombre, se colocan además trozos del mango de su machete, de su pala, de su coa y de otras herramientas de trabajo; y si es mujer, se incluyen partes pequeñas de metate, comal, cántaro y otros utensilios domésticos. Los diferentes lugares que el alma atraviesa en su recorrido tienen su réplica en el inframundo. Al llegar a Río Nueve, réplica del Río Grande, cerca de Zenzontepec, el alma será atacada por 9 enemigos y es ahí cuando será defendido por la abeja, convirtiéndose en un enjambre. Casi al final del viaje el alma llegará a *Qui' ya Ko*, Cerro de la Neblina, donde está la entrada al inframundo. El final del viaje se encuentra en Pueblo 9, el cual es la réplica de su propio pueblo (Bartolomé y Barabas 1996: 230, 231). Lo que aquí aparece es la continuidad de la concepción mesoamericana del universo y el inframundo, el cual es compartido en este caso por los grupos zapoteco y chatino. El número nueve alude a los pisos inferiores del inframundo y por ende a las nueve deidades que moran en ellos, y el siete a los puntos que estructuran al mundo: centro, cuatro rumbos, zenit y nadir, tal como lo refiere la gente en sus relatos (*Ibidem*).

La consideración de Mitla como lugar de origen de los antepasados de Xanica tiene un aspecto significativo, que conviene considerar para entender el conocimiento *emic* sobre la fundación, y el contraste entre los relatos fundacionales de Xanica y de los pueblos cercanos que rodean a cerro Sirena. El único caso donde se habla de Mitla como lugar de procedencia es éste. En todos los demás se dice, como veremos más adelante, que son Zaachila, Santa María Ozolotepec y San Juan Ozolotepec los lugares de donde proceden los fundadores de los pueblos. Además, hay que recordar la sugerencia de Piper referida en el

apartado introductorio, sobre la semejanza entre el zapoteco de Xanica con el del Istmo y Valles Centrales (1995: 392-197), y de su diferencia respecto a las comunidades cercanas, lo que nos habla de un proceso histórico particular, tanto de la lengua como del grupo.

Por otro lado, es difícil creer que sólo en Xanica haya ocurrido un proceso de “mitificación” del lugar de origen. En todo caso, lo que pudo haber sido objeto de resignificación fue el momento y la causa de la migración. En la mayoría de los relatos se dice que esto ocurrió cuando los habitantes de Mitla tuvieron conocimiento de la invasión española. Sin embargo, para cuando esto ocurre los Valles Centrales habían sido objeto de ocupaciones e invasiones, provocando la retirada del señor de Zaachila hacia Tehuantepec. Esto dio pie a la fragmentación, pero también a la rivalidad entre grupos zapotecos. Otra consecuencia fue la migración de grupos hacia diversas regiones, sobre todo a la Sierra Norte, Istmo y Sierra Sur. En muchas comunidades zapotecas los relatos fundacionales inician con la salida de los grupos fundadores de Zaachila, lo que permite sugerir una relación entre dicho acontecimiento y la dispersión de grupos pequeños, dando como resultado la creación de localidades que se asentaron principalmente en las partes altas de los cerros. Las congregaciones religiosas vendrían después a reubicar a dichos pueblos en lugares accesibles para los frailes y alejados lo más posible de los antiguos lugares de culto religioso.

En el caso de Xanica, la invasión española pudo haber sido interiorizada y tomada como la causa de dicha migración, cosa comprensible debido al impacto político, social, religioso e incluso psicológico que implicó el sometimiento y la violencia física de los militares y religiosos europeos, así como la imposición de su lengua y sus creencias.

En esta primera parte de los relatos fundacionales existen diferencias significativas con respecto a los mitos fundacionales mesoamericanos. La mitología mexicana, por ejemplo, tiene como punto de origen a Chicomostoc, “lugar de las siete cuevas” (figura 5), la montaña sagrada de donde provienen los dioses y los hombres (López Austin 1994: 214-215). A partir de su estudio sobre el origen mitológico de las cuevas entre los incas y mexicas, Silvia Limón (1990: 64) sugirió que la cueva y la montaña, al ser el punto de origen, el lugar de parto del pueblo mexicano y de las tribus fundadoras, se constituyeron en arquetipos del umbral de lo sagrado, del vientre o centro de la tierra, de la entrada al inframundo. Para los mixtecos, es el árbol sagrado de Apoala de donde surgen los linajes

que gobernarían los cinco rumbos de la mixteca (figura 6): el norte, el sur, el oriente, el poniente y el centro (Romero Frizzi 1996: 65-71).

Después de la salida de Mitla y la migración fundacional tiene lugar el reconocimiento del territorio por parte de la gente, acompañada de las autoridades del pueblo de Santa Cruz Ozolotepec, que colindaba supuestamente con el cerro Sirena. Actualmente, Santa Cruz es agencia de policía de Santa María Ozolotepec, pero esto ocurrió hasta 1848, lo que significa que para el momento de la fundación, e incluso de la elaboración del título de 1744, Santa Cruz se encontraba retirado de dicho cerro. Parece ser que en este proceso de reconocimiento hay una sobreposición de tres momentos distintos que están estructurados con base en el arquetipo de la toma de posesión. En primer lugar, estaría precisamente la identificación del territorio, que pudo haber estado acompañada por uno o varios de los elementos señalados por Oudijk (2002:97), en especial por la realización de rituales en puntos específicos como las colindancias. Esto implica reconocer la sacralización del territorio en sus límites más amplios, como los cerros Sirena y Gavilán.

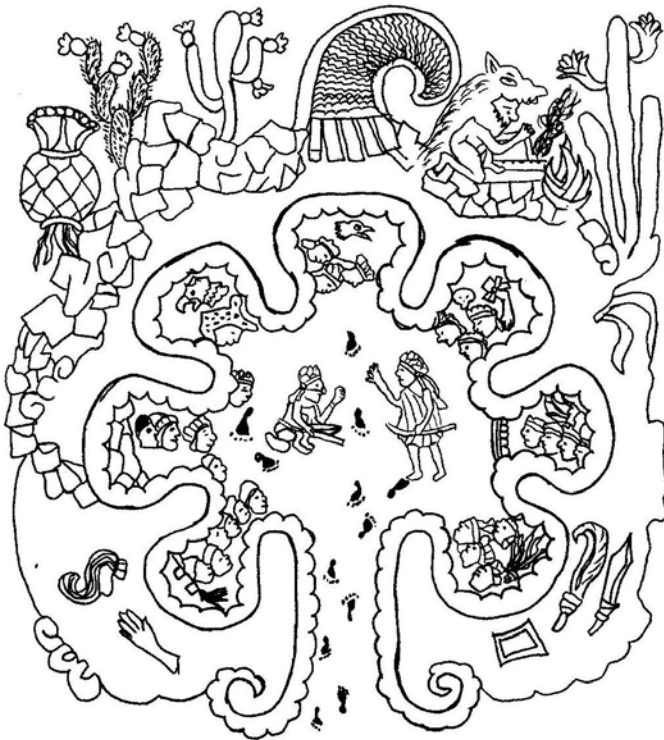


Figura 5. Cueva de Chicomostoc.  
Damián González, tomado de *Historia Tolteca Chichimeca*, 1976, fol. 16r.

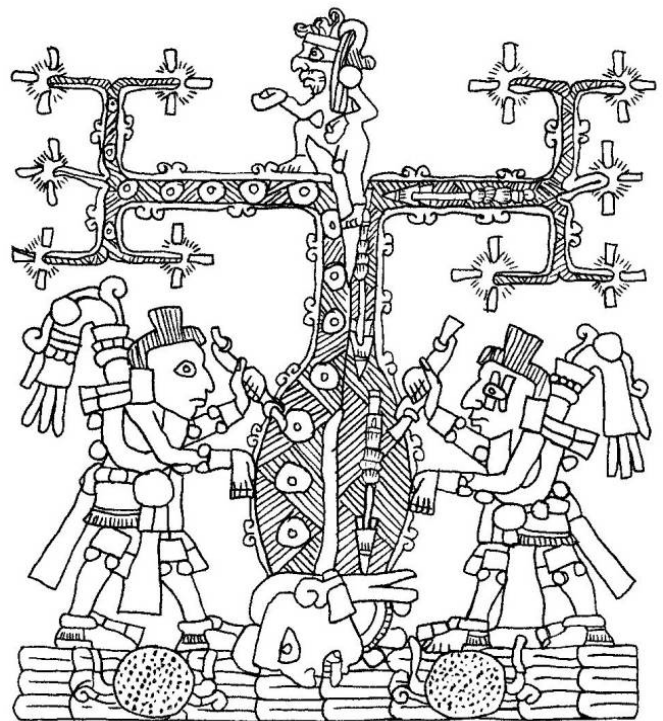


Figura 6. Árbol sagrado de Apoala.  
Damián González, tomado de Hermann Lejarazu, 2007, p. 33.

El segundo momento de proyección del arquetipo es el de la diligencia de 1744 para demarcar el territorio y elaborar el título, ocasión en la que se recorrieron los siguientes puntos:

- *Xanequis Xonaxi*, “cerro de la Virgen”, colindancia con Santa María Xadani. Probablemente el término correcto sea *xan kyii* y *Xonaxi*, “Bajo el cerro de la Virgen”, correspondiente a la variante de Xanica;
- *Quietaa litze Nguivitza*, “Casa del Sol”, colindancia con San Andrés Lovene y San José Ozolotepec. La traducción correcta es “Piedra Casa del Sol”;<sup>100</sup>
- *Tani Lagatziyo*, “Loma donde cayó el Rayo”, colindancia con San Andrés y San José;
- *Lachigoba*, “Llano de Popotes”;
- *Quia Quibee*, “Cerro de la Luna”. La traducción correcta es “Cerro piedra de la Luna”, tomando a *qui* como piedra y a *bee* como luna;
- *Quelahuitzi*, “Cerro de Zagalón”, colindancia con Santa Catarina Xanaguá. “Zagalón” podría derivar de *zagal*, que significa muchacho, mancebo, mozo, joven, etc.;
- *Guiego Goguag*, “Arrollo de Zacatal”;
- *Quietabagua*, “Piedra de Guacamaya”, colindancia con Santa Catarina Xanaguá;
- *Zaga zapa xene*, “Río del Pochote” (en otra parte del mismo documento el nombre aparece como *Yagayagayene* y *Yarene*). El lugar fue rancho de recibimiento y colindancia entre San Gerónimo y Cuixtepec. En algunos pueblos se le llamaba “rancho de recibimiento” a antiguos lugares de asentamiento. Actualmente a las orillas del Pochote se encuentra una ranchería que lleva el mismo nombre;
- *Quiela bitzitz*, “hondura de Plata”, colindancia con San Miguel del Puerto.

En este caso, fueron explícitos al menos en el documento dos actos mencionados por Oudijk (*Ibidem*): lanzamiento de flechas (pasto, ramas y piedras) hacia los cuatro vientos y demarcación del territorio.

El tercer momento tuvo lugar entre 1930 y 1933, cuando el general Genaro Ramos, jefe de armas de Miahuatlán, acudió al pueblo para hacer el deslinde del territorio de Santiago Xanica. En aquella ocasión se colocaron piedras de colindancia en:

- *Itaa´ Arrex*, “piedra difícil”, colindancia con Lovene;
- *Itaa´ Baa´w*, “piedra de Guacamaya”, colindancia con Lovene;
- Portillo del Aguacate, colindancia con Santa Cruz Ozolotepec;
- *Kii y Msiy*, “cerro de Gavilán”, colindancia con San Mateo Piñas;

<sup>100</sup> Actualmente el término que se usa en Xanica para piedra es *itaa´*. Sin embargo, algunos nombres de piedras labradas referidas en el título de 1744 incluyen las formas *quietaa*, *qui* y *quieta*. En el siguiente capítulo, en el sub apartado “El modelo”, se sugiere un proceso de lexificación entre los conceptos “piedra” y “cuatro” el cual desembocó en la forma actual.

- *Itaa' Yëëts*, “Piedra Amarilla”.<sup>101</sup>

Es muy probable que esta información o la del título de tierras hayan quedado registradas en los relatos sobre la fundación, en sustitución del recorrido de reconocimiento y demarcación que proseguía a la toma de posesión. De cualquier manera, en la memoria histórica los tres sucesos cumplen la misma función: apropiación-reapropiación del territorio o toma de posesión. Al respecto, López Austin reconoce que las rutas seguidas por las migraciones fundacionales no se apegan estrictamente a lo trazado por los mitos (1998: 92), lo que permite pensar en la sobreposición de estos tres momentos históricos distintos, condensados dentro del relato fundacional.

#### *Estancia en Ze ito'*

La información sobre la estancia en *Ze ito'* dentro del relato fundacional es mínima, sólo se refiere que las personas producían algodón y grana cochinilla. Posteriormente ocurre un suceso sumamente relevante: la aparición de la culebra de agua. Es la transgresión de *kyaaw nihs iluu*, “río, agua, cueva”, espacio sagrado por excelencia en el que los abuelos sacrificaban guajolotes,<sup>102</sup> quemaban copal, oraban y pedían al pozo, lo que provoca un cambio radical en la trayectoria del relato. Por un lado, la abundancia y la riqueza provistas por la cueva y el pozo quedan sepultadas dentro del cerro sagrado; por el otro, dicho suceso da pie al desplazamiento de la gente y a la fundación del pueblo de Santiago Xanica. Aurelia y Mariano, los jóvenes que acudieron al pozo a recoger agua, podrían representar la manifestación del mito mesoamericano de los antepasados. En la mitología de Yalalag, por ejemplo, el cambio entre el tiempo de la “conquista” y la evangelización, que implicó la clandestinidad de las creencias, está referido a partir de la ocultación de los *gwlase* o antiguos, quienes vivieron en la oscuridad, dentro de la tierra, a partir de que apareció “el Sol, Cristo y la Cruz” (Fuente 1977: 259). Este pasaje puede tomarse entonces como un marcador de tiempo, en el que la etapa previa a la transgresión de la cueva y la conversión

<sup>101</sup> Información de los señores Joel García López y Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, Oaxaca, abril de 2009.

<sup>102</sup> Cuando en el relato se habla de los “abuelos” hay que entender el término en un sentido metafórico, que alude más al carácter de antiguos o fundadores y no únicamente a un grupo generacional. En el zapoteco de Xanica el término empleado para abuelo o gente mayor, que es aplicable también para gente antigua, es el de *mën kol*.

de los jóvenes en seres encantados aludirían a la historia antes de la aparición del santo patrono y, posiblemente, de la conquista. Con frecuencia, las figuras de cerámica o piedra que las personas encuentran en el monte o en la parcela al momento de limpiar el terreno, son asociadas precisamente con los antepasados.

En los documentos coloniales son frecuentes los testimonios, declaraciones y descripciones sobre la violencia que los frailes y clérigos ejercían sobre la población indígena, con la finalidad de castigar la “idolatría”, “hechicería”, “incredulidad” y toda manifestación y práctica que reflejara la continuidad de la religiosidad y las creencias originarias. Los mitos sobre los antiguos, quienes para algunos pueblos se convirtieron en rocas, se metieron en la tierra o se ocultaron en las cuevas, como resultado del fin de una era y el comienzo de otra, reflejan precisamente este proceso de aculturación. Es por ello que a las figuras de piedra encontradas en el monte o en la parcela, en muchas ocasiones se les vincula con los antepasados, como metáfora de la transformación de las prácticas y creencias religiosas.

Ya no vengán a traer agua aquí, ya no tienen permiso de llevarla, pues podría suceder que el día de mañana ocurra algo igual, alguien pudiera comportarse como nosotros. Esto quiere decir que definitivamente ha quedado destruido este lugar por lo que hicimos. Ahora nosotros somos gente que vive dentro de la montaña, esta es nuestra casa; nosotros dominamos este lugar, aquí estamos, para nosotros no existe la muerte, estaremos aquí por siempre, trabajamos por los caminos del agua, cambien el lugar, es lo único que les aconsejamos, busquen otro lugar para asentar este pueblo, donde puedan tomar agua libremente, porque acá las cosas ya están mal, así lo vemos nosotros que vivimos en esta montaña y así lo dice el que nos gobierna. Vayan, avisen a la gente para que no vuelvan a tocar esta agua (Cruz García 2002-a).

En conclusión, los relatos míticos fundacionales de pueblos con antecedentes prehispánicos pueden tal vez no conservar explícitamente “mitos primordiales”, pero sí relatos sobre su origen en el tiempo y el espacio. Esta estructura se asemeja mucho a la de los mitos mesoamericanos. El nacimiento de los hombres se corresponde con el origen de los pueblos. El otro tiempo, el tiempo mítico, se proyecta en el tiempo prehispánico, y el tiempo real tiene continuidad con el tiempo, por ejemplo, de la invasión española, de aquello que Robert Ricard definiera como la “conquista espiritual” (1986).

*Ma'1 Nihs*

La aparición de la culebra de agua en el relato fundacional tiene un sentido subjetivo al provocar el traslado del pueblo hacia otro lugar, pero también la privación de la abundancia de agua y maíz en el pueblo, la cual quedó vedada junto con el nacimiento, antiguo lugar de culto. En la memoria histórica de Xanica, preservada sobre todo entre los abuelos, existe el recuerdo de que la estancia en *Ze ito'* fue placentera. La relación de reciprocidad entre lo “sobrenatural” y los hombres era efectiva y se cumplía en el momento en el que el pueblo ofrendaba y sacrificaba en honor del dueño del cerro, y éste a su vez garantizaba la cosecha. Actualmente, es común escuchar a la gente decir que cuando los rituales propiciatorios de la cosecha y la lluvia dejaron de realizarse, la producción de maíz y alimento mermó, cualitativa y cuantitativamente hablando. En este sentido, la culebra es sinónimo de abundancia y riqueza, las cuales se manifiestan a los hombres por medio del agua y el maíz, tal como ocurre en el relato.

En la cosmovisión actual, tal como se refleja en el relato fundacional de Xanica, la culebra, al ser guardián o vigía del interior del cerro, del inframundo, funge como *chane* o *tlaloque*, es decir, como una proyección de deidades asociadas con el agua (cf. Marroquín 1988: 7; Higareda 2001: 63). Aurelia y Mariano, por decirlo así, se convirtieron en servidores del dueño del cerro, es decir, en *chaneques*.

Dentro de la tradición y la historia orales, la culebra de agua tiene una segunda aparición que involucra un contexto que trasciende el ámbito de lo comunitario:

La culebra de agua que apareció debajo del terreno del Bachillerato y del panteón viejo era nagual de San Mateo del Mar. Esos naguales querían destruir el pueblo y derrumbar el monte. Los abuelitos contaban que en ese tiempo había dos huerfanitos que podían pelear contra los de San Mateo. Los niños (que tenían nagual de cometa) se metieron en la piedra del Calvario y salieron hasta el lugar donde estaba la culebra. Se decía que si salía espuma con sangre era señal de que habían ganado los huerfanitos, y lo lograron. Actualmente en el lugar hay un pozo de agua lleno de piedras y se llama “Río Culebra”.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, octubre de 2009.

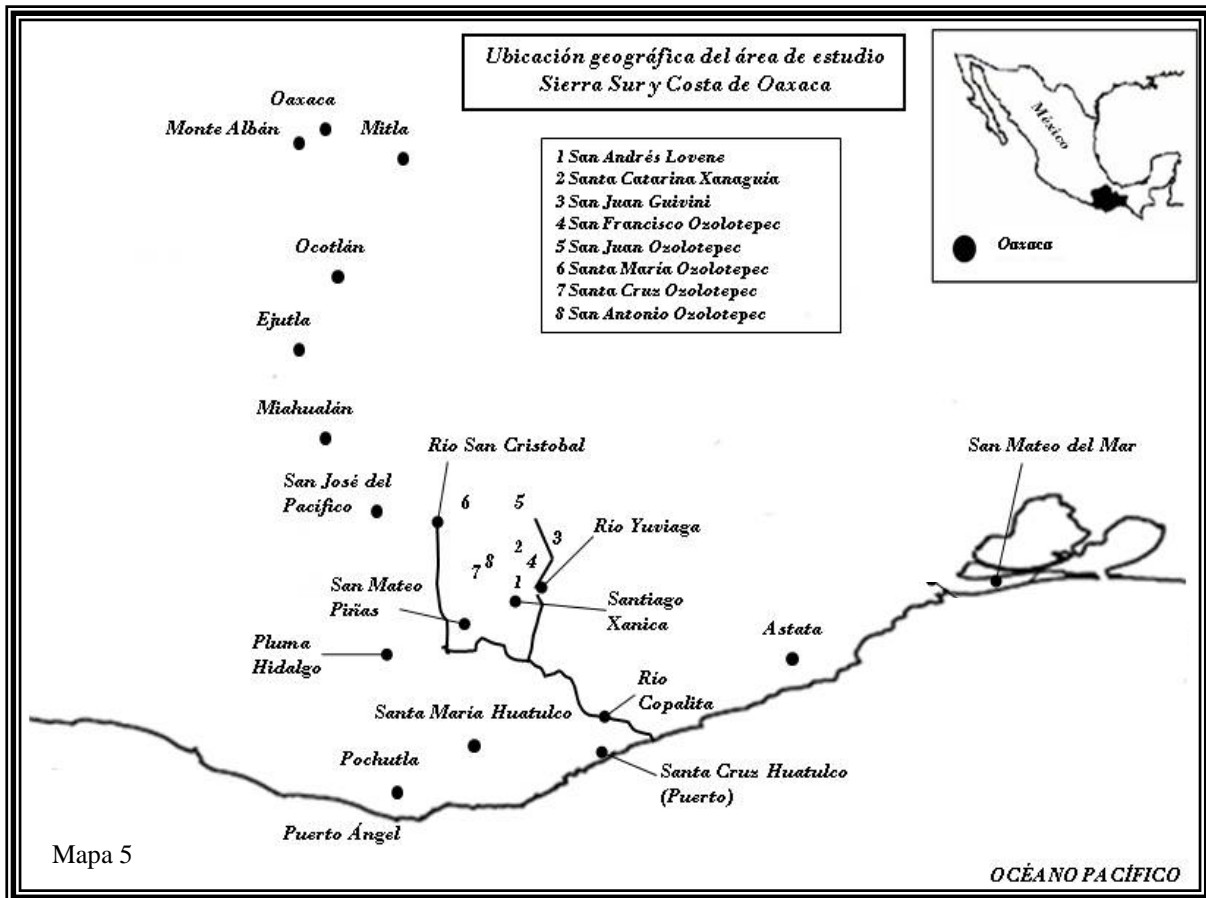


Nos encontramos aquí ante una aparente adaptación del mito, pero en este caso se sintetiza la relación entre la cosmovisión y fenómenos naturales. La presencia de la culebra es reconocida por la comunidad a partir de sus huellas en el territorio local. Su aparición en el arroyo que se encuentra debajo del pueblo es muestra fiel de la significación de su presencia. Actualmente, lo que pudo haber sido un complejo conformado por creencias y rituales en torno a ella, se ha diluido en el tiempo, pero sigue vigente su relación con los cambios en el comportamiento del agua.

Recientemente, en el año de 2005, tuvo lugar la inauguración de las instalaciones del Bachillerato Integral Comunitario de Xanica. En ese momento tuve la oportunidad de escuchar directamente de los abuelos sobre la presencia de *ma' l nihs* en el territorio del pueblo. Es costumbre en muchas comunidades que cuando un edificio público se inaugura se realice también la bendición por parte de un sacerdote católico, cosa que fue solicitada por el Comité de Padres de Familia al cura de San Mateo Piñas, cabecera parroquial a la que Xanica pertenece. Casi al final del festejo tuvo lugar la bendición de las instalaciones. Algunas personas pidieron al sacerdote que también bendijera un pozo que se había formado en el terreno del bachillerato, a propósito de las excavaciones hechas para formar el terraplén y poder levantar la construcción. Acto seguido, el párroco roció agua “bendita” sobre el pozo, de aproximadamente tres metros de profundidad, el cual estaba lleno de agua. Al día siguiente el nivel del agua bajó hasta quedar tan solo un pequeño charco. Unos días después comenzó a rumorearse en el pueblo que *ma' l nihs* se había enojado porque habían bendecido su pozo. Es importante aclarar que debajo del terreno del bachillerato, el cual abarca parte del panteón antiguo, se encuentra el río Culebra, es decir, el lugar donde ésta apareció cuando quiso destruir al pueblo en su advocación como nagual de San Mateo del Mar. Al parecer, el agua del pozo que se formó con las excavaciones para construir la escuela se conecta directamente al arroyo mencionado. En aquella ocasión, una persona que tiene la capacidad de curar me dijo que sabía cómo pedir perdón a la culebra y solicitarle que regresara y que no se llevara el agua, lo que quedó sólo como una confidencia.

A partir de la visita a los pueblos que se encuentran en torno al cerro Sirena pude constatar la presencia del mito de la culebra de agua en cada uno de ellos. En todos los casos, los relatos existentes aluden al parecer a la manifestación de fenómenos naturales o a conflictos entre pueblos. Cosa sumamente importante, en todos los casos se asocia a la

culebra, y a otros fenómenos como el rayo y el cometa, con los naguales de San Mateo la Mar, comunidad huave que se encuentra en la región del Istmo de Tehuantepec (mapa 5).



En Santa Catarina Xanaguía parece ser que el mito sobre la culebra está asociado con el terremoto de 1801 que provocó el traslado de este pueblo y de San José Ozolotepec a “una legua” y “media legua” de sus lugares originales, respectivamente.<sup>104</sup> En esa ocasión también fueron destruidas las iglesias de varios pueblos cercanos, algunas de las cuales, como la de San Mateo Piñas y Xanaguía, eran de “cal y canto”.

En una ocasión que hubo fiesta vinieron personas de la Costa, de San Mateo la Mar. Esas personas se pelearon con estas gentes. Ellos y los de acá tenían tono de culebra. Esa vez empezó a llover mucho y los naguales de San Mateo quisieron destruir el pueblo, metiéndose en el cerro y derrumbándolo. Los naguales de Xanaguía dijeron que iban a

<sup>104</sup> Probablemente algunos relatos sobre la culebra están asociados con éste y otros terremotos del siglo XIX que destruyeron las iglesias de los pueblos, tal como se vio en el capítulo anterior (ver cap. II, “Administración eclesiástica”).

pelear y que si el agua salía roja era señal de que habían ganado. Como los naguales de acá eran culebras de la sierra cortaron a los de San Mateo la Mar.<sup>105</sup>

En varias versiones del mito se afirma que los naguales de San Mateo lograron llevarse una de las campanas cuando el cerro se reventó y se desbordó el agua. Actualmente la campana se encuentra en el campanario y es custodiada por personas de ese pueblo, pero durante la fiesta patronal de Xanaguía la campana suena y su canto es escuchado “por su gente”. Otro dato frecuente es que la aparición de la culebra, y en consecuencia la transformación física del entorno, provocaron el desplazamiento del pueblo a un lugar cercano, lo que concuerda con lo señalado arriba. En el lugar donde apareció la culebra se puede apreciar una franja que separa una de las laderas del cerro Sirena y del cerro donde se encuentra el pueblo. Los abuelos cuentan que la culebra ya no volvió a aparecer, pero sigue viva; para algunos está en la Mar (San Mateo) y para otros está en el cerro, dentro de la tierra.

En San Juan Ozolotepec existe un relato derivado del mito de la culebra, el cual corresponde al parecer a un contexto muy parecido a los relatos de Xanica y Xanaguía. El relato dice así:

Cuentan que en una ocasión los de San Mateo la Mar quisieron acabar con el pueblo y mandaron un tonal de culebra. Dicen que se juntó agua en una piedra que está a la entrada del pueblo. Un tonal de aquí dijo que también le iba a entrar. El tonal del pueblo les dijo que si veían roja el agua era porque había ganado, pero si salía espuma es que ya se acabó el pueblo. El de acá llevaba su sierra. Cuando vieron se puso roja el agua porque el de aquí cortó a la otra tona y la gente dijo “¡Ya ganamos!”.<sup>106</sup>

Al igual que en los casos anteriores, la relación entre la aparición de la culebra y un fenómeno natural es clara, además, el paisaje queda marcado por su presencia. Como se menciona en el relato, a la entrada del pueblo hay una formación rocosa por la que cruza el camino. Visualmente la formación es llamativa, ya que del otro lado del camino de terracería hay una barranca. Las huellas de la culebra quedaron impresas y son ahora parte del paisaje visual y cultural (figura 7).

<sup>105</sup> Relato del señor Lorenzo López: Santa Catarina Xanaguía, octubre de 2009.

<sup>106</sup> Relato del señor Cristino Ruiz Hernández: San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.

Existe en San Juan un segundo relato en el que se involucra a San Antonio. Sin embargo, en este segundo relato no se menciona a la culebra de agua:

...los de San Antonio quisieron quitar un terreno a los de San Juan. Entonces fueron por dos tonales de rayo a San Mateo la Mar. Uno cayó cerca del pueblo y el otro cayó en la puerta de una escuela. Ellos querían acabar al pueblo. Luego vinieron otros rayos que derrumbaron varias partes del pueblo, pero no lograron acabarlo. El cura de ese tiempo bendijo y dijo que no iban a ganar.<sup>107</sup>

Lo que encontramos aquí es posiblemente la referencia a un conflicto territorial entre los pueblos de San Juan y San Antonio Ozolotepec. Este último estuvo dentro de la jurisdicción de San Juan hasta la década de los 30 del siglo XX. Es muy probable que el suceso referido en el relato coincida con la salida de San Antonio y su posterior anexión al municipio de Santiago Xanica, ya que el terreno donde se instaló San Antonio seguía perteneciendo a San Juan, a pesar de que el pueblo había sido reconocido política y administrativamente dentro de la otra jurisdicción. Si esto es así, estaríamos hablando de menos de cien años, es decir, de un acontecimiento muy reciente que fue reinterpretado a partir de la cosmovisión. De esta manera, quedaron condensados el conflicto político y territorial con San Antonio, un fenómeno natural y una entidad sagrada ligada a San Mateo la Mar.<sup>108</sup>

En San Antonio Ozolotepec no existen al parecer relatos donde se explicita el conflicto con San Juan Ozolotepec. Sin embargo, hubo un problema territorial con Santa Cruz Ozolotepec, que queda en la parte baja del cerro donde está instalado San Antonio. Sin duda el relato siguiente se constituyó hace muy poco tiempo, debido a la reciente llegada de San Antonio a ese lugar.

Cuando San Antonio peleó con Santa Cruz por el terreno el otro pueblo fue por “un encanto” (nagual) a San Mateo la Mar. El encanto iba a acabar con el pueblo, pero San Antonio, como es muy milagroso, provocó que el nagual se cayera en el río. Santa Cruz volvió a ir por otro encanto, pero ocurrió lo mismo. En la tercera ocasión lograron llevar la culebra hasta cerro Amargo, detrás de Santa Cruz. El nagual les dijo que era muy peligroso

<sup>107</sup> Relato del señor Cristino Ruiz Hernández: San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>108</sup> Los relatos fundacionales de los pueblos de la región aparecen en el último capítulo.

pelear con San Antonio, porque el patrón del pueblo era muy milagroso. Además, si lograba destruir a San Antonio, primero se acabaría Santa Cruz porque ese pueblo queda debajo; si el cerro se derrumbaba destruiría a Santa Cruz.<sup>109</sup>

Según “don Neto”, quien proporcionó el relato anterior, San Antonio no tenía naguales debido a que era un pueblo pequeño y acababa de trasladarse de lugar. En este caso fue más bien el Patrón, San Antonio, quien intercedió por su pueblo para luchar contra el nagual traído desde San Mateo del Mar. Aunque el tema de los santos patronos se verá más adelante, vale la pena decir ahora que el papel desempeñado por el santo es el mismo que el del nagual: proteger al pueblo contra un agente externo. A pesar de ser un relato muy reciente, los elementos contenidos en él son muy semejantes a los otros casos, con la particularidad de que, además de significar un conflicto territorial, la situación de “vulnerabilidad” jurídica y política del pueblo, debido a su reciente anexión a otro municipio, se corresponde con la ausencia de naguales dentro de él.<sup>110</sup>

En Santa Cruz Ozolotepec, pueblo involucrado en el relato anterior, existe una versión que podría corresponder a éste. Sin embargo, no es explícita la alusión al problema territorial entre los pueblos, a pesar de que la parte culminante de ambos es prácticamente la misma: la imposibilidad de proceder por parte del nagual debido a la ubicación desfavorable del pueblo de Santa Cruz.

En San Mateo la Mar la gente es tonal: hay tigres, leones, rayos, culebras. Allá van las personas que no tienen agua a pedir un nagual de culebra y llevarlo a su pueblo. Los de Santo Domingo fueron a pedir una culebra. En aquella ocasión vi subir una cosa blanca por todo el cerro hasta llegar a un llano donde se formó una laguna. Los de San Antonio quisieron hacer lo mismo, pero los de San Mateo les dijeron que no podían llevar nagual al

---

<sup>109</sup> Relato del señor Ernesto Mendoza Pascual: San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009.

<sup>110</sup> Existen otros relatos asociados con la culebra y Mitla, este último concebido como lugar de descanso de las ánimas de los muertos. Se dice que “Una señora fue a Mitla para hablar con el ánimo de su esposo y preguntarle dónde había enterrado su dinero. Al encontrarse con su espíritu le preguntó y éste respondió: ‘Tal día voy y me pones agua tibia en una bandeja. Cuando veas que yo vaya bajando por la loma debes preparar la bandeja de agua para que me bañe’. Al poco tiempo la señora vio que algo se acercaba, pero al poco rato se percató de que lo que se acercaba era una culebra. Al llegar a donde estaba la bandeja se metió y se bañó. Al terminar de bañarse se enrolló encima del lugar donde estaba el dinero” (Relato de la señora Guadalupe López, “Tía Lupita”: San Antonio Ozolotepec, octubre de 2009).

pueblo, porque debajo de San Antonio estaba Santa Cruz y si la culebra formaba una laguna el pueblo de abajo se iba a inundar.<sup>111</sup>

Según el señor Félix Ruíz, informante de Santa Cruz, las culebras eran transportadas en cántaros grandes de barro desde San Mateo la Mar hasta los pueblos. La finalidad en este caso es la de proveer de agua y no la de combatir. Es decir, en vez de la asociación entre la culebra y un terremoto o una tormenta, se le asocia con la sequía.<sup>112</sup>

En el pueblo de San Francisco Ozolotepec la versión del mito sobre la culebra refiere nuevamente a la manifestación de un terremoto. Los abuelos cuentan que una culebra de San Mateo quiso derrumbar un cerro cercano. Cuando la culebra rompió el cerro comenzó a llover y un trozo de agua grande salió de él. Al darse cuenta, los de San Francisco fueron a buscar dos naguales cometa a San Juan Guivini, que actualmente es agencia municipal de San Francisco. Los naguales de Guivini mataron a la culebra. Al igual que en otros casos, el lugar donde ésta apareció se identifica por las rocas que sobresalen. El nombre que se le dio fue *yah Ma ʔ*, “derrumbe de Culebra”.<sup>113</sup>

Los últimos casos son los de las cabeceras parroquiales de Santa María Ozolotepec y San Mateo Piñas. En ambos los mitos coinciden y están asociados con las campanas, tal como en Santa Catarina Xanaguá. En San Mateo Piñas se dice que éstas están ahora en San Mateo la Mar:

---

<sup>111</sup> Relato del señor Félix Ruíz Martínez: Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>112</sup> La relación entre las ollas de barro, el agua y las deidades de la lluvia tiene antecedentes importantes en el periodo prehispánico entre los nahuas del altiplano. Sahagún registró dicha asociación, la cual se extendía a los cerros: “...decían que los montes que están fundados sobre (la tierra) que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua; y que cuando fuere menester se romperán los montes, y anegará la tierra...” (1989: libro 11, cap. XII, 700) Esta concepción se reiteraba durante la fiesta de *etzalcualiztli* realizada en honor a Tláloc, cuando al ser sacrificadas las personas que habían representado a los *tlaloque*, sus corazones eran colocados en recipientes de color azul llamados “ollas de nube” (López Luján 2009: 96). Las ollas de barro eran empleadas también como parte de las ofrendas que se hacían al momento de construir edificios vinculados con dicho dios. Tal es el caso del Templo de Tláloc en Tenochtitlán, donde fueron depositadas varias ofrendas con diversos elementos, entre los que destacan “caracoles, conchas, corales y fragmentos de cartílago rostral de pez sierra”, cuentas de piedra verde y copal, los cuales han sido hallados frecuentemente dentro de ollas de barro pintadas también de color azul (cf. *Ibidem*; López Luján y López Austin 2004). En Oaxaca, la continuidad de dicha asociación se hace presente en las ceremonias denominadas “siembra del agua”, llevadas a cabo en tiempos de sequía o en zonas áridas. Es común que en ellas se entierre una olla llena de agua en el sitio donde se espera que se forme una laguna o pozo. En San Antonio Ocotlán, los especialistas encargados de dirigir esta ceremonia son considerados naguales de la culebra de agua o “*belde nis*” (Carrasco 1988: 657).

<sup>113</sup> Información de los señores Octavio Rojas y Loreto Romero Rojas: San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

En ese tiempo había mucha plata en el pueblo. La gente reunió la cantidad necesaria. Cada familia daba una copa de sombrero llena. Esa campana era muy grande, por eso se la quería llevar Santa María Ozolotepec. La iban a sacar por San Marcial Ozolotepec, pero por su gran peso no lograban moverla y se cayó al río. En ese tiempo los de San Mateo del Mar eran naguales. Vinieron para llevarse la campana. Taparon el río para que el nivel del agua creciera, y cuando estaba lo suficientemente grande trajeron dos naguales culebras y en sus cachos colocaron la campana y así se la llevaron.<sup>114</sup>

Algunas personas dicen que cuando los de Santa María pasaron por un lugar llamado “Espinazo del Diablo” la campana se les cayó y rodó hasta el río Gijón, en una hondura encantada donde durante la Navidad se escucha el canto de un gallo. Las diferentes versiones del mito refieren que cuando las campanas se hicieron, a cada familia se le pidió que llevara la copa de un sombrero llena de monedas de oro y/o plata para construir la más grande, que es la que ahora está en San Mateo la Mar. Algo particular de este relato es que la presencia de la culebra no está asociada explícitamente con algún fenómeno natural, ni con un conflicto territorial o político. Sin embargo, la gente dice que esa campana era más antigua que las que están ahora, y que cuando eso sucedió Piñas dependía de Santa María. Atendiendo a esto, conviene mencionar que una de las campanas de la iglesia tiene como fecha 1767, y que fue en 1657 cuando Piñas se separó políticamente de la cabecera de Santa María Ozolotepec, y entre 1699 y 1700 de la parroquia de ese pueblo.<sup>115</sup>

Parece ser que el mito sobre la culebra está relacionado con el reconocimiento de San Mateo Piñas como cabecera parroquial, lo cual ocurrió a raíz del abandono de Huatulco por la invasión de piratas. Probablemente hubo una reinterpretación sobre este suceso. Un elemento que podría justificar esto es que en Santa María Ozolotepec los relatos concluyen con la llegada de las campanas a San Mateo Piñas y no a San Mateo del Mar. Para la gente de Santa María las campanas fueron hechas fuera del pueblo, sin mencionar dónde, pero cuando las trasladaban a su pueblo, una de ellas se cayó en el río de San Mateo Piñas, quien se dio a la tarea de buscar a un “buzo” para que la sacara. Cuando la campana llegó al fondo una culebra se enrolló en ella. Para evitar que la culebra se la llevara consiguieron un borrego y lo lanzaron al río. Esto hizo que la culebra se apartara de la campana, lo que

<sup>114</sup> Relato del señor Narciso: San Mateo Piñas, agosto de 2009.

<sup>115</sup> Ver capítulo II, “Reconocimiento de los cabildos” y “Orden parroquial: San Mateo Piñas, Santa María y San Juan Ozolotepec”.

permitted al buzo amarrarla con cadenas y cuerdas. Después de sacarla, la llevaron a su pueblo y desde ese entonces la pintan de color blanco (con cal) para confundir a la gente. Además, no permiten que personas de Santa María Ozolotepec se acerquen al campanario ni a la iglesia.<sup>116</sup>

La semejanza entre este relato y el anterior es clara, a pesar de que incluye algunos elementos distintos, como la presencia del “buzo”. La llegada de la campana a Piñas, en vez de la Mar, otorga a este pueblo cierta importancia. Es por eso que resulta factible creer que la campana representa en este caso el poder y la jerarquía parroquial que adquirió Piñas. Otro elemento importante es el hecho de que en Santa Cruz Ozolotepec, actual Agencia de Santa María, se dice que la campana que está en Piñas iba a ser llevada a Santa María Ozolotepec, pero cuando la transportaban se cayó en un río, cosa que aprovecharon los de Piñas para llevarla. Para lograrlo, fueron a San Mateo la Mar a buscar unos naguales. Antes del rapto de la campana esta fue hallada en el nacimiento del río San Cristóbal, en las faldas del cerro Sirena.

En Juchitán, pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec, existe también la creencia de que los naguales de San Mateo del Mar se robaron su campana y actualmente está resguardada por autoridades de ese pueblo. Andrés Henestrosa, en su obra *Los hombres que dispersó la danza* (2006: 29-32), presenta un relato recogido de entre la tradición popular, que refiere al rapto de una campana por personas de San Mateo. Lo que en la historia se ha considerado como el repliegue de los huaves debido a la invasión zapoteca sobre el lugar donde se asentaría el señorío de Tehuantepec, en el pensamiento de los zapotecos del Istmo dicho suceso ha sido reinterpretado mediante la cosmovisión. Sin embargo, este contacto entre ambos grupos no es el único referente para entender cómo los “naguales de la Mar” están presentes en los relatos de los zapotecos serranos del sur. En estos pueblos, la gente recuerda que tanto sus antepasados como personas de San Mateo viajaban de un pueblo a otro para intercambiar o vender productos. Don Ezequiel, informante de Santa Catarina Xanaguía, afirma que fue gracias a los viajes que hacían a San Mateo para vender productos, como los abuelos de su pueblo aprendieron “las historias de los huaves”.

Un último caso en este sentido es el aportado por Pedro Carrasco en su artículo “La siembra del agua en Oaxaca” (1988: 657-658). El autor, al referirse al ritual de la siembra

---

<sup>116</sup> Información de los señores Cutberto Zurita y Francisco Luna: Santa María Ozolotepec, noviembre de 2009.



del agua, expone un caso ocurrido en la comunidad de Quiegolani, cerca de Tehuantepec. Relata que durante un periodo de sequía una señora chontal –madre del informante de Carrasco- salió en busca de alguien que supiera atraer el agua. Fue precisamente un “mareño” (originario de San Mateo del Mar) el que se ofreció a ayudarla, quien le pidió “tres sacos de copal, tres libras de cera y 170 pesos y prometió que él podría sembrar el agua”. Le dijo:

Te consigues una pichancha (colador de loza) y dentro voy a poner una tela para que no pase el agua y un agua que yo sé y una culebra que es nagual de aquí de San Mateo. Ustedes lo van a enterrar a donde gusten tener agua. Tienen que aflojar bien la tierra hasta la profundidad debida para que entre la culebra que van a enterrar y tienen que dejar una señal: después de que entre la pichancha van a rozar tres brechas grandes formando como una cruz y ponen un trapo colorado arriba de una rama para que los nahuales de los rayos vayan ahí a romper la tierra. En el mes de mayo en la primera caída de agua van a oír ustedes el río. Cuando pase el tiempo de lluvias ya va destilar el agua y según crezca el animal irá saliendo más agua (*Ibidem*).

El mareño señaló que en la Sierra Juárez había varios “aguajes” de naguales de San Mateo del Mar, y cuando estos morían otros naguales debían ir por sus restos. Cuando el nagual no quería salir de donde estaba, los otros “Lo sacan a chingadazos y duran varios días de rayos y golpes hasta que lo consiguen y entonces es cuando hay varias inundaciones” (*Ibidem*: 658).

La continuidad del mito de la culebra y su asociación con San Mateo del Mar nos lleva forzosamente a buscar en la mitología huave alguna explicación, al menos de manera somera, sobre su presencia en la mitología de los pueblos zapotecos de la Sierra Sur y la Costa, así como entre comunidades del Istmo. En San Mateo la creencia en los naguales está profundamente arraigada y se les asocia directamente con los abuelos-antepasados o *montiocs*. Existe incluso un conocimiento especializado que permite identificar el tipo de nagual de una persona. Cuando un niño dormía con los ojos abiertos era señal de que su nagual era culebra, al igual que cuando un hombre caminaba agachado o una mujer movía de cierta manera su cuerpo al andar (Ramírez Castañeda 1987: 53). En la cosmovisión huave:

La Culebra es una serpiente de agua que habita dentro del cerro, el cual está lleno de agua. Para poder salir de él debe romperlo con su cacho (cuerno). El rayo es el protector de San Mateo porque es su nagual del santo. Cuando la culebra quiere salir el rayo debe matarla en el cerro con su machete. El temporal es señal de que la culebra quiere salir del cerro. Durante la danza de la Culebra, los participantes representan la batalla entre la culebra y el rayo. El final de la danza tiene lugar cuando la culebra es degollada y su cabeza es mostrada a los espectadores. Si la lluvia continúa durante la danza es señal de que el pueblo se inundará (*Ibidem*: 59).

Italo Signorini (1997: 88-89) señala que el rayo, dueño de las lluvias, y la culebra de agua o *ndiük*, que aparecen como enemigos en la mitología y las danzas huaves, son en el fondo cualidades ambivalentes del agua. La culebra sintetiza en este caso su aspecto hostil, la peligrosidad de sus excesos.<sup>117</sup> Signorini ofrece un relato que ilustra la lucha entre dos fuerzas y cualidades primordiales de este elemento: por un lado la lluvia, la fertilidad y la cosecha; y por el otro la tormenta, el huracán, la tempestad y la devastación:

Una madre huave... había ido al rancho (con su hijo), cuando el cielo empezó a oscurecerse y el niño a ponerse nervioso, a llorar... Comenzó a llover y el niño quiso salir de la choza para orinar. Allí afuera el rayo lo fulminó, quemándole la boca. La madre no tenía ninguna duda: el rayo le había alcanzado la lengua porque el *alter ego* del niño, su tono, era serpiente... el hijo “era” serpiente...

Es muy probable que entre los pueblos zapotecos que circundan el cerro Sirena haya existido un conocimiento sistemático en torno a los fenómenos naturales, y que éste haya estado asociado a diferentes ámbitos de la vida, a tal grado de regir creencias, mitos, pautas, ceremonias, etc. A partir de la etnografía es posible reconstruir parte de dicho conocimiento. En el siguiente capítulo se analiza, entre otras cosas, el complejo de la lluvia, el rayo y la fertilidad, proyectado en ciertos rituales celebrados hasta principios del siglo XX, y su relación con el proceso fundacional. Por lo pronto, es importante señalar la semejanza entre la cosmovisión huave y la de los pueblos cercanos a Santiago Xanica. La

---

<sup>117</sup> Esta consideración sobre el carácter dual del agua, sobre su presencia o ausencia en forma de “Lluvias escasas, lluvias excesivas, lluvias inoportunas” (López Luján 2009: 52), estaba presente también entre los mexicas del altiplano, quienes en diversos mitos y códices manifiestan la fuerza creadora y destructiva de dicho elemento (Limón Olvera 1993: 108).

manifestación de la culebra de agua es en términos generales la misma, excepto cuando está asociada a conflictos políticos o territoriales. Sin embargo, en todos los casos se convierte en agente negativo para los pueblos.

En el caso del mito, éste se presenta en nuestro tiempo de tantas maneras como contextos distintos pueden haber (López Austin 1997-a: 246), incluso dentro de una misma región, en un mismo grupo, en una misma comunidad. Así como en Xanica un mismo mito se proyecta en diversos contextos, en otros casos ocurre lo propio. En la Huasteca Veracruzana, por ejemplo, existe un mito que hace referencia al Trueno, quien es interpretado por Anat Vidas (1995: 142) como una proyección del dios mesoamericano del viento y la lluvia, debido a su relación con el cerro. En las distintas versiones el Trueno huye a causa de la profanación de su morada, una cueva que se encuentra en lo alto de un cerro. Su retorno, en forma de tempestades, ha sido relacionado, según Vidas, con la invasión española, los soldados de la Revolución, los petroleros, la explosión demográfica, entre otros.

No puedo menos que señalar la semejanza entre ambas dinámicas del mito, la de Xanica y la Huasteca Veracruzana, con la única diferencia de que el momento de ruptura o crisis da pie, en el primer caso, a la fundación del pueblo. A partir de ahí, la historia misma se encarga de reavivar al mito, ya sea con la invasión española, los soldados de la revolución, los petroleros, un terremoto o la bendición contemporánea de un ojo de agua por un sacerdote católico.

### *Cerro sagrado*

En una de las versiones sobre la fundación se dice que fue un abuelo de nombre Miguel Estrada quien guió al pueblo desde Mitla hasta cerro Mazorca. En una ocasión, el abuelo soñó con un lugar en el que se hallaban cuatro piedras labradas en forma de mazorca. De esta manera supo dónde se debía asentar el pueblo y los cuatro tipos de maíz que podrían sembrar en la zona (*btsiht*, *bendo'*, *benllen* y *benyo*). Al hallar el lugar encontraron también las piedras en forma de mazorca, a las cuales comenzaron a llevar ofrendas como agradecimiento, pero un día las piedras desaparecieron (Cruz García 2002-a). En esta parte, que es previa a la “fundación” del pueblo, la abundancia y prosperidad contenidas en el cerro están garantizadas gracias a la reciprocidad entre el pueblo y el

guardián del cerro. La mejor constancia de esto es el nombre mismo del lugar: Cerro Mazorca.

En la versión del abuelo Miguel, son nueve sueños los que le indican a la gente que el lugar que escogieron era propicio. En ellos aparecen:

- Piojos
- Saco de mazorcas y maíz regado en el suelo
- Gusanos
- Milpa
- Siete gallinas con sus pollos respectivos cada una
- Saco de monedas
- Gallos, gallinas y guajolotes en la iglesia
- Parvada de loros y cotorros
- Palomas de diferentes colores

En general, los sueños representan reproducción y crecimiento del pueblo, abundancia de alimentos y prosperidad económica. Existe en Xanica otro relato asociado con la cueva, umbral o puerta al interior de la montaña, lugar sagrado, lleno de riquezas y al que no todos pueden acceder, y de la campana, proyección por antonomasia del cerro sagrado:

Dicen que la campana más grande se escucha allá en el cerro *kyii* y *Yabyu'*, “cerro Sirena”, la noche del Año Nuevo. En una ocasión decidieron ir al lugar encantado donde se escuchaba la voz de la campana. Para ello mandaron a unos señores que eran naguales. Adentro de la cueva había varias campanas, una de las cuales tenía escrito el nombre de Xanica. Para poderse la llevar esperaron a que lloviera mucho y se inundara la cueva.<sup>118</sup>

Los relatos sobre la apertura de las cuevas y los manantiales durante la Noche Buena, mostrando riquezas en su interior, son frecuentes en los pueblos de Oaxaca. Con frecuencia, los lugares encantados que se abren en fechas específicas están asociados con el canto de los gallos, el repicar de las campanas o con música de banda.

En las faldas del cerro de Xanica existe un nacimiento de agua que se conecta con el río San Gerónimo:

---

<sup>118</sup> Relato del Señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, julio de 2009.

...las personas de esta comunidad iban a adorar al nacimiento la noche del 24 de diciembre, para pedir riqueza y protección para toda su familia. Iban de doce a una de la noche. Ese lugar se abría y entonces llevaban guajolote macho, copal, velas, plumas de pájaro de la merced. Eso llevaban y lo ofrendaban en ese lugar, porque ese lugar se abría. Adentro era un mercado grande; dicen que había de todo. La gente entraba una hora nada más; pedían riqueza, lo que ellos querían. Ahí había de todo, pero que ese dinero no se podía gastar así como quiera, se debía cuidar... en sembrar, en hacer negocios: no lo podían malgasta.<sup>119</sup>

En San Francisco Ozolotepec se dice que debajo del cerro de la Corona hay un lugar llamado río Leche. En el lugar hay una ciénaga. En una ocasión una mujer pasaba por ahí y encontró mucha milpa. De inmediato retornó al pueblo para anunciar a la gente su hallazgo. Varias personas salieron junto con ella hacia el lugar, pero cuando llegaron ya no había nada. Además de maíz, hay personas que han visto monedas de oro y animales. Sin embargo, aquellas que pretenden regresar con gente o intentan llevarse más de lo que necesitan, no vuelven a encontrar nada.<sup>120</sup>

Julio de la Fuente apuntó que en la cosmovisión de los zapotecos de la Sierra Norte y de otras regiones de Oaxaca, los cerros son la parte más importante de la tierra por sus cualidades especiales (1977: 266). En ellos están las cuevas, los árboles, los nacimientos de agua, veneros, pozos y lagunas. Estos elementos están conectados, como ya se dijo, con el interior de la tierra. El agua, por ejemplo, tanto la que corre por los ríos como la que se estanca en manantiales y lagunas, está comunicada con el agua del mar y el cerro mismo está lleno de ella. Los lugares con mayor fuerza o carga sagrada están resguardados por su dueño. La aparición y extinción repentina de flujos de agua corriente o de pozas, los cuales están asociados con los tiempos prolongados de lluvia y sequía, es interpretada “en términos de lo sobrenatural, contribuyen a la persistencia de mitos... y a la de creencias y prácticas mágicas y religiosas” (*Ibidem*: 14).

En el Estado de México, los habitantes de algunos poblados cercanos al Nevado de Toluca consideran que las lagunas que se encuentran en su cima son parte del agua que está dentro de él, la cual “no tiene fin”. Se dice que algunas personas que han entrado a las lagunas han salido por los ríos cercanos. Los pueblos que se encuentran en las faldas del

<sup>119</sup> Relato del joven Humberto Eleazar Martínez López: Santiago Xanica, abril de 2009.

<sup>120</sup> Información de los señores Octavio Rojas y Loreto Romero Rojas: San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

Nevado conceptualizan la cumbre, donde están las lagunas, como “ombligo de la Sierra”, “ombligo del mar” u “ombligo de todo el mundo” (Robles García 2007: 155-157). Para Catherine Good, los lugares considerados como ombligos “son fuentes de fertilidad donde los humanos se articulan con la fuerza de la tierra viviente” (2007: 392). Son, en este sentido, umbrales permanentes por excelencia.

Otro ejemplo interesante sobre el concepto de ombligo es el caso de una falla geológica llamada Oztotempa, en las cercanías de la cuenca del río Balsas, en Guerrero. Entre abril y mayo la cueva es objeto de peregrinaciones que parten de diferentes localidades. Anteriormente, en los rituales ofrecían animales (gallinas blancas, chivos, becerros) dentro de la falla, los cuales eran arrojados vivos, pero “no se mueren porque llegan a un mundo de mucha agua y abundantes milpas”. Los rituales realizados entre abril y mayo tienen como propósito propiciar buenas cosechas. Se cree que en el mundo que está debajo de Oztotempa hay muchos campos cultivados con maíz, flores, frutas, verduras, hay también muchas personas, animales y aves, “...es un lugar de permanente abundancia agrícola, de prosperidad y felicidad” (Good 2007: 385-386). Durante los ritos de petición de lluvias las mujeres “lloran y chillan en voz alta” al tiempo que piden lluvia, pues se tiene la creencia de que sus lágrimas invocan al agua (Good y Barrientos 2005: 57).

### *El santo patrón*

Desde principios de la invasión española los nombres de los pueblos cambiaron, a veces por el reconocimiento y recuperación del topónimo nahua otorgado por los mexicas a raíz del contacto comercial, político y bélico, o por la asignación de santos o vírgenes tutelares por parte del clero. Al final, los nombres de los pueblos quedaron conformados por dos núcleos: un término en lengua indígena, predominantemente en náhuatl,<sup>121</sup> y otro en español, correspondiente al santo o virgen patrono. Esto no quiere decir que la costumbre de adoptar a una entidad como tutora de un pueblo haya sido traída por los españoles. López Austin, en su libro *Hombre-Dios* (1998: 47-60), señala que en diversos documentos escritos por cronistas españoles se menciona la existencia de dioses particulares en cada

---

<sup>121</sup> Julio de la Fuente refiere que el sistema toponímico zapoteco está basado esencialmente en las características del territorio. Los nombres atribuidos a los pueblos pueden corresponder originalmente a cerros, parajes, llanos, etc., lo que distingue a dicho sistema con respecto al náhuatl, aunque en ocasiones los mismos mexicas se limitaron a traducir el término original zapoteco (1947: 279).

pueblo, los cuales recibían mayor atención, ceremonias y sacrificios.<sup>122</sup> Entre los pueblos nahuas dicha deidad recibía el nombre de *Calpultéotl*, “Dios del *calpulli*”. Algunas de las principales características de la relación entre pueblos y dioses tutelares eran:

- Durante el tiempo prehispánico, los dioses patronos aparecen desde el inicio de los procesos migratorios que dan origen a los pueblos. Son precisamente ellos los guías de las peregrinaciones;
- Es la erección de un templo por mandato de los dioses, uno de los principales símbolos de identidad;
- Hay correspondencia entre las cualidades o la personalidad del Dios y las de su pueblo;
- El templo edificado en honor al Patrón se convierte en el corazón del pueblo. Su destrucción por parte de enemigos humanos y sobrenaturales implica la derrota absoluta del pueblo.

En Córdova (1987: 3r) encontramos un posible equivalente del *calpultéotl* en los términos *copaqueche* y *pixoce queche*, traducidos como “Abogado del pueblo como Sa[n]ctiagio dEspaña (vide patro[n]).<sup>123</sup> En Xanica se conservaba aún a mediados del siglo pasado el término *ngop kyeets*, “dueño del pueblo”, para referir al santo patrón.

Dentro de la memoria histórica Santiago funge como fundador del pueblo, debido a que es quien le otorga identidad por medio de su nombre.<sup>124</sup> El concepto de fundador de un pueblo es considerado por Luis Reyes como parte de su tipología de “dioses tribales”; además de los héroes culturales o deidades Dema, “cuya actuación se sitúa en el principio de los tiempos, cuando el cielo y la tierra estaban comunicados...”; y finalmente los sacerdotes-guías-guerreros (1970: 33-45). Al respecto, López Austin hace la observación de

---

<sup>122</sup> En documentos como las *Relaciones Geográficas* un dato recurrente es el de los dioses principales que cada pueblo tenía antes de la conquista. En ocasiones, como en los casos de Miahuatlán, Ozolotepec y Huatulco, encontramos tanto los nombres de dioses como los rituales que se realizaban en su honor (Paso y Troncoso 1905).

<sup>123</sup> Los mismos términos aparecen en otra parte del *Vocabulario* con la entrada “Patron abogado como Sant Iuan san Pedro Sanctiagio” (*Ibidem*: 305r).

<sup>124</sup> La presentación de un “dueño del lugar” ante los hombres se constituye, para Alicia Barabas, en un acto contractual basado en la reciprocidad. Las comunidades, por su parte, proporcionan adoración, ofrendas y sacrificios, a cambio de protección, identidad, seguridad y estabilidad (2002: 39).

que en realidad las deidades pueden presentar más de uno de estos rasgos, por lo que opta por considerarlas más bien como características y no como categorías (1998: 48).

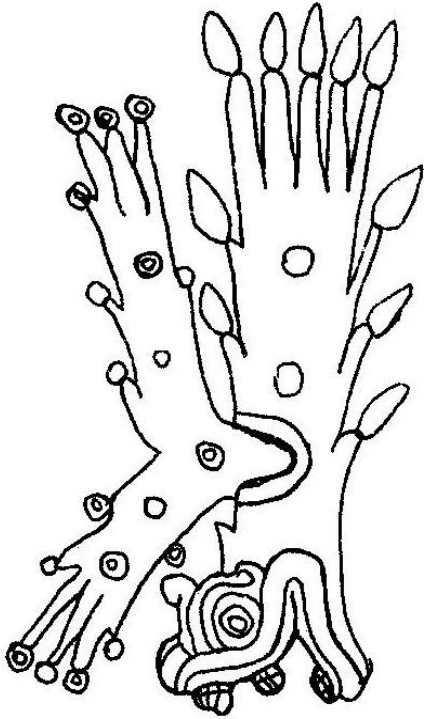


Figura 7. *Árbol sagrado del que emana sangre*  
Damián González, tomado de *Códice Borgia*, 1963, 66. lam. 66.

La forma en la que Santiago como fundador se aparece ante su pueblo, proveniente de un árbol al cual al darle un machetazo saldría sangre, es muy semejante al mito de origen mixteco, ya que las tribus originarias provienen de un árbol. Sin embargo, hay un segundo aspecto que vincula a este fenómeno con el concepto de árbol sagrado en la cosmovisión mesoamericana, el cual se representa muchas veces con una cortada o abertura de la que también emana sangre (figura 7). *Tamoanchan* es precisamente el lugar donde se encuentra el árbol sagrado que, según diversas versiones e interpretaciones, representa el lugar de fundación; el umbral del cerro sagrado; el centro del mundo o *axis mundi*; la síntesis de los cuatro postes o árboles que se encuentran en los extremos del mundo y en el centro; el origen y transcurso del tiempo; la circulación de las fuerzas divinas y la conexión entre el cielo y el inframundo, entre las fuerzas frías y calientes, entre los dioses y

los muertos. López Austin señala que en diversos mitos actuales se muestra esta dualidad en forma de fuego/leche, fuego/pulque o sangre de Cristo/leche de la Virgen (1997-a: 246).

Por el lado de sus atribuciones, Santiago debe ser considerado a lado de San Miguel, San Rafael, San Gabriel y San Isidro, como una de las advocaciones que, según Yólotl González (1991: 43), ha tenido *Cocijo*,<sup>125</sup> el “Rayo”, dios zapoteco de la lluvia, entre los pueblos zapotecos a partir de la Colonia. En la mitología medieval Santiago era entendido como “hijo del trueno”, derivación de Boanargés, apodo dado por Cristo a Santiago,

<sup>125</sup> La forma recurrente que desde la Colonia se ha empleado para escribir el nombre de este dios ha sido *Cocijo*. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que en el zapoteco no existe el fonema *j*, por lo que dicha grafía antecedida de una *i* representan una *i* larga, es decir, una *ii*. Javier Urcid (2009:30), por su parte, ha optado por emplear una *y*, considerando que así se expresa de mejor manera dicho fonema, quedando el término como *Cociyo*. En el presente trabajo se empleará la expresión *Cocijo*, respetando la forma usual de escritura.



hermano de Juan (Pompa y Pompa 1990: 199). Durante las cruzadas Santiago aparecía en las batallas de reconquista contra los moros. Descendía del cielo en su caballo blanco, portando en una mano su espada. Durante la invasión española, Santiago reaparece al lado del ejército español y se convierte en símbolo de la “conquista” (Higareda Rangel 2001: 60). Tan es así que en vez de pintársele como Santiago Matamoros, se le llegó a plasmar en los primeros años de la invasión con el título de Santiago Mataindios. En uno de los retablos de la iglesia de Santiago Tlatelolco “el santo, que no viste todavía con armadura, cabalga sobre los cuerpos caídos de los indígenas, mientras los soldados españoles lo siguen. Frente a él está un guerrero azteca con la indumentaria que lo identifica como caballero tigre” (Campos y Cardaillac 2007: 120). Una visión distinta es la que se proyecta en una de las pinturas del ex convento de Santo Domingo, en Oaxaca. El santo, al quedar en medio de Hernán Cortés y Moctezuma, se convierte en el intermediario del contacto y la evangelización. Ya entrada la Colonia, Santiago Caballero fungió como uno de los principales enemigos de la idolatría, representada en gran parte por la serpiente-culebra, deidad mesoamericana, pero que los españoles interpretaron como el dragón que fue derrotado por San Miguel y San Jorge (Higareda Rangel 2001: 62).

Al igual que en otros pueblos y con otros santos, Santiago fungía como el proveedor de la lluvia en Xanica. Cuando éstas se retrasaban su imagen era sacada en procesión alrededor del pueblo, acompañada de la banda y cuetes. Al santo aún se le sigue asociando con el rayo: “Dicen que Santiago es hijo del trueno y es cierto... porque en la fiesta cae rayo y hasta se espanta la gente”.<sup>126</sup>

Sobre la relación entre el pueblo y el Santo, se cumple aquí lo referido por López Austin en relación a la correspondencia entre la personalidad o condición del dios tutelar y su pueblo. La veneración a San Francisco, según la versión presentada anteriormente, traía problemas al pueblo. La solución fue venerar a Santiago, pues para ese momento el pueblo ya tenía ese nombre. Existe otro relato que hace explícita la semejanza entre el carácter del Santo y el del pueblo:

Cuentan que primero era el patrón Santiago Caballero, ese era el Patrón de este pueblo; pero las personas eran muy pleitistas, se peleaban mucho, porque ese santo era el patrón. Entonces vino un cura y les dijo que ese Santo ya no puede ser el patrón, porque van a

---

<sup>126</sup> Relato del Señor Rutilio García López: Santiago Xanica, abril de 2009.

matarse; y sí, en realidad se mataban mucho. Entonces pensaron la manera de buscar otro patrón. Entonces vino una orden desde Roma, creo, que dijeron que Santiago Apóstol iba ser el Patrón, que él era más tranquilo.<sup>127</sup>

A mediados de la Colonia, las autoridades civiles y religiosas iniciaron una conversión impulsada por diferentes personajes e instituciones de la iglesia católica, encaminada a revertir la veneración que tenían los indígenas hacia las imágenes religiosas que portaban espadas o estaban acompañadas de algún animal, el cual era considerado frecuentemente como nagual del Santo, y por tal se le tomó como una entidad sagrada, cargada de poder.<sup>128</sup>

Ni en los retablos ni en las imágenes de bulto, [se pintarán ni se esculpirán] demonios ni caballos ni serpientes, ni culebras ni el sol ni la luna como se hace en las imágenes de San Bartolomé, Santa Martha, Santiago, Santa Margarita, porque, aunque estos animales denotan las proezas de los santos, las maravillas y milagros que obraron por mitad sobrenatural, estos nuevamente convertidos no lo piensan así... porque como sus antepasados adoraban esas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas, deben de entender que hacemos adoración también a los dichos animales y el sol y la luna y realmente no se pueden desengañar (Gruzinski 1994: 175).

Es probable que la conversión entre la adoración de Santiago Caballero y Santiago Apóstol sea reciente en Xanica y no precisamente del periodo colonial, aunque los antecedentes podrían estar en ese periodo. Al parecer, en la primera mitad del siglo XX un sacerdote de nombre Guillermo Hernández fue quien difundió la adoración a Santiago Caballero, así como su festividad del 23 de mayo. A la fiesta llegaban siete u ocho bandas de los pueblos cercanos, entre ellos Santo Domingo y San Juan Ozolotepec, La Merced del

---

<sup>127</sup> Relato del joven Humberto Eleazar Martínez López: Santiago Xanica, abril de 2009

<sup>128</sup> En Santa Catarina Xanaguía la imagen de la patrona es asociada directamente con una espada, la cual es la representación de su poder: “La Patrona es brava porque tiene su espada. La espada es su machete y significa valor. Con ella mató a su papá porque él quería que ella se casara con un hombre. Ella, como no quería, huyó. Cuando ella paró a descansar su papá la alcanzó, entonces ella le cortó la cabeza con la espada. Por eso la metieron tres años a la cárcel, pero al poco tiempo se escapó. Cuando los soldados fueron por ella, en la celda había puras flores”: relato del señor Ezequiel López López: Santa Catarina Xanaguía, octubre de 2009.

Potrero, San Felipe Lachilló y San Miguel del Puerto. Pero en 1954 el padre Luis Chávez Heredia decidió que sólo debía celebrarse la fiesta de Santiago Apóstol el 25 de julio.<sup>129</sup>

Regresando a la congruencia entre las cualidades o características de los patrones y de los pueblos, en San Juan Guivini se dice que las personas más grandes del pueblo apenas rebasan los 80 años, debido a que la imagen del santo tiene rostro y cuerpo de un joven, por eso las personas no pueden vivir muchos años. Un caso curioso es el de la ranhería de San Agustín, perteneciente a Santa María Ozolotepec, a quien los pueblos cercanos apodan “San Agustín”, porque desde que la gente recuerda el asentamiento siempre ha sido muy pequeño, de una cuantas familias. La explicación que dan es que el santo se encuentra solo en la capilla del pueblo. En ella no hay ninguna imagen femenina con la que pueda procrear y hacer crecer al pueblo.

En San Juan Ozolotepec existe un relato que muestra una relación peculiar entre el pueblo y el patrón: “La gente era más morena cuando hablaba zapoteco. Pero hace poco empezaron a retocar los santos, entonces la gente se fue limpiando y dejó de ser morena. La gente empezó a cambiar de color igual que el santo”.<sup>130</sup>

### ***Corolario***

A lo largo del capítulo hemos analizado diversos fenómenos que forman parte del proceso fundacional, no sólo por su presencia dentro del relato, sino también por trascender en el presente mediante su reinterpretación, la cual está asociada con sucesos posteriores al momento mismo del origen del pueblo. Esto muestra la vigencia del pensamiento social, cristalizado en relatos y mitos fundacionales, a partir de que éste puede dar cuenta de sucesos recientes.

¿Cómo distinguir en este largo proceso entre relatos y mitos? Retomando algunos señalamientos del capítulo primero, tendríamos que la exposición sobre la fundación del pueblo por parte del abuelo Miguel Díaz es efectivamente un relato fundacional. Lo distingue su contenido histórico, que da cuenta de un periodo prolongado que va de la salida de Mitla, por parte del grupo fundador, hasta su llegada al último lugar de asentamiento, que coincide con la fundación “formal” de Santiago Xanica. Es decir, a lo

<sup>129</sup> Información del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, abril de 2009

<sup>130</sup> Relato del señor Cristino Ruiz Hernández: San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.

largo del Relato se enfatizan sucesos y fenómenos que van encausando por sí mismos el rumbo de la historia. Hay también un proceso selectivo en el que se anulan hechos que contradicen el estatus del pueblo. Tal es el caso de la posible pertenencia al viejo pueblo de Cuixtepeque. Esto se entiende si pensamos en la necesidad de legitimar el carácter del grupo. Sin embargo, el contraste del relato central con otros relatos, con información de documentos coloniales y con la toponimia, nos permite despejar aquellas partes de la historia que ya no forman parte del relato fundacional.

En segundo lugar, tenemos una serie de mitos que explican el origen concreto de “algo” al interior del relato, como la entrega de los cuatro tipos de maíz a los fundadores por parte de los dioses, mediante el sueño del abuelo Miguel Estrada, quien guió a la gente desde su salida de Mitla. A partir del sueño, las personas llevaron ofrendas y sacrificaron guajolotes en las cuatro piedras en forma de mazorca, que representaban cada una de las especies que podrían sembrar en su territorio. Más adelante, la entrega del maíz se reafirma en los sueños que tienen lugar ya en el espacio de lo que sería el pueblo, a propósito de su exploración para saber si el lugar era favorable para ser habitado. Estas dos partes del relato tienen correspondencia con el mito mexica del descubrimiento del maíz, cuyo desenlace culmina con la presencia de los *tlaloque*, quienes se apoderan del grano para llevárselo al *Tlalocan* (Trejo 2004: 50; cf. Graulich 1990: 125-126).

Otro mito que podemos identificar es el de la aparición de *ma' l nihs*, “culebra de agua”, a raíz de la profanación de su morada por parte de Aurelia y Mariano. Con esto tiene lugar aquello que López Austin denomina como la “incoación” dentro del mito. En este caso hablaríamos del juicio de Aurelia y Mariano por parte de los abuelos, lo que da pie a su transformación en seres encantados, guardianes de la cueva y servidores del dueño, y que conlleva a la privación de las riquezas de la cueva y el desplazamiento del grupo a otro lugar. Sin embargo, *Ze ito'* continuó siendo visitado por los habitantes del pueblo para realizar rituales y establecer comunicación con los antepasados, como se verá más adelante.

El castigo a Aurelia y Mariano, y su conversión en seres encantados, se interpretó en el desarrollo del capítulo como la posible transición entre un ciclo y otro. Es decir, ambos jóvenes ocupan el lugar de los antepasados. El proceso que en los mitos mesoamericanos de la creación del mundo se refiere a la salida del sol, en el relato fundacional se convierte en un mito que explica la presencia de una entidad sagrada, la privación de la cueva y sus riquezas, y la ocultación de los antiguos dentro de la montaña;

pero sobre todo, la necesidad del pueblo de buscar un nuevo lugar para vivir, es decir, la reinstauración del orden.

La aparición del santo patrono es tal vez el mito más significativo dentro del relato, ya que define parte de la identidad del pueblo al otorgarle un nombre. Este tipo de actos fundacionales -la aparición de santos patronos o vírgenes tutelares- implican para Barabas un proceso de apropiación y reapropiación del territorio por medio de la sacralización, y se distinguen por su “carácter cohesionador y generador de la identidad colectiva” (2002: 30).

A partir de este momento, diversos acontecimientos significativos son ordenados mediante la renovación del mito. Un ejemplo claro son los distintos fenómenos que están asociados con la culebra de agua y con situaciones catastróficas para el pueblo. Lo importante aquí es, como ya dijimos, la vigencia de la cosmovisión y su cualidad para adaptarse a contextos distintos. En otras palabras, la trascendencia de los núcleos duros de la cosmovisión es posible a partir de su maleabilidad para adaptarse a lo nuevo, pero también de su durabilidad para resistir los embates del tiempo y de agentes ideológicos externos.

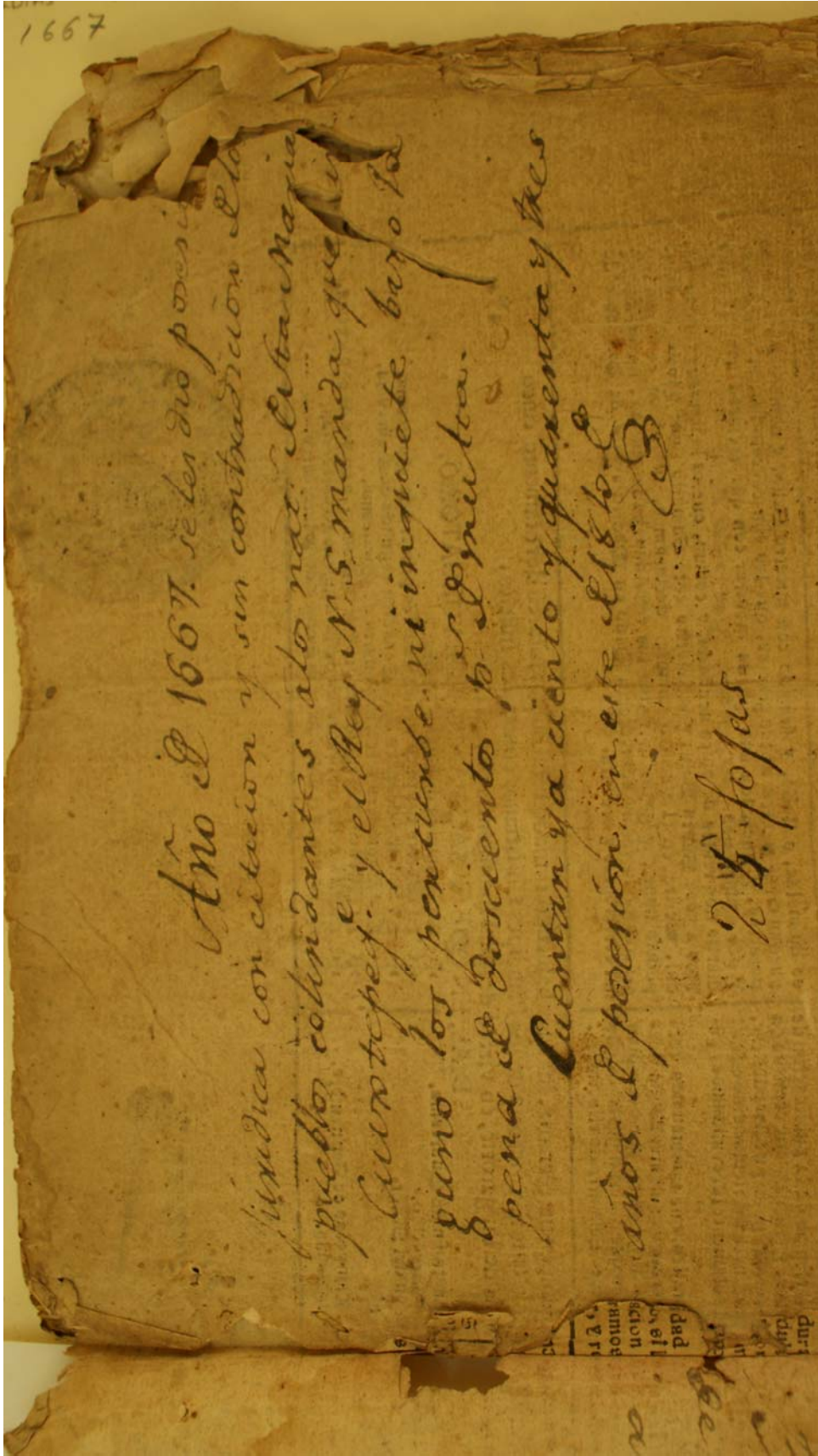


Figura 8. Portada de un título de tierras de Santa María Cuixepeque: Año de 1667. Se les dio posesion Juridica con citacion y sin contradiccion de los pueblos colindantes a los naturales de S[an]ta Maria Cuixtepeque y el Rey N[uestro] S[eñor] manda que ninguno los perturbe ni inquiete bajo la pena de doscientos p[eso]s de multa. Cuentan ya ciento y quarenta y tres años de posesion en este de 1810 años [...] 25 folios



Figura 9. Imagen de Santiago Caballero  
Foto: Damián González Pérez, Santiago Xanica, 2005

*Ritualidad y vida ceremonial en el proceso fundacional*

*Preludio*

Los relatos y mitos fundacionales dan cuenta de la historia sagrada de los pueblos gracias a la cosmovisión. Mediante el ritual, el momento de origen, es decir, del nacimiento de un pueblo en particular dentro del cosmos, se reitera como una necesidad de actualizar el estatus del grupo social y de perpetuar el carácter sagrado del espacio circundante. El universo y su génesis se convierten en arquetipos de este proceso de renovación. El ofrecimiento de copal, comida, plumas, el sacrificio de animales, etc., son parte de un vínculo contractual entre hombres y dioses establecido en el origen. Es un acto incuestionable y a veces inconsciente, que se refleja en la relación con aquello que en las comunidades llaman “la madre tierra... La tierra tiene vida, por eso debían alimentarla”.<sup>131</sup> Sin embargo, la idea de “Porque los antepasados lo han prescrito así” (Jung 2000: 17) despoja a esta reciprocidad de su carácter ineludible. La sangre, el mezcal, el copal... no sólo se dan y se reciben, sobre todo alimentan.

Toca en este capítulo echar un vistazo a la manera en cómo el pueblo de Santiago Xanica refrenda precisamente su vínculo con los antepasados, con los dioses y con la tierra, renueva el momento fundacional, resacraliza el territorio y garantiza de esta manera su continuidad en el tiempo y el espacio. En primera instancia, se describe una ceremonia de cambio de autoridad que dejó de realizarse hasta la década de los treinta del siglo pasado. El análisis de algunos de sus componentes permite identificar la presencia de elementos fundamentales de la cosmovisión zapoteca, entre ellos a dos deidades centrales: *Cocijo* y *Cosaana*. Para efectos del análisis se recurre a información arqueológica e histórica de

---

<sup>131</sup> Palabras del señor Miguel Díaz: Santiago Xanica, julio de 2009.



contextos zapotecos y del centro de México, así como de datos recopilados en trabajo de campo en el área de Ozolotepec. Posteriormente, se describen algunos rituales que también dejaron de efectuarse durante el siglo pasado, los cuales se contrastan con otras realidades, con la finalidad de sustentar la propuesta de mirar al ritual como medio de sacralización, pero también de reproducción del modelo del universo.

### ***Reiteración del proceso fundacional en la ceremonia de cambio de autoridad***

#### *El ceremonial*

Así como en la Colonia los ministros de república debían acudir con los alcaldes mayores para ser ratificados en sus cargos, de la misma manera, los funcionarios de los pueblos después de la Independencia continuaron sometidos al reconocimiento de los jefes políticos de los partidos y los distritos jurisdiccionales. En correspondencia con esta práctica, los misioneros impusieron la costumbre romana de festejar el cambio de autoridad en las comunidades indígenas cada primero de enero (Münch 1999: 89). En este contexto, las autoridades de Xanica, al igual que las de las cabeceras de la Sierra Sur, continuaron asistiendo a Miahuatlán para este efecto, al parecer hasta la década de los 30 del siglo XX. El viaje lo realizaban a finales de diciembre. A su regreso, algunos topiles los esperaban en un lugar llamado *ruw mahkw*, “loma de perro”, el cual queda sobre el antiguo “camino real” que conectaba a Xanica con la sierra y el valle de Oaxaca. Al ser divisados los nuevos cargueros, los topiles encendían fuego con ramas secas y quemaban cohetones para alertar a los ciudadanos. En el pueblo, mientras tanto, se tocaban tamboras de cuero para que la gente comenzara a congregarse en el “Calvario”, justo donde está una de las *itaa' nwzan*, “piedra de autoridad”, a la que llaman *itaa' maakw*, “piedra de alacrán”.

A su llegada, las autoridades eran recibidas con música de banda, cuetes, comida, bebida y el regocijo de la gente. La solemnidad del acto obligaba a todos los habitantes a asistir, pues quien se negaba era encarcelado. Sobre la comida, eran los que desempeñaban el cargo de *golaba*, dicho como *nwla'b* u *olabo* en la variante local, los encargados de preparar un guiso llamado *xoob zaa*, “mole de frijol”, tepache y atole de panela, apoyados para esto de los *xiaga*. El *xoob zaa* era una mezcla de masa de maíz con frijol, sazonada con

manteca. Ya servido en un platón se ponía en el centro una bolita de maíz cocido sin cal, denominada *nwzi'y*, “rayo”. El maíz con el que se preparaban las bolitas era precisamente el residuo del atole de panela.<sup>132</sup>

Al final del almuerzo la gente subía a un costado del palacio municipal, donde queda actualmente el mercado, para continuar con la celebración. En el lugar se organizaba un baile en el que participaban los cargueros y sus esposas. El presidente municipal debía bailar con la esposa del *xiaga* primero, el síndico con la esposa del *xiaga* segundo, el alcalde con la esposa del *xiaga* tercero y así hasta concluir los cargos. En correspondencia, el *xiaga* primero bailaba con la esposa del presidente, el *xiaga* segundo con la esposa del síndico, el *xiaga* tercero con la esposa del alcalde y así sucesivamente. El resto de la tarde la comunidad continuaba el festejo, mientras las autoridades y sus esposas acudían a *kyaaw kyeets*, “pozo del pueblo”, para bañarse.

A las doce de la noche los cargueros y el resto del pueblo se reunían en *Ze ito'* para dar comienzo a un recorrido por varios puntos importantes de la comunidad. En este primer sitio realizaban ofrendas y sacrificios: “Allá mataban guajolotes, les cortaban la cabeza para que escurriera sangre. Además, quemaban copal, plumas de pájaro de la merced y `tucán de chuparrosa' (colibrí). Todo lo ofrecían a los antepasados, que habían sido personas prodigiosas, para que intercedieran ante sus dioses. La sangre y las demás cosas las enterraban en el suelo”.<sup>133</sup> El rito era dirigido por un principal, quien además estaba encargado de hablar en nombre del pueblo para pedir prosperidad, y a las autoridades para aconsejarlas sobre su actuar durante el desempeño del cargo. Los discursos eran denominados “responsos”. El copal, la cera y los sahumadores eran proporcionados por las propias autoridades.

Después del rito en *Ze ito'*, la ceremonia continuaba con la visita a cuatro *itaa' nwzan* ubicadas en las cuatro esquinas del pueblo. En estos lugares se ofrendaba nuevamente copal y plumas, y se sacrificaban guajolotes machos negros, además de la enunciación de responsos. Posteriormente, el grupo se dirigía a la iglesia, luego al panteón y finalmente al palacio municipal. El recorrido que iniciaba a la media noche concluía al amanecer, con el canto de los gallos.

<sup>132</sup> Tanto en Xanica como en pueblos cercanos, las bolas de maíz en ocasiones eran sustituidas por huevos cocidos.

<sup>133</sup> Relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, octubre de 2009.

A partir del ceremonial arriba descrito es posible identificar elementos asociados con el proceso fundacional y con la cosmovisión zapoteca. Actualmente la ceremonia sirve como marcador mítico-histórico, pues “Dicen que desde que dejaron de realizar esas ceremonias comenzó a haber problemas y tragedias”.<sup>134</sup> Ésta daba pie a la reiteración de un vínculo recíproco entre el pueblo, los antepasados y los dioses, sintetizados cada uno en las autoridades.

En el pueblo de San Francisco Ozolotepec se realizaba una ceremonia muy parecida, al menos en la parte inicial, la cual comenzaba igualmente con el recibimiento de la autoridad a su regreso de Miahuatlán. El lugar de concentración y recepción era conocido como “rancho viejo”, que fue al parecer un antiguo lugar de asentamiento. De la misma manera, éste se ubica en lo que fue el “camino real”. De hecho, si uno avanza sobre este sendero en dirección opuesta al pueblo, atraviesa varios puntos en los que pueden identificarse paredones y terraplenes pequeños, los cuales pudieron haber sido creados para la instalación de viviendas. Durante la celebración, la cual estaba acompañada por música de banda y baile, los *golaba* (*wnla'b*) servían *xoob zaa* a todos los asistentes, además de tepache y mezcal. Después del recibimiento, las personas bajaban en procesión festiva al palacio municipal y luego a la casa de cada uno de los nuevos integrantes del cabildo. Los abuelos preparaban con anticipación arcos con flores y los colocaban en las entradas de las casas. Una particularidad en el caso del *xoob zaa* es que encima de la bola de maíz se colocaba un pájaro también cocido, el cual atrapaban en una ciénaga cercana al pueblo.

Otro lugar en el que se realizaba una ceremonia similar era Santa Cruz Ozolotepec, con la diferencia de que el recibimiento se hacía en el panteón, cuya entrada se adornaba con un arco de carrizo decorado con flores, por el que entraba la nueva autoridad a su regreso de Santa María Ozolotepec, donde los cargueros eran reconocidos por la autoridad municipal de aquella cabecera. El *golaba* (*olaba*) ofrecía una comida compuesta de tacos de huevo cocido con salsa, además de tepache y mezcal. El *olaba* fungía como orador durante la celebración, pues aconsejaba con un “testimonio” a la nueva autoridad sobre cómo debía conducirse ante la gente, y al pueblo le aconsejaba que obedeciera y apoyara al cabildo en los trabajos que se organizaran. Las cosas que se utilizarían en la ceremonia debían prepararse desde noviembre, al concluir la fiesta de “todos santos”. Existe un cuarto pueblo,

---

<sup>134</sup> Relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio: Santiago Xanica, octubre de 2009.

el de San Antonio Ozolotepec, donde se prepara el *xoob zaa*, pero éste formaba parte de la comida que se ofrecía a los muertos en noviembre, junto con los tamales.

### *Comida ritual*

La comida de *xoob zaa* concentraba un complejo simbólico sumamente importante asociado a *Cocijo*, dios zapoteco de la lluvia y el rayo. Actualmente, el nombre de *xoob zaa* es traducido literalmente como “mole de frijol”.<sup>135</sup> El primer término, *xoob*, parece ser en el fondo un cognado de *xoopa*, *xooba* o *jooba*, los cuales están registrados en el *Vocabulario* de Córdova como maíz (1987: 253r-254v). Fernández de Miranda en su obra *El protozapoteco* (1995: 173)<sup>136</sup> sugiere el vocablo *zoba* para el protozapoteco y *zob*, *nzob* y *nzop* para las variantes de Mitla, Cuixtla y Santa María Coatlán. El segundo término, *zaa*, traducido en Xanica como “frijol”, tiene un antecedente directo en los términos *pizaa*, *nizaa* y *nizaha* registrados por Córdova (1987: 200v-201r), así como los de *za*, *da*, *bisya* y *bi' zaa* correspondientes al PZ, A, R y VA, M e I (*Ibidem*: 167). La continuidad en la forma de Xanica y las otras es clara.

En el contexto del complejo del dios *Cocijo* y la lluvia, el *xoob zaa* permanece vinculado gracias al componente de las bolas de maíz llamadas *nwzi'y*, “rayo”. Según algunos informantes de Xanica y San Francisco Ozolotepec, las bolas eran una réplica de las *itaa' nwzi'y*, “piedras de rayo”, a las cuales acudían las personas antes de la temporada pluvial y cuando ésta se demoraba. En Xanica las *itaa' nwzi'y* estaban ubicadas en una cueva en lo alto de *kyii'y nis*, “cerro Mazorca”. En San Francisco Ozolotepec las piedras aún existen y permanecen en su lugar original, que se ubica en la cima de un cerro llamado Campanario. Su nicho está formado por cuatro rocas grandes, tres colocadas en forma semicircular y la cuarta está encima, a manera de tapa o techo. En el interior del hueco caben cuatro o cinco personas hincadas. Al centro están depositadas en una especie de platón, tallado sobre la roca del piso, cuatro “piedras de rayo”, su forma es esférica y tienen

<sup>135</sup> Una posible explicación sobre la relación entre mole y la mezcla de maíz y frijol podría estar en el aspecto físico. Incluso, existe el recuerdo entre algunos abuelos de que inicialmente el mole comenzó a prepararse mezclando masa, chile molido y agua, con la finalidad de otorgarle una consistencia espesa y de tonalidad oscura.

<sup>136</sup> En la obra de Fernández de Miranda se emplean las abreviaturas a (Atepec), R (Rincón), VA (Villa Alta), M (Mitla), I (Istmo), Cu (Cuixtla) y Co (Santa María Coatlán), las cuales serán utilizadas en lo sucesivo al emplear términos extraídos de ella.

20 o 25 cm de diámetro. De la roca que está arriba caen gotas de agua precisamente sobre las “piedras de rayo”, alrededor de las cuales hay aún algunas veladoras y cera derretida sobre el suelo. Según el señor Octavio Rojas, el lugar sólo es conocido por algunos abuelos, a quienes incluso no les tocó presenciar los rituales colectivos que antaño se hacían. De hecho, el área del cerro Campanario está bastante remontada y su ascenso resulta difícil.

En Santa Cruz Ozolotepec, al igual que en San Francisco, las “piedras de rayo”, denominadas *kyie mdzii*, estaban en una cueva formada por cuatro rocas. El cerro donde se encontraban se llama Espina, Aguja o Agudo y queda detrás del pueblo, y a un costado del terreno de lo que fue la finca cafetalera Sirena. Dentro de la cueva había cuatro *kyie mdzii*. Cuando las familias hacían los pedimentos llevaban veladoras, copal y guajolote macho negro para sacrificarlo. La sangre la rociaban alrededor y el cadáver lo enterraban frente al nicho. Durante los rituales quemaban cuetes para llamar a las nubes.

Para la gente las piedras tenían el “poder” de atraer la lluvia. Su profanación provocaba enfermedad y muerte. En San Francisco se dice que un sacerdote incrédulo arrojó una de ellas hacia el vacío; a los pocos días éste enfermó de las vías urinarias y uno de los testículos se le inflamó tanto como el tamaño de una “piedra de rayo”. Al enterarse, los abuelos le aconsejaron que fuera a buscar la piedra y la colocara nuevamente en su lugar, argumentando que esto apaciguaría al Rayo. A pesar de haberlo hecho, al poco tiempo el sacerdote murió.

Sobre el sentido de *Cocijo* como deidad importante dentro de la cosmovisión zapoteca,<sup>137</sup> Thomas Smith en su obra *Dioses, sacerdotes y sacrificios* (2001:130-132), la cual consiste en un análisis lingüístico sobre la relación entre dichos términos y sus entradas correspondientes dentro del *Vocabulario en lengua zapoteca* de Córdova (1987), encuentra que el término estaba asociado con el dios de la lluvia (*Cocìio*),<sup>138</sup> quien aparece relacionado frecuentemente con el concepto de “rayo”. En los rituales de petición de lluvia y buenas cosechas se le sacrificaban hombres y niños. Dicha información puede

<sup>137</sup> A mediados del siglo pasado Pablo Antonio Cuadra, escritor nicaragüense, escribió que en Nicaragua existían las expresiones “¡sos un cocijo!” y “¡sos un cocijoso!”, que aludían a una “insistencia necia” y con ellas se hacía referencia a alguien que molestaba con su pretensión. Según el autor, el origen de dichas expresiones coloquiales podía estar en las calamidades provocadas por la cólera de *Cocijo*, a quien definió como una deidad acuática asociada con el trueno y anterior a Tláloc (1959).

<sup>138</sup> Fernández de Miranda presenta como reconstrucción del protozapoteco la forma *ziyu*, y como formas variantes *guziu*, “trueno” (R), *gwzio*, “relámpago (VA), *guzi*, “relámpago, trueno” (M), *beel un-di*, “relámpago” (I, Cu) y *u-zii*, “rayo”.

confirmarse gracias a fuentes etnohistóricas del periodo colonial. Tal es el caso de una relación de rituales del pueblo de Sola de Vega elaborada por Gonzalo de Balsalobre y publicada en 1656. En la declaración realizada por el maestro Diego Luis se menciona que era a *Lociyo*, dios del rayo, a quien se le ofrecían sacrificios antes de cortar la primera parte de la cosecha (1988: 111), situación que es ratificada en varias de las declaraciones recopiladas:

...desde que se sabe acordar que ha sembrado maíz siempre ha consultado a su padre (el maestro Diego Luis) sobre que le declare cuál será buen día para cortar los primeros elotes y lo mismo en las sementeras de chile... el dicho su padre, echando suertes, le señala el día y manda que ése tenga prevenida una gallina de la tierra y copal y llegándose el dicho día va el dicho su padre a su casa de mañana y en el patio hace poner unas brasas de lumbre y en ellas quema el copal en saliendo en humo degüella la dicha gallina y riega el patio con su sangre... aquello ofrece al dios de los rayos por haberse dado bien la milpa de maíz o chile... (Berlin, 1998: 60).

Alcina Franch, en el libro *Calendario y religión entre los zapotecos*, proporciona información importante sobre rituales zapotecos de diferentes partes de Oaxaca. El autor refiere el caso de una confesión de 1667 correspondiente a un auto criminal por idolatría sobre Matheo Luis, del pueblo de Yatzachi Alto, quien invocaba a *Betao Gocio*, dios del trueno, siempre que iba a pescar al río (1993: 107). En San Miguel Tiltepec se realizaban sacrificios de niños en honor a *Gozio*, dios del rayo, cuando había epidemias (*Ibidem*: 108). Esta relación entre la invocación al dios del rayo y las enfermedades fue, al parecer, común dentro de la vida ritual y ceremonial de los zapotecos, tal como lo demuestra una declaración tomada en la región de Villa Alta a principios del siglo XVIII. Con motivo de una epidemia de viruela, se realizó el sacrificio de un niño de tres días de nacido, quien aún no había sido bautizado. A la criatura le abrieron el pecho para sacarle el corazón, el cual fue enterrado en el lodo junto con el cuerpo, al tiempo que los participantes decían: “Esto te ofrecemos a ti, dios del Rayo, para que cese esta enfermedad tan grande que tenemos” (Zilbermann 1994: 160).

Existe un referente arqueológico interesante que conjuga elementos muy parecidos a los contenidos en el *xoob zaa*. Nos referimos a una ofrenda hallada en el edificio 3,

plataforma 1 de San José del Mogote, en el valle de ETLA (figura 10). La ofrenda se constituye de un platón de cerámica con una figura arrodillada en su centro. A un costado de él se encuentra el esqueleto de una codorniz, y tanto éste como el platón están dentro de un cajón formado por cuatro bloques de piedra, con una cuarta que funciona como tapa, encima de la cual hay una figura acostada con rostro de *Cocijo*. En su mano derecha sujeta una especie de carrizo y en la izquierda lo que parece ser una lengua bífida. En la parte trasera hay cuatro figuras femeninas con máscara de *Cocijo*, las cuales tienen en la cabeza un receptáculo. Entre ellas y el resto de la ofrenda se encuentran dos astas de venado.



Figura 10. Ofrenda hallada en el edificio 35, plataforma 1 de San José del Mogote, Oaxaca. Damián González, tomado de Marcus y Flannery, 2001.

Las principales interpretaciones que se ha hecho sobre la ofrenda son contradictorias entre sí. Marcus y Flannery (2001: 228-229), por ejemplo, suponen que la escena podría representar la metamorfosis de un señor zapoteco en “Persona de las Nubes” (*Ben Zaa*), el

cual estaba en contacto con el Rayo. La “figura voladora” podría ser el antepasado del hombre arrodillado o su propia metamorfosis ya como servidor de *Cocijo*. Las cuatro figuras femeninas representarían en este caso a los cuatro compañeros y servidores del Rayo: las nubes, la lluvia, el granizo y el viento. Javier Urcid, por su parte, sugiere que en la ofrenda se recrea el origen y la diseminación del maíz por parte del dios de la lluvia, representado como relámpago. Las cuatro figuras posteriores son ayudantes de *Cocijo*, quienes se encargan de diseminar el maíz por los cuatro rumbos del universo.

La consideración de las figuras femeninas asociadas con ayudantes o servidores de *Cocijo* concuerda con un relato presentado por Wilfrido Cruz en *Oaxaca recóndita* (1946:32):

...en la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el viejo Rayo de fuego, *Cocijoguí*. Era el rey y señor de todos los rayos grandes y pequeños. Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes; en la otra, al agua; en la tercera, al granizo, y en la cuarta, al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaban vigiladas por un rayo menor en forma de chintete o lagartija.

De lo anterior, cabe destacar que el guisado del *xoob zaa* era servido en platonos de barro y que en el centro se depositaba una bola de masa que era en sí misma una representación del “rayo”, encima de la cuales colocaba un pájaro cocido, sobre todo en el caso de San Francisco Ozolotepec, el cual pudo representar al animal sacrificial propio de los contextos rituales entre los zapotecos. Las bolas de maíz eran una réplica de las “piedras de rayo”, las cuales se ubicaban en lo alto de una montaña, dentro de una cueva natural o artificial (como en San Francisco).<sup>139</sup> Las personas de las comunidades acudían a las “casas

<sup>139</sup> Entre los grupos nahuas del altiplano central, en el periodo postclásico y a principios de la colonia, se realizaba una fiesta denominada *Etzalcualiztli*, traducida por Diego Durán como “día de comer maíz y frijol cocidos” (1995: 260-262), la cual estaba dedicada a *Tláloc* y a los *tlaloque*, cuya fecha de realización coincidía con la entrada de las lluvias y el crecimiento del maíz, el frijol y otros cultivos. Durante el *Etzalcualiztli* el platillo que se consumía consistía en una mezcla de maíz y frijol cocidos. Según Toribio de Motolinía (1989: 102), veinte o treinta días antes de la fiesta eran adquiridos una esclava y un esclavo, a quienes se hacía convivir como esposos durante el lapso previo a la celebración. Llegado el día ambos eran ataviados como dioses: a ella le colocaban ropas y ornamentos propios de *Chalchihuitlicue*, la diosa del agua, y a él los correspondientes a *Tláloc*. A la medianoche éstos eran sacrificados, pero no se los comían, sino que eran depositados en hoyas grandes de barro, las cuales elaboraban especialmente para la fiesta de *Etzalcualiztli*. Bernardino de Sahagún (1989: libro 2º, cap. XXV, 112-119), por su parte, refiere que dentro



de rayo” para establecer contacto con el “rayo” y pedirle buenas cosechas, al tiempo que entregaban ofrendas de copal y plumas, y sacrificaban guajolotes. Esto se hacía cuando había renovación de cabildo, el cual era un momento sumamente crucial para la continuidad de la comunidad. Durante la ceremonia las comunidades establecían comunicación con sus antepasados y con *Cocijo*, deidad central dentro de la cosmovisión zapoteca.<sup>140</sup> Al respecto de esto, Marilyn Masson señala que las imágenes de *Cocijo* halladas en sitios arqueológicos están asociadas en su mayoría con contextos funerarios, lo que indica que buena parte de los rituales donde estaban presentes las imágenes formaban parte de la conmemoración a los ancestros (2001: 1-2).<sup>141</sup>

### *El recorrido como réplica de la estructura del universo*

La procesión que se realizaba a partir de la media noche reproduce, desde mi punto de vista, el modelo mesoamericano del universo; pero también el momento de origen, en el que los antepasados fundaron el pueblo en un espacio sagrado, el cual fue delimitado por los dioses, tal como se refirió en el capítulo anterior. La ceremonia de cambio de autoridad, en este sentido, puede ser vista como un reflejo de los ritos de entronización mexicana, en los que los nuevos gobernantes realizaban un recorrido ritual que recreaba sucesos míticos vividos por sus dioses tutelares en el tiempo de la fundación de las tribus (Olivier 2008: 267).

Antes de analizar el recorrido, o mejor dicho, su estructura, es importante atender el sentido de los conceptos de autoridad, cuya representación del concepto *emic* de Xanica

---

del *Calmécac* cada sacerdote hacía cuatro bolitas de masa llamadas *huentelolotli*, las cuales ofrendaban durante cuatro días al dios de la lluvia. Sobre la traducción de *huentelolotli*, la palabra puede ser entendida como “ofrenda de bolas” (López Austin, comunicación personal).

<sup>140</sup> La importancia del *xoob zaa* como medio de comunicación con antepasados y ancestros pudo haber sido muy semejante a la de la bebida de cacao o chocolate entre los mayas, quienes la consideraban como una bebida de los dioses o “líquido precioso”. La relación que para los mayas había entre el chocolate, la mitología y la organización política se refleja aún en el contenido semántico de chocolate como término que alude a lo colectivo y lo ceremonial. En quiché y cakchiquel *chic* significa “reunir junta o consejo para hacer algo en común”; de esta palabra se derivan *chocoh*, “boda” o “convite”, y *chocola*, “juntar comida o bebida para el disfrute entre muchos” (Caso Barrera 2008: 67-84).

<sup>141</sup> Otro antecedente arqueológico importante para el tema de la comunicación entre personas y antepasados es el de la lápida correspondiente a la tumba 5 del Cerro de la Campana, en el municipio de Suchilquitongo, en el Valle de Etla. En ella aparecen dos personajes masculinos y uno femenino, quienes portan en sus manos platonos de barro dentro de los cuales se observan aves. Javier Urcid (1992: 96-101) supone que en los tres casos se representa el momento en el que los personajes, quienes tienen un ancestro común, el cual aparece también en la lápida en lo que parece ser un envoltorio mortuorio, entregan como ofrenda un ave de sacrificio.

estaba sintetizado en la frase *mën nwzan kyeets*, que era utilizada para nombrar al cuerpo del cabildo, y el concepto *itaa' nwzan*, “piedra de autoridad” o “piedra de origen”. En Xanica *mën nwzan kyeets* es traducido literalmente como “gente, procrear, pueblo” (Cruz García 2002-a: s/p). En el primer caso, *mën* es sólo un cognado de los términos *peni*, *beni*, *peniati*, los cuales aparecen en el *Vocabulario* de Córdoba con esta misma traducción (1987: 321r). En *El protozapoteco* (Fernández de Miranda 1995: 168) encontramos los términos *bene* (PZ), *bini* (R), *behn* (M), *binni* (I) y *men* (Cu, Co). El vocablo *kyeets*, “pueblo”, puede rastrearse también con facilidad. Algunas formas para esta palabra son *queche* (Córdoba 1987: 180r), *yez* (VA), *yehdz* (M), *yeez* (Cu) y *gez* (Co) (Fernández de Miranda 1995: 180).

El término *nwzan* tiene mayor complejidad, pues su búsqueda nos lleva hasta el panteón zapoteco. Un primer referente lo encontramos en el *protozapoteco* (*Ibidem*: 178), en donde la entrada “parir” tiene las formas *zana* (PZ), *jzane* (Ch, A, R VA), *riana* (M, I) y *nzian*, *usan*, *ukae zan*, *zan sin* (Co). Ampliando la búsqueda, encontramos en Córdoba varias entradas importantes:<sup>142</sup>

- “Dios padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y rige”: *cozaanatao*, *colacozaanatao* (1987: 140v);
- “Dios de los animales a quien sacrificaban caçadores y pescadores para que los ayudasen”: *cozaana*, *pitoo cozaana* (165r);
- “Engendradora que engendra o pare”: *cozaana* (167r);
- “Fundador como los de las ordenes o cosas que funda assi semejante”: *tillapitija cozaana* (202r);
- “Generacion o genealogía. Vide linaje”: *xipinija quela cozaana* (205r);
- “Original pecado”: *teequela coxana* (328f);
- “Principio de todas las cosas Dios y assi le llaman”: *cola cozaana quizahaloo* (328r);
- “Sol conforme al engendrar las cosas que las engendra”: *cozaanatao quizahaloo* (338r);
- “Tiempo de parto o puerperio”: *chij cozaana* (401r).

<sup>142</sup> Para efectos de simplificación, sólo se colocan algunas acepciones en las siguientes entradas.

Esta revisión nos permite esclarecer la relación, por un lado, entre las autoridades como las encargadas de proteger y reproducir al pueblo, con los ancestros y el dios *Cozaana*,<sup>143</sup> así como de las *itaa' nwzan* con el momento del origen, lo que implica pensar en su alusión al momento fundacional.

Retomando el tema de la estructura del recorrido, se dijo que el primer sitio que se visitaba era *Ze ito'*, antiguo lugar de asentamiento, posteriormente se continuaba con las cuatro *itaa' nwzan*, ubicadas en las cuatro esquinas del pueblo. En esta primera parte se reproduce el modelo del universo en su sentido horizontal, teniendo a *Ze ito'* como centro sagrado (figura 11). Posteriormente, estarían los cuatro rumbos, donde se ubican los árboles o postes que en la cosmovisión mesoamericana mantienen separado el espacio celeste de la tierra, y que entre los zapotecos eran considerados morada de los cuatro servidores de *Cocijo*: el viento, el granizo, la lluvia y la nube.

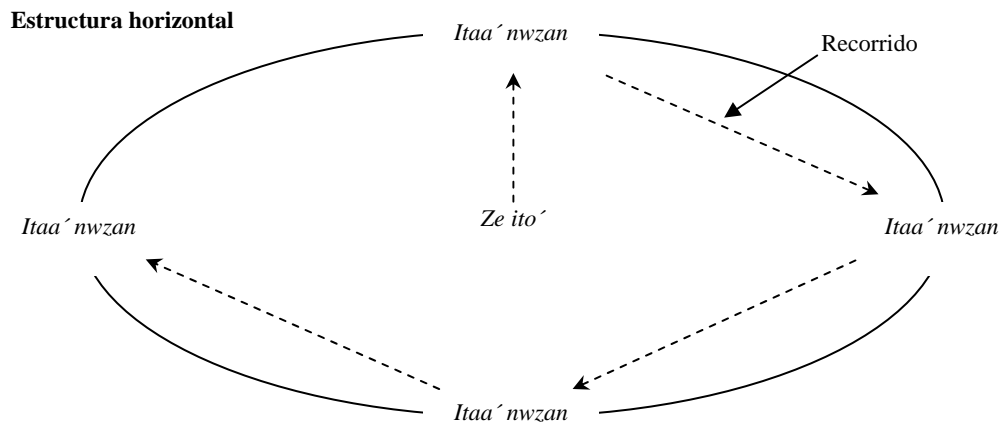


Figura 11. Reproducción del plano horizontal del universo en la procesión del ceremonial

El recorrido continuaba con la visita a la iglesia, luego al panteón y finalmente al municipio. Con esto se reproducía el plano vertical del modelo, constituido por el cielo, la tierra y el inframundo (figura 12). Como parte del ciclo ritual anual, la ceremonia de cambio de autoridad permitía, por un lado, resacralizar el espacio circundante, reiterando el lazo con los antepasados, pero también con las entidades sobrenaturales. López Austin

<sup>143</sup> La asociación entre autoridades y dioses es concebida por López Austin (2008: 79) como una herencia de la cosmovisión mesoamericana, en la que los líderes o gobernantes poseían fuerza y poderes especiales que les permitían hablar con los dioses, e incluso ser receptores de su fuerza divina.

señala que en contextos como este, las fuerzas del universo circulan irremediable, pero

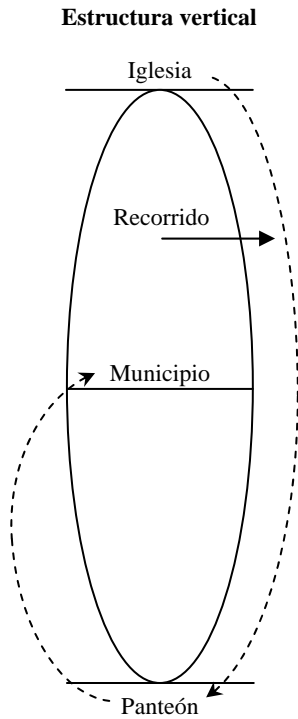


Figura 12. Reproducción del plano vertical del universo en la procesión del ceremonial

necesariamente de manera “equilibrada y terrible”. “Los dioses han de nutrirse para mantener los ciclos universales”, lo que implica un estado de impotencia perpetuo, en el que la única manera de lograr la restauración del orden es mediante sacrificios y ofrendas. Éstas se constituyen en un mensaje que imprime en el ritual un código de comunicación, que debe complementarse con otras manifestaciones del mismo complejo simbólico de la cosmovisión (1997-b: 212). La ofrenda, en este sentido, sirve como medio y como código entre hombres y dioses: los intermediarios en el cielo son los ancestros y en la tierra las autoridades. Entre los zapotecos era probablemente la parte

inanimada de las cosas y de los hombres lo que permitía esta comunicación. En Córdova encontramos el término *pee* para referir “Aceso o aliento”, “Aceso o cosa que acesa” (1987: 7v); “Ayre” (17r); “Espiritu lo q[ue] no tiene cuerpo” (186v).

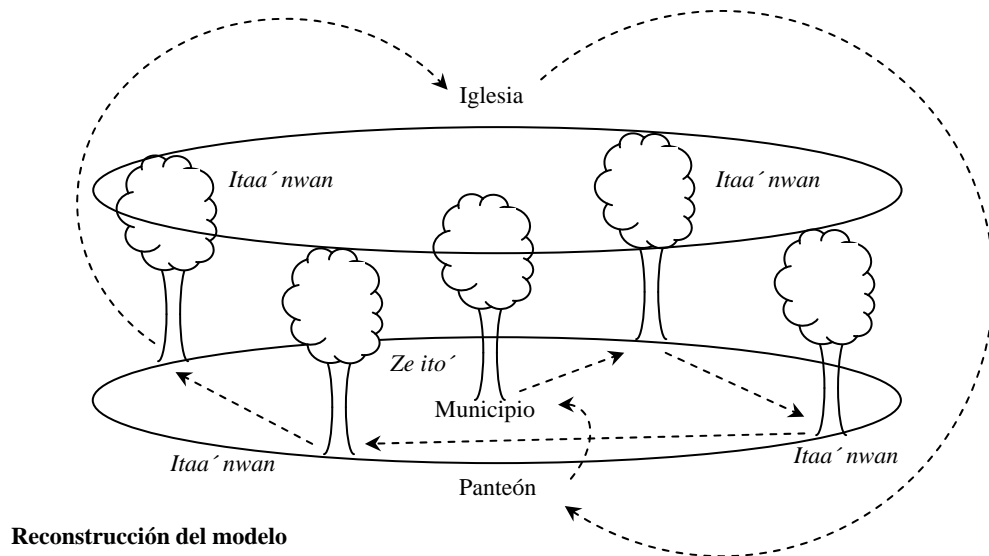


Figura 13. Procesión ritual como réplica de la estructura del universo

En un contexto distinto, un concepto que esclarece el sentido de la relación entre hombres y sobrenaturales es el del vínculo contractual basado en el trabajo. Para los nahuas de Guerrero el *tequitl*, “trabajo”, se proyecta hacia una gama muy amplia y diversa de ámbitos de la vida física, espiritual, intelectual, artística y emocional, como:

...hablar a otros o dar consejos, compartir conocimientos o habilidades o adquirirlos; curar a alguien, morir o acompañar a otros en la muerte; desarrollar la actividad artística; enamorarse o cortejar a alguien; tener relaciones sexuales... tomar y comer o emborracharse *en una fiesta* (no a solas); cantar, bailar o tocar música; acompañar a los demás como parte de sus invitados; colocar ofrendas; rezar o declamar ritualmente... (Good 2004: 136-137).

Este concepto involucra también la actividad de entidades que no son propiamente humanas, como los santos, el viento, las nubes, el sol, la luna, las estrellas, etc. La fuerza de la que hablamos circula en el momento de dar y recibir *tequitl*, ya sea en la vida social entre los hombres o en la vida ritual entre hombres y sobrenaturales. El acto de refrendar este vínculo durante la renovación de cabildos es compartido por las comunidades mesoamericanas, en particular de Oaxaca. En el pueblo mixe de Coatlán, por ejemplo, el presidente entrante tiene la obligación de buscar un anciano para que le sirva de guía y consejero durante la ceremonia. La parte medular consiste en visitar una de las cruces cercanas al pueblo. En el lugar todos se arrodillan detrás del anciano, quien habla con la “Santa Cruz” y con la “Patrona”, pidiéndoles que cuiden a sus hijos. Esta petición se reitera, pero ahora dirigiéndola a la tierra, las culebras, el rayo y los nahuales. Posteriormente, pide a los santos más venerados que intercedan por ellos y anuncia una serie de necesidades, incluyendo el bienestar de los niños, de las mujeres, de los hombres, de los funcionarios, de los animales, las cosechas y la salud en general (Millán 1993: 60).

La asistencia a las cruces que delimitan el espacio de las comunidades, las cuales fueron desde antes del arribo de frailes y españoles lugares de culto, y que se sabe que ahí estaban en el momento de la fundación de los pueblos, parece ser arquetípica o parte de un modelo ceremonial y ritual común.

Otro ejemplo interesante es el de los chatinos de Panixtlahuaca. Durante el cambio de autoridad, el cual se realiza el 31 de diciembre, el cabildo viejo y el nuevo participan en una ceremonia que inicia por la tarde, cuando acuden a un lugar cercano al pueblo llamado

“Llano del *Tequitlato*”. En el lugar, la familia del nuevo *tequitlato* ofrece una comida a los asistentes compuesta de frijoles, camarones de río y memelas. Entrada la media noche, suben a un cerro hasta una cruz y amanecen en el lugar platicando y bebiendo. Al comenzar el nuevo día realizan pronósticos sobre el año que inicia: si las nubes que aparecen en el cielo vienen por el lado del valle, el año será malo; pero si vienen en dirección del mar, las cosechas serán abundantes. Las predicciones son anunciadas con cuetes, a lo que el pueblo responde tocando las campanas de la iglesia y quemando más fuegos pirotécnicos. Después del anuncio, los cargueros nuevos y viejos bajan a un río junto con sus esposas para bañarse y lavar las varas, luego las esposas realizan un baile. Al concluir éste, todos asisten a la iglesia y finalmente al municipio, donde la autoridad saliente rinde cuentas a la nueva autoridad. La fiesta continúa al día siguiente con más bailes, comida y música (Bartolomé y Barabas 1996: 314-315).

Guido Münch (1992-b: 142) nos ofrece un modelo reproducido entre los pueblos chontales, en el cual al parecer no se contempla la visita a las cruces, pero sí la asistencia a puntos fundamentales como el municipio y la iglesia. La ceremonia inicia con la asistencia de la banda de música dentro del palacio municipal, donde se les ofrece mezcal y cigarros, para después iniciar una procesión festiva por las calles del pueblo rumbo a la casa del nuevo presidente, quien se encuentra en compañía de los integrantes del cabildo entrante. Al llegar, el presidente saliente ofrece mezcal y cigarros a su sucesor, quien los reparte entre los presentes, al tiempo en que todos desfilan frente al altar que se encuentra dentro de la casa para persignarse; luego, ambos cabildos se saludan besándose mutuamente la mano derecha; en seguida, los presidentes bailan un jarabe, al que se suman los demás cargueros. Después del baile, todos regresan al altar para quemar copal frente al santo, tomar y fumar, momento que sirve para entregar el poder a la nueva autoridad, quien sale de la casa ya con los bastones de mando y portando una vela y un ramo de flores. Con esto se inicia una nueva procesión hacia la iglesia para participar en la misa de gracias o en el rosario.

### *Los ritos como medio de sacralización del territorio y reproducción del modelo*

#### *El ritual*

La información que puede recuperarse en Xanica por medio de la etnografía sobre los rituales que se realizaban es limitada. Sin embargo, permite identificar dos aspectos importantes para este análisis: la resacralización del territorio y la reproducción del modelo del universo. El rito más importante que se realizaba era el de la cosecha dentro de la parcela, el cual comenzaba por lo general a la media noche. Se mataba un guajolote macho y uno hembra. Con la sangre de la guajolota regaban las cuatro esquinas y un pocito que se hacía en el centro del terreno para alimentar a la madre tierra, y la del otro la bebían. También quemaban veladoras y copal de carrizo. Todo se colocaba dentro del pocito, junto con la sangre. Al quemar el copal solicitaban a la tierra lo que necesitaban. En ese mismo ritual pedían por las diferentes especies de maíz, además del frijol y la calabaza que sembraban en el mismo terreno.

Todavía a principios de la década de los 50's se realizaban ritos no sólo en las parcelas, sino también en las *itaa' nwzan*:

En esas piedras se ponían veladoras, copal y otras cosas. Era como un Dios que velaba por el bien del pueblo. Ahí pedían todo lo que querían: para su cosecha, sus animales, su salud, todo lo pedían ahí. Cuando estaba yo chamaco iba yo por allá a mi rancho a dejar los animales y veía las ofrendas, pero poco a poco dejaron de hacerse porque los sacerdotes que llegaban predicaban que eso no servía, que estaba mal.<sup>144</sup>

El modelo que se seguía era muy parecido e incluía casi cualquier actividad significativa: siembra, construcción de casas y edificios públicos, elaboración de cal y corte de caña. El abuelo Miguel Díaz es una de las personas que recuerda con mayor detalle el orden de los rituales. Para el corte de la caña, por ejemplo, indica que:

Antes de cortarla mataban un guajolote macho y uno hembra: una parte la usaban para rociar la cosecha y la otra la arrojaban en un hoyo dentro del terreno; la carne la preparaban

<sup>144</sup> Relato del señor Joel García: Santiago Xanica, Oaxaca, julio de 2009.

con mole. El trapiche para la panela también era rociado con la sangre de los guajolotes. Además de la sangre, en el ritual usaban 3 libras de copal, 3 cirio de ceras, 7 copales de carrizo y 7 plumas de guajolote. Todo esto lo enterraban junto con la sangre. El mismo ritual lo realizaban en otras ocasiones para agradecer y pedir a la madre tierra y a Dios. La tierra tiene vida, por eso debían alimentarla.

En San Antonio el Alto, pueblo zapoteco de los Valles Centrales, existe un relato que explica esta relación de reciprocidad entre el hombre y la tierra:

Después de que Adán pecó, le dijo Dios:

“Adán, tú te vas a trabajar la tierra”.

Adán se fue, y cuando empezó a trabajar, no se dejó:

el terreno temblaba y brotaba.

Le dijo Adán a Dios:

“no quiere la tierra que la trabaje”.

Le preguntó Dios: “¿Qué le ofreciste a la tierra?”

“Nada”, le contestó Adán.

Dijo Dios: “ofréctete tú mismo. Dile:

deja que yo viva; hoy que estoy vivo,

tú me mantienes; y cuando me muera,

yo te mantengo a ti con mi cuerpo”.

Adán, fue a la tierra y le dijo lo que le había dicho Dios.

Y la tierra se dejó trabajar (Prieto 2000: 90).

Esta relación de compromiso inicia desde el momento del nacimiento, cuando los padres entierran el ombligo de los niños en una esquina de la casa: “Ya te recibió la tierra; de esa manera tú debes amarla y respetarla hasta que vuelvas nuevamente a ella” (*Íbidem*: 92). El pacto se reafirma en las diferentes etapas de la vida de las personas y concluye tal como lo refiere el relato, con la muerte.

Los antecedentes de la ceremonia de cambio de autoridad pueden ser un referente importante para entender la complejidad de los ritos que se realizaban en Xanica.<sup>145</sup> Sin

---

<sup>145</sup> Salomón Nahman, junto con otros autores, refieren que anteriormente los habitantes de Xanica acudía a una ciénega que quedaba rumbo a la cumbre del cerro Sirena, donde nacían varios manantiales que abastecían



duda, la información de contextos cercanos es también de gran utilidad, toda vez que se comparten aspectos históricos y culturales. En 1949 Pedro Carrasco (1951: 91-100) registró en San Bartolo Loxicha información sobre un rito que tenía lugar entre julio y agosto para “bendecir la milpa”. El rito era realizado durante el amanecer, únicamente por el dueño de la milpa o por un especialista. Al entrar a la orilla de la milpa se enterraba copal y encendía una vela u ocote. En el centro del terreno se mataba un guajolote chico, se rociaba la sangre en las cuatro esquinas y el cadáver se guardaba para comerlo después. Al matar al guajolote se rezaba un Credo, un Salve María, un Señor Mío Jesucristo y un Yo Pecador, al tiempo que se invocaba a *islyu*, “Rey de la Tierra”, a *wndan islyu*, “Creador de la Tierra”, y a *wndido*, “Creador de la lluvia”. Ya en casa, la cabeza y las patas del ave se cocían para ofrecerlas al Rayo, aunque solían comérselas las personas.

Alacina Franch nos ofrece información importante sobre rituales registrados desde el periodo colonial.<sup>146</sup> El autor presenta una serie de pautas y elementos que estructuraban diversos rituales. Como parte de las penitencias que debían realizarse estaban la abstinencia sexual antes y/o después; baños de purificación; y ayuno antes y/o después del sacrificio. En los rituales era característica la presencia de copal, veladoras, plumas, sacrificio de guajolotes, esparcimiento de la sangre hacia los cuatro rumbos y en el centro del terreno, y utilización de la carne para consumo humano. Los primeros artículos estaban asociados cuantitativamente a números importantes dentro de la cosmovisión mesoamericana como 3, 7, 9 o 13 (1993: 125).

### *El modelo*

La presencia del modelo del universo en la ceremonia de cambio de autoridad y en ritos realizados en la comunidad es explícita a partir de los puntos que se visitaban, y mediante los que se conceptualizaban el espacio de la comunidad: los cerros, las casas, la parcela, etc. En este sentido, “...el entorno natural se encuentra sujeto a la acción ordenadora del hombre, reflejando en él su modelo del universo, y... ese espacio donde se mueve es el que

---

al pueblo. Al lugar acudían para realizar ritos propiciatorios, pero esta costumbre se acabó con la desecación de la ciénega (1994: 84).

<sup>146</sup> Otras fuentes importantes sobre el tema son: *Las antiguas creencias de San Miguel Sola, Oaxaca, México* de Heinrich Berlin (1988) y *Relacion autentica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* de Gonçalo de Balsalobre (1988).

modela y reestructura sus relaciones sociales” (Báez 2004: 83). La concepción del espacio como proyección y síntesis del universo está acompañada, en ocasiones, de reproducciones o reinenciones del tiempo mítico, del tiempo del origen en el que el mundo y el pueblo del que se trate fueron creados. Este último aspecto lo encontramos en el *xoob zaa*, comida ceremonial que probablemente tuvo en un principio la finalidad de servir como ofrenda al Rayo, pero también como medio de comunión con el dios. De igual manera, la estructura del ceremonial servía como un acto de posesión, o mejor dicho, reapropiación del territorio, pero también de reinsauración del espacio cósmico dentro del espacio de la comunidad.

Se ha dicho ya sobre el sentido que tenían las *itaa' nwzan* como delimitadoras y sacralizadoras del espacio comunitario. Existen diversos relatos que sirven como legitimadores de este proceso, uno de ellos hace referencia a la presencia de entidades valoradas como “cosa mala”, asociadas con el diablo europeo (catrín, cachudo, chamuco, mochuy, sombrero, etc.):

Cuando las personas ya vivían aquí resultó que empezaron a aparecer espíritus malignos... Algunos hasta se morían del susto y otros solamente se desmayaban... Cuentan que un señor salió de su casa para ir a trabajar al campo. Él salió muy temprano porque quería llegar pronto y paso por un camino muy solitario... Iba caminando cuando de sorpresa vio a un señor que estaba parado a la orilla del camino... el señor era alto y en la cabeza tenía un sombrero enorme. El campesino lo saludó y el señor le invitó un cigarro... empezó a fumar... y cuando terminó... sintió que ya no podía caminar y se dio cuenta que en realidad era el sombrero el que se le presentó y en ese mismo instante se desmayó por el susto. Cuando reaccionó ya tenía mucha calentura... Pero logró regresar a su casa, cuando llegó ya no podía hablar y olía como cuando las personas queman cacho de toro. Entonces su mujer le echo agua vendita y humo de copal... el señor empezó a reaccionar y le contó a su mujer lo que le había pasado durante el camino... perdió su memoria... Así estuvo unos días hasta que empezó a enfermar y calló en la cama... Este señor se murió al cabo de unos meses... las personas... decidieron... acudir con el arzobispo para que diera una alternativa... el arzobispo mandó que las personas construyeran unas cruces... las llevaron a cada una de las entradas del pueblo... También fue a bendecir los lugares donde aparecían

esas cosas. Con el paso del tiempo dichas cosas empezaron a desaparecer... porque las cruces estaban benditas y ya no podían entrar en la comunidad.<sup>147</sup>

Esta consideración sobre las cruces de madera es compartida por los pueblos cercanos a Xanica. En Santa Catarina Xanaguía, por ejemplo, se tiene la creencia de que:

Las cruces impiden que la gente mala y el demonio pasen hacia el pueblo. Desde que se pusieron las cruces ya no han regresado nagueles a destruir al pueblo. En las cruces la gente deja flores y reza. Hace mucho tiempo la gente iba a las piedras y las cuevas, pero eso “es ídolo”. Pero la gente dejó de hacerlo porque Dios prohíbe eso, Dios se enoja. Las personas se condenan con eso.<sup>148</sup>

La evangelización tuvo como una de sus principales finalidades erradicar las religiones originarias y suplantadas por el catolicismo, la religión de los invasores. Algunas de las acciones adoptadas fueron la construcción de iglesias en los pueblos grandes y capillas en las comunidades pequeñas, sobre todo en las estancias o pueblos sujetos, así como la instalación de cruces cristianas sobre los antiguos lugares de culto religioso: cuevas, piedras, manantiales, cerros, etc. (Bartolomé y Barabas 1996: 61). La consideración de las cruces como elementos que impiden la entrada del demonio a las comunidades, es vista en ocasiones como una muestra del proceso de sincretismo religioso surgido desde el momento del contacto con occidente. Enrique Marroquín, por ejemplo, argumenta que la presencia del “diablo” dentro de la tradición oral es una proyección de la irrupción histórica del mestizo (1988: 3). Sin embargo, bajo la óptica que hemos seguido, las cruces no son más que una nueva forma de marcar dicho espacio sagrado. Su asimilación por los indígenas pudo ser factible debido al sentido primordial que para ellos tenía precisamente como síntesis de la estructura del mundo.

Otro referente importante dentro de este contexto es el de la iglesia. Para la gente de muchos pueblos su construcción es paradigmática, pues se tiene la “creencia” de que en las esquinas se metieron personas vivas para sostener el edificio. En San Francisco Ozolotepec se dice que:

---

<sup>147</sup> Trabajo escolar de Guillermo García: Santiago Xanica, 2004.

<sup>148</sup> Relato del señor Ezequiel López López: Santa Catarina Xanaguía, octubre de 2009.

Cuando construyeron el templo hasta allá atrás del cerro de la Sirena fueron a traer la madera. Esa madera está en las cuatro esquinas del templo. Algunas personas decían que en las cuatro esquinas metieron gente viva, cuerpo humano, para que la construcción saliera buena, para que pudiera sostener el peso. Durante años han pasado fuertes temblores y no se ha caído el templo.<sup>149</sup>

En San Mateo del Mar también se dice que antes de la construcción de la iglesia aparecieron cuatro personas con voluntad, quienes escarbaron para construir los cimientos. Cada uno entró en las esquinas y otros cuatro se dieron a la tarea de ir colocando piedras hasta que los enterraron. Los cuatro hombres se volvieron “como dioses que agarraron ese oficio de sostener la iglesia” (Ramírez Castañeda 1987: 72-73).

Esto, que en muchos pueblos se presenta como “simple creencia”, tiene antecedentes en los mitos de creación, cuando en las esquinas del mundo fueron colocados árboles, postes o gigantes para mantener separados el cielo de la tierra. Sin embargo, lo que se cuenta como creencia está fuertemente legitimado en la realidad. Es decir, relatos como estos dan cuenta de prácticas que hasta hace poco eran fundamentales dentro de la cosmovisión. Tal es el caso de la iglesia de Santiago Xanica, donde en octubre del 2009 se iniciaron las obras para su restauración. Al hacer excavaciones en algunas partes de los muros laterales, fueron hallados dos cadáveres, cada uno justo debajo de los pilares centrales de ambos lados del edificio. Al parecer, los esqueletos fueron colocados durante una etapa previa de reconstrucción, la cual se realizó en los primeros años de la década de los sesenta del siglo XX, cuando el sacerdote en turno, de nombre Rubén, ordenó quitar el bautisterio, que quedaba en el costado derecho a manera de ala o nave lateral.<sup>150</sup> El motivo de esta decisión fue despejar la cancha municipal, ya que al padre “le gustaba jugar basquetbol”.<sup>151</sup> En aquella ocasión, además de quitar el bautisterio, redujeron el interior de

<sup>149</sup> Relato del señor Loreto Romero Rojas: San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>150</sup> En la parte exterior de una de las ventanas hay una fecha marcada en el yeso que da forma al marco. Dicha fecha corresponde a la misma en la que fueron colocados los pilares: el año indicado es 1961.

<sup>151</sup> El señor Jaime López recuerda que el interior de la iglesia estaba decorado con nichos y retablos de cedro y caoba, y los muros con pinturas y adornos bañados con oro. Además, había candelabros y ornamentos de oro y plata, los cuales desaparecieron junto con los nichos, retablos y las pinturas durante las obras de “remodelación”.

los muros, los cuales estaban contruidos con paredes de madera, rellenas de arena y cubiertas con una capa gruesa de adobe y finalmente de cal.<sup>152</sup>

Esto indica que hasta hace poco tiempo perduró la costumbre de realizar “ritos de santificación” antes de construir templos y edificios importantes, con la finalidad de “convertir el suelo secular en suelo sagrado, lo que a menudo exigía del entierro de ofrendas costosas o de personas vivas debajo del piso del templo. Una vez convertido el sitio en suelo sagrado, los templos futuros podían edificarse sobre el original” (Marcus y Flannery 2001: 223). Otra coincidencia con las prácticas de sacralización prehispánicas es el hecho de que algunos de los tablones y vigas hallados en los muros de la iglesia durante la remodelación pasada estaban quemados, lo que puede indicar su reutilización en una reconstrucción previa a un incendio. A simple vista, la costumbre de resacralizar las cuatro esquinas de los templos perduró hasta fechas recientes (así como la reutilización de edificios y/o materiales viejos), lo que deja ver la continuidad de las prácticas ceremoniales y la cosmovisión mesoamericanas.<sup>153</sup>

La importancia de la reproducción de modelos como parte de contextos ceremoniales es compartida por diferentes grupos de nuestro país. Para los *nayeri* y *wixaritari*, coras y huicholes, de la región del Gran Nayar, entre Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas, el primer “ojo de dios” fue creado con las flechas del dios Hermano Mayor y los cabellos de la diosa Madre, el cual sirvió para crear la superficie de la tierra. En el presente, el tiempo mítico y el modelo del universo se proyectan mediante los ojos de dios, los cuales llegan a nuestras manos bajo el concepto de artesanía, pero también con una danza llamada “mitote” y los cantos míticos que en ella se entonan. El lugar donde se realiza esta danza representa el total del universo. La escala del sistema de cargos, por su parte, es en sí misma un modelo de la jerarquía de las deidades dentro de esta cosmovisión (Neurath 2004: 107-108).

---

<sup>152</sup> El señor Jaime Vicente recuerda que el interior de la iglesia estaba decorado con nichos y retablos de cedro y caoba, decorados, al igual que los muros, con pintura de oro. Además, había candelabros y ornamentos de oro y plata, los cuales desaparecieron junto con los nichos, retablos y las pinturas: Santiago Xanica, octubre de 2009.

<sup>153</sup> En el centro de México, en el periodo prehispánico el Templo de Tláloc, en Tenochtitlán, fue construido siguiendo la misma práctica referida para el caso de los zapotecos. En cada etapa de ampliación se reproducía la misma estructura que a partir de ese momento quedaría sepultada bajo el nuevo edificio. Este templo en particular ha sido interpretado como recreación del *Tlalocan*, morada de Tlaloc, lo que lo vincula directamente con la cosmovisión mesoamericana (López Luján 1997: 91).

En el caso de la vivienda, su consideración como réplica del mundo está bastante extendida. Es tal vez la unidad básica del modelo, al menos dentro del espacio comunitario, debido a la relación que el hombre mantiene con ella a lo largo de su vida. La reproducción de éste no se limita a la dimensión horizontal, con las cuatro esquinas y el centro geográfico o el altar familiar, sino también está vigente el orden vertical. Para los tzotziles de Zinacantán, en Chiapas, la casa, además de la parcela y otros espacios, cumple esta función. El universo fue creado por los *waxak-men*, deidades de las cuatro esquinas del mundo y cargadores del cielo, quienes dejaron en el centro a Zinacantán.<sup>154</sup> Esta estructura se proyecta en la casa, la cual tiene forma de una pirámide cuadrangular, dividida en tres niveles: el piso inferior se concibe como el refugio del señor del inframundo; el segundo es el espacio habitado por los hombres y animales; y el tercero consiste en la cúspide del cerro sagrado, morada de los dioses ancestrales (Vogt 1993: 84-97).

El papel de los discursos rituales es también importante, ya que mediante él la reproducción del modelo pasa por los campos lingüístico y mental. Esto ocurre, por ejemplo, entre los chatinos de Oaxaca, quienes en sus oraciones incluyen la petición al Sol para que ilumine el centro del cielo, el centro de la tierra, el centro del lugar (zenit, nadir y el lugar donde se coloca la vela usada en el ritual) y los cuatro rumbos o esquinas del mundo. Posteriormente, se pide “prosperidad y salud para la familia”, invocando a los 7 municipios, las 7 iglesias, las 7 varas y los 7 antepasados o *Cati Ne’ Cula*, “Gente que estuvo cuando comenzó el mundo” (Bartolomé y Barabas 1996: 223).

Los referentes sobre modelos los encontramos desde el periodo prehispánico con la ofrenda de San José del Mogote, o simplemente, que ya de por sí es bastante, con los templos piramidales como proyecciones del centro y del monte sagrado. Sin embargo, también hay constancia en las fuentes coloniales. Fray Diego de Durán, al hablar de la fiesta que se realizaba en honor a *Tláloc*, en la que se mataban niños en la cima de los

---

<sup>154</sup> La creencia de que la comunidad es el centro del mundo es compartida también por los huaves de San Mateo, para quienes “El mundo es redondo y plano, como una jícara: el mundo es como una jícara volteada sobre el mundo, y por la parte de adentro de esa jícara, pasan el sol, la luna y las estrellas... La tierra no se mueve; son el sol, la luna y las estrellas las que dan vuelta... El sol es macho, es Dios eterno, está allí desde el principio: por eso brilla menos en Semana Santa, porque es cuando Dios se está muriendo... El sol está exactamente arriba de San Mateo, que está en el centro del mundo... San Mateo es el eje alrededor del cual gira el sol: cuando son las 12, se detiene arriba del pueblo. A esa hora se toca la campana” (Ramírez 1987: 35).

montes y con su sangre eran bañadas las imágenes del dios, describe la elaboración del siguiente modelo:

...hazian un bosque pequeño en el patio del templo delante del oratorio deste ydolo Tlaloc donde ponían muchos matorrales y montecillos y ramas y peñasquillos que parecían cosa natural... en medio deste bosque ponian vn arbol muy grande y copoço y alrededor del otros quatro pequeños... (1995: 95).

Un caso vigente y muy parecido tiene lugar en la región conocida como Mixteca Nahua Tlapaneca, en el estado de Guerrero. Éste consiste en una ceremonia asociada con la petición de lluvias, pero que también rememora tanto la fundación como la demarcación de los pueblos circundantes. En ella se recrea la geografía de los cerros mediante piedras y tamales en forma de cerros (*tzoalli*). El contenido discursivo de la ceremonia tiene mucha semejanza con el del *Lienzo de Petlacala*, en el que aparecen registrados los mismos cerros que aún son considerados como sagrados por la gente de la región, así como el recorrido migratorio que dio origen a los pueblos (Villela 2007: 331-351). La relación entre la ceremonia de petición de lluvias, el paisaje cultural y la historia fundacional es sumamente importante como reivindicador de la identidad colectiva. Aquí se conjugan de manera explícita la reproducción de un modelo del espacio circundante con el momento de origen. En este sentido, la ceremonia de petición de lluvia forma parte del complejo del “proceso fundacional”.

La presencia de lo que se denomina magia homeopática o imitativa suele estar asociada a este tipo de ritos propiciatorios. Un caso más cercano al área de estudio es el de una ceremonia de la lluvia que se realizaba en la laguna del pueblo zapoteco de San Francisco Yatée, en la Sierra Norte de Oaxaca. La información correspondiente fue recopilada por Julio de la Fuente alrededor de 1939. En ella participaban habitantes de los pueblos de Yatée y de San Cristóbal Lachirioag. Cuando los abuelos de cada pueblo consideraban que las lluvias se retrasarían, o que serían escasas, acudían con un especialista para acordar una fecha conveniente para asistir a la laguna. Entre los productos que se preparaban estaban mezcal, tepache, pozontle, frijol, huevos, “pan común” y marquesote, jícaras, tamales y memelas. Dentro de los asistentes siempre había niños, homosexuales y mujeres, quienes cargaban las viandas y enseres en morrales.

Ya en la laguna, los miembros de cada pueblo degollaban guajolotes, derramaban la sangre sobre la laguna y hundían las cabezas y la comida dentro de ella. Además, formaban un canal en dirección a su pueblo, alrededor del cual colocaban ramas simulando árboles, y sobre él un pequeño puente. Para contener el agua formaban una pequeña presa. Al terminar la maqueta, los participantes se desnudaban y comenzaban a describir los sucesos de una tormenta: viento, aparición de nubes oscuras, la huida de los animales, relámpagos, truenos, etc. Cuando el dique se rompía y el agua corría en dirección del canal, arrasando a su paso las ramas y el puente, los maestros de la ceremonia o “llamadores de lluvia”, cubiertos con capas, tomaban agua con las jícaras y arrojaban un poco a los árboles y a las plantas cercanas, el resto lo lanzaban hacia arriba, con la intención de que callera sobre ellos. En ese momento gritaban: ¡”Ya viene el agua!”. Con esto la ceremonia concluía y todos se vestían, luego corrían hacia su pueblo gritando nuevamente “¡Ya viene el agua!”. Al llegar a él se afirmaba que comenzaba a llover y que las personas llegaban empapadas (Fuente 1939: 481-482).<sup>155</sup>

### *Corolario*

Hemos visto a lo largo del cuarto capítulo algunos momentos cruciales para la restauración del orden primordial, y visto en el contexto mismo del ritual, para la organización del espacio y tiempo sagrados (Barabas 2006: 183). En este contexto, la ceremonia de cambio de autoridad realizada en Xanica deja ver la estrecha relación entre el pueblo, los antepasados y los dioses. Las nuevas autoridades fungen un papel central como intermediarios entre ellos, pero también al garantizar la continuidad del orden mismo mediante la renovación del poder. El recorrido del ceremonial permite, por tanto, la santificación, así como la reapropiación del territorio, cuyo modelo es siempre el universo. Su estructura se proyecta a través de otros rituales en diferentes tiempos y espacios dentro del pueblo, reafirmandose constantemente la continuidad entre el cosmos y el territorio de la comunidad.

---

<sup>155</sup> La laguna de Yatee sigue siendo centro ceremonial para muchos pueblos zapotecos de la región, e incluso para mixes. Las peticiones que se hacen son muy diversas. Sin embargo, en la gran mayoría se elaboran modelos o réplicas con piedras, ramas o lodo de aquello que se desea: casa, pareja, salud, automóvil, dinero, etc.



La información referente a rituales propiciatorios, si bien es limitada debido a su extinción en el pueblo durante el siglo pasado, hace evidente la continuidad de la organización ritual entre los zapotecos, al menos desde el periodo colonial. En un contexto más amplio, la información de rituales realizados en otras regiones –y entre grupos étnicos– de Oaxaca y el país, muestra la estrecha relación de elementos como el modelo del universo, que puede considerarse tal vez un núcleo dentro del mundo mesoamericano. Vale recordar aquí la consideración hecha por López Austin sobre la desembocadura, en términos generales, del estudio de los pueblos mesoamericanos: por un lado, está la persistencia de rasgos tan diversos como formas de organización social y política, concepciones del cosmos, cultivos y técnicas de producción, instituciones, entre otros; por otro, una amplia gama de formas de adaptación de dichos elementos o contextos históricos y geográficos disímiles, además de formas y manifestaciones propias, resultado todo de los procesos históricos que cada grupo y pueblo ha transitado desde el periodo previo a la invasión española, hasta nuestros días (2001: 48-49).

Es de destacar la significación del platillo del *xoob zaa*, que condensa en sí mismo una serie atributos sumamente importantes como el de sintetizar un complejo conformado por el dios zapoteco de la lluvia. Desde el análisis realizado, el *xoob zaa* puede ser en sí mismo una continuidad entre contextos religiosos y funerarios zapotecos propios del periodo prehispánico, con contextos rituales y ceremoniales de los zapotecos de hoy. Enlaza también la vida ceremonial con el mundo mítico, al tiempo que es vía de comunicación entre los vivos y los ancestros.

*Relatos fundacionales zapotecos de la Sierra Sur y la Costa de  
Oaxaca*

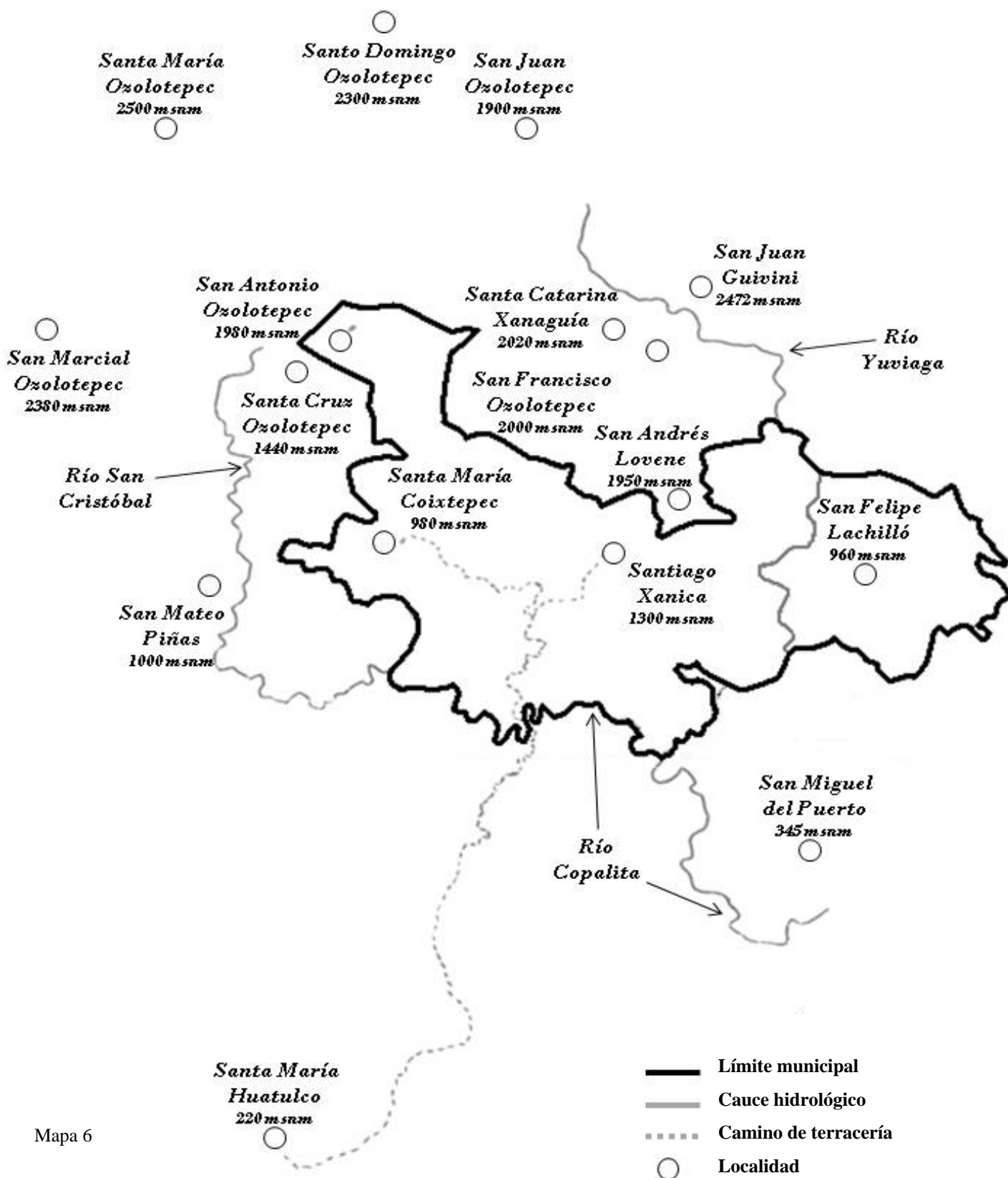
A lo largo del trabajo etnográfico realizado en Santiago Xanica y los pueblos circundantes a *kyii* y *Yabyu* o cerro Sirena fue posible recopilar los relatos fundacionales de éstos últimos. Algunos de los relatos tienen mayor contenido histórico o simbólico que otros; en algunos casos incluso se mencionan diferentes versiones sobre las fundaciones. Sin embargo, su presentación en este capítulo no tiene la finalidad de hacer un análisis de los procesos fundacionales. De hecho, su brevedad, que es resultado de la falta de tiempo y un trabajo etnográfico más riguroso en cada pueblo, difícilmente permitiría hacer un tratamiento como el realizado con los relatos fundacionales de Xanica. Sin embargo, sirve este como un primer acercamiento a la cosmovisión local, pero también a la historia de la región, en la que la tradición oral juega un papel central (mapa 6).

Las comunidades de las que a continuación se presentan los relatos fundacionales son Santa María Ozolotepec, San Juan Ozolotepec, Santa Catarina Xanaguía, San Mateo Piñas, San Francisco Ozolotepec, Santa Cruz Ozolotepec y San Antonio Ozolotepec, todos ellos pueblos zapotecos que comparten una misma región, una lengua<sup>156</sup> y elementos de la cosmovisión, entre otros aspectos. En el presente, cada uno de estos pueblos se constituye como una unidad aislada e independiente de las otras, ignorando en muchos casos (sus habitantes) los vínculos que el pasado los hicieron formar parte de una mista tradición histórica y cultural. Los relatos son antecidos por breves datos históricos sobre sus fundaciones y reubicaciones en el periodo colonial, sobre todo, y a veces sobre el significado de los topónimos.

---

<sup>156</sup> Sobre las propuestas de clasificación de las variantes del zapoteco en diversas regiones de Oaxaca y de la Sierra Sur en particular, ver el trabajo de Thomas Smith titulado “Algunas isoglosas zapotecas” (2007: 69-133).

**Situación geográfica**  
**Área de estudio**



Mapa 6

### *Santa María Ozolotepec*

Martínez Gracida señala que el pueblo de Santa María Ozolotepec estuvo ubicado originalmente en cerro León,<sup>157</sup> pero por motivos desconocidos cambió su ubicación. Su fundación en el periodo colonial, según el autor, ocurrió en 1650, lo que contradice la información proporcionada por Gerhard, quien señala que fue en 1607 cuando el pueblo adquiere el rango de cabecera parroquial, teniendo profundos antecedentes prehispánicos.<sup>158</sup> Para 1817 hubo en la zona un temblor que provocó daños graves a la iglesia, obligando a los pobladores a reconstruirla en su totalidad (Martínez Gracida 1883: 378-379).

Basilio Rojas indica que el nombre original de Ozolotepec fue *Quianechi* o *Quiabeche*, ambas derivaciones de *Quiaabeche*, “Montaña de tigres”. El nombre del primer lugar de ubicación fue *Lachixi*, “Llano de otates”.<sup>159</sup> En la región el lugar llamado Cieneguilla fue sumamente importante en términos religiosos, pues a él acudían personas de diferentes pueblos para venerar a *Gozaanaroo* y pedirle buenas cosechas y lluvia.

Un relato sobre el origen del pueblo señala que los fundadores de Santa María Ozolotepec provenían de Santa María Huatulco y llegaron a un lugar llamado *Xawin*, “Venido al pueblo”, muy cerca de donde está actualmente San Mateo Piñas. Después se trasladaron a un llano de nombre *Chividoo* (*¿Lachividoo?*), “Llano de maguey”, o *Nit wey*, “Agua de tres días”, donde ahora están las instalaciones del CBTis (Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios). Finalmente, se desplazaron al último lugar de fundación, en el que había un zarzal grande y una laguna. En medio de ella se aparecía la Virgen, lo que fue interpretado como la indicación de que ahí deberían construir el templo. El agua de la laguna la sacaron en “canoa”. La imagen de la Virgen, según la versión, la portaban los fundadores desde su salida de Santa María Huatulco.<sup>160</sup>

En la mayoría de las versiones se aclara que el lugar que estaba cerca de San Mateo Piñas, es decir, el primer lugar de asentamiento, fue Cerro León, punto de colindancia entre

<sup>157</sup> *Gii Be´ej* para San Pedro Mixtepec y *Yii Mbeej* para Santa María Ozolotepec (Zúñiga 1985: 73).

<sup>158</sup> Ver Capítulo II, “Orden parroquial: San Mateo Piñas, Santa María y San Juan Ozolotepec”.

<sup>159</sup> Según Wilfrido Cruz (1935: 32) las formas en zapoteco para “otate” son *bichi la* y *bi chiáa*, según las variantes de “Sierra” e Istmo. Curiosamente, el pueblo de San José Ozolotepec aparece registrado para 1773-1804 como San José Tani Bichi, que para mediados del siglo XVIII era agencia municipal de San Andrés Lovene (AHPSJO, Sección Disciplinar, vol. 3. Caja 22).

<sup>160</sup> Información del señor Francisco Luna: Santa María Ozolotepec, octubre de 2009.

Piñas y San Marcial Ozolotepec. Además, que los desplazamientos se debieron a que la Patrona no estaba conforme. Sin embargo, ninguna otra versión menciona que el lugar de origen haya sido Santa María Huatulco. Sobre los nombre de *Xawin* y *Chividoo*, únicamente el informante del primer relato supo su significado, a pesar de que los demás informantes son hablantes de zapoteco y confirman en sus versiones la estancia en esos lugares. Sobre el significado de Ozolotepec, la gente dice que le fue puesto a la región porque anteriormente había “osos”, dato que es compartido en los demás pueblos que se visitaron.<sup>161</sup>

### ***San Juan Ozolotepec***

El dato más antiguo sobre la fundación es el de 1526, el cual fue referido en el capítulo anterior. Esta estuvo encabezada por Domingo Pérez, Cristóbal Martínez y Juan Bautista Cruz, junto con otras diecisiete personas. Sin embargo, Basilio Rojas dice que la fundación formal se dio en 1591 por personas provenientes de Santa María Ozolotepec. El motivo de la fundación fue el de concentrar en una nueva localidad a las personas que tenían sus ranchos alejados de la cabecera. Al poco tiempo de realizada la fundación, los de Santa María exigieron el pago de los servicios prestados para la construcción de las casas y los edificios públicos al momento de la conformación de San Juan (Rojas 1985: 342).

Martínez Gracida dice que la primera fundación de San Juan Ocurrió en 1600, teniendo como lugar de asentamiento un paraje llamado *Lachiterrese*, “Grita, que llegamos a este llano”. En 1729 un terremoto provocó el derrumbe del cerro donde se encontrada dicho paraje, lo que ocasionó el desplazamiento del pueblo y la separación de un grupo de personas del resto, quienes fundaron el pueblo de San Antonio (Martínez Gracida 1883: 394).

En la mayoría de los relatos sobre la fundación, y en general entre los habitantes de San Juan, existe la noción de que el pueblo fue fundado por personas provenientes de Santa María Ozolotepec.

---

<sup>161</sup> Información de las señoras María Dolores Jiménez Martínez y Hermelinda Reyes Martínez, y el señor Cutberto Zurita: Santa María Ozolotepec, octubre de 2009.

En un principio el pueblo estuvo en el río de San Martín. Ahí tuvieron como Patrón a San Martín, pero como la gente no abundaba una persona se animó a salir del pueblo. Donde ahora está el pueblo era una montaña muy grande, donde había tigres, osos. Entonces salió la persona y vino a acostarse acá cerca de la iglesia, bajo un palo. A la persona le agarró el sueño y cuando despertó toda su bragueta estaba abierta y dentro estaba lleno de lo que caga el moscón. Entonces la persona se fue y le dijo a la gente: “Sabén qué, mejor nos cambiamos para ese lugar, vamos a limpiarlo porque creo que ahí va abundar la gente, porque aquí no abundan y mejor nos cambiamos. Vamos a dejar este Patrón y que mejor quede San Juan”. Así fue la razón que yo tuve.<sup>162</sup>

Una versión distinta es la siguiente:

El primer lugar de fundación fue un llano llamado *Lachiloo*. De ahí fueron a vivir a San Agustín, por el camino a San Pedro (Mixtepec). De ahí vieron que la imagen de San Martín era un Patrón que no multiplicaba a la gente, entonces se vinieron acá y pusieron como Patrón a San Juan. El pueblo empezó a multiplicarse y fue así como se dieron cuenta que este lugar era para el pueblo. Para hacer el pueblo ayudaron todos los pueblos de la Sierra, desde San Felipe Lachiyo y La Merced del Potrero.

Antes de que el pueblo se viniera para acá, un abuelito que durmió en este lugar soñó que en el lugar se reprodujo una gusanera. Las personas interpretaron que esa era una señal de que el pueblo sería grande en ese lugar.<sup>163</sup>

### *Santa Catarina Xanaguía*

Para Basilio Rojas el sentido original de Xanaguia corresponde a *Xana*, término que alude a “poder”, “principio”, “madre” o al “sexo femenino”, y *Guia*, “Piedra”, lo que podría traducirse como “Piedra madre”, haciendo alusión al uso ritual que tenía el sitio donde se encontraba el pueblo, el cual estaba destinado a la adoración de *Gozaanaroo*. El significado de “Al pie del cerro” es, según él, una idea reciente y deriva de su última ubicación geográfica (Rojas 1958: 343). La fundación del pueblo, según Martínez Gracida, ocurrió en 1696 (Martínez Gracida 1883: 396). Sin embargo, poco antes de 1667 la Real Audiencia le

<sup>162</sup> Relato del señor Cristino Ruiz Hernández: San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>163</sup> Relato del señor Francisco Aragón Aragón: San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.

autorizó al pueblo el derecho de elegir a sus propios oficiales de república, tal como se señaló en el segundo capítulo.

La gente que fundó Xanaguía salió de Zaachila, pero como eran navales caminaron por debajo de la tierra. Salieron en un lugar cerca de Miahuatlán, en un cerro, pero no les gustó y volvieron a meterse dentro de la tierra. En Cieneguilla volvieron a salir a la superficie portando la imagen de Santa Catarina. Ahí estuvieron otro tiempo, pero volvieron a meterse debajo de la tierra porque el lugar no les convenció. Volvieron a salir hasta Santo Domingo, lugar donde nació un niño al cual le pusieron por nombre Domingo (le llamaban Mingo) y se quedó a vivir allá, por eso el pueblo tiene ese nombre.<sup>164</sup> La gente se volvió a meter dentro de la tierra y salieron detrás del cerro de la Sirena. Quién sabe cuánto tiempo estuvieron allí, pero después bajaron aquí donde está el panteón. Allí hicieron la iglesia. Más después llegaron hasta aquí. El que era Agente Municipal decidió que aquí iba a ser el pueblo. El pueblo creció mucho, por eso pudieron construir la iglesia.

[...]

La gente llegó al lugar donde está el pueblo en 1600, 1640. Tiene más de 400 años. Cuando fue cabecera desobedeció al padre y por coraje maldijo al pueblo. A partir de ese momento el pueblo se redujo: la gente comenzó a morir.

[...]

La gente salió de Zaachila porque huyó de los españoles. Sabían que Hernán Cortés estaba matando a los indígenas, por eso se fueron de allá. El nombre original de Xanaguía es *Xan Gyii*, “Debajo del cerro”, porque está abajo del cerro de la Sirena (*Sireen*)

[...]

Un grupo de gente trató de formar un pueblo del otro lado de la Sirena. Estuvieron muchos años, pero muchos murieron porque la Patrona no estuvo de acuerdo. En una ocasión fueron a llevarse una de las campanas a su pueblo, pero al siguiente día la campana volvió a aparecer en Xanaguía.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> El abuelo Lorenzo López afirma que “Cuando los fundadores pasaron por Santo Domingo la Patrona parió a ese Santo y se fundó ese pueblo”.

<sup>165</sup> Relato del señor Ezequiel López López: Santa Catarina Xanaguía, octubre de 2009.

### *San Mateo Piñas*

En 1657, como ya se mencionó, San Mateo Piñas solicitó a la Real Audiencia el derecho de elegir a sus propias autoridades. En 1699 fue reconocido como cabecera parroquial en sustitución de la sede de Huatulco. Para 1744 le fue expedido su título primordial. El 5 de octubre de 1801 un terremoto destruyó la iglesia y, según Martínez Gracida, en 1870 otro temblor arruinó nuevamente el templo que se había reconstruido (Martínez Gracida 1883: 492).

En las diferentes versiones sobre la fundación, las personas mencionan que fue mediante un sueño que el santo indicó a quienes soñaron que de la madera del árbol donde habían dormido debían hacer su imagen y adoptarlo como Patrón del pueblo. Otro punto de coincidencia es que la mayoría afirma que los fundadores provenían de Santa María Ozolotepec. Las diferencias en las versiones radican básicamente en el tipo de personas que sueñan debajo del árbol.

Un día, cuando ya era de noche, venía pasando un borracho cerca de un árbol que se llama macahuite. El árbol le llamó:

- Sht, sht, sht, sht, quiero platicar contigo.
- Sí, Sí.
- Yo soy San Mateo, yo me llamo San Mateo.

Cuando el borrachito se despertó tenía sed, tenía hambre. Entonces dijo a los demás lo que había ocurrido, que el árbol le había dicho que lo tumbaran y con su madera hicieran a San Mateo, y que él iba a ser el Patrón del pueblo. Buscaron a un carpintero para que hiciera la imagen del Santo. Hubo misa y fiesta.<sup>166</sup>

Una versión distinta es la siguiente:

Los abuelitos contaban que donde está Piñas era un camino o paraje y que había un árbol por donde pasaban los arrieros (por el lugar pasaban arrieros que salían de Miahuatlán con dirección a Santa María Huatulco). Debajo del árbol los arrieros descansaban y dormían,

---

<sup>166</sup> Relato de la señora Cirila López: San Mateo Piñas, agosto de 2009.



pero una noche el árbol les habló mientras dormían. En el sueño el árbol les dijo que en ese lugar debían fundar su pueblo y que utilizaran su madera para construir al Santo. El árbol era de cuapinol y esa primera imagen es la que está en el altar.

En la siguiente versión hay la peculiaridad de que la fundación del pueblo fue intencional. Es decir, las personas que soñaron debajo del árbol pretendían formar un pueblo:

Esa gente antigua anduvo buscando un lugar bueno para fundar su pueblo, entonces durmieron en un lugar, luego en otro y no encontraban un buen lugar para formar el pueblo. En ese tiempo se acostumbraba creer en los sueños. Al final llegaron allá al centro, donde había un arbolito que se llamaba coralillo. Ahí se durmieron y por la noche soñaron con ese arbolito y les dijo: “Yo voy a ser su Patrón”. Cuando amaneció empezaron a limpiar alrededor de ese árbol y con la madera construyeron el santo que está todavía en la iglesia.<sup>167</sup>

Sobre el origen del nombre de Piñas, existen en la tradición oral tres versiones distintas: las piñas de ocote que crecen detrás de cerro León, las cuales son muy grandes; la superficie rocosa del lugar, que se asemeja a la cáscara de la piña; y el fruto de una especie de maguey que es parecido a una piña y que abunda en cerro León.

### *San Francisco Ozolotepec*

Martínez Gracida señala que según la tradición oral, la fundación del pueblo ocurrió en 1543 (Martínez Gracida 1885: 398). Actualmente no existe dicha referencia en los relatos fundacionales del pueblo.

Dicen que los fundadores llegaron primero a una loma que está arriba, donde está el camino que va para San Pedro Mixtepec. En ese lugar, las personas que van a cortar ocote aún entierran un pedazo en el suelo como señal de respeto a los antiguos. Después vivieron en “el Rancho”, antes de llegar al cerro de la campana. Antes, cuando había cambio de

---

<sup>167</sup> Relato del señor Narciso: San Mateo piñas, agosto de 2009.

autoridad, el pueblo recibía a la autoridad en ese lugar. Después de haber estado en “el Rancho” bajaron a donde está el panteón. Ahí hicieron una iglesia pequeña que quedaba a la altura de donde es ahora la entrada del pueblo. Ya al final bajaron a este lugar.<sup>168</sup>

Al igual que en Santa Catarina Xanaguía, en San Francisco se dice que los fundadores provenían de Zaachila. Donde está ahora el edificio del palacio municipal vivieron dos señores llamados Gaspar y Melchor, quienes, según los abuelos, eran descendientes de los fundadores de San Francisco.<sup>169</sup>

### *Santa Cruz Ozolotepec*

Originalmente el pueblo estuvo asentado cerca de la cabecera de San Juan, en un lugar llamado *Yatbenit*, “Hondura de lodo”, pero en 1848 se trasladó a las faldas del cerro Sirena, anexándose a la cabecera de Santa María Ozolotepec. El nuevo templo se construyó en 1852 (Martínez Gracida 1883: 382), lo que significa que una de las campanas, fechada en 1728, la cual permanece instalada en el campanario de la iglesia, fue trasladada desde el antiguo lugar de asentamiento al actual, tal como ocurrió en el caso de San Antonio.

El pueblo de Santa Cruz estaba en San Juan Ozolotepec. Allá era el ayuntamiento y la parroquia de este pueblo. De ahí los sacaron porque hubo problemas con el ayuntamiento. Se vinieron por la loma de San Cristóbal. El terreno donde está el pueblo no era de San Juan sino de Santa María. Esa cabecera ofreció el terreno con la condición de que se agregaran a ella. De esa manera empezaron a servir en Santa María.

[...]

Parece ser que en Noche Buena el ayuntamiento de San Juan pedía adornos para el templo. A Santa Cruz le tocó dar racimos de “coquitos”. Cuando llevaron el racimo al ayuntamiento al racimo le faltaba un coquito, por lo que la autoridad de San Juan los corrió del terreno. Cuando salieron de San Juan llegaron al terreno donde estuvo San Cristóbal, que quedaba a un kilómetro de San Juan. Después volvieron a trasladarse debido a la falta de agua y llegaron al lugar donde está ahora el pueblo.

[...]

<sup>168</sup> Relato del señor Loreto Romero Rojas: San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>169</sup> Información del señor Octavio Rojas: San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

El primer Patrón era San Cristóbal. Los fundadores de Santa Cruz fueron los mismos de San Cristóbal y ese pueblo fue fundado con la gente de Santa Cruz Viejo. Cuando los fundadores llegaron al lugar de fundación traían la imagen de San Cristóbal, pero luego lo cambiaron por el Señor 3 de Mayo. Probablemente la idea de adorar al Señor 3 de Mayo la trajeron de San Juan, donde también se veneraba.<sup>170</sup>

En otra versión se dice que después de fundado el templo apareció una imagen de la Virgen del Dolor, la cual adquirió mayor importancia que el propio Patrón. El relato inicia con la salida de los pobladores del pueblo de Santa Cruz Viejo del terreno de San Juan Ozolotepec, debido a que los obligaban a dar tequios y pagar impuestos muy elevados, más que los que pagaba la gente de la propia cabecera. Durante una festividad de Semana Santa la autoridad de San Juan solicitó a Santa Cruz Viejo que entregara adornos para la iglesia, por lo que tuvieron que salir a buscar flores y ramas. Durante la recolección unas personas rodearon el cerro de la Sirena y llegaron al terreno donde ahora está instalado el pueblo, el cual les pareció adecuado para vivir. Cuando las personas vivían en Santa Cruz Viejo su Patrón era el Señor 3 de Mayo, al igual que ahora, pero la imagen original se quedó en el pueblo viejo, dentro de la iglesia.

Al poco tiempo de que llegaron al nuevo terreno, el cual fue “donado” por Santa María Ozolotepec bajo la condición de que los ciudadanos dieran servicio e impuestos, comenzó a aparecer en una ciénaga cercana al pueblo la Virgen del Dolor “viva”. Quienes pasaban por ahí la veían. Pasó mucho tiempo sin que la gente fuera por ella, pero cuando lo hicieron sólo encontraron un lienzo con su imagen, la cual llevaron a la iglesia y la dejaron arrumbada en una esquina, sin exhibirla. Al poco tiempo comenzaron a volar dentro del pueblo murciélagos que atacaban a la gente. Un sacerdote les aconsejó que colocaran el lienzo de la Virgen en un cuadro y lo pusieran en el altar, junto con las otras imágenes del templo. Desde ese momento se celebró la fiesta de la Virgen del Dolor el sexto viernes. A ella asistían los pueblos de Santa María, San Gregorio, San Antonio, San Juan y Santo Domingo Ozolotepec, Santiago Xanica, San Andrés Lovene, entre otros.<sup>171</sup>

En otras versiones se dice que durante una fiesta de Semana Santa la autoridad de San Juan pidió a Santa Cruz que diera pescado para la celebración, pero éstos se negaron,

<sup>170</sup> Relato del señor Juventino Martínez Martínez: Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>171</sup> Información del señor Félix Ruíz Martínez: Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.

por lo que fueron corridos del terreno donde se encontraba su pueblo, el cual quedaba a un costado del de San Juan. También, que quienes fundaron Santa Cruz fueron los habitantes de Santa Cruz Viejo y personas del pueblo de San Miguelito.<sup>172</sup>

### *San Antonio Ozolotepec*

Su primera fundación ocurrió en 1729, a raíz del desplazamiento del pueblo de San Juan Ozolotepec provocado por el derrumbe del cerro en el que estaba situado (Martínez Gracida 1883: 395). La información sobre su estancia en terrenos de San Juan es prácticamente desconocida por sus habitantes. Los relatos actuales están despojados de contenido mítico, probablemente por la cercanía del suceso. Una de las informantes, la señora Dolores Gerónimo, nacida en 1926, tenía la edad de siete años cuando el pueblo de San Antonio Viejo, perteneciente en ese entonces a la cabecera de San Juan Ozolotepec, se trasladó al lugar de asentamiento actual. Su “huida” se debió a que en San Juan los obligaban a pagar altos impuestos y a dar servicios excesivos, al igual que en el caso de Santa Cruz. Sin embargo, la causa principal fue que los de San Juan cazaban el ganado de San Antonio. Durante la huida los de San Juan mataron en el río León a los señores “Crispín” y “Victoriano”. El viaje fue pesado debido a que tuvieron que cargar las imágenes del templo y las campanas. Actualmente hay en el campanario una campana fechada en 1861. La campana más grande y más antigua es de 1809, pero debido a su mal estado la tienen dentro de la iglesia.<sup>173</sup>

Otra de las informantes, la señora Guadalupe López Almaraz (“tía Lupita”), nació en 1935, precisamente durante el traslado, cuando las personas dieron vuelta en la última loma antes de llegar al lugar de asentamiento. Su papá tuvo que improvisar un pequeño “jacalito” de zacate para poder recibir el alumbramiento. Además de ella, otros bebés nacieron ese mismo año: una niña y un niño. A los tres los bautizaron con el nombre de “Guadalupe”. El varón, ya de grande, cambió su nombre por el de Gustavo. Actualmente de los tres sólo “tía Lupita” sobrevive. El traslado de San Antonio se dio un día durante la noche. Anteriormente habían intentado huir, pero los de San Juan lograron atajarlos,

<sup>172</sup> Información del señor Lorenzo Martínez García: Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.

<sup>173</sup> Información de la señora Dolores Gerónimo: San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009.

obligándolos a regresar “a punta de escopetas”. El lugar donde se fundaría el pueblo era conocido por varios habitantes de San Antonio debido a que en él tenían sus parcelas, por eso cuando llegaron ya habían varias casas.<sup>174</sup>

El señor Ernesto Mendoza Pascual afirma que el traslado del pueblo ocurrió en el año de 1925. Los habitantes de San Antonio debían dar tequio en el municipio y en la parroquia de San Juan. Una persona llamada Mariano trabajaba con el sacerdote y “supo que la ley prohibía que un pueblo diera servicio a otro y habló con la autoridad de San Antonio para que se negara a continuar trabajando para San Juan. Cuando la autoridad de San Juan se enteró, se enojó. El sacerdote maldijo a Mariano y provocó su muerte”. Al poco tiempo los de San Antonio decidieron huir, animados por los malos tratos que recibían y por los daños que los de San Juan causaban a su ganado. Fue el señor Cipriano Hernández el encargado de solicitar a la autoridad de Xanica permiso para anexarse a su jurisdicción. San Antonio se reinstaló a un costado de la Sirena con 50 habitantes.<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Información de la señora Guadalupe López Almaraz: San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009.

<sup>175</sup> Información de señor Ernesto Mendoza Martínez: San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009.



Figura 14. Doña Hermelinda Reyes Martínez, de 90 años, es la abuela de mayor edad de Santa María Ozolotepec. Foto: Damián González, Santa María Ozolotepec, octubre de 2010.



Figura 15. Don Cutberto Zurita, de 90 años, es la abuela de mayor edad de Santa María Ozolotepec.  
Foto: Damián González, Santa María Ozolotepec, octubre de 2010.



Figura 16. Iglesia de Santa María Ozolotepec  
Foto: Damián González, Santa María Ozolotepec, octubre de 2009.





Figura 17. Iglesia de Santa María Ozolotepec  
Foto: Damián González, Santa María Ozolotepec, octubre de 2009.



Figura 18. Iglesia de Santa María Ozolotepec  
Foto: Damián González, Santa María Ozolotepec, octubre de 2009.



Figura 19. Camino en dirección a San Juan Ozolotepec. Al centro de la imagen se ve parte del lugar donde apareció la culebra de agua.

Foto: Damián González, San Juan Ozolotepec, octubre de 2009.



Figura 20. Pueblo de Santa Catarina Xanaguía , atrás el cerro de La Sirena.  
Foto: Damián González, Santa Catarina Xanaguíz, octubre de 2010.



Figura 21. Pueblo de San Francisco Ozolotepec.  
Foto: Damián González, San Francisco Ozolotepec, octubre de 2010.



Figura 22. Señor Octavio Rojas.  
Foto: Damián González, San Francisco Ozolotepec, octubre de 2010.



Figura 23. Explanada principal de Santa Cruz Ozolotepec.  
Foto: Damián González, Santa Cruz, noviembre de 2010.



Figura 24. Iglesia de Santa Cruz Ozolotepec, atrás el cerro de La Sirena.  
Foto: Damián González, Santa Cruz, noviembre de 2010.





Figura 25. Señor Félix Ruiz Martínez, presidente municipal de su pueblo en dos ocasiones.  
Foto: Damián González, Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2010.



Figura 26. “Tía Lupita” preparando la tumba de un familiar el día 1 de noviembre.  
Foto: Damián González, San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2010.

## *Reflexiones finales*

El recorrido a lo largo de la presentación de la investigación nos ha llevado por cinco capítulos. El primero en orden, pero último en redacción, sirvió para señalar algunas consideraciones teóricas generales sobre relatos históricos, mitos y ritos. Al final del apartado se expuso una propuesta conceptual sobre lo que ha estado en el centro del análisis: el proceso fundacional. Concibo a éste como algo dinámico, en constante renovación, que trasciende el momento de origen del pueblo como tal, pero que tiene en él su modelo primordial. La fundación, que es referida en los relatos, pero que se sintetiza en mitos como el de la aparición del santo patrono, se convierte en arquetipo, según lo expuesto por Elíade, el cual se reproduce mediante el ritual en diferentes contextos espaciotemporales. Por este hecho, el tiempo sagrado y el tiempo profano se enlazan. El proceso fundacional hace referencia precisamente a todas aquellas formas y situaciones que reproducen el momento de fundación; entiéndase ritos, ceremonias, creación de modelos o la reinterpretación de mitos y su adaptación en el presente.

El segundo capítulo sirvió para “reconstruir” parte del contexto histórico, tomando como punto de partida algunos datos sobre la situación de la sociedad zapoteca antes de la invasión española. Se hizo énfasis en su carácter heterogéneo y su fragmentación, sobre todo a partir de lo que historiadores y arqueólogos han denominado como el “colapso de Monte Albán”. La información referente a la región de los antiguos señoríos de Miagatlán, Ozolotepeque y Guatulco es escasa e incluso restringida a procesos generales, situación que se extiende también al periodo colonial. Sin embargo, la breve semblanza, apoyada en documentos coloniales, permite comprender parte del impacto provocado por la evangelización y colonización españolas, aunque aún queda mucho por “medir” en este sentido, como bien apunta Gruzinski (1988, 24), sobre todo en las regiones montañosas donde el acceso sigue siendo difícil hoy en día.

Un asunto importante que se trató en este capítulo es el de las fundaciones de los pueblos. El largo y pesado proceso de las congregaciones y la conformación de las repúblicas de indios vinieron a complejizar aún más el estado de muchos de estos pueblos, que después de salir de los Valles Centrales tuvieron que adaptarse a vivir en lo alto de los cerros, haciendo de ellos “regiones de refugio”. El desorden consecuente se ve reflejado aún en los constantes conflictos entre comunidades, muchas de las cuales compartieron por mucho tiempo santuarios, montes, ríos... pero con la Colonia fueron obligadas a vivir bajo un nuevo sistema político y jurídico —el cual, para ese entonces, ya era caduco en Europa— en donde la posesión de la tierra y sus recursos debía legitimarse institucionalmente. El mismo Gruzinski comenta que en este periodo el pueblo y la comunidad se convirtieron en “espacios de repliegue, resistencia y reacomodo” (*Ibidem*: 28), frente al régimen colonial. En el ámbito de la identidad, Whitcotton señala que además de su reducción al ámbito local, había dejado de existir una continuidad en términos de etnicidad en torno al concepto de lo “zapoteco”, que vinculara a los pueblos y comunidades de las distintas regiones de Oaxaca (1985: 145).

En este mismo ámbito de lo local, pero que al parecer fue denominador común en la región, es de destacar el impacto de la llegada del café a Santiago Xanica. Desde antes, la especialización en el cultivo de la grana provocó una dependencia alimentaria de otras regiones que no abandonaron el cultivo de los productos y frutos básicos, fundamentalmente del maíz. El café, en este sentido, sólo vino a ratificar esta “división regional-internacional del trabajo”. Sin embargo, implicó severos cambios como la presencia de agentes externos dentro de la comunidad, como fue el caso de los hermanos Pedro y Teófilo Díaz, quienes intentaron apoderarse de una gran extensión de tierra para producir el café; luego el cultivo se volvería predominante y hasta hace poco casi exclusivo. Este hecho, como se verá líneas abajo, es tal vez el principal factor, junto con la privatización de la tierra, que ha propiciado la desacralización del territorio, la desarticulación del complejo mito-ritual y, de manera más general, el debilitamiento y la “desmitificación” de la tradición oral.

Posteriormente, se abordó una parte central del proceso fundacional, la de los relatos históricos y mitos. Como antecedente, se presentaron elementos que a mi parecer permiten argumentar el vínculo filial entre los pueblos de Cuixtepeque y Xanica. En esta

parte la tradición oral, la toponimia y los documentos coloniales, en particular los títulos de tierras, resultaron de gran valía. Después se expuso un relato fundacional, a la par de otros relatos paralelos, para concluir con el mito sobre la aparición de Santiago. Teniendo el material en la mesa, su análisis se hizo a partir de la estructura interna y no de un modelo teórico preestablecido. Esta metodología me permitió identificar en la marcha la continuidad de arquetipos del pensamiento mesoamericano como el árbol, la cueva y el cerro sagrados, así como elementos que han sido propuestos por algunos autores como parte de una cosmovisión zapoteca, en especial, la consideración de una mitología asociada con el complejo de la culebra y el agua.

La presencia de relatos posteriores, como los de la culebra de agua, dan muestra de la vigencia del conocimiento implícito en los mitos. Su reinterpretación o adaptación frente a situaciones críticas o novedosas como la violencia física y psicológica ejercida durante la evangelización, terremotos, tormentas, conflictos con otras comunidades e incluso la restauración del templo católico de Xanica, son prueba de ello. Como se refirió en el cierre del capítulo, “las huellas de la culebra”, que dieron pie al título de la tesis, lo son en su sentido pragmático, al ser asociadas por la gente con las alteraciones del paisaje, a propósito de los terremotos de principios del XIX, por ejemplo, o de la desaparición del agua en el pozo que fue bendecido por el sacerdote católico durante la inauguración del bachillerato en el 2005. Pero también, por las marcas que han dejado sus apariciones en la memoria colectiva del pueblo.

El cuarto capítulo giró en torno a la manera de refrendar el proceso fundacional; es decir, a la parte ceremonial y ritual. En primer lugar, se describió una celebración de cambio de autoridad, la cual posteriormente se analizó a la luz de información arqueológica, lingüística e histórica sobre contextos funerarios, religiosos y ceremoniales. El contraste con el material etnográfico recopilado en campo me lleva a sugerir una continuidad entre el pasado prehispánico y el presente, a partir de elementos como el *yob zaa*, “mole de frijol” (“maíz-frijol”).

En la medida de lo posible, inferencias como esta se hicieron tratando de distinguir entre la concepción *emic* de las cosas y lo que el análisis me indicaba. Recordando la observación hecha por Guido Münch sobre que el sacrificio festivo para los mixes “no es algo tan complicado como para los antropólogos” (1996: 104), es totalmente pertinente y

necesario, sobre todo en el tratamiento antropológico del ritual, anteponer los significados que los propios actores atribuyen a su tradición cultural, a los que uno como agente externo les otorga (*Ibíd.*: 121), por más vínculos afectivos y tiempo de vida que estén vertidos en y con “la comunidad”.

Finalmente, el último capítulo concierne a la exposición de relatos fundacionales de las comunidades de Santa María, San Juan, San Francisco, Santa Cruz y San Antonio Ozolotepec, Santa Catarina Xanaguía y San Mateo Piñas. En un principio, pretendí hacer un trabajo de análisis para cada caso, pero pronto me di cuenta que no me sería posible abordar los procesos fundacionales de los pueblos con el mismo procedimiento desarrollado para el caso de Xanica. Incluso, los relatos recabados no permiten, por su brevedad, hacer un tratamiento de esta naturaleza. Es necesario contar con mayores elementos etnográficos, lingüísticos e históricos. Sin embargo, puede ser este ejercicio un primer acercamiento a esas realidades y al empleo de la propuesta teórico-metodológica.

En términos generales, estimo que algunos aportes de esta investigación al campo de la antropología son los siguientes: a) la propuesta y desarrollo analítico de la categoría de proceso fundacional a partir de un caso concreto; b) en términos del contexto regional, un primer acercamiento histórico con base en datos antes dispersos y documentos coloniales que no habían sido consultados; c) sobre este mismo contexto, la recopilación y presentación de información etnográfica significativa, entre ella los relatos históricos y fundacionales de los pueblos referidos, así como de prácticas rituales

Quedan pendientes muchas cosas. Destaco sólo dos de ellas, que me parecen de las más relevantes. La primera es la de contrastar la categoría de proceso fundacional con otras realidades. De esta manera será posible saber si la propuesta es pertinente, así como sus alcances. El otro aspecto no forma parte propiamente del modelo analítico desarrollado, sino es un aspecto que apareció en el desarrollo del trabajo y que resulta de vital importancia para la investigación antropológica sobre pueblos zapotecos. Me refiero a la relación entre los dioses zapotecos y la vida ceremonial de los pueblos de hoy.

***Postrimería: La muerte de la culebra***

Una última reflexión sobre el estado de los mitos y los rituales en Santiago Xanica y en buena parte de la Sierra Sur de Oaxaca me es necesaria. No pretendo aquí más que sugerir brevemente algunos agentes que han provocado “la muerte de la culebra”, y con ello de mitos y rituales. Parto de uno de los principios fundamentales que antropólogos e historiadores han identificado como denominador del mundo y el pensamiento mesoamericano. A lo largo de los siglos coloniales y hasta nuestros días, las concepciones básicas de los pueblos se han mantenido “ligadas a la suerte de la milpa, a la veleidad de los dioses de la lluvia, a la maduración producida por los rayos del sol” (López Austin 2001: 60). El cultivo del maíz ha sido considerado, por tanto, como el núcleo básico de los pueblos mesoamericanos. La milpa los mantiene vinculados con los dioses, con la tierra, con la energía del cosmos, pero también con el “campesino indígena... (de) hace siglos (Broda 2001: 24). La mitología y el ritual se han conservado gracias a complejos como el de la lluvia, el maíz y los cerros (Broda 2007: 297).

¿Qué ocurre entonces cuando un pueblo abandona el cultivo del maíz? En Oaxaca, un factor que ha provocado el desplazamiento de este cultivo básico es el café. Su introducción en la parcela entre finales del XIX y principios del XX ha traído consecuencias drásticas. Esta situación, sin embargo, no es nueva. Ya a mediados del XVII Gonzalo de Balsalobre (1988: 62) había registrado un proceso de adaptación de los ritos relacionados con el trabajo agrícola, derivado del cultivo de la grana entre los zapotecos de Sola de Vega. Las ofrendas y sacrificios no eran destinadas, para este efecto, a *Cociyo*, dios de la lluvia, o a *Cozobi*, dios del maíz (*Losio* y *Losuqui* en la lengua solteca, respectivamente). Los rituales eran dedicados a *Coquelaa*, dios de la riqueza y abogado de la grana (*Coquieta*, *Coquetaa*, *Coqueetaa* o *Coquiela* en solteco). La causa de esto era que la grana era un cultivo netamente industrial y comercial, y no estaba destinado al sustento. Estos rituales dejaron de practicarse hasta la segunda mitad del siglo XIX, precisamente cuando el tinte de la grana fue sustituido por colorantes artificiales.

En la región chatina el cultivo del café ha estado asociado con un incremento de la violencia intra e intercomunitaria, al menos en la segunda mitad del XX (Greenberg 1981; Hernández Díaz 1978). Sin embargo, esto no ha provocado un debilitamiento de la

tradición cultural. Bartolomé y Barabas señalan que incluso se ha conservado una identificación en torno al territorio que trasciende el ámbito de lo local, para englobar al grupo etnolingüístico en conjunto (1996: 103-104).

...nosotros vamos a encender velas a las Honduras, a los Ríos, a los Cerros, a la Ciénega. Allí pedimos todo lo que es riqueza; pedimos la abundancia del maíz, de frijol, de agua. Así es la costumbre de nosotros los chatinos, de los indígenas del idioma chatino. Nosotros le hablamos al Santo Cerro, a la Santa Hondura, a la Santa Hondura nacimiento de Agua. Eso es lo que adoramos, no adoramos nosotros la iglesia, lo que adoramos nosotros es el Cerro y la Piedra del Sol, y así tenemos costumbres, creencias, tradiciones y cuentos chatinos (*Ibídem*: 160).

Distinta ha sido la suerte en Santiago Xanica, donde el cultivo del maíz fue abandonado paulatinamente a lo largo del siglo XX (al menos como cultivo primordial), situación que estuvo acompañada de una privatización formal de la tierra entre 1930 y 1940. Ambos procesos podrían estar asociados a la desacralización de la tierra, la desaparición del complejo mito-ritual y el debilitamiento de la tradición oral, debido al deterioro de valores y prácticas fundamentales para la vida comunitaria.

En primer término, la calidad privada de la tierra impacta negativamente el sentido de la reciprocidad y la ayuda mutua al formar parte de una ideología en la que la relación con las cosas se da en términos de lo privado. Los integrantes de la comunidad no tienen la obligación moral ni formal de trabajar para garantizar el bien común. La satisfacción de sus necesidades se da a partir del trabajo que el productor realiza dentro de su parcela, con el usufructo del café. Esto podría no ser tan drástico siempre y cuando existieran mecanismos de fortalecimiento de los lazos comunitarios. Sin embargo, muchas de las mayordomías, que podrían considerarse como un medio de redistribución, pero también de participación colectiva, fueron anuladas en la década de los sesenta, quedando sólo la fiesta patronal, la cual se festejaba hasta hace un par de años mediante el gasto de la autoridad municipal. Regresando al asunto del territorio, los vínculos entre las personas no fue lo único que se rompió, sino también con las entidades sobrenaturales. La tierra dejó de ser considerada, al menos en términos generales, como un espacio sagrado, al volverse prácticamente medio de producción. Aquellos lugares que anteriormente eran visitados para realizar algún tipo de



petición a lo sobrenatural se convirtieron en propiedad privada. La utilidad práctica desplazó a la necesidad vital de relación recíproca con la tierra.

Sobre el monocultivo del café, la dinámica de producción es totalmente distinta a la del maíz, cuyo crecimiento está fuertemente vinculado con el ciclo ritual, al ser éste el medio que garantiza el éxito de la cosecha, a la vez que retribuye a lo sobrenatural su “trabajo” sobre los cultivos. El ciclo ritual y agrícola se enlazan al grado de regir gran parte de la vida del pueblo. El cultivo del café funciona bajo una lógica en la que el productor no tiene el control absoluto. La planta, por ejemplo, requiere de tres a cinco años para comenzar a dar frutos. A partir de ahí su producción es constante durante veinte, treinta o más años. El trabajo a lo largo del año se limita, de alguna manera, a la cosecha anual y a la limpia de las matas. El café no requiere, como el maíz, que el campesino sacrifique un animal, que queme copal y plumas, y que derrame mezcal o tepache en el terreno una o dos veces al año. El café prescinde del ritual en la medida en que su vida es mucho más prolongada. Además de eso, el café no sirve para comer, se vende a los acaparadores o a las organizaciones comercializadoras.

Aunado a esto, las políticas públicas destinadas a la población indígena han intensificado la dependencia económica que surgió en la Colonia, cuando las comunidades y regiones fueron especializadas por los frailes y los alcaldes mayores mediante las haciendas, los repartimientos, etc. La historia parece ser la misma. “Si no hay CONASUPO yo creo que nos morimos de hambre”.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Expresión del señor Crescenciano López Martínez: San Andrés Lovene, enero de 2010.

### Documento 1

*Sobre las dificultades y peligros que corren los naturales de Santiago Xanica y San Gerónimo al acudir a San Mateo Piñas para participar en los servicios religiosos y de las posibilidades de separarse de Piñas*

AGN, Indios, vol. 64, exp. 120, 1773.

[173v] V[uestra] ex[celencia]a manda al Alc[ald]e mayor de Miahuatlan haga saber al Gobernador, y Republica de la Cabecera de S[a]n. Matheo de las Piñas la pretencion de los Naturales de Santiago Xaneca, y S[a]n. Geronimo, notificándoles en caso de contradecirla, ocurran á mejorarla, á este Sup[er]ior. Gobierno, e Ynforme, y de luego, y encargo el Cura sobre lo que se les previene.

Porquanto ante mi reprecentó el Escripto de el Thenor siguiente- Exino Señor- Juan Fernando Herrera Procurador de Yndios por los viejos y comun de Naturales de los Pueblos de Santiago Xanica, y San Geronimo sujetos a la cabecera y doctrina de S[an]. Marcos de las Piñas de la Jurisd[icci]on. de Miahuatlan como mejor proceda en d[e]r[ech]o Digo q[u]e mis partes, con la veacion de estar sus Pueblos sujetos a el Gobierno de el referido San Marcos de las Piñas padesen graves perjuicios, e incomodidades, las que se manifiestan de estas distantes mas de siete leguas las que estan presisados a trancitar, para concurrir a todas las asistencias, y servicios que por costumbre antiquada estan establecidos en d[ic]ha Cabezera, y Gobierno de las Piñas.- Amas de esto para venir a ella acumplir todo aquello que son obligados estan necesitados a pasar tres ríos caudalosos, que median en el camino los que en tiempo de aguas p[o]r la abundancia de las cresientes, ó se hasen intransitables, ó los vadean con inminente riesgo de sus vidas.--- D[ic]ho Pueblo de Santiago Xanica, no dista en el de S[a]n Geronimo mas que una legua mas corta en este ultimo hai veinte Tributarios, y en aquel cien, ambos con sus [174r] respectivas familias, en el primero se hallan todas las proporciones, y requicitos para exigir en cabecera, y Gobierno separado de el de las Piñas, y no hai inconviniente, que lo resista en la Jurisdicción, y antes por el contrario son ventajosos los alivios que les resultan a estos Naturales con la separación de Gobierno.--- Tiene el pueblo de Xanica una Yglesia bastantem[en]te capaz, y proporcionada, a su vezindario para el culto Divino se halla con las Alhaxas presisas de vasos sagrados, y decentes ornam[en]tos--- En dha Yglecia hai Pila Baptismal, y Organo: tiene este Pueblo casas ... y Parroquiales unas, y otras capases para sus funciones con la decensia correspond[ien]te segun que todo lo expuesto se docume[n]ta plenam[en]te de las dos Ynformaciones que á la superioridad de U[uestra] Ex[celencia] hacen con Juram[en]to Don Sebastian de las Vairas Alcalde Mayor de Miahuatlan, y el S[eñor] D[o]n Mariano Jose Ibarra, cura interino, y Juez Eclesiastico de la Doctrina de S[a]n Matheo de las Piñas, cuios Ynstrumentos precento con la voluntad necesaria--- Con atención a todo sup[li]co a nombre de mis partes se digne la superioridad de V[uestra] Ex[celencia] en uso de sus (viserregias) facultadas concederles la gracia de que se exima el Pueblo de S[a]n Tiago Xanica Cavecera, y con Gobierno separado y con agregación de el de S[a]n Geronimo, y que en su concecuencia procedan a sus Elecciones anuales de Gobernador, y Oficiales de

Republica en la forma acostumbrada, y con observancia de las solemnidades necesarias librándose a este efecto, y para q[u]e conste la gracia que esperamos conseguir de separarse el gobierno de S[a]n Matheo de las Piñas el correspond[ien]te Despacho, dándose previam[en]te vista de este, y de los Ynformes al S[eñ]or Fiscal A V[uestra] Ex[celencia] Sup[li]co que havindolos por precentados, provea como pido en quemis partes reciviran merced Juro en lo necesario S[u] E[xcelencia] Liz[encia]do Miguel Pludesindo de Osio y Ocampo.--- Juan Fernando Herera.--- En cuia vista, y de los Docum[en]tos que acompaño mande darla a el S[eñ]or Fiscal de S.M. y conformándome con lo que pido en Resp[ues]ta de doze de el q[u]e exige por decreto de veinte y tres del mismo: En su virtud respecto a que no obstante los meritos alegados por parte de los Naturales suplicantes se hace presisa la audien [174v] cia de los de la Cavecera de S[a]n Marcos que no se los ha dado, y a estra... al mismo tiempo, el q[u]e ni por el Alc[ald]e mayor, q[u]e con mas particularidad Ynforma se especifican las asistencias, y servicios, que como preciso se han prestado a los pretendientes a aquellos. Y que entre otras cosas es indispensable para la calificación de lo que pretenden estos la mas cabal Ynstruccion de lo dicho: He resuelto expedir el presente por el cual mando al Alcalde mayor de Miahuatlan proceda luego que se le presente este Despacho a haser saver esta Ynstancia a el Governad[o]r y Republica de la Cavecera de S[a]n Marcos de las Piñas, y le notificara en caso de contradecirlo ocurra dentro del termino, que le pareciere, a mejorarla en mi superior Gobierno, con apercevimiento de Estrados en forma. Y en cualquier evento me Ynformara d[ic]ho Alc[ald]e mayor claram[en]te y con la ingenuidad propia de su Oficio las asistencias, y servicios q[u]e estos Naturales prestan a la Cabezera de modo que se venga en conocimiento del perjuicio que con ellas se les ocasiona: E igualm[en]te lo hara dho Alc[ald]e mayor sobre si la Yglesia, que tienen es de Fabrica fuerte y duradera; si poseen algunas Tierras, Pastos, Montes, ó Aguas en comunidad con dicha cavezera, con todo lo demas q[u]e tenga por conveniente. Ya el mismo efecto notificara de ruego y encargo á el cura me Ynforme con separación presediendo uno, y otro con toda la escrupulidad correspondiente a executar el que en ningún tiempo padescan perjuicio unos, ni otros, Yndios, ni otros cercero, y en vista de lo que produxeren ambos informes pueda tomar la resolución correspondiente a Just[icia] Mexico Julio veinte, y siete de mil setecientos setenta, y tres= Antonio Bucareli, y Vazua = For Mandado de U[uestra] Ex[celencia] = Don Jose de Gorraez

Concuerta con su orig[ina]l. a que me remito.

## Documento 2

*Solicitud del pueblo de Santiago Xanica ante el gobierno de Miahuatlán para separarse de la parroquia de San Mateo Piñas.*

AGN, Indios, vol. 70, exp. 67, 1795.

Para que el Subdelegado de Quechula pase al pueblo de S[a]n Mateo de las Piñas jurisd[ic]cio[n] Miahuatlán, y haga saber a los naturales la solicitud de separación de gov[iern]o q[u]e promueven los de Santiago Xanica, citándolos y emplazándolos p[ar]a q[u]e concurran á este Sup[erio]r Gov[iern]o á deducir las ecepciones que en contra les asistan bajo el apercevim[ien]to que se expresa... naturales, del Pueblo de Santiago Xanica

sujetos á la doctrina de San Mateo de Piñas en jurisd[icció]n de Miahuatlán se há promovido en este mi Sup[erio]r Gov[iern]o la solicitud de separar su Gov[iern]o del de... doctrina alegando hallarse situado á la distancia de nueve leguas de muy aspero camino, el q[u]e en tiempo de aguas se hace intransitable y riesgoso, porque crecia con las abenidas del Rio que es indispensable pasar: que su vecindario se compone cerca de doscientos casados y dentro de su mismo pueblo tienen una (vicaria) de pie fino con Iglesia, y los (paramensos) sagrados que demanda el culto divino. Tambien instruyeron justificándolo con documentos las citadas causas, y que mediante ella el S[eñor] (Gobernador) de Oaxaca les concedia nombrar Gov[iern]o y haviendolo nombrado lo despojo del empleo de ... con su ... necesidad el actual Subd[elegad]o á quien con este motivo recurren. Por tanto, por el presente y en virtud de mis (Actos o Señores) de diez y seis y veinte y cinco del ult[im]o de nov[iemb]re mando al Subd[elegad]o de Quechula pase á la referida cabecera de S. Mateo de las Piñas, y notifique á sus naturales acudan á este mi Sup[erio]r Gov[iern]o á exponer las excepciones q[u]e les asistan contra la expresada solicitud de los Ynd[io]s del pueblo de Xanica citandolos, y emplazandolos en forma con apercivimiento de que no compareciendo dentro del termino proporcionado q[u]e les asigne les pasará el perjuicio q[u]e haya lugar. Mexico prim[er]o de Diciembre de mil setecientos noventa y cinco= Por mandato de S[u] E[xcelencia]= D[o]n Juan Jose Martinez de ...

Concuerta con su orig[ina]l

### Documento 3

*Solicitud de Santa María y San Juan Ozolotepec, San Mateo Piñas y San Pablo Coatlán, para que el teniente de Justicia de Miahuatlán les perdone los tributos de 1780, debido a una epidemia de viruela y la consecuyente pérdida de las milpas*

AGN, Tributos, vol. 14, exp. 23, 1780.

Informe del contador General de R[eale]s Tributos

Ex[celentis]imo S[eñor]

En las representaciones de los Gobernadores y Alcaldes Yndios de los cinco Pueblos cabeceras de la Jurisdiccion de Miahuatlan que dirixe con esta consulta el teniente de Alcalde mayor de ella, exponen q[u]e á la miseria á que los reduxo la perdida de Cosechas y Ganados que padecieron en el año próximo pasado por falta de lluvias se ha agregado la epidemia de viruelas que ha sobrevenido y causado suma mortandad de párvulos y adultos, con cuyo motivo y la precisión de atender y asistir a los enfermos los pocos q[u]e estaban sanos no han podido dedicarse á las siembras, cuidado de las milpas y cultivo de las granas de que dependía su subsistencia, de suerte que concurriendo complicadas ambas calamidades los ha constituido en extremada indigencia, sin otro recurso que el de la mendicidad, y se infiere que habría quedado desolada y desierta aquella jurisdicción si la vigilancia y caridad de su actual Alcalde mayor D[o]n Francisco Xavier de Corres no hubiera previsto anticipadamente las resultas de la epidemia y acudido á precaverlas y socorrer las necesidades de los Yndios haciéndoles subministrar á su costa alimentos y medicinas y que se les enseñase el método mas probado y seguro de su curacion para que

causase menor estrago el contagio. Todo consta en las representaciones de los Yndios y Certificaciones que incluyen de sus respectivos Curas, informandole tambien el Teniente y reduciéndose la solicitud á que con atención á las expuestas fatalidades y pobreza que les imposibilita satisfacer en la actualidad el R[ea]l tributo se digne U[ste]d concederles relevación de lo que deben pagar en los tercios del pres[en]te año, me parecen sobrados los motivos con que impera esta gracia y que son acreedores á que u[ste]d en uso y ejercicio de su Justificaz[i]o[n] y benignidad se sirva concederla, en lo que contemplo és interesado también el Ramo respectivo á sus valores sucesivos, por que si en la estrechez en que se vén aquellos Naturales de no poder adquirir para costearse por sí el preciso sustento se les executase al pago del tributo desertarían la Jurisdiccion y andarían errantes sin cobrárseles ahora ni después, allí ni en otra parte; á lo qual debo agregar que convendrá sea g[ene]ral la relevación de los referidos tercios y que por los curas en el primer dia festivo que concurren á Misa los Naturales se les haga entender la concesion pues no me atrevo á proponer que se procure cobrar buenamente lo que se pudiere y enterarlo por Relacion Jurada, por que hay bastantes experiencias de que con tal circunstancia un suelen disfrutar la gracia los primeros Contribuyentes, respecto á que los Gobernadores y Alcaldes por sí y los recaudadores de que se valen estrechan y cobran á todos los Yndios; de modo que la relevación solo viene á redundar en beneficio de dichos oficiales de Republica que quedan eximidos de pagar al Alcalde mayor con arreglo á cargo fixo.

U[ste]d se servirá determinar y mandarme lo que fuere de su superior agrado. Real Cont[ado]r de Tributos de Mexico veinte y ocho de abril de mil setecientos y ochenta.

[231r] Ex[celentisi]mo S[eñ]or

El Gobernador Alcalde y Republica del Puerto de San Matheo de las Piñas de la Jurisdiccion de Miahuatlan, con el mayor respecto y veneración y en la mejor forma que haya lugar en derecho (nuestro) convenga, comparezemos ante la denigna piedad de V.E. y decimos: Que aunque hemos dedicado toda (nuestra) actividad y eficacia a fin de cobrar de los naturales de esta cavezera y de los Pueblos de Santiago Xanica, Santa Maria Magdalena, y San Geronimo sus sujetos, el medio Real de Hospital y Ministros correspondiente al presente año, no lo hemos podido conseguir hasta ahora a causa de que la (gente)y actual epidemia de Viruelas nos ha puesto en la mas extrema necesidad; pues aun sin em [231v] bargo de que por la infinita piedad del cielo, no hemos experimentado toda via considerable mortandad de gente grande, tenemos la desgracia de que se nos halla muerto nuestra grana Madre por el mal tiempo que le hizo, y que se nos halla perdido la cosecha ...dadura por no poder limpiarla y cuidarla, habiendo el gusano acabado con ellas pues como quiera que este fruto necesita de una especial y continua atención, es indispensable se (arruinase) faltándole una, como le faltó, con motivo de dicha enfermedad porque por enfermos y otros por asistir a estos, como era presiso abandonamos las nopaleras y todos nos hemos reducido a una miseria, de que no podremos recuperarnos en muchísimo tiempo como lo acredita la certificación de nuestro Padre Cura que reverentemente pasamos a manos de V[uestra] E[xcelencia]; y la que sin duda fuera de mas gravedad si nuestro Alcalde mayor no nos franquease como nos franquea, de gracia los medicamentos que necesitamos y no nos hubiese prescrito el modo q[u]e hemos de observar en la curación: Por lo que nos bemos en la indispensable necesidad de ocurrir [132r] al piadoso corazón de V[uestra] E[xcelencia] porque ...andonos compasibo se digne

mandar que se nos exseptue y liberte de pagar tributo en todo el corriente año, porque absolutamente no lo podemos executar, ni tenemos de donde sacar y (cojer) su importancia. Por tanto.

A V[uestra] E[xcelencia] pedimos y suplicamos assi lo provea y mande en que a mas de ser Justicia recibiremos bien y ...

(Joseph) Manuel Harcia

Por los Alcaldes Regidores y Republica

Miguel Hernandes

Escribano

#### Documento 4

APEO, Gobierno de los Distritos, Miahuatlán, leg. 21, exp. 26, 1890.

Pide que se repriman los abusos cometidos  
por el Presidente Municipal de Xanica contra  
sus propiedades y que le repare o le indemnice  
los perjuicios que le ha causado.

#### C. Gobernador

Pedro Díaz, vecino de Xitlapehua del Distrito de Miahuatlán ante Ud. como mejor lugar haya en derecho y con el más alto respeto, expongo que desde el año de mil ochocientos ochenta me adjudiqué en propiedad y conforme a la ley de 25 de junio de 1856 un terreno montuoso ubicado en términos del pueblo de Xanica del mismo Distrito, en precio de doscientos pesos que me obligué á pagar al vencimiento de diez años, con el rédito estipulado de 6% al año. Desde que me hice dueño del terreno comencé á desmontarlo y abrirlo al cultivo, estableciendo mi casa y un plantío de café compuesto de quince mil cafetos. Antes del vencimiento del plazo de la escritura de venta intenté hacer al Municipio de Xanica algunos pagos ya por cuenta del capital, y ya por réditos vencidos, pero no hallé buena disposición por parte del representante del pueblo para recibir ninguna cantidad de dinero; por esto al principio de este año que es en el que se cumple el plazo para pagar el precio del terreno y los réditos vencidos consigné al Juzgado de 1<sup>a</sup> Instancia de Miahuatlán la cantidad de trescientos veinte pesos que reportan el precio y los réditos, y quedé conforme á la ley que se citara al representante de Xanica á recibir la cantidad consignada en pago y en caso de oposición se depositara jurídicamente el dinero.

La cuestión perjudicial sigue en curso con la lentitud con que se administra la justicia, como Ud. muy bien lo sabe, y si no adjunto á este recurso el título de mi propiedad, que es en el que fundo esta queja, es por que la tengo presentada en los autos de consignación. Pero el medio que he adjuntado para ampliar mi obligación, á pesar de ser ajustado á la ley,

ha dado motivo para que las autoridades de Xanica hayan mandado cometer una serie de abusos contra las personas de mis dependientes que cuidan y trabajan en mi finca de La Cirena y contra mi propiedad y posesiones. Por los oficios que adjunto en 3 fojas...

[...]

...útiles se designará Ud. ver que desde el 12 de junio próximo pasad el Presidente Municipal de Xanica comenzó á exigir mis mozos que se retiraran de mi finca, amagandolos y amenazandolos con que los sacarian y destruirían mis casas y plantaciones, y el (auxilio) de hombres con que ... ofició de 29 de junio cumplió las órdenes de su presidente, fines sacó á mi casa á Justo Cortes que es el encargado de mi finca y a su familia y destruyó dos casas, la que está situada en el río en donde tengo las alman... de cafetos y la que está en el cafetal de la montaña y de donde se llevaron mas de cien matas en estado de producto.

Estos hechos, Señor Gobernador, son un atentado contra la propiedad, y lo que es mas grave todavía, un indicio claro de desmoralización administrativa. Cuando se vé que el encargado por la ley para asegurar las personas y los intereses de los ciudadanos es el primero en vulnerarlas, fallarlas y destruirlas, ¿Quién ha de lanzarse a los campos, en el centro de nuestras grandes montañas, á desenajenar la tierra y disponerla á las empresas agrícolas, si en un momento dado se espera ser destruidos por una mano bárbara, sus trabajos de muchos años, y con esto sus riquezas y el porvenir de todo? El buen nombre de la administración de Ud. C. Gobernador, los intereses generales de la sociedad que Ud. tan sabiamente gobierna, y el celo y actividad desplegados en estos últimos años por el Gobierno de la Nación para que los trabajos y posesiones rurales gocen de toda la protección que las leyes de la patria les conceden, exigen que se reformen los abusos cometidos en las personas de mis operarios y de mis propiedades.

No acuso criminalmente al Municipio de Xanica porque en las (agitaciones) del despacho (c..rial), cuando en lugar de escribir et. Se escribe B. de ... de mala fé, la mas santa de las causas se desvirtúa y el acusador sobre la ... y el ridículo, se atrae el encono y el odio de los acusados. Yo solo pido, Señor, que en la via gubernativa se le prevenga al Presidente Municipal de Xanica por conducto del Jefe político del Distrito de Miahuatlan que cese de cometer la serie de abusos y atropellamientos que está llevando á cabo contra las personas de mi dependientes y contra mi propiedad, que respete mis trabajos y plantaciones ... en el terreno de La Cirena que repare ó me indemnice de los prejuicios que me ha causado; y que si algún derecho cree tener en el terreno expresado que lo haga valer ante las autoridades competentes, cuyo fallo protesto acatar debidamente. Por tanto,

A Usted suplico se sirva acordar de conformidad. Protesto no ...der de malicia y lo- [...]

Miahuatlan, Julio cuatro de mil ochocientos noventa

Pedro Díaz

**Documento 5**

APEO, Adjudicaciones y Conflictos, Miahuatlán, leg. 19, exp. 17, 1901.

Ciudadano Jefe Político

Por acuerdo de la Corporación municipal que precido y en contestación á la respetable nota de Vd. de 3 de este mes manifiesto: que el desistimiento del Síndico á que se alude en la Superior comunicación del Ministerio de Fomento, no fué autorizado por el Ayuntamiento de esta población, ni aprobado por el Superior Gobierno del Estado, por lo que no tiene eficacia, ni valor alguno, dadas las limitadas facultades que tiene un Síndico municipal, ascendencia del acto y que para cualesquiera actos ó contratos de los Ayuntamiento del Estado que se relacionan con sus bienes, es necesaria la aprobación de Gobierno, sin la que no son eficaces, como terminantemente lo dispone la de Ayuntamientos vigente.

Ese desistimiento podemos decir que fué implantado, porque, si no se usaron otros medios reprobados para alcanzarlo, se abusó sin duda de la (raza) ignorancia del Síndico, caso de haberse firmado recogiendo sus firmas sin que entendiera, ni infiriera que documento firmaba.

No se esplica de otro modo ese intempestivo é inconcebible desistimiento, si se considera que el terreno denunciado es propiedad de los vecinos de este pueblo, y que es el único con que cuentan para...

...

...sus siembras, para pastos de sus ganados y para otros usos que son indispensables para la vida del pueblo y de sus moradores.

Además, el Señor Juez de Distrito tiene admitida la oposición del actual Presidente y Síndico de este ayuntamiento á la expedición del título solicitado por el Señor Díaz y há declarado contencioso el asunto, motivo por el que creemos que entretanto no se resuelva esa contienda, no podrá expedir dicho título.

Alentar las razones expuestas, la justicia clara y manifiesta de nuestra causa y en consideración á los gravísimos e irreparables perjuicios que se causarían al vecindario de esta poblacion si el Señor Díaz se adjudicara los terrenos que pretende y procura adquirir de una manera tan injustificada, suplico á Vd. Encarecidamente que rinda nuevo informe al Superior Gobierno del Estado, redactando ó transcribiendo este Oficio y esponiendo todo cuanto creyere justo y debido manifestar sobre el asunto, para que el mismo Superior Gobierno en defenza de la integridad del territorio del Estado y de los justos y legítimos derechos de este pueblo, de su vecindario y de la ranchería de Cuixtepec que está dispuesta á...

...

...erogar los gastos que sean necesarios para su erección en pueblo, se sirva gestionar que no se expida el título ambicionado por el Señor Díaz, atendiendo ante todo á que no por el lucro ó beneficio de este señor ó por la insignificante cantidad que ofrece por extensos y fértiles terrenos, há de causarse la ruina de un pueblo y se han de perjudicar hondamente los



intereses de la agricultura, entregando esos terrenos á un hombre inepto y codicioso que solo habrá de especular con ellos.

Reitero mi suplica y protesto á Vd. mi consideración y respeto.

Libertad y Constitución

Santiago Xanica, Julio 11 de 1901

El Presidente M[unicipal]

... Gaspar

[...]

Es vista Por mi su atenta nota oficial de fecha 28 del pasado en la que inserta la que la 1ª Sección de esa Secretaría dirigió al Ciudadano Gobernador pidiendole solicite informe de esta Jefatura sobre lo que ocurre entre los Señores Teófilo y Pedro Díaz y el Municipio de Xanica y Ranchería de Cuixtepec, con respecto á los terrenos denunciados por aquellos, la cual nota se sirvió remitirme para que informe sobre el particular; y en acatamiento á lo mandado paso á manifestar lo siguiente:

1° Que le pueblo de Xanica y su mancomunado Ranchería de Cuixtepec, sujetos antes á la jurisdicción del Distrito de Pochutla, acogieron de vecinos á los denunciantes, por que estos ofrecieron servir como tales y aún á influir con sus relaciones para que el pueblo se segregara del Distrito citado y se agregara á este.

2° Que acogidos los denunciantes como vecinos, con tal carácter entraron á ocupar parte del terreno conocido por de la (sic) comprensión de Cuixtepec y pusieron desde luego en dicha parte un plantío de café que aún existe en la actualidad.

3° Que posesionados los denunciantes de la parte del terreno arriba indicado, se procuraron una escritura de él; al efecto, aprovechándose de la ignorancia de los miembros del Municipio, hicieron aparecer en este de Secretario, á un individuo del origen de ellos (Sitio de Xitlapehua) y este empleado por el Presidente y Síndico que no sabían escribir, que no es otra más que la de renta de parte del terreno por la cantidad de \$200. Pagados al vencimiento de diez años, con obligación los compradores de pagar los réditos á razón de 6 p[esos] anualmente no redimiesen aquella cantidad.

4° Que apollados los denunciantes en la escritura ludida, quisieron después de algunos años que el municipio recibiera los réditos que se habían vencido y como aquel rehusó el recibirlos los denunciantes se pusieron en silencio.

5° Que vencidos los diez años término fijado en la escritura relacionada, los denunciantes ofrecieron pagar los \$200.00 del terreno y los redi...

[...]

...tos correspondientes; pero el municipio se opuso y por la oposición, los denunciantes abandonando el juicio que habían promovido sobre consignación de pago, se lanzaron á

denunciar como baldío, no solo la parte del terreno que se les había permitido ocupar como vecinos y del cual hubieron de arbitrarse la escritura de que queda hecha referencia, sino todo el conocido por de la (sic) comprensión de Cuixtepec y aún parte del pueblo de Xanica.

6° Que hecho el denincio, los denunciante, para venir á la adjudicación del terreno que pretenden, han usado de medios hasta ilegales como són de afirmar que el terreno es baldío, que el terreno todo está y ha estado ocupado por ellos, que ningunos otros lo poseían ni han poseido y que de la oposición que el Municipio había venido haciendo para la adjudicación se había desistido ya cuando todo esto no es cierto.

Hasta aquí reseña de lo que ha ocurrido entre los denunciante y el Municipio de Xanica y su mancomunado Ranchería de Cuixtepec, con respecto al terreno denunciado; ahora, por lo que toca á estos, así como á la posibilidad en que se encuentran los moradores de dicha Ranchería para que la agrupación de ellos se erija en pueblo y conveniencia que hay en esto, reasumo mi informe diciendo por conclusión del I Que el terreno denunciado no es baldío sino de comunidad. II Que el terreno denunciado solo está ocupado en una muy pequeña parte por los denunciante y que además de él, en extensión como de kilómetros, lo está y ha estado desde tiempo memorial por vecinos de la Ranchería de Cuixtepec y de Xanica (puso) tienen diseminados en aquella sus ranchos, sus plantaciones agrícolas y sus ganados y son en tanto número que pidieron ya la erección en pueblo, cuya petición está pendiente de resolución en el Congreso del Estado.- III. Que Xanica no se há desistido ni desiste de la oposición á la adjudicación, por que aún cuando los denunciante han aducido como prueba de ello un documento que así parece ó lo dá á entender, tal desistimiento así concertado carece de la aprobación del Superior Gobierno, requisito indispensable según la fracción XI del artículo 19 de la Ley de Ayuntamientos. IV Que los moradores de la Ranchería de Cuixtepec están en posibles para la construcción...

[...]

...de casas municipales y para el desempeño de los cargos públicos; ya por que son en número de más de doscientos, como por que cuentan con los elementos de su (¿?) que son consiguientes en climas tropicales como el en que (sic) moran y V. Que conviene se erija en pueblo dicha Ranchería, porque solo así podrían los Jefes de familia de aquella agrupación conseguir el que se establezca en el lugar donde moran una Escuela para la instrucción de sus hijos.

Como consecuencia de todo lo expuesto, me parece de justicia que no se acceda á la adjudicación del terreno á que se refieren los denunciante y sí que se erija en él, el pueblo pedido por los de la Ranchería de Cuixtepec, señalándose para este lo que corresponde según la ley para el fundo legal y repartiendo lo demás del terreno entre los Jefes de familia de aquella, respetando siempre la parte que ocupan los Señores Díaz. Tal es mi parecer, salvo lo que la Superioridad tenga por conveniente acordar en definitiva sobre lo que se trata.

Con lo expuesto, dejo emitido el informe y parecer que se me pidio y obsequiado por consiguient...

...

...te lo mandado en la citada nota que contesto con todo respeto.

Libertad y Constitución

Miahuatlán, Octubre 9 de 1901

El Jefe Político

Feliciano García

[...]

*Con esta fecha se dice por esta Secretaría al Juez de Distrito de ese Estado:*

Del estudio que se ha hecho nuevamente en esta Secretaría del expediente instruido ante ese juzgado con motivo del denuncia que formularon los C.C. Pedro y Teófilo Díaz del terreno baldío llamado “La Sirena”, sito en la jurisdicción del Distrito de Miahuatlán, de ese Estado, aparece que no hubo citación de colindantes, pues aun cuando el Juez de Distrito en su auto de 15 de Mayo de 1893 dispuso que los colindantes fueran citados por medio de los edictos que se publicaron por tres veces en el periodo oficial, debiendo propiciar la mensura diez días despues de la última publicación (9 de junio de 1893); sin embargo dichas operaciones no comenzaron sino transcurrido un año el 16 de julio de 1894, sin que á los colindantes como interesados se les hubiera notificado esa dilación, así es que la mensura se practicó sin que hubieran comparecido todos los colindantes por no haberlos citado oportunamente = Consta así mismo que corridos los demás trámites del denuncia, se decretó la ad...

...

...judicación de las *cuatro mil setecientas cincuenta y (cuatro) treinta y dos aras, veinticuatro centiaras* que arrojó la mensura del expresado baldío en ... común a los dos denunciantes, sin haberse dado cumplimiento a lo prevenido en el Decreto de 27 de Diciembre de 1872 que terminantemente previene que en esos casos como el de que se trata, se decretará la adjudicación previo señalamiento en el terreno y en el plano de la parte que á cada uno corresponde y que eludiendo dicho requisito Teófilo Díaz cedió á favor de su hermano Pedro sus derechos cuya cesión fué aceptada por el juez, convirtiéndose así Pedro Díaz en adjudicatario de la totalidad del terreno, en abierta contraposeción con el art. 2º de la Ley de 20 de Julio de 1863. En vista pues, de lo expuesto y en uso de la facultad que le concede el art. 18 de la citada Ley de 20 de Julio de 1863, el C. Presidente de la República ha tenido á bien disponer que no es de aprobarse como en efecto no se aprueba el auto, de ese Juzgado de fecha 23 de Enero de 1893. = Lo que comunico á V. para su conocimiento y á efecto de que se sirva decretar la declaración correspondiente.

*Lo que me honro en insertar á V. para su conocimiento en relación á su atento oficio del 6 de Noviembre del año próximo pasado.*

*Libertad y Constitución. México, Julio 5 de 1902.*

...C.C: Gobernador del Estado de Oaxaca.

Cuadro 1

Resumen del numero de personas de q[ue] se compone esta Juris[diccion] de Miah[uatlan] con especificacion] de Pueb[los] castas y sexos																												
Numero de los Pueblos	Españoles				Yndios				Mextizos				Castizos				Mulatos				Otras Castas				Total de Alm[as]			
	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas	Hom	Mug	Niños	Niñas
Cavecera de Miahuatlan	16	15	4	13	165	168	180	135	7	6	9	16	1	4	4	3	9	5	9	2	1	3	1	2	199	201	207	171
Santa Catarina Cuixtla	"	"	"	"	134	141	165	132	"	1	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	134	142	165	132
San Miguel Cuixtla	"	"	"	"	36	44	35	36	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	36	44	35	36
Santa Cruz Cuixtla	"	"	"	"	74	85	66	55	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	74	85	66	55
San Bernardo	"	"	"	"	115	126	98	101	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	115	126	98	102
San Simon Almolongas	7	10	6	10	89	98	88	89	7	11	8	11	"	"	"	"	5	3	1	4	"	"	4	5	108	122	107	119
San Yldefonso	"	"	"	"	127	71	66	46	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	127	71	66	46
Santo Domingo	"	"	"	"	39	46	61	45	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	39	46	61	45
Cavezera de Amatlan	3	"	"	"	141	162	130	122	10	14	8	13	"	1	"	"	"	"	"	"	1	5	1	2	155	182	139	137
San Fran[cisco] Logueche	"	"	"	"	144	163	145	118	"	1	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	144	164	145	118
San Christoval	"	"	"	"	62	53	47	41	1	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	63	53	47	41
San Pedro las Cebollas	"	"	"	"	44	51	48	55	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	44	51	48	55
San Estevan	"	"	"	"	77	81	56	60	3	5	4	4	"	"	"	"	5	4	8	9	8	12	9	11	93	102	77	84
Gobierno de Coatecas	"	"	"	"	186	172	149	98	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	186	172	149	98
Barrio del Arrogante	2	2	3	1	13	18	24	17	10	12	15	15	"	"	"	"	8	7	11	14	"	"	"	"	33	39	53	47
Coatecas bajas	"	"	"	"	53	46	34	29	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	53	46	34	29
Cavezera de S[anta] M[aria] Ozolotepec	3	"	1	"	170	168	76	70	5	4	6	5	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	178	172	83	75
San Marcial	"	"	"	"	166	158	76	70	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	166	158	96	89
San Gregorio	"	"	"	"	58	57	39	35	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	58	57	39	35
Santo Domingo	"	"	"	"	52	51	33	35	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	52	51	33	35
San Estevan	"	"	"	"	36	24	25	8	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	36	24	25	8
Santa Catalina	"	"	"	"	33	35	23	24	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	33	35	23	24
San Miguel Cuixtla	"	"	"	"	26	32	15	8	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	26	32	15	8
SanNicolas	"	"	"	"	24	12	6	8	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	24	12	6	8
San Pablo	"	"	"	"	17	34	10	12	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	17	34	10	12
San Luis	"	"	"	"	9	15	9	11	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	9	15	9	11
San Sevastian	"	"	"	"	31	36	15	13	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	31	36	15	13
San Yldefonso	"	"	"	"	21	15	7	6	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	21	15	7	6
San Miguel Suchistepec	"	"	"	"	100	95	67	69	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	100	95	67	69
San Pedro el Alto	"	"	"	"	95	92	36	33	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	95	92	36	33
Santiago la Galera	"	"	"	"	62	51	41	27	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	62	51	41	27
Cavezera de San Juan Ozolotepec	4	1	1	"	106	118	81	68	11	11	9	3	"	"	"	"	11	130	91	71	"	"	"	"	121	130	91	71
San Antonio	"	"	"	"	58	67	42	26	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	58	67	42	26
Santa Cruz	"	"	"	"	45	36	31	24	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	45	36	31	24
Santa Catarina Xanaguia	"	"	"	"	106	104	73	69	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	106	104	73	69
San Francisco	"	"	"	"	68	65	63	45	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	68	65	63	45
San Jose	"	"	"	"	36	45	36	28	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	36	45	36	28
San Andres	"	"	"	"	44	50	33	35	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	44	50	33	35
Cavezera de Piñas	2	2	"	"	176	192	170	161	1	4	4	6	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	179	198	174	167
Santa Maria Magdalena	"	"	"	"	39	35	44	42	"	"	"	"	"	"	"	"	1	2	1	"	"	"	"	"	40	37	45	42
Santiago Xanica	"	"	"	"	115	118	139	66	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	115	118	139	66
San Geronimo	"	"	"	"	4	3	7	4	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	4	3	7	4
Cavezera de Coatlan	8	1	"	"	85	86	55	59	3	3	"	1	"	"	"	"	1	3	"	"	"	"	"	"	97	93	55	60
San Francisco	"	"	"	"	50	49	35	29	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	50	49	35	29
San Sevastian	"	"	"	"	75	76	58	39	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	75	76	58	39
San Geronimo	"	"	"	"	28	30	29	22	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	28	30	29	22
Santo Domingo	"	"	"	"	39	43	38	30	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	39	43	38	30
San Miguel	"	"	"	"	81	78	61	45	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	81	78	61	45
Santa Maria	"	"	"	"	73	69	45	55	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	73	69	45	55
San Pedro	"	"	"	"	26	23	25	21	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	26	23	25	21
San Vicente	"	"	"	"	80	79	73	55	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	80	79	73	55
San Baltasar	"	"	"	"	47	52	30	27	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	47	52	30	27
Santa Catarina Loxicha	"	"	"	"	54	59	44	49	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	54	59	44	42
Haciendas y Ranchos	32	36	17	20	55	27	16	19	6	6	4	8	4	5	5	9	14	21	20	26	12	10	13	15	123	105	75	97
	77	67	32	44	3889	3904	3118	2645	64	78	67	82	5	10	9	12	43	45	50	55	22	30	28	35	4100	4134	3304	2873
	84	77	40	56	3825	3913	3076	2617	61	74	68	80	5	8	11	12	42	46	51	55	21	27	30	37	4038	4145	3237	2857
	7	10	8	12	""64	""9	""42	""28	""3	""4	""1	""2	""	""2	""2	""	""1	""1	""1	""	""1	""3	""2	""2	""62	""11	""28	""16

Miahuatlan Enero 20 de 1778  
Juan Ramon Lopez de Sagredo

## *Breve glosario zapoteco*

<i>Itaa´ Arrex</i>	Piedra Difícil
<i>Itaa´ Baa´w</i>	Piedra Guacamaya
<i>Itaa´ Maakw</i>	Piedra de Alacrán
<i>Itaa´ Nwzan</i>	Piedra de autoridad, Piedra de procreación, Piedra de origen
<i>Itaa´ Nwzi´y</i>	Piedra de rayo
<i>Itaa´ Yëëts</i>	Piedra Amarilla
<i>Kyaau nihs iluu</i>	Río, agua, cueva
<i>Kyaaw Kyeets</i>	Pozo del pueblo
<i>Kyii´y Msiy</i>	Cerro Gavilán
<i>Kyii´y Nis</i>	Cerro Mazorca
<i>Kyii´y Yabyu´</i>	Cerro Sirena
<i>Listo´ Me</i>	Corazón
<i>Ma´l Nihs</i>	Culebra de Agua
<i>Mën kol</i>	Gente mayor o abuelo
<i>Ndzob</i>	Maíz seco para desgranar
<i>Ngup Kyeets</i>	Dueño del pueblo
<i>Nkoob</i>	Masa
<i>Nwzi´y</i>	Rayo
<i>Ruw Mahkw</i>	Loma de Perro
<i>Xan kyii´y</i>	Debajo del cerro
<i>Xan kyii´y Xonaxi</i>	Bajo el cerro de la Virgen
<i>Xan nëë´</i>	Aquí abajo, cerca
<i>Xkëw</i>	Nube
<i>Yob zaa</i>	Mole de frijol
<i>Ze ito´</i>	Lugar sagrado



## *Siglas*

AGN: Archivo General de la Nación.

AHPSJO: Archivo Histórico Parroquial de San Juan Ozolotepec.

AHPSMO: Archivo Histórico Parroquial de Santa María Ozolotepec.

AMSX: Archivo Municipal de Santiago Xanica.

APEO: Archivo del Poder Ejecutivo de Oaxaca, Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

BGVV: Biblioteca Genaro V. Vázquez, Oaxaca de Juárez, Oaxaca.





## ***Bibliografía***

- ACUÑA, René (1984) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*. México, IIA-UNAM.
- ALCINA FRANCH, José (1993) *Calendario y religión entre los zapotecos*. México, IIH-UNAM.
- ARROYO, Esteban (1961) *Los dominicos, forjadores de la civilización oaxaqueña*, tomo 1. México, Imprenta Camarena.
- BÁEZ, Lourdes (2004) “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelma (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericana: los ritos agrícolas*. México, INAH, UNAM, pp. 83-103.
- BALSALOBRE, Gonçalo de (1988 [1656]) *Relacion avtentica de las idolatrias, sypersiciones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México, Toledo, pp. 91-135.
- BARABAS, Alicia Mabel (1987) *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, Grijalbo.
- (1999) “Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco”, en Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Macroetnias*, vol. I. México, INAH, INI, pp. 59-132.
- (2002) “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, en Carlos Vladimir Zambrano (coord.). *Epifanías de la etnicidad: Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Colombia, Corporación Colombiana de Publicaciones Humanistas, pp. 29-141.
- (2003) “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. México, INAH, pp. 37-124.

- (2006) *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, INAH, Miguel Ángel Porrúa.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas (1996) *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos*. México, INAH, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- BASKES, Jeremy (2000) *Indians, merchants and markets. A reinterpretation of the repartimiento and the spanish-indian economic relation in Colonial Oaxaca*. Stanford, Stanford University Press.
- BERLIN, Heinrich (1988 [1981]) *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México, en Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México, Toledo, pp. 7-89.
- BRODA, Johanna (2007) “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños”, en Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, IIH-UNAM, pp. 295-317.
- BURGOA, Francisco de (1989) *Geográfica descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitios astronómicos de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca: en diez y siete grados del Tropico de Cancer: debaxo de los aspectos, y radiacion de Planetas morales, que la fundaron con virtud celeste, influyendola en santidad, y doctrina*, presentación de Barbro Dahlgren, t. I. México, Porrúa.
- CAMPOS, Araceli y Louis Cardaillac (2007) *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México, UNAM, El Colegio de Jalisco, Itaca.
- CARMAGNANI, Marcello (1988) *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México, FCE.
- CARRASCO, Pedro (1951) “Una cuenta ritual entre los zapotecos del Sur”, en *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*. México, Nuevo Mundo, pp. 91-100.
- (1988) “La siembra del agua en Oaxaca”, en J.K. Josseran y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, tomo 2. Oxford, BAR, pp. 657-658.
- CASO, Alfonso (1928) *Las estelas zapotecas*. México, SEP, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

- CASO BARRERA, Laura y Mario Aliphath F. (2008) “Los vasos como símbolos de poder entre los itzaes”, en Guilhelm Olivier, *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, IIH/IIA-UNAM, pp. 67-84.
- CASTELLANOS, Javier (2008 [2003]) *Diccionario zapoteco-español, español-zapoteco, variante xhon*. Oaxaca, Conocimiento Indígena.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M. (2003) “Historia de la Matrícula”, *Arqueología Mexicana* (Edición especial), Serie Códices: *La Matrícula de Tributos*, Número 14. México, Raíces, pp. 8-11.
- CASTILLO ROJAS, Alma Yolanda (1994) *Encantamientos y apariciones. Análisis semiótico de relatos orales escogidos en Tecali de Herrera, Puebla*. México, INAH.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe y Cristina Monzón García (2008) “El lenguaje del poder: conceptos tarascos entorno a la autoridad”, en Guilhelm Olivier, *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, IIH/IIA-UNAM, pp. 31-46.
- CHANCE, John K. (1998 [1989]) *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. México, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- CHANCE, John K. y William B. Taylor (1987) “Cofradías y cargos, una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Anales de antropología* (suplemento del Boletín Oficial del INAH), No. 14, mayo-junio de 1987. México, Nueva Época.
- Códice Borgia* (1963) Ed. facs. México, FCE.
- CORDOUA, Iuan de (1987 [1578]) *Vocabulario en lengua çapoteca*, ed. facs. de la edición de Pedro Ocharte y Antonio Ricardo. México, Toledo.
- CRUZ, Víctor de la (2006) *El pensamiento de los Binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los ninnizá*. México, INAH, CIESAS, IEEPO, Casa Juan Pablos.
- CRUZ, Wilfrido (1935) *El tonalamatl zapoteco, ensayo sobre su interpretación lingüística*. Oaxaca, México, Imprenta del Gobierno del Estado.
- (1946) *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. Oaxaca, IEEPO.

- CRUZ GARCÍA, Sara (2002-a) *Crónica de un pueblo de la Sierra Sur del Estado de Oaxaca: Xanica* (mecanoscrito). Oaxaca.
- (2002-b) *Lo Kyehtsre kë ti'ts zëë rni men kyeets Xan Kyii'y. Pequeño vocabulario del idioma de los nativos de Xanica (zapoteco)*. México, Dirección de Culturas Populares e Indígenas.
- CRUZ GARCÍA, Sara y Raúl Cruz García (1992) "Zoología zapoteca de Santiago Xanica sierra sur de Oaxaca", en Álvaro González y Marco Antonio Vásquez (coords.), *Etnia, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*. Oaxaca, CIESAS, pp. 117-136.
- CUADRA, Pablo Antonio (1959) "Cocijo: un dios enano que se quedó prendido en la lengua nicaragüense", *Nicaragua Indígena*, segunda época, núm. 17, noviembre-diciembre. Nicaragua, Instituto Indigenista Nacional.
- DALTON, Margarita (2004) *Breve historia de Oaxaca*. México, FCE, COLMEX.
- DURÁN, Diego de (1995 [1880]) *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. 2. México, CONACULTA.
- ELÍADE, Mircea (1968) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*, trad. de Ricardo Anaya. Buenos Aires, Émece Editores.
- (1972 [1964]) *Tratado de historia de las religiones*. México, Era.
- (1983) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor, Punto Omega.
- (1991) *Mitos, sueños y misterios*, traducción de Mariana de Albuquerque. Madrid, Paidós Perdidos.
- (1999 [1955]) *Imágenes y Símbolos*, versión española de Carmen Castro. Madrid, Taurus.
- (2000 [1963]) *Aspectos del mito*, traducción de Luis Gil Fernández y revisión de Lluís Duch Álvarez. Barcelona, Paidós Ibérica.
- ESPARZA, Manuel (ed.) (1994) *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. México, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- FERNÁNDEZ DE MIRANDA, María Teresa (1995) *El protozapoteco*, ed. a cargo de Michel J. Piper y Doris A. Bartholomew. México, COLMEX, INAH.

- FUENTE, Julio de la (1939) “Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy”, en *Actas de la primera sesión del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, t. II. México INAH, SEP, pp. 479-484.
- (1947) “Notas sobre lugares de Oaxaca, con especial referencia a la toponimia zapoteca”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. II. México, ENAH, pp. 279-292.
- (1977) *Yalalag, una villa zapoteca serrana*. México, INI.
- GALINIER, Jacques (1999) “L’entendement mesoaméricain. Catégories et objets du monde”, *L’Homme*, vol. 39, núm. 151. Paris, pp. 101-122.
- GARCÍA GARCÍA, Cástulo (1988) *Breve historia de San Mateo Piñas, Oaxaca*. Oaxaca, México.
- GAY, José Antonio (1982 [1881]) *Historia antigua de Oaxaca*. México, Porrúa.
- GENNEP, Arnold van (1982 [1914]) *La formación de las leyendas*. Barcelona, Alta Fulla.
- GERHARD, Peter (1986) *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México, UNAM.
- GRAULICH, Michel (1990 [1987]) *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Istmo.
- GREENBERG, James (1981) *Economía y religión de los chatinos*. México, INI.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Damián (2007) *La educación intercultural como factor de autogestión para las comunidades indígenas. La experiencia de interculturalidad del Bachillerato Integral Comunitario de Santiago Xanica, Oaxaca* (tesis de licenciatura en sociología). México, Escuela Nacional de Estudios Superiores/Acatlán-UNAM.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (1991) *Diccionario de mitología y cosmovisión mesoamericana*. México, Larousse.
- GOOD ESHELMAN, Catharine (2004) “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelma (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, INAH, UNAM, pp. 127-149.
- (2007) “Oztotempa: el ombligo del mundo”, en Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, IIH-UNAM, pp. 375-393.

- GOOD ESHELMAN, Catharine y Guadalupe Barrientos (2005) “Cerros, cuevas y circulación de fuerzas: expresiones rituales de un modelo mesoamericano”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, *Arqueología y antropología de las religiones*. México, INAH, pp. 51-71.
- GREENBERG, James (1978) *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.
- GRUZINSKI, SERGE (1988) *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, traducción de Phullippe Cheron. México, INAH.
- (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, FCE.
- HENESTROSA, Andrés (2006 [1929]) *Los hombres que dispersó la danza*. ed. facs. México, INBA.
- HERMANN LEJARAZU, Manuel y LIBURA, Krystyna (2007) *La creación del mundo según el Códice Vindobonensis*. México, Tecolote.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge (1978) *El café amargo. Diferenciación y cambio social entre los chatinos*. Oaxaca, IISUABJO.
- HIGAREDA RANGEL, Yesica y Louis CARDILLAC (2001) “Una leyenda nahua del Santo Santiago”, *Revista de Literaturas Populares*, No. 2. México, El Colegio de Jalisco, pp. 59-67.
- Historia Tolteca-Chichimeca* (1976) Ed. facs. con estudios, cuadros y mapas de Paul Kirchhoff, Lina Ordena Güemes y Luis Reyes García, paleografía y versión al español de Luis Reyes García. México, INAH.
- HUESCAS, Irene, Manuel Esparza y Luis Castañeda Guzmán (1984) *Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis*, t. I. México, Archivo General del Estado de Oaxaca.
- INEGI (2001) *XII Censo de Población y Vivienda 2000*. México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- JUNG, Carl G. (1962 [1951]) *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica. Con una aportación del Dr. Riwcah Scharf*, traducción de Matilde Rodríguez Cabo. México, FCE.

- (1991 [1916]) *Psicología del inconsciente: Un estudio de las transformaciones y los símbolos de la libido: una contribución a la historia de la evolución del pensamiento*, traducido por Beatriz M. Nueva Jersey, Princeton University.
- (2000) *Recuerdos, sueños y pensamientos*, editado por Aniela Jaffe y traducido del alemán por Ma. Rosa Borrás. Barcelona, Seix Barral.
- (2004 [1995]) *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, traducciones de Brigitte Kiemann y Carmen Gauger. Madrid, Siruela.
- LENKERSDORF, Gudrun (2010) *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México, Plaza y Valdés.
- LIMÓN OLVERA, Silvia (1990) *Las cuevas y el mito de origen. Los inca y mexica*. México, CONACULTA.
- (1993) “El simbolismo del agua: culto y paganismo”, en Leopoldo Zea (comp.), *Sentido y proyección de la conquista*. México, FCE, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 105-126.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.
- (1997-a) “Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*. México, El Colegio Mexiquense, El colegio de Michoacán, pp. 229-254.
- (1997-b) “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana” en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*. México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, pp. 209-227.
- (1998 [1973]) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, IIA-UNAM.
- (2001) “Núcleo duro, cosmovisión y tradición mesoamericana”, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, CONACULTA, FCE, pp. 47-65.
- (2006 [1990]) *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, IIA-UNAM.
- (2008 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I. México, IIA-UNAM.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján (1999) *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, COLMEX, FCE.
- (2004) “El Templo Mayor de Tenochtitlán, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”, en María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero (ed.), *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*. México, IIE-UNAM, pp. 403-456.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (1997) “Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, en Antonio Garrido Aranda, *Cosmovisión mesoamericanas y andinas*. España, CAJASUR, Ayuntamiento de Montilla, 89-109.
- (2009) “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlán”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96. México, Raíces, pp. 52-57).
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. (1966) “Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. I. México, IIH-UNAM, pp. 131-148.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1949) *Estudios de psicología primitiva*, traducción de los dos primeros trabajos por Isabel Straaman y Héctor Rosenvasser, y del tercero por Von Haselberg. Buenos Aires, Paidós.
- MARCUS, Joyce y Kent V. Flannery (2001 [1996]) *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad zapoteca en el Valle de Oaxaca*. México, FCE.
- Marginación municipal, Oaxaca 2000* (2002) Oaxaca, Dirección General de Publicación de Oaxaca.
- MARROQUÍN Y ZAVALA, Enrique (1988) *Reconstrucción de mitos del sincretismo religioso de Oaxaca*. Oaxaca, IISUABJO.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel (1883) *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. Oaxaca, H. Congreso del Estado de Oaxaca.
- (1895) “Peregrinación de los Yndios Oaxaqueños”, en *Documentos para la historia de Oaxaca* (BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida), libro 26. Oaxaca, México.



- (1910) "Civilización zapoteca y mixteca", en *Documentos para la historia de Oaxaca* (BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida), libro 18. Oaxaca, México.
- MASSON, Marilyn A. (2001) "El sobrenatural Cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca", *Mesoamérica*, año 22, No. 41, junio de 2001. United States, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, pp. 1-30.
- Matrícula de Tributos o Códice de Moctezuma* (1997) Introducción y explicaciones de Luis Reyes García. México, FCE, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- MILLÁN, Saúl (1993) *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México, INI, SEDESOL.
- MONTEMAYOR, Carlos (1996) *El cuento indígena de tradición oral. Notas sobre sus fuentes y clasificaciones*. Oaxaca, CIESAS-Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- MOTOLINÍA, Toribio de (1989) *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*, dirección de Edmundo O' Gorman. México, CONACULTA.
- MÜNCH GALINDO, Germán Guido (1982) "La religiosidad indígena en el obispado de Oaxaca durante la Colonia y sus proyecciones actuales", *Anales de Antropología*, tomo II, vol XIX. México, IIA-UNAM.
- (1992-a) "Acercamiento al mito y sus creadores", *Anales de antropología*, vol. 29. México, IIA-UNAM, pp. 285-299).
- (1992-b) "Los chontales de Oaxaca", en Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*. México, CIESAS, pp. 133-152.
- (1996) *Historia y cultura de los mixes*. México, IIA-UNAM.
- (1999) *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. México, IIA-UNAM.
- NAHMAD, Salomón, *et. al.* (1992) "Santiago Xanica: Aprovechamiento de los recursos naturales en un pueblo zapoteco del sur", en *Cuadernos del Sur*, año 1, No. 2. Oaxaca, IISUABJO, IIHUABJO, CIESAS, INAH, INI.
- NAHMAD, Salomón, *et. al.* (1994) *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca*. México, Centro de Ecología y Desarrollo.

- NEURATH, Johannes (2004) “Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelma (coords). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericana: los ritos agrícolas*. México, INAH, UNAM, pp. 105-125.
- OLIVIER, Guilhem (2008) “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mixteca: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, en Guilhem Olivier, *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, IIH/IIA-UNAM, pp. 263-291.
- OUDIJK, Michel (2002) “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder”, *Relaciones*, núm. 91, vol. XXIII. México, Colegio de Michoacán, pp. 94-130.
- (2003) “Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI”, *Relaciones*, núm. 95, vol. XXIV. México, Colegio de Michoacán, pp. 18-48).
- (2008) “Una nueva historia zapoteca”, en Eva E. Ramírez Gasga (com.), *Secretos del mundo zapoteco*, México, Universidad del Istmo, pp. 267-321.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del (1905) *Papeles de la Nueva España; relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581*, segunda serie, Geografía y Estadística, t. VI. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- (1940) *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, segunda serie, t. V. México, Antigua Librería Robledo de José Miguel Ángel Porrúa e Hijos, 1940.
- PIPER S., Michael J. (1995) “El aspecto potencial del zapoteco de Xanica: hacia una propuesta para el protozapoteco”, en Arzápalo Marín, Ramón y Lastra, Yolanda (comps.), *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh*. México, IIA-UNAM.
- POMPA Y POMPA, Antonio (1990) “Santiago Apóstol o el mito de la perennidad. De Ruy de Vivar a Emiliano Zapata”, en Bardo Dahlgren (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio. México, UNAM.
- PRIETO VALDÉS, Ana Luisa (2000) *Vivimos para morir, morimos para vivir. Vida-muerte-vida, realidad indisoluble para los zapotecas de San Antonio el Alto, Oaxaca*.

- Chihuahua, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa (1987) *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar. Oaxaca*, México, INAH.
- REYES, Luis (1970) “Los dioses tribales”, en *Religión, mitología y magia*, v. II. México, Museo Nacional de Antropología, pp. 33-45.
- RICARD, Robert (1986 [1947]) *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay. México, FCE.
- RIVAS CASTRO, Francisco (2007) “El culto a las deidades del agua en el Cerro y la Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, México”, en Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, IIH-UNAM, pp. 269-293.
- ROBLES GARCÍA, Alejandro (2007) “El nevado de Toluca: Ombligo de mar y de todo el mundo”, en Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, IIH-UNAM, pp. 150-159.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles (1996) *El sol y la cruz, Los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México, CIESAS, INI.
- (2003) “Los zapotecos, la escritura y la historia”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Escritura zapoteca, 2500 años de historia*. México, CIESAS, INAH, Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-68.
- ROMERO, Laura (2010) “Expertos de estética analizan el código hallado en Andalucía”, *Gaceta UNAM*, núm. 4,231, 16 de marzo de 2010. México, UNAM.
- ROJAS, Basilio (1958) *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, estado de Oaxaca*, t. I, Oaxaca. México, Gráfica Cervantina.
- (1962) *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, estado de Oaxaca*, t. II. Oaxaca, Gráfica Cervantina.
- (1964) *El café. Estudio de su llegada, implantación y desarrollo en el estado de Oaxaca, México*. México, Sociedad Mexicana de Geografía e Historia.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1989 [1956]) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K. México, Porrúa.

- SEGOB, INFDM (2002) *Sistema nacional de información municipal*. México, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal.
- SIGNORINI, Italo (1997) “Rito y mito como instrumento de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)”, en Marina Golovbinoff Katz Lummel (ed.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II. Ecuador, Ediciones Abya-Yala, pp. 83-97.
- SMITH STARK, Thomas (1994) “El estado actual de los estudios de las lenguas mixtecas y zapotecas”, ponencia presentada en el Seminario de Lenguas Indígenas del IIF-UNAM, México.
- (2001) “Dioses, sacerdotes y sacrificios: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua çapoteca (1578)* de Juan de Córdova”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter, *La religión de los Binnigula’sa’*. Oaxaca, México, IEEPO, pp. 91-195.
- (2007) “Algunas isoglosas zapotecas”, en Cristina Buenrostro, Yolanda Lastra, Fernando Nava, Juan José Rendón, Otto Schumann, Leopoldo Valiñas y María Aydeé Vargas Monroy (ed.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. México, IIA-UNAM, INALI, p. 69-133.
- SMITH STARK, Thomas y Ausencia López Cruz (1995) “Apuntes sobre el desarrollo histórico del zapoteco de San Pablo Güilá”, en Ramón Arzápalo Marín y Yolanda Lastra (comps.), *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh*. México, IIA-UNAM (294-320).
- TREJO, Silvia (2004 [2000]) *Dioses, mitos y ritos del México antiguo*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- URCID, Javier (1992) “La tumba del Cerro de la Campana, Suchilquitongo, Oaxaca: un análisis epigráfico”, *Arqueología*, No. 8, julio-diciembre. México, INAH, pp. 73-112.
- (2009) “Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca”, *Arqueología Mexicana*, No. 14, vol. XVI. México, Raíces, pp. 30-34.
- VANSINA, Jan (1966) *La tradición oral*, traducción de Miguel María Llongueras. Barcelona, Labor.

- VIDAS, Anat Ariel (1995) “El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos”, en Marie-Odile Marion (coord.), *Antropología simbólica*. México, INAH, ENAH, CONACYT, pp. 139-145.
- VILLELA F., Samuel L. (2007) “El culto a los cerros en la montaña de Guerrero”, en Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH, IIH-UNAM, pp. 231-251.
- VOGT, Evon Z. (1993 [1976]) *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólicos de rituales sinacantecos*. México, FCE.
- WECKMANN, Luis (1994 [1984]) *La herencia medieval de México*. México, FCE.
- WHITCOTTON, Joseph W. (1985 [1977]) *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*. México, FCE.
- WINTER, Marcus (2001) “Religión de los *binnigula’sa’*: la evidencia arqueológica”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter, *La religión de los Binnigula’sa’*. Oaxaca, México, IEEPO, pp. 47-88.
- WINTER, Marcus, *et al.* (2008) “La Arqueología del Valle de Jalapa del Marqués”, en Eva E. Ramírez Gasga (comp.), *Secretos del mundo zapoteco*. México, Universidad del Istmo, pp. 223-265.
- WOBESER, Gisela Von (1985) “El gobierno en el Marquesado del Valle de Oaxaca”, en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*. México, UNAM, pp. 167-187.
- ZEITLIN, Judith y Robert Zeitlin (1990) “Arqueología y época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec”, en Marcus Winter (comp.) *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol 1, Época prehispánica. México, INAH, pp. 393-454.
- ZILBERMANN, María Cristina (1994) “Idolatrías en Oaxaca en el siglo XVIII”, en *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS, pp. 147-165.
- ZÚÑIGA, Rosa María (1985 [1982]) *Toponimia zapoteca. Desarrollo de una metodología*. México, INAH.