



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

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

*LLOVER EN LA SIERRA. RITUALIDAD Y COSMOVISIÓN EN TORNO AL RAYO Y LA LLUVIA ENTRE
LOS ZAPOTECOS DEL SUR DE OAXACA*

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

DAMIÁN GONZÁLEZ PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. JOHANNA BRODA

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

OTROS INTEGRANTES DEL JURADO:

DRA. SILVIA LIMÓN OLVERA (UNAM, CIALC)

DR. VÍCTOR DE LA CRUZ PÉREZ (CIESAS-Pacífico Sur)

DRA. ALICIA JUÁREZ BECERRIL (UNAM, IIH)

DR. MARCUS WINTER (INAH-Oaxaca)

México, D.F., agosto de 2014



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.

El diluvio

Puumpu, ca puumpu, ¡au!
ziaba nisa, ziaba guie,
ziaba nanda, ziaba yu.

Puumpu, ca puumpu, ¡au!
ma' chequirá guidxilayú.

Cántaro, los cántaros, ¡au!
caerá agua, caerán piedras,
caerá frío, caerá tierra.

Cántaro, los cántaros, ¡au!
ya se va acabar todo el pueblo de la tierra

Canto popular de los zapotecos del Istmo
(Víctor de la Cruz, *La flor de la palabra*)

Llanto y lluvia

Ka yiajo ka bene llak wuell

*Amaneció nublado
pero el cielo se contiene,
como cuando hay ganas de llorar
y se aguantan las lágrimas.*

*Una nube cenizo acecha a baja altura,
El Zempoaltépetl ha oscurecido
así, cuando mis ojos se nublan
con la garganta irritada.*

*Las aves regresan a su nidal
y los maizales sedientos se mecen,
la tierra espera un ensordecedor trueno.*

*La gente pone cántaros y ollas
previniendo retener el agua de las tejas,
así, como mis manos se alistan para cubrir mi cara y su torrente.*

*Es humano llorar
como natural el llover,
y aunque la voluntad bloquee el llanto
a veces,
sin rayo y sin trueno,
el alma como el cielo
revientan a llorar.*

Mario Molina Cruz

Agradecimientos

Durante los cuatro años que duró la historia de esta tesis aprendí de muchas personas, no sólo en los cerros donde habitan los zapotecos del sur de Oaxaca, sino también en diversos espacios académicos. De manera directa o indirecta, consciente o inconsciente, las ideas vertidas a manera de palabras, párrafos, cuartillas y capítulos están cruzadas por ellas. En las montañas zapotecas mi vínculo inicial, y tal vez el más estrecho, ha sido con la gente de Santiago Xanica. Son muchas las personas a quienes agradezco las comidas, las charlas, las caminatas, los consejos, su tiempo y sus enseñanzas; entre ellas la abuela Pola, los abuelos Rutilio y Miguel (finado), el señor Jaime Vicente López, la maestra Sara Cruz, Elías Cruz, Sergio García, Abelina, Yesenia, Ana María, Sara García, Carolina Castro, Carolina Cruz, Silvino, Nubia, Sócrates, José, Jaime, Rubén, Leoncio, Darío, Santiago, Anaí, Magda, Míriam, Gemma Gisela, Gemma Nely, Abel, entre muchos otros.

En San Miguel Suchixtepec agradezco sobre todo al abuelo Jacinto, a don Constantito, Porfirio Hernández, la señora Angelina y el señor Guillermo, con quienes he comido, intercambiado relatos, caminado y platicado sobre la historia y la cultura de los zapotecos sureños. Además, agradezco a las y los integrantes del cabildo del trienio 2011-2013 por su amistad y por permitirme asistir a diversas ceremonias y rituales. En San Marcial Ozolotepec los amigos Ranulfo y Felipe han sido cómplices en éste y otros

proyectos, y por ende he podido aprender de su conocimiento sobre la lengua y la cultura de su pueblo. Agradezco también al abuelo Cutberto Zurita de Santa María Ozolotepec y a don Octavio Rojas de San Felipe Ozolotepec, así como a don Prudencio Santiago y a Pergentino Ruiz y su familia, en Buenavista Loxicha.

En el ámbito académico, y también afectivo, agradezco a la Doctora Johanna Broda por interesarse en este proyecto casi de repente, pero también por sus enseñanzas vertidas en sus textos y en las aulas de la ENAH y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; le agradezco su paciencia, sus observaciones y la libertad y confianza que me brindó para poder desarrollar esta investigación con mis propios ritmos y formas de trabajo. Un último agradecimiento va por haber sido uno de los principales referentes para el enfoque teórico-metodológico empleado en este trabajo. Agradezco también a la Doctora Silvia Limón y al Doctor Víctor de la Cruz, quienes casi desde el comienzo de la tesis fueron partícipes de sus modificaciones, las cuales no hubieran sido posibles sin las revisiones puntuales y las sugerencias que me hicieron a lo largo de casi cuatro años. A la Doctora Alicia Juárez, profesora del doctorado, colega y amiga, le agradezco la confianza, el interés en este proyecto y su invitación a participar en distintos espacios académicos. Al Doctor Marcus Winter le agradezco también su interés en la investigación, así como la lectura seria y los valiosos comentarios hechos en la etapa final de la misma.

Agradezco también a otras investigadoras e investigadores que se tomaron el tiempo de revisar de manera parcial o total la tesis y de quienes recibí críticas muy valiosas, algunas de ellas aparecen vertidas en la versión final de la tesis, otras tantas quedan para una etapa posterior de la obra; por ello, agradezco a Alicia Barabas, Javier Urcid, Michael Lind, Anath Ariel de Vidas y Rosemary Beam de Azcona.

Como parte del proceso académico del posgrado he conocido amigas y amigos colegas, de quienes me he enriquecido y con quienes he compartido información etnográfica y experiencias en el trabajo de campo. Uno de los grupos más significativos en este sentido ha sido el de las y los compañeros del taller coordinado por la Doctora Broda en la ENAH. A ellas y ellos agradezco las largas jornadas de discusión sobre nuestras investigaciones, así como la amistad y el trabajo colectivo; por ello, gracias Ely, Natalia, Graciela, Paty, Raquel, Mariana, Gastón y Fernando. Agradezco también a Nahui Ollin por las interminables pláticas en El Ajusco, en Chile 17, en la ciudad de Oaxaca, en Huatulco y

en las montañas zapotecas del Sur, las cuales se acompañaron de café, cervezas y mezcal. A mí querida amiga Míriam Papálotl, por las interesantes discusiones sobre las y los zapotecos del sur y de la Sierra Juárez.

Lejos de las montañas del sur y del ámbito académico, hay personas muy importantes en mi vida, quienes me han apoyado y han escuchado, de alguna manera, parte de lo que aquí escribo. En este sentido, agradezco a Irma, mi madre, por preguntarme sobre el trabajo, por sacarme de aquellos momentos en los que estuve ensimismado y por echarme porras y abrazarme cada que podía. Agradezco también a Gilda y Javier, mis hermanos, por entenderme en esos lapsos de abstracción y mostrarme su apoyo de distintas maneras. A Miguel, mi cuñado, por las pláticas desvariadas, pero agudas, sobre esta investigación y sobre otros temas. A la pequeña Lizeth, mi sobrina y ahijada, por motivarme a salir en ocasiones del encierro de la tesis y por los juegos y las risas. También agradezco a Zaira, amiga de casi toda la vida, por la amistad y el cariño, pero también por acompañarme a lo largo de este proceso.

Finalmente, agradezco al Posgrado en Antropología de la UNAM por el espacio académico; al Conacyt, por el apoyo económico de la beca; al Programa Nacional de Movilidad Estudiantil (ECOES) por la beca brindada para realizar una estancia en Oaxaca en la segunda mitad del 2011; y al Programa PAPIIT por el apoyo para la participación en eventos académicos, como parte del proyecto IA30012 a cargo de la Dra. Alicia Juárez Becerril.

Índice

PREÁMBULO	19
El origen de esta historia	21
Sobre el enfoque y el contenido del texto	23

Capítulo I

<i>DIVERSIDAD Y CONTINUIDAD EN MESOAMÉRICA: ACOTACIONES TEÓRICAS PARA LA INVESTIGACIÓN</i>	31
---	----

1.1 “Diversidad” y “continuidad” en la religiosidad y la cosmovisión en Mesoamérica y Oaxaca	33
1.2 Deidades y entidades sagradas	43
<i>De quienes rigen el agua y la lluvia</i>	47
1.3 La cosmovisión y su entorno: el contexto mesoamericano	49
1.4 De la observación de la naturaleza a los saberes culturales	52

Capítulo II

<i>EL ÁREA DE ESTUDIO: ESBOZO GEOGRÁFICO, ETNOGRÁFICO E HISTÓRICO</i>	57
--	----

2.1 Medio físico	59
2.2 Perfil sociocultural	65
<i>Población y territorio</i>	65
<i>La lengua</i>	69
2.3 Apuntes históricos sobre la región	70
<i>La historia antes del ocaso</i>	70
<i>Fundación de señoríos zapotecos en las montañas del sur</i>	70
<i>Religión</i>	76
<i>De las guerras y la relación entre los pueblos</i>	77
<i>La invasión española y el orden colonial</i>	80
<i>Advenimiento del Sol español y de tiempos aciagos</i>	80
<i>Organización política y eclesiástica</i>	81
<i>Religiosidad, resistencia y rebeliones indígenas</i>	86

Capítulo III

<i>COCIJO, EL RAYO: ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD Y LA COSMOVISIÓN ZAPOTECA</i>	93
--	----

3.1 <i>Cocijo</i> , dios de la lluvia	96
3.2 <i>Cocijo</i> y el tiempo	99

3.3 El complejo del rayo, el maíz y la lluvia	104
<i>Del agua y la lluvia</i>	104
<i>Del rayo y el maíz</i>	112
<i>De la milpa y la estructura del cosmos</i>	116
3.4 El sacrificio	119

Capítulo IV

EL COMPLEJO DEL RAYO Y LA LLUVIA EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA: ALGUNOS CASOS ETNOGRÁFICOS

4.1 Aspectos comparativos del complejo mesoamericano de la lluvia y el Rayo	127
<i>Entre los nahuas</i>	127
<i>Entre los totonacos</i>	132
<i>Entre los teenek</i>	133
<i>Entre los purhépechas</i>	135
<i>Entre los chinantecos</i>	136
<i>Entre los chontales</i>	136
<i>Entre los chatinos</i>	137
<i>Entre los cuicatecos</i>	138
<i>Entre los mazatecos</i>	139
<i>Entre los mixes</i>	140
<i>Entre los mixtecos</i>	140
<i>Entre los huaves</i>	141
4.2 Entidades sagradas y cosmovisión de los zapotecos del sur	143

Capítulo V

EL RAYO EN LA COSMOVISIÓN DE LOS ZAPOTECOS DEL SUR

5.1 El Rayo, dador de lluvia, cosecha y abundancia	155
5.2 El Rayo como fuerza de la naturaleza	163
<i>Rayo de lluvia</i>	164
<i>Rayo seco</i>	164
5.3 El Rayo como dueño del cerro y los animales	168
<i>El Rayo y la culebra</i>	170
<i>El Rayo y la lagartija</i>	177
<i>El Rayo y el venado</i>	185
5.4 El Rayo como nagual	189
5.5 Culpables o pecadores: de cómo ve el Rayo a los humanos	192

Capítulo VI

RITUALIDAD EN TORNO AL RAYO

6.1 Pagar al Rayo: ofrenda y sacrificio sagrados	203
6.2 Trabajo de los especialistas rituales	206
6.3 Cuenta ritual de los zapotecos del sur	208
6.4 Peticiones de agua y lluvia	214
<i>Peticiones de lluvia entre los zapotecos de la Sierra Norte</i>	214

<i>Ritual de la siembra del agua</i>	216
<i>Peticiones de agua y lluvia entre los zapotecos del sur</i>	218
6.5 Siembra, bendición de milpa y cosecha	224
6.6 Nacimientos	232
6.7 Otras peticiones	233

Capítulo VII

EN LA CASA DEL RAYO:

“ENCANTOS” Y LUGARES SAGRADOS EN EL PAISAJE RITUAL 239

7.1 Paisaje ritual: encantos y lugares sagrados	241
<i>El cerro</i>	241
<i>Otros lugares encantados</i>	251
7.2 Casas de Rayo	253
<i>Cuevas</i>	253
<i>Llanos y ocotales</i>	258
<i>Ciénegas y nacimientos de agua</i>	261
7.3 Culto a la piedra y su relación con el complejo del Rayo	263

Capítulo VIII

PRONÓSTICOS DE TEMPESTAD:

OBSERVACIÓN DE LA NATURALEZA Y ETNOCLIMATOLOGÍA ZAPOTECA 269

8.1 Medir el tiempo: principios de etnoclimatología entre zapotecos del sur	271
8.2 Señales etnoclimáticas provenientes de animales	277
<i>Aves</i>	277
<i>Insectos e invertebrados</i>	279
<i>Reptiles y anfibios</i>	280
<i>Mamíferos</i>	282
<i>Otros anuncios de los animales</i>	282
8.3 Señales etnoclimáticas provenientes de animales	283
8.4 Otro tipo de señales para el pronóstico de tempestades	287

<i>CONSIDERACIONES FINALES</i>	289
Sumario	291
Corolario: el Rayo aún vive aquí	294

ANEXOS	299
GLOSARIO	311
SIGLAS	319
BIBLIOGRAFÍA	321

Relación de figuras, cuadros y mapas

No.	Figuras	pp.
1	Relámpago	19
2	Iglesia de Teotitlán del Valle	31
3	Detalle del portal de la iglesia de Teotitlán del Valle; al fondo, el cerro sagrado del Picacho	34
4	Imagen de bulto de fray Juan de Córdova: iglesia de Santa María Tlacoahuaya	36
5	Vista de la plaza central de Monte Albán	39
6	Cruz de concreto en lo alto del cerro de la zona arqueológica del Cerro de la Campana, Santiago Suchilquitongo	42
7	Pila bautismal de la iglesia de Santa María Ozolotepec	44
8	Iglesia derruida de Santa María Cuixtla	48
9	Rostro de piedra de la fachada de la tumba 30 de la zona arqueológica de Yagul	50
10	Panorámica de la sierra de Ozolotepec; al fondo el Cerro Sirena	53
11	Don Octavio, originario de San Francisco Ozolotepec, contempla el horizonte desde lo alto del Cerro Campana; al fondo, Cerro de la Virgen y desembocadura del río Yuviaga hacia la costa	55
12	Panorámica de la sierra de Ozolotepec vista desde lo alto del Cerro de San Marcial Ozolotepec	57
13	Correlación entre climas y altitudes	63
14	Glifos toponímicos de Ocelotepec y Cerro León	75
15	Glifos toponímicos de Miahuatlán	75
16	“De cómo los mexicanos dieron guerra á los de Tequantepec y á los de Izuatlan y Miauatlan y Amaxtlan, provincias muy famosas, y de cómo los vencieron”	79
17	Hombre zapoteco: <i>Códice Vaticano A o Río</i>	87
18	Mujeres zapotecas: <i>Códice Vaticano A o Ríos</i>	87
19	Mictlantecuhtli: <i>Códice Tellerino-Remensis</i>	90
20	Columna de Monte Albán con el glifo C grabado en su superficie	93
21	Esquema de Miguel Covarrubias en el que muestra la posible evolución de los dioses mesoamericanos de la lluvia	100
22	Representaciones de <i>Cocijo</i> , según la transición entre rasgos felinos y ofidios propuesta por Covarrubias	101
23	<i>Cocijo</i> con forma inicial de glifo C en el tocado y alusiones al agua y la lluvia en la capa y la base del tocado	104
24	<i>Cocijo</i> con forma inicial de glifo C en el tocado	104
25	Caja con glifo del agua al centro	105
26	Personaje con máscara bucal de <i>Cocijo</i> y motivos de niebla y lluvia en la capa y el faldellín	105
27	Efigies y cántaro en miniatura con motivos de agua y lluvia	106
28	Jarras y olla con máscaras de <i>Cocijo</i>	109
29	Olla del dios de la lluvia estilo teotihuacano hallada en Monte Albán	110
30	Ollas estilo teotihuacano con alusiones a cerros en el borde superior	110
31	Jarrones en miniatura con rasgos de las ollas Tláloc del Altiplano halladas en San José Mogote	111
32	Olla Tláloc en miniatura	111
33	Vasija de piedra con personaje portando máscara bucal de <i>Cocijo</i> y sujetando un cántaro del que brota agua	113
34	<i>Cocijo</i> sujetando entre sus manos un cántaro del que brotan hojas de milpa y al centro maíz germinado	113

35	Representación de <i>Cocijo</i> con personaje con rasgos humanos en el tocado, quien porta a su vez tres mazorcas en la frente	113
36	Representación de <i>Cocijo</i> sujetando con una mano un cántaro con agua y con la otra motivos de maíz	114
37	Cetro serpentiforme con remates de maíz estilizados; mazorca con forma de serpiente-rayo al centro	115
38	Gobernante ataviado con piel de jaguar vertiendo con un brazo un jarrón con el rostro del dios de la lluvia y con una serpiente enrollada en el brazo opuesto; tlaloque vaciando con una mano “agua preciosa” de una jarra Tlálóc y sujetando una serpiente y un rayo con la otra mano	115
39	Vasijas efigie y cajas con representaciones del glifo milpa	117
40	Vasijas efigie con distintas versiones del glifo milpa en el pectoral	118
41	Personajes antropomorfos con tocado de acompañante	120
42	Vasija efigie con personaje con rasgos de infante, quien porta en el tocado una máscara de <i>Cocijo</i>	122
43	Efigie de <i>Cocijo</i> tipo caja con dosel detrás, en su interior fueron hallados objetos para el autosacrificio	123
44	Atardecer nuboso y lluvioso en San Mateo Río Hondo (antes Tetiquipac)	125
45	Jerarquía de entidades sagradas de la región de Loxicha	146
46	Ofrenda del edificio 3, plataforma 1 de San José Mogote	148
47	Casa de rayo en lo alto del Cerro Campanario en San Francisco Ozolotepec	153
48	Atributos del Rayo según la cosmovisión de los zapotecos del sur	163
49	Altar e imagen del Señor del Rayo, catedral de Oaxaca	166
50	Proyección de la dualidad del Rayo	167
51	Estandarte de San Miguel Arcángel usado en la fiesta patronal de San Miguel Suchixtepec; imagen de Santa Marta de la iglesia de Miahuatlán	169
52	Barreñón zapoteco para agua elaborado en los Valles Centrales decorado con lagartijas y culebras	171
53	Proyección del carácter dual del Rayo y la culebra	174
54	Ejemplares de la lagartija <i>Anolis nebuloides</i> de las comunidades de San Marcial Ozolotepec y Buenavista Loxicha	180
55	Ejemplar de la lagartija <i>Sceloporus formosus</i> , San Miguel Suchixtepec	181
56	Ejemplar de la lagartija <i>Anolis quercorum</i> , Santa María Macuilxochitl	181
57	Campana de la iglesia de Santiago Xanica fundida con figura de lagartija	182
58	Ejemplar de <i>Sceloporus spinosus</i>	183
59	Quema de “toritos” en la fiesta patronal de San Miguel Suchixtepec	184
60	Alebrije en forma de lagartija	184
61	Juguete “chintete” utilizado actualmente durante la ejecución de la Danza de la Pluma en San Bartolo Coyotepec	185
62	Cervatillo cola blanca, <i>Odocoileus virginianus</i>	187
63	Rezo familiar dentro de la iglesia de Buenavista Loxicha	195
64	Ceremonia de nupcias tradicionales en San Miguel Suchixtepec	201
65	Disposición de ofrenda y rezo en la iglesia de San Miguel Suchixtepec	205
66	Instalación de ofrenda durante la petición de lluvia en el Cerro Cemialtepec el 1 de mayo del 2013	221
67	Ofrenda con motivo de la petición de agua y lluvia en el Cerro Cemialtepec del 1 de mayo del 2012	222
68	Esquema de la ofrenda de petición de agua y lluvia del 1 de mayo en el Cerro Cemialtepec	223
69	Cocina con mazorcas y fogón, San Marcial Ozolotepec	227
70	Paisaje milpero, San Marcial Ozolotepec	228
71	Siembra de maíz, San Miguel Suchixtepec	231
72	Bendición de semillas para la siembra, San Miguel Suchixtepec	232

73	Ofrecimiento de mezcal y tepache por parte de las esposas de los mayordomos al cabildo	238
74	Atardecer en San Antonio Ozolotepec, comunidad ubicada sobre el cerro Sirena	239
75	Categorías de lugares y entidades sagradas en la variante zapoteca de San Marcial Ozolotepec	242
76	Panorámica del Cerro Sirena visto desde San Francisco Ozolotepec	243
77	Cordillera de la que forma parte Cerro León, vista desde San Antonio Ozolotepec	245
78	Escultura de un tigre ubicada en la plaza principal de San Marcial Ozolotepec	246
79	Panorámica de San Marcial Ozolotepec y del Cerro <i>Yi Kie Xobe'</i> .	247
80	Formación de nubes en el cerro de San Marcial Ozolotepec	248
81	<i>Yi Roo'</i> , "Cerro Grande", visto desde la iglesia de Buenavista Loxicha	249
82	Vista parcial de San Mateo Macuilxóchitl y al fondo Cerro Agua	251
83	Vista exterior de la casa de rayo del Cerro Campanario, en San Francisco Ozolotepec	254
84	Interior de la casa de rayo de San Francisco Ozolotepec	255
85	<i>Liz Wndi</i> , "casa de rayo", en una grieta rocosa en el cerro de San Marcial Ozolotepec	256
86	<i>Liz wndi</i> , "casa de rayo", en una grieta rocosa en el cerro de San Marcial Ozolotepec	257
87	<i>List wndi'</i> , "casa de rayo", en el Cerro Cemialtepec, en San Miguel Suchixtepec	259
88	Parte de los desechos de ofrendas del Cerro Cemialtepec	259
89	<i>List wndi'</i> , "casa de rayo", ubicada a un costado del camino hacia San Marcial Ozolotepec	260
90	<i>Liz wndi</i> , "casa de rayo", localizada en lo alto del cerro de San Marcial Ozolotepec	261
91	Ciénega localizada a la entrada de Buenavista Loxicha	262
92	"Casa de lluvia", adoratorio mixteco de <i>Sáwi ká'no</i> , "Señor de la lluvia", en Cahuatachi, Guerrero	264
93	Interior de la "casa de lluvia" de Cahuatachi, Guerrero	264
94	Glifo <i>dani guie gosiéé</i> , "cerro o piedra de rayo", Lienzo de Guevea	267
95	Generación y concentración de nubes en torno a la cima del Cerro Sirena	269
96	Esquema de interpretación del tiempo climático	276
97	Ejemplar de <i>Anolis nebuloides</i> de la región de Loxicha, con su abanico o membrana extendida	280
98	Formación de neblina; vista desde San Marcial Ozolotepec	285
99	Formación de nubosidad entre San Marcial Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec	286
100	Figuras de una de las capillas de la iglesia de Santa María Tlacoahuaya	289
101	Panorámica de una parte de la sierra de Ozolotepec	297
No.	Cuadros	pp.
1	Coordenadas y altitudes de las comunidades del área de estudio	63
2	Tamaño de población de localidades y extensión territorial municipal	68
3	Variantes lingüísticas a partir de municipios y total de localidades hablantes, según INALI	70
4	Tabla comparativa de pueblos y estancias de la jurisdicción de Miaguatlan, según Relaciones geográficas (1579-1581 y 1609)	84
5	Resumen del numero de personas de q[ue] se compone esta Juris[diccion] de Miah[uatlan] con especif[icacion] de Pueb[los] castas y sexos (20 de enero de 1778)	85
6	Periodos arqueológicos propuestos para el Valle de Oaxaca	102
7	Entidades sagradas de la región de Loxicha	145
8	Lexicografía del Rayo	162
9	Trecenas de la cuenta ritual de San Bartolomé Loxicha, según Carrasco	208
10	Docenas de la cuenta ritual de Candelaria Loxicha, con base en Carrasco	209
11	Cuenta ritual de 260 días de San Agustín Loxicha, con base en Weitlaner	210
12	Días de la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, con base en Mendoza	211
13	Trecenas de la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, con base en Mendoza	212
14	Trecenas de la cuenta ritual de Buenavista Loxicha	213
15	Ciclo ritual y agrícola en San Miguel Suchixtepec	229
16	Funcionamiento de las Cabañuelas en San Miguel Suchixtepec	273
17	Funcionamiento de las Cabañuelas en San Marcial Ozolotepec	273
18	Temporalidad de los procedimientos de interpretación del clima a lo largo del año	274

19	Señales para el pronóstico del temporal provenientes de aves	278
20	Señales para el pronóstico del temporal provenientes de mamíferos, insectos e invertebrados y anfibios y reptiles	281
21	Señales para la predicción de diversos sucesos, provenientes de animales	282
22	Clasificación de nubes	285
23	Otras señales para el pronóstico del tiempo climático	287
No.	Mapas	pp.
1	Distritos de Miahuatlán y Pochutla en los contextos estatal y regional	60
2	Distritos de Miahuatlán y Pochutla con división municipal	62
3	Localidades del área de estudio con altitudes	64
4	Jurisdicciones políticas de Miahuatlán, Cimatlan, Quiechapa y Guamelula en 1786	82
5	Localización de pueblos mencionados en el capítulo III	96

Preámbulo



Figura 1. Relámpago. Foto: cortesía de Javier Vásquez Fuentes.

El origen de esta historia

Según la tradición oral de pueblos como Santiago Xanica y San Francisco Ozolotepec, localizados en las montañas de la Sierra Sur de Oaxaca, hasta la década de los 30 ó 40 del siglo pasado, se llevaba a cabo una ceremonia con motivo de la renovación del cabildo el día primero de enero de cada año.¹ La ceremonia iniciaba prácticamente con el arribo de las nuevas autoridades a sus respectivas comunidades, donde eran recibidas con total solemnidad por el resto de los habitantes. En cada caso, la recepción se hacía en lugares sagrados: en Santiago Xanica se hacía en una piedra ubicada en la parte baja del pueblo llamada *itaa' nwzan*, “piedra de origen” o “piedra de fundación”; mientras que en San Francisco se hacía en un santuario o templo donde se rendía culto al Rayo, el cual tenía por nombre “Casa de Rayo”. Como parte de la ceremonia, se preparaba un platillo ritual llamado *xoob zaa*, traducido por la misma gente como “mole de frijol”. El platillo consiste básicamente en una mezcla de maíz y frijol. En el centro del plato, junto con el guiso, se ponía una bola de maíz cocido, la cual se formaba con el residuo del atole de panela que se preparaba para dicha ocasión. La bola de maíz tenía por nombre *nwziy'*, “rayo”, y era una especie de réplica de piedras semiesféricas localizadas precisamente en las casas de rayo de ambos pueblos. En Xanica las piedras tenían por nombre *itaa' nwsiy'*, “piedra de rayo”.

Durante el trabajo etnográfico que realicé para la tesis de Maestría en Antropología, entre 2008 y 2010, tuve la oportunidad de recabar datos relacionados con esta ceremonia, y desde aquel momento me surgió el interés por indagar sobre la pervivencia del Rayo en la tradición cultural de los zapotecos sureños, situación que atravesó por distintas etapas en términos del proyecto de tesis doctoral (2010 a 2014). Sin embargo, en este trayecto, que se fue delimitando en los primeros semestres del doctorado, surgieron o reaparecieron otro tipo de alusiones muy peculiares sobre Cocijo, el Rayo, dios zapoteco de la lluvia, según el registro de fray Juan de Córdova en su *Vocabulario de la lengua zapoteca*. Una de ellas, y con la cual me topé también durante la investigación para la tesis de maestría, fue una nota escrita por el literato nicaragüense Pablo Antonio Cuadra en la revista *Nicaragua indígena* (1957), titulada: “Cocijo, un dios enano que se quedó prendido a la lengua nicaragüense”. En ella se cuestiona el autor lo siguiente:

¹ Para una breve descripción de esta ceremonia, consultar el apartado “Cuevas” del capítulo VII de este trabajo. Una revisión más detallada aparece en González Pérez (2013a).

Cada palabra es un peso enorme de historia. Y solamente como un entendimiento, como un ensayo breve me detengo ahora, al momento de pronunciarla, en una palabra corriente y usual en Nicaragua; me la saco del labio, la miro como una cosa extraña (que es el modo de buscarle a la palabra su misterio) y me digo: ¿Qué significa Cocijo? ¿De dónde viene eso de decir: sos un cocijo, sos un cocijoso?

La lectura del breve texto de Cuadra nos deja saber que las expresiones de las que se cuestiona su origen eran pronunciadas en Nicaragua con un sentido de hastío: “[...] de insistencia necia [...] El cosijoso es el que molesta con la insistencia de su petición o de su pretensión”. Según su análisis, Cocijo era un “dios” antiguo, antepasado de Tláloc, con aspecto de enano y asociado con el trueno, el cuál trascendió como uno de los dioses tlaloque, de ahí la continuidad de su nombre. Cuadra hace la analogía entre las cóleras de Tláloc y los tlaloque al provocar inundaciones, sequías y otro tipo de calamidades, así como de la hartura derivada de su actitud iracunda; lo que podría asociarse con el fastidio generado por una persona insistente y necia.² Muestra de ello es un refrán popular nicaragüense que dice: “A quien Dios no le da hijos, el diablo le da cocijos”. En este caso, la palabra en cuestión vuelve a tener el mismo sentido, el de un “muchacho travieso, fastidioso”.³

Ésta y otras referencias, así como diversos testimonios etnográficos, me motivaron a iniciar una investigación en la misma región donde realizara la tesis de maestría, y donde años atrás trabajara como profesor de un bachillerato intercultural: el Bachillerato Integral Comunitario de Santiago Xanica, entre 2003 y 2006. Sin embargo, en este último caso opté por realizar un estudio que abarcara varias comunidades, las cuales suponía en un principio que podrían compartir una tradición cultural, en particular, una misma noción sobre la entidad regente de la lluvia, denominada de manera general por los pueblos zapotecos de la Sierra Sur y la Costa como Rayo.

Las comunidades en las que realicé trabajo de campo fueron Santiago Xanica, San Marcial Ozolotepec, San Miguel Suchixtepec, Buenavista Loxicha y en menor medida en el

² Al parecer, en el presente ambas expresiones están en desuso en Nicaragua. Según Carlos Mántica, etnolingüista nicaragüense, ni estas expresiones ni la palabra “cocijo” tuvieron un uso generalizado. Mántica descarta la posible asociación entre dichas expresiones y Cocijo, deidad zapoteca del Rayo y la lluvia (comunicación epistolar electrónica).

³ Agradezco a Carlos Mántica, etnolingüista Nicaragüense, y a Xavier Solís Cuadra, nieto de Pablo Antonio Cuadra, por la información proporcionada sobre las expresiones referidas.

resto de la región de Ozolotepec (Santa María, San Juan y San Francisco Ozolotepec y Santa Catarina Xanaguía), San Mateo Piñas, Candelaria Loxicha, Santa Catarina Cuixtla, Santa Cruz Xitla, San Pedro Coatlán, así como en algunas comunidades de los Valles Centrales con registros muy breves, entre ellas Santa María Tlacoahuaya, San Mateo Macuilxóchitl y San Marcos Tlapazola.

Desde un principio quedé cautivado con la riqueza de los relatos sobre el Rayo, los cuales, en realidad, terminaron siendo sólo unos cuantos, con variantes para cada comunidad y, en la mayoría de los casos, versiones distintas entre los habitantes de una misma comunidad. Al poco tiempo entendí que lo que en un principio suponía como un complejo mítico propio de los zapotecos del sur, era en realidad un asunto de mayor alcance, es decir, un complejo compartido por varios grupos y comunidades indígenas no sólo de Oaxaca, sino de México. Esto me animó a perfilar la investigación con un enfoque comparativo e histórico al interior de la zona zapoteca del sur de Oaxaca y, en menor medida, en el contexto mesoamericano.

Sobre el enfoque y el contenido del texto

Diversos investigadores han desarrollado trabajos desde una perspectiva histórica y comparativa. Una autora que ha abogado por este tipo de estudios con distintas temáticas es Johanna Broda. En el libro *La montaña en el paisaje ritual* (Broda, *et al.* 2007) la autora condensa su propuesta sobre el culto mesoamericano a los cerros, el cual está estrechamente vinculado con el culto a la lluvia y al maíz, así como a los sacrificios de niños (*Ibidem*: 295-317).⁴ En su análisis comparativo, Broda sugiere la presencia de un culto a las montañas asociado con el sacrificio de infantes también en la región andina. En esta misma obra se presentan artículos de distintos autores, los cuales muestran la continuidad de este tipo de cultos en varios horizontes de Mesoamérica, tanto en el pasado prehispánico como en regiones indígenas en el presente.

Otra de sus propuestas de análisis de la misma autora es la referente al calendario y las fiestas mexicas asociadas con el culto agrícola y lluvia, cuyo complejo tiene continuidad en el calendario agrícola y ritual de pueblos indígenas de México, en especial con la fiesta de la Santa Cruz (Broda 2004a, 2004b). En el libro *Historia y vida ceremonial*

⁴ A lo largo de este trabajo se revisan algunos planteamientos de la autora.

en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas (Broda y Good Eshelman 2004) esta propuesta de estudio es compartida por una serie de artículos que versan precisamente sobre los cultos agrícolas en distintas comunidades contemporáneas, en los que destaca también el culto a los cerros, a los muertos y a los santos de origen católico.

Desde la misma perspectiva, Alicia Juárez (2010a, 2010b) ha realizado estudios sobre el culto a los aires y la lluvia en comunidades nahuas del altiplano central, recurriendo a la comparación entre diversos registros etnográficos, entre ellos los derivados de su propia investigación. Como parte de su análisis, Juárez reconoce la continuidad de este tipo de cultos desde la época prehispánica en la sociedad mexicana, los cuales han estado mediados por especialistas meteorológicos, quienes en el presente se encargan de dirigir y ejecutar ceremonias agrícolas y de petición de lluvia, así como pronosticar el tiempo climático e incidir en él.⁵

Otro ejemplo de la aplicación de un estudio con un enfoque muy similar es la obra de *Los oficios de las diosas* de Félix Báez-Jorge (1988: 35), cuyo objetivo es analizar la vigencia de formas religiosas prehispánicas asociadas a deidades femeninas, en el contexto de los cultos y creencias de diversos grupos indígenas de México. El autor parte de la idea de que dichas manifestaciones ideológicas forman parte de cosmovisiones contemporáneas, las cuales constituyen los conceptos y explicaciones que tienen los pueblos sobre el universo y el actuar de los hombres dentro de él.

En el contexto de los estudios sobre zapotecos, Víctor de la Cruz ha realizado investigaciones con perspectivas históricas distintas: recurriendo a información actual para entender la religiosidad de los zapotecos prehispánicos (2007); y partiendo de un panorama general sobre la religiosidad de los zapotecos prehispánicos para el estudio de los zapotecos contemporáneos de la región del Istmo de Tehuantepec (2001).

Un autor que descarta de sus estudios la perspectiva propiamente histórica, en particular sobre las cosmovisiones mesoamericanas, es Miguel Bartolomé (2005: 10), a pesar de reconocer la trascendencia de diversos aspectos de las religiones prehispánicas en el presente:

⁵ Una obra que aporta un panorama completo sobre el papel de los especialistas meteorológicos en la cosmovisión y ritualidad en Mesoamérica es el volumen de *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda (1997).

No pretendo, como es frecuente en los estudios mesoamericanos, dar cuenta del carácter prehispánico de determinada concepción o práctica, ni de compararlas con las de otros ámbitos de la misma tradición; sino que trato de entenderlas en los contextos actuales donde se desarrollan [...] Sin embargo, tanto el historiador como el arqueólogo, advertirán que las culturas locales mantienen y reproducen lo que (López Austin) ha calificado como el *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana [...] que presenta una cierta resistencia aunque no inmunidad a los cambios.

En este contexto, antes que definir el propósito de este trabajo como un recorrido del pasado prehispánico hacia el presente etnográfico, o viceversa, debe dejarse claro que nuestro interés está en analizar un complejo que articula diversos ámbitos de la vida social, por lo que en términos metodológicos, es necesario desmenuzar dichos componentes para entenderlos primero en su propia dimensión y luego como parte del todo. Sin embargo, este proceder no es resultado de un mapa o esquema preestablecido, más bien se dio como resultado de la evolución misma de la investigación. Es decir, las peripecias propias de este andar en pies de tesis doctoral sacaron a la luz diversos datos etnográficos que, vistos en conjunto, permitieron vislumbrar la existencia de un complejo que puede entenderse como abierto, flexible, adaptable a cada contexto particular. Hay detrás de él, sin duda, una tradición cultural arraigada en los siglos de historia previa a la invasión española.

Más que pensar en una deidad que ha persistido los embates del tiempo prehispánico, colonial y contemporáneo, pienso en una entidad sagrada que ha sido identificada como la deidad zapoteca de la lluvia, la cual derivó en las formas y personificaciones particulares que las comunidades zapotecas que habitan las montañas de la Sierra Sur y la Costa de Oaxaca conciben como el Rayo, con distintas variantes lingüísticas, por supuesto.

Para tal efecto, se formularon ocho capítulos de tesis, los cuales atienden a temáticas y, en ocasiones, temporalidades distintas, pero mantienen una articulación que permite identificar ciertas continuidades, adaptaciones y contrastes de aspectos significativos del complejo en cuestión. La apertura de la tesis se hace con un apartado de carácter teórico-metodológico titulado “Diversidad y continuidad en Mesoamérica: algunas acotaciones teórico-metodológicas para la investigación”. En él se enfatiza, con base en distintas categorías, el tema de la diversidad y continuidad en Mesoamérica, partiendo de la

importancia de entender a Mesoamérica como una región donde existe una correspondencia en el binomio biocultural. La discusión, en este sentido, gira en torno a conceptos como cosmovisión, religiosidad, ritualidad, entidades sagradas, observación de la naturaleza, paisaje ritual, patrimonio biocultural y saberes y conocimientos culturales. La reflexión aboga en todo momento por reconocer la significancia y particularidades de cada contexto, lo que implica, como primer paso, recurrir a información del mismo y no a categorías externas, como suele ocurrir en los estudios sobre Mesoamérica. De ahí que uno de los principales aportes de la investigación sea la información etnográfica presentada en los capítulos V, VI, VII y VIII.

Otro aspecto significativo del capítulo es, precisamente, la argumentación sobre la conexión entre la riqueza y diversidad biológica y el contexto geográfico, con la riqueza y diversidad lingüística y cultural, en particular en Mesoamérica y Oaxaca. Este punto se retoma en varias partes del trabajo, debido a los contrastes geográficos en el área de estudio, los cuales inciden notoriamente en la cosmovisión, las nociones sobre el paisaje ritual, los conocimientos sobre el tiempo climático, entre otros ámbitos.

En el segundo capítulo se presenta un panorama general sobre el área de estudio, con información del medio físico, la población y la lengua. La parte más amplia del capítulo se destina a una reconstrucción etnohistórica de la región de los zapotecos del sur. A pesar de la escasez de fuentes históricas, el panorama mostrado deja ver la complejidad de la región en términos de las relaciones interétnicas e interregionales que mantuvieron los zapotecos del sur con otras áreas de Oaxaca y Mesoamérica, no sólo durante el periodo prehispánico, sino también en el primer siglo de la historia colonial.

En el capítulo III abordo diversos aspectos de la religiosidad y la cosmovisión en torno a la deidad zapoteca de la lluvia, *Cocijo*, con base en fuentes y estudios arqueológicos, así como coloniales, sobre todo de procesos idolátricos. El análisis iconográfico muestra la estrecha relación entre esta deidad y la lluvia, propiamente, pero también con el agua en general, el maíz e incluso las nociones sobre el mundo y el tiempo. Diversos autores han señalado la estrecha semejanza entre *Cocijo*, el Rayo, y otros dioses de la lluvia mesoamericanos, entre ellos el *Tláloc* mexicana. Uno de los rasgos que distingue a este tipo de deidades es su carácter pluvial y agrícola, de ahí la constante representación de ellas en su tarea de generar lluvia, agua y maíz. En el caso de los zapotecos, la mayor

riqueza para este tipo de estudios son las famosas vasijas efigie o urnas, las cuales han sido estudiadas con anterioridad por autores como Alfonso Caso e Ignacio Bernal, Adam Sellen y Javier Urcid, entre otros.

Posteriormente, en el IV capítulo, el cual es de índole comparativo, reviso diversos contextos etnográficos de regiones indígenas de México, no sólo de Oaxaca, a partir del papel de las entidades regentes de la lluvia en las cosmovisiones locales y regionales. Como señalamos anteriormente, existe una serie de relatos compartidos por muchos pueblos y comunidades de México, los cuales aluden a las entidades regentes de la lluvia, los Dueños del monte y los animales y el interior del cerro sagrado. En esta revisión general mostramos, además de la continuidad de este tipo de relatos, la estrecha relación entre estas entidades y la Culebra, los cuerpos de agua, la cacería de venado, entre otros aspectos.

El quinto capítulo es tal vez el apartado central de la tesis, al menos en términos del complejo en cuestión, debido a que en él se detalla la concepción que tienen los zapotecos del sur sobre el Rayo. En las cosmovisiones locales el Rayo es una entidad múltiple, pues además de ser dueño del agua y la lluvia, lo es del maíz y las plantas, de los animales, del cerro y sus riquezas y rige los distintos fenómenos meteorológicos, e incluso geológicos. De ahí que se le invoque para solicitarle agua, lluvia, maíz, permiso y puntería para la cacería de venado, suerte, salud, la protección de recién nacidos y venganza y muerte para enemigos. Destaca en este capítulo el carácter dual de la entidad, el cual se corresponde con los tiempos de lluvia y secas, pero también de otro tipo de manifestaciones meteorológicas y climatológicas tempestivas e intempestivas. Esta dualidad se proyecta también en la ritualidad, en la numerología ritual y en la Culebra, otra de las entidades sagradas importante para los zapotecos del sur.

En el sexto capítulo se investiga la ritualidad asociada con el Rayo. En él se describen diversos contextos rituales y ceremoniales en los que se invoca a esta entidad. Destacan en esta revisión los rituales específicos, los lugares en los que se llevan a cabo, los códigos numéricos y los elementos de oblación. Antes de esta revisión propiamente etnográfica, reflexiono sobre tres aspectos importantes de la ritualidad de los zapotecos del sur: el primero de ellos es el de los conceptos de ofrenda y sacrificio, los cuales son analizados inicialmente en los capítulos III y V; abordo también una breve descripción del trabajo realizado por ciertos ritualistas denominados saorinos; el tercer punto consiste en

una cuenta ritual de 260 días vigente únicamente en la región de Loxicha, la cual se basa en una serie de 9 días agrupada en treceñas y éstas a su vez en cinco conjuntos de cuatro treceñas.

En el penúltimo capítulo se describe el paisaje ritual de los zapotecos del sur, partiendo de categorías locales sobre lugares sagrados. En este sentido, el lugar sagrado por antonomasia es el cerro y le sigue una serie de lugares ubicados en él, muchos de los cuales son considerados como moradas del Rayo; entre ellos cuevas, planicies con pinos y ciénegas. Una parte importante del paisaje ritual y de la ritualidad son piedras llamadas “piedras de rayo”, ubicadas en algunas casas de rayo. En el cierre del capítulo considero a estos santuarios y piedras donde se hacen peticiones de lluvia y cosecha en un contexto más amplio que abarca comunidades mixtecas, nahuas y tlapanecas de Guerrero, donde existen adoratorios para las entidades regentes de la lluvia, las cuales están asociadas en esta región con San Marcos. De igual manera, muchos de estos sitios albergan piedras asociadas con la lluvia. En este sentido, concuerdo con Johanna Broda, quien ha sugerido la existencia de un culto a la piedra en Mesoamérica, a partir de un análisis comparativo entre distintos contextos rituales.

Finalmente, en el capítulo VIII se presenta de manera sistemática parte del conocimiento etnometeorológico, en particular, el que tiene que ver con pronósticos del tiempo climático, el cual está vigente en varias comunidades zapotecas de las regiones de Sierra Sur y Costa de Oaxaca. Previamente, se abordan principios generales de la etnoclimatología de los zapotecos del sur, como etnocategorías sobre el tiempo, los periodos del año y los momentos en los que se hacen pronósticos de “largo plazo”. En relación a los pronósticos del tiempo, la información se agrupa según su procedencia; ya sea que deriven de animales, fenómenos físicos y otro tipo de señales. Esta información se presenta, en la mayoría de los casos, acompañada de categorías en zapoteco.

Considero que uno de los principales aportes del trabajo consiste en mostrar un panorama general sobre la etnohistoria, la cosmovisión, la ritualidad y el territorio habitado por los zapotecos del sur de Oaxaca, cuya región apenas comienza a ser estudiada por colegas lingüistas, sobre todo. Sin embargo, hasta hace unos años la información que existía de ella se limitaba a algunos reportes etnográficos de los años 40 y 50 del siglo pasado, realizados en la zona de Loxicha por Pedro Carrasco y Roberto Weitlaner, los

cuales son referidos en distintas partes de la tesis. Otro aporte importante es el ejercicio comparativo, ya que permite distinguir diversos rasgos particulares del mismo territorio geográfico, de las creencias y la ritualidad, pero también la continuidad de un complejo sumamente importante en la tradición mesoamericana: el de las entidades regentes de la lluvia.

Un aspecto muy relevante en este análisis es la distinción entre comunidades que conservan rituales agrícolas y de lluvia, frente a aquellos que han perdido esta parte de la religiosidad. Tal es el caso de las comunidades de Santiago Xanica y Buenavista Loxicha, las cuales atravesaron entre fines del siglo XIX y principios del XX, respectivamente, por un proceso de conversión agrícola, al pasar del cultivo del maíz, como actividad primordial, a un monocultivo casi exclusivo del café. Esta situación premeditada por intereses políticos y económicos externos tuvo como consecuencia el desgaste de la vida ceremonial, al menos en lo que concierne a la parte agrícola y pluvial. En contraste, las comunidades que conservan la producción del maíz, siguen llevando a cabo este tipo de rituales en lugares específicos del territorio.

En la medida de lo posible tratamos de presentar la información etnográfica desde la perspectiva de las y los actores sociales, es decir, sin que estuviera mediada por una interpretación separada del contexto. Si bien es cierto que el trabajo que presentamos tiene un fin académico, considero importante, y necesario, que pueda ser consultado por quienes han proporcionado información para su culminación. De otra manera, el texto terminaría siendo un estudio totalmente ajeno al contexto sobre el cual se llevó a cabo.

En términos de las limitantes, un estudio comparativo como este, el cual se vale de la investigación etnográfica en una región amplia, no permite profundizar en otros ámbitos de la vida social ajenos al tema central de la investigación, en este caso el complejo de las entidades regentes de la lluvia. Es tal vez esta una diferencia significativa entre una etnografía, propiamente hablando, y un estudio con un enfoque histórico y comparativo. Sin embargo, el trabajo puede aportar elementos para quienes deseen realizar investigación antropológica y etnohistórica, sobre todo, en las montañas donde habitan los zapotecos del sur de Oaxaca, las cuales siguen siendo también morada del Rayo.

Capítulo I

Diversidad y continuidad en Mesoamérica: algunas acotaciones teórico-metodológicas para la investigación



Figura 2. Iglesia de Teotitlán del Valle. En ella se aprecian bloques de piedra con grabados prehispánicos, los cuales fueron colocados por los habitantes del pueblo en distintos lugares del edificio.

Foto: Damián González.

1.1 “Diversidad” y “continuidad” en la religiosidad y la cosmovisión en Mesoamérica y Oaxaca

Al día de hoy el conocimiento que se tiene sobre la religiosidad y la cosmovisión de los zapotecos prehispánicos, e incluso coloniales, es muy limitado, “semidesértico” en palabras de Víctor de la Cruz (2007: 20). Este panorama, al menos en términos de la percepción de muchos investigadores, ha sido muy semejante a lo largo de la historia de la antropología y la arqueología en Oaxaca:

En un mapa podemos indicar todos los lugares de los que sabemos algo, bien sea por medio de exploraciones arqueológicas o por la interpretación de documentos históricos, indígenas o coloniales. El mapa revela al instante que no podemos presentar un cuadro comparativo de las regiones componentes de Oaxaca, porque carecemos casi completamente de datos sobre la mayoría de ellas. Por lo mismo, no podemos justificar las generalizaciones sobre Oaxaca, porque ni siquiera podemos predecir el número y la importancia de las excepciones que surgirán con un conocimiento más completo (Paddock 1972: 249).

Con frecuencia, estas investigaciones han estado marcadas por los estudios sobre grupos como el mexica, en el altiplano central. Tan es así que, constantemente se ha puesto como base dicho conocimiento sobre esta cultura, para de ahí partir, recurriendo a conceptos propios de lo que se supone fue su religión y cosmovisión, tomándolos como parte de un sustrato común:

Hay en todas partes del mundo una cierta uniformidad fundamental en las ideas religiosas, todavía más en sus prácticas, a pesar de una gran diferencia en los detalles [...] Por consiguiente, no es extraño que encontremos que la vida religiosa de los zapotecos, hasta donde nuestros escasos medios permiten elucidar la materia, procede en las mismas líneas que la de los mexicanos o de los mayas, acerca de quienes estamos mucho mejor informados en este punto [...] (Seler 2001: 3).¹

¹ De manera tajante, Jiménez Moreno afirma que (1972: 31): “Las religiones prehispánicas de Mesoamérica [...] tenían claramente un común denominador [...] Existía, pues, una comunidad religiosa básica y muchas veces un mismo dios, con diferentes nombres –por ejemplo, Tláloc- era adorado de un confín a otro de Mesoamérica [...]”.

El mismo Alfonso Caso (1932: 4) afirmó en la primera mitad del siglo XX que existía una gran diferencia entre lo que se sabía sobre la historia y la vida de los aztecas, donde la abundante cantidad de códices y documentos escritos por los españoles conquistadores, así como los frailes y los indígenas que pronto aprendieron a emplear el alfabeto de los europeos, permitía reconstruir de mejor manera dicho contexto. En menor medida, el conocimiento sobre los mayas prehispánicos era más o menos posible, pero estaba limitado precisamente por una menor cantidad de documentos estudiados. En contraposición, era “casi nada” lo que se sabía sobre los mixtecos y zapotecos:

Para la mayoría de las personas que no son especialistas en el campo de la historia antigua, en México sólo existieron dos pueblos cultos: los aztecas, que habitaron la altiplanicie, y los mayas, que florecieron en Yucatán y Centroamérica. Sin embargo, hubo muchos otros pueblos independientes que desarrollaron culturas superiores en muchos aspectos, a la cultura azteca y a la maya, y entre ellos se encuentran, en primer lugar, los mixtecos y zapotecos (Caso 1932: 3-4).



Figura 3. Detalle del portal de la iglesia de Teotitlán del Valle; al fondo, el cerro sagrado del Picacho. Foto: Damián González.

La ausencia de fuentes primarias sobre varias regiones de México ha sido precisamente uno de los principales problemas en el estudio de las culturas mesoamericanas, de ahí en parte la recurrencia hacia fuentes del Altiplano Central. Entre

los autores que más han abogado por este método está López Austin (2006: 86-87), para quien este tipo de fuentes son las “más explícitas”, en comparación con otras:

Puede aquí acusárseme –no sin razón- de caer en el frecuente vicio de ver lo mesoamericano a través de las tradiciones de los pueblos del Altiplano Central, y en particular de los nahuas [...] Trataré de disculparme. Parto de la suposición ya repetida de que las concepciones fundamentales de las creencias mesoamericanas son comunes [...] considero que en los estudios del mito es prioritaria la construcción del contexto de las creencias mitológicas. Éste debe tratar de reconstruirse a partir de las fuentes más explícitas, y hoy lo son, precisamente, las fuentes que se refieren a los pueblos nahuas del Altiplano Central. Lo anterior es un hecho, aunque no les demos el carácter de fuentes exclusivas [...].

Precisamente, la escasez de fuentes pictográficas y alfabéticas como códices o crónicas nos impide convalidar muchas veces la poca información que se tiene al respecto. Frente a este panorama, varios autores han recurrido de alguna manera a la analogía etnográfica como método de estudio para la comprensión del pasado, bajo el supuesto de posibles continuidades entre esta sociedad antes y después de la invasión española (Sellen 2007: 41). En este mismo campo de los estudios sobre religión y cosmovisión mesoamericanas, Johanna Broda ha insistido en la importancia del análisis comparativo, considerando que se puede reconstruir un panorama etnográfico a partir de ámbitos como el estudio antropológico del ritual mexica, por ejemplo (2004a: 35; 2006: 49). Uno de los aspectos más importantes de este tipo de estudios, según la autora, es la posibilidad de reconstruir el contexto social y religioso prevaleciente al momento del contacto con los europeos. La autora aboga por el empleo de un enfoque dialéctico para el estudio de la cosmovisión y el ritual (2001a: 18).

Para la realización de estudios comparativos, Broda combina la historia y la antropología (2009d: 75-76). En esta perspectiva, la antropología aporta una visión holista “que integra los diferentes aspectos de la vida social” a partir del estudio de fenómenos culturales observables. La historia, por su parte, proporciona métodos para el estudio de fuentes documentales considerando su propio contexto, lo que permite acceder a cierta información para lograr una reconstrucción de dicho contexto histórico.

Desde la lingüística propiamente, Thomas Smith realizó un trabajo muy minucioso en torno a la escritura del zapoteco a partir de la obra de fray Juan de Córdova, sobre todo del VC (1987b).² Mediante el análisis de distintas categorías, Smith implementó un método mediante el que intentó reconstruir el contexto lingüístico, apoyado también en la arqueología, la etnología y la etnohistoria, con el fin de discernir los distintos componentes de los conceptos, más allá de las meras categorías lingüísticas. Uno de estos casos, el cual forma parte, de alguna manera, del complejo central estudiado en nuestro trabajo, fue el concepto de “dios” (1996: 3):³

Entre los zapotecos tenemos noticias de varios dioses de su panteón: *Cocijo*, *Pixèe*, *pecàla*, *Coquixèe coquicilla*, *Piyètào*, *Pitàocoçòbi*, *Cozàana*, *Pitào Pezèlao*, *Pitào xóo*, *Huichana*, etcétera,⁴ y hasta retratos de algunos de ellos. Pero el dios de los españoles reclamaba lealtad absoluta. En consecuencia, los dioses de los zapotecos, como los de los demás pueblos conquistados por la Corona de Castilla, fueron censurados y tildados de demonios e ídolos falsos;⁵ los frailes y las autoridades de los cristianos hicieron todo lo posible para estirparlos (*sic*) para siempre del seno del pueblo que les dio vida al rendirles culto. Hoy día sus nombres son extrañas cadenas de letras borrosas, sombras de un pasado en gran medida olvidado. ¿Qué quieren decir? ¿Cómo se pronuncian? ¿Cómo interpretarlos?

Considero que el proceder de Thomas Smith desde la



Figura 4. Imagen de bulto de fray Juan de Córdova: iglesia de Santa María Tlacoahuaya. Foto: Damián González.

² Su trabajo tal vez más general sobre la escritura zapoteca es el artículo “La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova” (2003).

³ Otro trabajo significativo para nuestro interés es el artículo: “Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca (1578)* de Juan de Córdova” (Smith 2001). Entre los autores que en años recientes han realizado esfuerzos semejantes para aportar mayores elementos lingüísticos y filológicos sobre la obra de Juan de Córdova están Augsburger (2003) y Jiménez Cabrera (2011).

⁴ Las cursivas son mías.

⁵ No existe aquí redundancia o pleonismo alguno, si consideramos que la categoría de “ídolo” tiene las siguientes acepciones: “Imagen de una deidad objeto de culto” y “Persona o cosa amada o admirada con exaltación”; sin que haya en ella un sentido peyorativo (*Real Academia de la Lengua Española*).

lingüística es totalmente pertinente, dado que recurre a un método que podríamos denominar como “integral” o “interdisciplinario”, el cual aporta una perspectiva más completa de un contexto que muchas veces se mira de manera armónica, pero que presenta distintas complicaciones. No por nada, los estudios sobre los pueblos indígenas contemporáneos, así como sobre las culturas que se desarrollaron hasta antes de la invasión española, se han caracterizado a partir de dos tendencias: por un lado, están aquellas que mantienen la idea de una unidad y/o continuidad cultural en Mesoamérica; y las que argumentan la existencia de rupturas abruptas en la historia de los pueblos, que han derivado en realidades distintas, ajenas incluso entre sí.

Un elemento importante para la conformación de la tradición mesoamericana, el cual ha sido abordado por distintos autores, fueron los contactos que a lo largo del tiempo tuvieron lugar en distintas regiones y fronteras de Mesoamérica. En este sentido, Jiménez Moreno (1972: 31) contempla, por un lado, la influencia que pudo haber tenido Teotihuacan durante el Clásico, así como la de Tula y Cholula en el Postclásico, hasta la Triple Alianza; en tanto que hubo centros importantes que mantuvieron vínculos en el ámbito regional, tales como La Venta, Monte Albán, Chiapa de Corzo, entre otros. En el mismo sentido, Caso (1971: 199), partiendo de que existió una misma religión mesoamericana, de igual manera vislumbra como punto de partida al periodo Clásico y piensa en la articulación que pudo haber existido entre las áreas del Altiplano Central, Veracruz, Oaxaca y la zona Maya.

López Austin y López Luján (1999: 16) conciben al periodo transitorio entre el Clásico y el Postclásico (Epiclásico) como decisivo en la historia de Mesoamérica debido, sobre todo, a cuatro aspectos generales: el surgimiento de nuevos centros de poder, intensos desplazamiento de poblaciones, nuevas relaciones comerciales e innovaciones en los ámbitos de la religión y la arquitectura”.

En los siglos que siguieron al declinar teotihuacano, Mesoamérica se convierte en un enorme crisol donde entran en contacto y se fusionan pueblos étnica y culturalmente distintos. La disminución del poderío de algunas viejas capitales propició la movilización de amplios sectores demográficos. Por lo común, los desplazamientos de los agricultores no se dieron en grandes radios. En cambio, los artesanos especializados en la producción de bienes de prestigio tendieron a recorrer distancias mucho mayores en busca de élites que

podieran patrocinar sus actividades. A estos movimientos se sumaron los de comerciantes, guerreros, sacerdotes y gobernantes pertenecientes a grupos étnicos cuyo papel en la historia mesoamericana sería decisivo (López Austin y López Luján 1999: 17; *cf.* De la Cruz 2001: 279, 291).

En el caso de Oaxaca, los mismos autores (López Austin y López Luján 2011: 252) refieren que para el momento de la invasión española este tipo de intercambios de bienes e ideas, lejos de inhibirse, se intensificaron aún más, como lo demuestran los registros arqueológicos, lo que enriqueció un sustrato cultural compartido por los diversos grupos etnolingüísticos que desde aquel entonces ya se asentaban en el territorio oaxaqueño.

López Austin (2003: 31), al hablar de la tradición mesoamericana, pugna por el reconocimiento de la diferencia entre lo que sería la religión mesoamericana, propiamente, y las religiones indígenas actuales. Sin embargo, a pesar de esta distinción, coloca como antecedentes a las religiones prehispánicas y al cristianismo, las cuales convergieron a lo largo de la historia colonial, y conformaron la tradición religiosa mesoamericana, de la cual se nutren las religiones indígenas (*Ibidem*: 37). El complejo articulado de elementos culturales que constituye dicha tradición es lo que el autor denomina núcleo duro, el cual se caracteriza precisamente por la durabilidad y maleabilidad de sus componentes, lo que permite asimilar nuevos elementos dentro de un acervo más tradicional y adaptarse a contextos históricos y culturales distintos (2001: 59):⁶ “La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales” (2006: 31).

Uno de los conceptos centrales de este tipo de enfoques, el cual es aludido con mucha frecuencia en estudios sobre las culturas mesoamericanas, así como de pueblos indígenas, es precisamente el de cosmovisión, el cual, según Broda, refiere a “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (1991: 462). Con base en la cosmovisión las culturas mesoamericanas

⁶ En términos metodológicos, Félix Báez-Jorge señala que “Los fenómenos de pervivencia y sincretismo religioso son susceptibles de investigaciones profundas en culturas que manifiestan secuencias entre el pasado prehispánico, la Colonia y la época contemporánea” (1988: 40).

lograban explicar el comportamiento del universo, tanto en sus partes como de manera global (1992: 38). Junto con la cosmovisión, otros componentes que conformaban la religión de los pueblos mesoamericanos fueron el mito, el ritual, la organización ceremonial y su vínculo con la organización social (2001a: 17; 2007b: 188).

Dentro de la misma corriente de “unidad” o “continuidad” en Mesoamérica, hay quienes cuestionan las posturas que buscan distinguir entre aquellos elementos derivados de la tradición mesoamericana, frente a los de origen cristiano, como es el caso de Whitecotton (2004: 297), para quien dicho intento resulta difícil, debido a la fusión de ambas religiones en las concepciones indígenas. Miguel Bartolomé (2006: 100-101) se coloca en una posición semejante, al señalar que todas las religiones son resultado de procesos a partir de los cuales se constituyen totalidades simbólicas que se proyectan en los ámbitos individual y colectivo. Para este autor, las tradiciones religiosas de las comunidades indígenas, en particular las de Oaxaca, incluyen rasgos propios de las culturas mesoamericanas prehispánicas, así como distintas variantes del cristianismo. Sin embargo, cada tradición local ha tenido sus propios procesos de “incorporación, apropiación, interpretación y, eventualmente, resignificación de ambas influencias religiosas” (2005: 4).



Figura 5. Vista de la plaza central de Monte Albán. Foto: Damián González.

En el mismo contexto de las comunidades indígenas de Oaxaca, los procesos a partir de los cuales se hacen visibles los rasgos de la “unidad” cultural, así como los de la “diferenciación”, señala Alicia Barabas (2007: 66), son concomitantes y constituyen el pluralismo cultural de hoy en día. Partiendo de sus estudios centrados en lo que ella denomina “territorialidad simbólica”, Barabas identifica la trascendencia de la unidad cultural mesoamericana en ámbitos como la mitología, la ritualidad y el complejo de creencias y prácticas culturales vinculadas con la vida cotidiana, los cuales han ido transformándose a lo largo de los procesos históricos de cada contexto social (*Ibidem*: 65).

Ambos autores (Barabas 2007: 67; Bartolomé 2005: 6-7), proponen el uso de la categoría de configuraciones culturales para destacar el carácter dinámico y particular de los complejos de las religiones étnicas. Sin embargo, a pesar de relacionar dichas religiones étnicas con los distintos grupos etnolingüísticos de Oaxaca, reconocen la existencia de configuraciones religiosas no homogéneas, como es el caso de los zapotecos (Barabas y Bartolomé 1999: 24). De hecho, identifican esta conformación de las configuraciones religiosas desde distintos niveles o ámbitos:

- a) “Las religiones indígenas actuales en Oaxaca resultan de procesos diferentes, aunque interrelacionados. Todas comparten como sustrato algunas categorías de aquellas matrices culturales, lo que permite identificar un campo religioso constituido por un alto número de regularidades conceptuales y normativas. Pero cada comunidad ha realizado históricamente su propio proceso de reinterpretación simbólica y ritual, una reelaboración seleccionada y dinámica no sólo de las piezas del sustrato sino del contexto socioreligioso en el que interactúan”.
- b) “Por otra parte, las etnografías actuales muestran la existencia de configuraciones religiosas propias de cada grupo etnolingüístico, cada una de ellas construcciones singulares de conceptos comunes que dibujan una fisonomía religiosa no desvirtuada por las variaciones locales. Estas configuraciones religiosas que caracterizan a cada grupo etnolingüístico pueden ser conceptualizadas como *religiones étnicas*”.
- c) “[...] algunas de ellas (de las religiones étnicas) con cuerpos conceptuales y rituales más integrados y apegados a la “costumbre” de los antepasados, en tanto que en otras las

nuevas opciones religiosas o la descaracterización cultural han dejado fragmentos evanescentes de aquellos sistemas de creencias y prácticas”.⁷

- d) “En algunos grupos etnolingüísticos pueden identificarse también variaciones sectoriales (zapotecos de la Sierra Norte) y regionales (Chinantla Alta y Baja) en la práctica religiosa que involucran comunidades afines. En otros grupos, como chatinos, mixes y mazatecos, la configuración religiosa es más homogénea y se reproduce sin grandes variaciones en todos los pueblos” (*Ibidem*: nota al pie 10).
- e) “Las religiones en zonas de frontera entre grupos etnolingüísticos con frecuencia comparten conceptos y prácticas, a veces más afines entre sí que con las otras comunidades de sus propios grupos. Afinidades religiosas se observan por ejemplo entre zapotecos y chinantecos de Choapan e Ixtlán, y entre zapotecos de la Sierra Sur y chatinos” (*Ibidem*: nota al pie 11).

En resumen, Barabas y Bartolomé describen al menos cinco escenarios distintos de las configuraciones religiosas indígenas de Oaxaca, empezando por el nivel comunitario, donde la continuidad de categorías y prácticas culturales suele ser más evidente; otro sería el de los grupos etnolingüísticos de manera general, donde dichas configuraciones culturales se constituyen en religiones étnicas; una variación de estas religiones étnicas lo representan aquellos grupos con mayor complejidad sociocultural, además de su distribución territorial y, tal vez, de su mayor fragmentación en términos regionales, situación que se observa con mayor claridad entre las distintas regiones zapotecas; además, habría una tendencia hacia la diferenciación al interior de estas religiones étnicas en las zonas de frontera y confluencia interétnicas, debido a las afinidades en distintos ámbitos de la vida social, que se dan como resultado de los contactos de diversa índole a lo largo de la historia; y, como uno de los factores de la alteración de dichas religiones étnicas, lo constituyen las religiones que se ofrecen como nuevas alternativas religiosas en las regiones

⁷ Barabas (2006: 15) describe una situación de conflicto derivada de la influencia de distintas denominaciones religiosas en contextos indígenas de la siguiente manera: “[...] las religiones evangélicas [...] que constituyen la contracara de las religiones étnicas tradicionales, son las que atentan contra la cosmovisión, más que las nuevas deidades, ya que éstas se adicionan al panteón sagrado. Los protestantes producen confrontaciones cosmológicas y excluyen a sus fieles del sistema de intercambios recíprocos comunitarios, o al menos ya no ritualizan los intercambios. Al no cumplir con las prácticas rituales colectivas hacen tambalear el orden del mundo, y este desorden aparece simbolizado en los relatos que narran el abandono de los dueños, que se van a otros pueblos con sus riquezas, la lluvia y la buena suerte”.

indígenas, lo cual impacta no sólo a las configuraciones culturales en el nivel más general, sino al interior de las propias comunidades.⁸

Esta perspectiva sobre las configuraciones religiosas en Oaxaca reconoce un carácter politeísta en los complejos religiosos indígenas, los cuales, en palabras de Bartolomé, “se manifiestan entonces mucho más flexibles y aglutinantes que las monoteístas” (2005: 52), debido a “que los referentes de la sacralidad y el culto son múltiples” (*Ibidem*: 44). Estas experiencias múltiples de lo sagrado permiten que “[...] la presencia de teólogos o especialistas que conozcan claramente el panteón de deidades no (sea) imprescindible, ya que la cosmovisión es colectiva y permea todos los campos de la vida social” (Barabas 2006: 27). Otros componentes significativos de esta religiosidad más abierta son los lugares de culto, así como la ritualidad y las peregrinaciones en torno a ellos, los cuales implican la existencia de “referentes ideológicos comunes” entre distintos pueblos indígenas, herederos de la tradición mesoamericana, a pesar de la ausencia de una “única religión estructurada como tal” (Bartolomé 2006: 103).



Figura 6. Cruz de concreto en lo alto del cerro de la zona arqueológica del Cerro de la Campana, Santiago Suchilquitongo.
Foto: Damián González.

⁸ Bartolomé (2005: 8) hace la observación de que en muchas de las etnografías contemporáneas el estudio de la religiosidad se hace de manera fragmentada, como si los sistemas religiosos fueran únicamente sistemas de creencias comunitarias, dejando de lado su contextualización histórica y cultural.

En el contexto de las propuestas teóricas sobre religiosidad popular, Broda (2009a: p. 15) reconoce también expresiones y cultos religiosos muy cercanos al politeísmo, al señalar que mientras para la teología cristiana los santos y las vírgenes están supeditados a la omnipotencia de Dios, fungiendo de esta manera como meros intercesores entre ambos, en la religiosidad popular la relación entre la deidad con los hombres se caracteriza por la reciprocidad constante. La parte más significativa de los cultos a estas entidades se desarrolla fuera de los templos católicos: en los cerros, las cruces, las encrucijadas de los caminos, las cuevas, los nacimientos de agua, etc.

Otro componente sustancial de las cosmovisiones y las religiones mesoamericanas, así como indígenas, es la apropiación del paisaje o el espacio, la cual está mediada por la acción social, es decir, la apropiación cultural. Para el caso de las sociedades mesoamericanas, en particular de los mexicas, Broda define el concepto de paisaje ritual o ceremonial e incluye desde cerros, hasta lugares específicos que son objeto del culto religioso, como santuarios y templos (1997: 130). La autora distingue estos sitios a partir de dos categorías: los templos, santuarios o adoratorios construidos y aquellos lugares sagrados que se ubican en el paisaje y que tienen rasgos destacados (*Ibidem*: 140). En Mesoamérica los templos o santuarios estaban asociados en muchas ocasiones con modelos en miniatura (*Ibidem*: 156). En esta perspectiva, como veremos en el capítulo VI, la continuidad de la apropiación del espacio por parte de las comunidades indígenas muestra la pervivencia de la utilización de piedras o rocas como parte de la ritualidad asociada, sobre todo, con el culto al cerro, a las cuevas, al agua y a la milpa, así como cruces, ríos, manantiales, lagos, etc. (Broda 2004b: 61-62). De esta manera, la apropiación ritual y simbólica del paisaje, como expresión de la cosmovisión, se da de manera consustancial a la observación de la naturaleza y la significación de los fenómenos meteorológicos, como veremos líneas abajo.

1.2 Deidades y entidades sagradas

Dentro del campo de la religiosidad y la cosmovisión, las entidades sagradas, a veces llamadas sobrenaturales, ocupan un lugar primordial, al constituirse como símbolos aglutinantes de distintos ámbitos de la vida social. Son el núcleo de cultos religiosos y

pueden ser susceptibles, al menos en este caso, de un análisis diacrónico.⁹ Las categorías empleadas son finalmente una proyección del posicionamiento teórico de quien investiga.¹⁰ Danièle Dehouve, por ejemplo, denomina a este tipo de entidades como “potencias sobrenaturales” e incluye dentro de la categoría a “las deidades prehispánicas, santos y entidades de la naturaleza” (2011: 154).



Figura 7. Pila bautismal de la iglesia de Santa María Ozolotepec. Foto: Damián González.

⁹ Dos autores que desarrollan métodos multidisciplinarios para el estudio de las “deidades zapotecas”, considerando su continuidad en los contextos etnográficos actuales, son José Alcina Franch (1972; 1993) y Adam Sellen (2007). En un contexto más general, autores como López Austin (1998: 77) abogan por el estudio de la continuidad entre los dioses antiguos en los santos de origen católicos, a partir de los procesos derivados del paralelismo cultural en las atribuciones y personalidades de ambos: “Todo esto obliga a reflexionar sobre la posibilidad de hacer un estudio de los antiguos dioses protectores, tomando como auxiliar el abundante material etnográfico contemporáneo: santos emparentados, santos amantes, santos novios, santos subordinados al Rayo, santos que viajan por el aire, donde tienen sus caminos, santos que tienen el mismo nombre que se consideran hermanitos, santos que fueron creados por Dios con el propósito de que fundaran municipios, pueden llevarnos de la mano a la comprensión de una religión antigua, de la que tal vez subsistan más elementos de los que a primera vista parecen quedar”.

¹⁰ Alicia Juárez Becerril (2010b: 137-166) realiza dentro de su tesis doctoral una revisión de distintas categorías empleadas para denominar a las entidades sagradas. Algunas de estas categorías son propiamente herramientas formuladas desde la academia, otras corresponden a conceptos recuperados de las propias cosmovisiones locales, es decir, surgen directamente de la perspectiva *emic*. Varias de las categorías presentadas por la autora aluden a entidades asociadas con fenómenos meteorológicos y son, de alguna manera, entidades regentes de la lluvia y los aires.

Para Báez-Jorge (1988: 11-12) estas entidades, denominadas de manera general como deidades, tienen siempre una continuidad histórica; ya sea que correspondan a las antiguas deidades prehispánicas o se hayan constituido como tales durante el periodo colonial. En ambos casos, las entidades están insertas en procesos dinámicos dentro de los contextos de las relaciones sociales. Los santos católicos son precisamente entidades que forman parte de este complejo; por tanto, sus relatos hagiográficos muestran los “núcleos devocionales” de las comunidades indígenas, los cuales se corresponden sobre todo con motivaciones concretas, en especial, con necesidades colectivas correspondientes a la subsistencia y la salud, por ejemplo, más que con los discursos e intereses eclesiásticos institucionales (2013: 23). De ahí que las historias populares de los santos se acoplen a los contextos geográficos, históricos y sociales de las comunidades indígenas devotas (*Ibidem*: 25). En esta persistencia de las entidades sagradas mesoamericanas, los santos comparten la tarea del orden cósmico y terrenal: “De tal manera [...] el sol, la luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales” (1998: 155). Esto, según su enfoque sobre la religiosidad popular, tiene lugar a partir de procesos de reinterpretación y/o sustitución de las deidades prehispánicas, en particular las deidades tutelares o “corazones de los pueblos”, por los santos patronos (1998: 185).

De manera semejante, Broda (2006: 52) logra identificar la continuidad de antiguas deidades mesoamericanas en la fiesta de la Santa Cruz, a partir de sus propias observaciones etnográficas entre nahuas de Guerrero. Estas deidades, dice la autora, están vinculadas, sobre todo, con la tierra y el maíz. Este tipo de cultos han sido resultado de procesos sincréticos de adaptación. Sin embargo, muestran la pervivencia de este tipo de entidades, así como de la concepción de los cerros como lugares sagrados, depositarios de la riqueza y la abundancia del maíz y otros cultivos.

Al igual que Broda y Báez-Jorge, Barabas y Bartolomé comparten la postura de una complejidad y riqueza devocional que trasciende la idea de una sola deidad ordenadora del mundo, como ocurre dentro de la cosmovisión cristiana. Bartolomé supone para el caso de las religiones indígenas de Oaxaca una diversidad de entidades derivada de la relación entre la naturaleza y la sociedad, cuya lógica corresponde propiamente al ámbito sagrado (2005: 21). Los dueños tienen un carácter múltiple, son símbolos dominantes dentro de las

configuraciones religiosas, al ser entidades territoriales. Sin embargo, su morada es el cerro y todo lo que hay en él y de él se obtiene.¹¹ No obstante, en las distintas cosmovisiones indígenas los dueños del lugar adoptan distintas advocaciones o personificaciones, manteniendo siempre su atribución de regir el territorio en general o lugares específicos, así como distintos ámbitos de la vida social, de ahí su carácter de entidades territoriales (Barabas 2006: 25, 41-48; 2003; 58-63).

Partiendo de una postura distinta, Joyce Marcus y Kent Flannery (2001; *cf.* Marcus 2008: 127-143) rechazan la existencia de deidades dentro de la religión de los zapotecos prehispánicos, y por supuesto, contemporáneos. Para ellos, las entidades aludidas en fuentes arqueológicas y alfabéticas de la Colonia corresponden, por un lado, a fuerzas de la naturaleza, tales como el Rayo, a quien identifican como “La más poderosa y sagrada de aquellas fuerzas [...]”, así como las Nubes, la Lluvia, el Viento, el Granizo, la Tierra y el Terremoto, entre otras (*Ibidem*: 23); por otro lado, se rendía culto a antepasados reales mitificados:

Cuando los señores o los cónyuges reales morían, a menudo se les veneraba como seres que podían interceder en favor de su pueblo ante las grandes fuerzas sobrenaturales como el Rayo [...] parecería que cada población veneraba a sus propios gobernantes difuntos y *no* un panteón de “dioses” zapotecas. En realidad, los españoles habrían estado más cerca de la realidad si hubieran calificado a aquellos antepasados como “santos” y no de “dioses” (*Ibidem*: 24).¹²

El planteamiento de Marcus y Flannery es cuestionado por Javier Urcid (2005: 46), con el argumento de que la supuesta ausencia de “naciones sagradas con status ontológico divino” es resultado de la imposición de la escisión, desde el pensamiento occidental, entre lo natural y lo sobrenatural. El reconocimiento de deidades, según Urcid, puede hacerse,

¹¹ Desde la perspectiva etnohistórica es posible rastrear el carácter sagrado de los cerros y las cuevas, tal como lo plantea Marcello Carmagnani para el caso de Oaxaca (2004: 26-32). Si bien es cierto que cerros y cuevas son los puntos del espacio terrestre donde moran las entidades sagradas, llamadas por el autor deidades o divinidades, son objeto de apropiación por parte de las personas mediante su función como centros ceremoniales. Es decir, son lugares de interacción, de negociación y de renovación del vínculo con las entidades, al tiempo que permiten la reproducción cultural y el fortalecimiento de la identidad étnica.

¹² Marcus y Flannery ejemplifican la veneración o deificación a un antepasado a partir de un personaje llamado Petela, el cual recibió culto en la región de Ozolotepec y Coatlán en las primeras décadas del XVI, como se verá en el subapartado “Religiosidad, resistencia y rebeliones indígenas”, del capítulo II.

sobre todo, a partir de distintas representaciones en piedra, en las que se asocia a las deidades zapotecas con el calendario ritual y la adivinación.

De quienes rigen el agua y la lluvia

Dentro de las entidades sagradas, están aquellas que son consideradas como regentes de los fenómenos meteorológicos, cuyo complejo es, sin duda, uno de los más importantes dentro de las religiones y cosmovisiones indígenas en México. Podemos encontrar con bastante frecuencia información de ellas en las etnografías contemporáneas, lo que muestra, precisamente, su vigencia y adaptación a lo largo del tiempo. Una peculiaridad de estas entidades es que inciden en ámbitos fundamentales para la vida de las sociedades agrícolas, para las cuales resulta crucial el conocimiento y manejo del clima, situación que se logra mediante el ritual (Bartolomé 2005: 23; cf. Anath de Vidas 2003: 479; Joyce 2001: 99-100; De la Cruz 2004: 162). Incluso, en algunas etnografías es posible ver la predominancia de estas entidades sobre aquellas que podríamos considerar de origen occidental. Tal es el caso del Rayo entre los huaves, quien ejerce un control absoluto sobre la lluvia, mientras que la deidad de origen cristiano es percibida como algo demasiado abstracto y lejano a las personas. También en Oaxaca, pero en comunidades mixtecas, el “Dios de la Lluvia” es visto como el “protector de los pobres”, mientras que el “Dios cristiano” es identificado en algunas comunidades mixtecas como “la deidad de los ricos” (Álvarez Chávez 1997: 146; citado por Bartolomé 1999: 162-163; 2005: 49).¹³

Coincido con la observación hecha por Bartolomé sobre dichas entidades, cuando dice que la presencia de ellas en muchas de las culturas locales de Oaxaca (si no es que en todas) no significa que sean idénticas. Tanto sus características particulares como la ritualidad adyacente constituyen experiencias singulares para quienes conforman cada tradición religiosa, “Por lo tanto, proponer en forma genérica la existencia en Oaxaca de idénticas deidades de la lluvia en todos los grupos, representaría una homogenización historicista artificial de la pluralidad de entidades y concepciones culturales existentes, aunque se refieran a similares entes” (2005: 26-27).

¹³ En el capítulo IV se aborda el ámbito de la cosmovisión que existe al rededor de entidades regentes de la lluvia en pueblos indígenas contemporáneos y en el capítulo V se analiza dicho aspecto dentro de la cosmovisión de los zapotecos del sur de Oaxaca.

Una postura distinta es la de Saúl Millán, quien llega al grado de descartar los estudios que parten de la idea de la continuidad de complejos propios de las religiones y cosmovisiones mesoamericanas, por considerar que dicho modelo (2007a: 94):

[...] tiende a paralizar el esfuerzo etnográfico de registrar las variaciones del pensamiento indígena [...] Aun cuando distintos elementos de las cosmovisiones precolombinas permanecieron a lo largo de los siglos, conformando un repertorio común, el trabajo etnográfico permite comprender que las relaciones entre ellos varían sustancialmente de una cosmovisión a otra.



Figura 8. Iglesia derruida de Santa María Cuixtla. Foto: Damián González.

Como ejemplo, Millán recurre al trueno y a la serpiente, a los cuales define como “elementos indiscutiblemente precolombinos”. Para ello, contrasta el papel que ocupan dichas entidades dentro de las cosmovisiones teenek, de Veracruz, y huave, de Oaxaca. Para los teenek veracruzanos el trueno y la serpiente son entidades emparentadas, siendo la serpiente quien resguarda el territorio del trueno, de quien recibe protección (*Ídem*; tomado Ariel de Vidas 2003: 510). En tanto que, en palabras de Millán, “Para los huaves [...] la

relación entre ambos elementos es profundamente antagónica y da lugar a mitos y danzas de confrontación [...]” (*Ídem*, 2007b: 162; Olivares 1982: 28).

Efectivamente, como señala Millán, el Rayo y la Culebra se presentan en la mitología y la danza como entidades opuestas, tal como constatan Elisa Ramírez Castañeda (1987: 58-59) e Ítalo Signorini (1997: 88).¹⁴ Sin embargo, como veremos más adelante, detrás de esta oposición o antagonismo, persiste implícita una dualidad que enlaza a ambas entidades, la cual tiene arraigo en las peculiaridades del entorno físico de los huaves. El agua y la lluvia, elementos fundamentales para la sobrevivencia de cualquier sociedad, son atribuidos al Rayo; mientras que sus manifestaciones excesivas y devastadoras en el territorio son provocadas por la Culebra, ya sea por medio de las lluvias torrenciales o las inundaciones derivadas del desbordamiento de lo que se conoce como Laguna Interior, alterando el orden y afectando directamente la pesca de camarón, principal sustento de los huaves de San Mateo del Mar. Para evitar esto, el Rayo mata a la Culebra con un destello de oro; paradójicamente, la lengua de la Culebra también es de oro y se concibe como el Rayo mismo. Finalmente, Signorini interpreta a ambas entidades como las dos lógicas de ambos recursos: el de la abundancia y el de la hostilidad.

Uno de los aspectos característicos del Rayo entre zapotecos del sur tiene que ver precisamente con su carácter dual, como veremos en el capítulo V. Por tanto, coincido con el planteamiento hecho por varios investigadores en relación a que las entidades regentes de la lluvia son a la vez entidades propiciadoras de calamidades climáticas: por un lado, son las encargadas de enviar el agua necesaria para el crecimiento de las plantas; y por el otro, su descontento o acción desmedida provoca granizadas, sequías, inundaciones, heladas, etc. (Juárez Becerril 2013).¹⁵

1.3 La cosmovisión y su entorno: el contexto mesoamericano

Como parte del posicionamiento teórico-metodológico de este trabajo, es necesario argumentar sobre algunas de las características de los territorios indígenas de México. En muchas de las etnografías contemporáneas se deja ver una relación estrecha entre la cosmovisión, así como la ritualidad, y las peculiaridades del entorno físico. Por supuesto

¹⁴ Para una descripción más detallada del Trueno entre teenek de Veracruz, al igual que el Rayo entre los huaves, ver capítulo IV.

¹⁵ En el capítulo III se detalla el carácter dual de las deidades mesoamericanas de la lluvia.

que esta relación tiene una historia de larga duración y de ello han dado cuenta diversos investigadores, entre quienes suele haber una perspectiva dialéctica al respecto. Líneas atrás hemos hablado ya de la diversidad religiosa y cosmológica entre los pueblos y comunidades indígenas, sin embargo, dicha diversidad no es fortuita, ni se ciñe únicamente a la historia *per se* de cada grupo social. Por el contrario, hay también una correspondencia entre dicha diversidad cultural y lingüística y la diversidad de climas, paisajes, especies vivas, hábitats, etc., es decir, la concentración de biodiversidad (Toledo y Boege 2010: 160). Ambas diversidades confluyen, ahora sí, en una historia milenaria dentro de la cual Mesoamérica se ha constituido como un área particularmente diversa en todos los sentidos (López Austin 2001: 49).



Figura 9. Rostro de piedra de la fachada de la tumba 30 de la zona arqueológica de Yagul. Foto: Damián González.

Un elemento que favorece al territorio mexicano en términos de esta biodiversidad es su ubicación geográfica, ya que a nivel planetario la mayor variabilidad biológica tiende a concentrarse, sobre todo, en la zona del ecuador, entre los 20° latitud norte y sur (demarcado por los trópicos), para disminuir posteriormente hacia los polos. Es decir, hay

una tendencia de reducción de la diversidad entre las zonas tropicales, las zonas templadas y las zonas más frías. Todo esto se debe a una mayor o menor disponibilidad de agua dulce, de incidencia de luz y temperatura (Durand y Neyra 2010: 15). En términos del territorio nacional, una parte muy significativa se halla precisamente dentro de los límites de la franja ecuatorial, ya que sus coordenadas extremas son 32° y 14° latitud norte, aproximadamente. Por otro lado, sus características orográficas han provocado también una alta variabilidad de ecosistemas, tipos de suelo y de diversidad de especies en espacios muy pequeños. Además de esto, el hecho de encontrarse entre dos océanos favorece la existencia de tipos de vegetación muy diferentes (Boege 2008: 18).

El área mesoamericana es, por tanto, tierra de fuertes contrastes. La semiárida meseta del norte se opone a la lluviosa zona de la selva tropical; las alturas de los volcanes nevados, a las costas del Golfo de México, del Pacífico y del Caribe; las quebradas tierras oaxaqueñas, a la extensa planicie yucateca. En suma, el escenario mesoamericano fue una sucesión de grandes montañas, semidesiertos, declives pronunciados, valles de altura, bosques, cañadas, selvas tropicales, costas, llanuras... Las sociedades primarias vieron una variedad climática que les incitó a un intercambio temprano de bienes materiales (López Austin y Millones 2008: 19)

En términos comparativos, esto hace de México uno de los 12 países considerados como megadiversos a nivel mundial, los cuales albergan entre el 60 y 70% de toda la biodiversidad planetaria (*Ibidem*: 17; Durand y Neyra 2010: 15). La diversidad tan alta y en espacios tan reducidos permite que a pesar de ocupar sólo el 1.3% del territorio del planeta, cuente con prácticamente todos los grupos climáticos. De manera general, ocupa el tercer lugar en el índice de mayor biodiversidad, así como el primero a nivel continental (*Ibidem*: 27). En contraste, un país como Rusia, por ejemplo, a pesar de abarcar el 12% del territorio mundial, su diversidad climática es predominantemente ártica y subártica (*Ibidem*: 17).

Como decíamos arriba, existe una estrecha relación entre la riqueza biológica y cultural en todo el planeta, siendo los grupos etnolingüísticos indígenas quienes representan la mayor parte de esa diversidad y ocupan también las regiones con mayor diversidad y abundancia biológica (Moguel 2010: 193; Esquinca Cano 2005: 11), lo cual es denominado por Eckar Boege como ensamble “biocultural” o “paisajístico natural-cultural” (2008: 18).

Dicho “axioma biocultural” (Toledo y Boege 2010: 168) tiene mayor vigencia en estados como Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Guerrero y Michoacán (Boege 2008: 17), siendo precisamente Oaxaca la entidad con la mayor riqueza biocultural de México (Galindo; Sánchez 2005: 50). Si nos detenemos un poco a mirar este tipo de regiones, podemos encontrar que de todos los territorios indígenas del país, aquellos ocupados por los zapotecos (1,773,830 ha.) y mixtecos (1,700,796 ha.) son los más diversos, por contener 20 distintos tipos de vegetación cada uno, de un total de 48 que se registran en México (*Ibidem*: 134; *cf.* 2005: 56). En correspondencia con esto, las lenguas zapoteca y mixteca son precisamente las más diversificadas de todas las lenguas originarias habladas en México.

1.4 De la observación de la naturaleza a los saberes culturales

El patrimonio biocultural del que habla Boege (*Ibidem*: 13) refiere sobre todo a la existencia de recursos o bienes naturales significativos para una comunidad específica, así como a su uso a partir de una serie de patrones culturales, entre ellos los agrosistemas tradicionales. Este uso de los recursos naturales engloba, por supuesto, a los componentes tanto silvestres como domesticados de flora y fauna. Las prácticas y patrones culturales de dicha actividad (*praxis*) funcionan según el repertorio o “*corpus*” de conocimientos tradicionales, los cuales implican una interpretación propia de la naturaleza en su conjunto y se articulan (y proyectan) con el sistema de creencias o cosmovisión, así como los rituales, los mitos, las canciones, las normas comunitarias, los valores culturales y la lengua en general. La transmisión de este corpus se lleva a cabo, por supuesto, mediante la oralidad.

Metodológicamente hablando, Toledo (Toledo y Boege 2010: 171) propone una matriz cognitiva para el estudio del complejo biocultural y de la etnoecología en general, la cual recupera categorías y tipologías sobre recursos biológicos y fenómenos meteorológicos. En ella se contemplan los conocimientos astronómicos (astros), atmosféricos (clima, viento y nubes), de la litósfera (relieves, rocas, suelos), la hidrósfera (agua), los biológicos (plantas, animales, hongos, microorganismos, ciclos de vida, etc.) y ecogeofísicos (vegetación y paisaje) a partir de cuatro niveles o ámbitos: el estructural (tipos de elementos o componentes, es decir, tipologías o clasificaciones), relacional

(conexión entre los distintos componentes), dinámico (movimiento de los componentes a partir de periodos o ciclos) y utilitario (formas de uso y manejo de los componentes).



Figura 10. Panorámica de la sierra de Ozolotepec; al fondo el Cerro Sirena. Foto: Damián González.

Desde distintos enfoques, varios autores han abordado el tema de los conocimientos o saberes tradicionales, lo cual implica también formas distintas de nombrarlos (González Santiago 2008: 38). Sin embargo, además de la transmisión a partir de la oralidad, existe un reconocimiento generalizado sobre la conformación de los saberes tradicionales a partir de “una acumulación milenaria de experiencias” (*Ibidem*: 40) sobre el trabajo agrícola, la recolección, la caza, la pesca, el uso y transformación de diversos recursos naturales, la reproducción social, la incidencia y comportamiento de los fenómenos meteorológicos, etc. Esto hace de los saberes culturales un acervo dinámico, que se adapta, se incrementa, se

especializa, se diversifica y se actualiza constantemente (*Ibidem*: 50; cf Toledo y Boege 2010: 169).

Los mismos Toledo y Boege definen a este repertorio de saberes o conocimientos como colectivos, diacrónicos y holísticos (*Ídem*), los cuales, sin duda, articulan como ya hemos visto, diversos ámbitos de la vida social con distintos componentes ecológicos. Desde un enfoque distinto, Johanna Broda engloba dentro del concepto de observación de la naturaleza a este tipo de conocimientos. De manera específica, ella reconoce la existencia de conocimientos astronómicos, geográficos, climáticos, botánicos, zoológicos, médicos, entre otros (1991: 463), los cuales se conforman a partir de la “observación sistemática y repetida a través del tiempo” de aquellos fenómenos naturales que inciden directa e indirectamente en la vida social. La tradición de observación de estos fenómenos permite hacer predicciones y reorientar el comportamiento social mediante el ritual. En este sentido, el ritual tenía, y sigue teniendo, como uno de sus propósitos controlar las manifestaciones adversas de estos fenómenos (*Ibidem*: 462). De tal suerte que el culto mesoamericano a los cerros, al agua, la lluvia y la fertilidad agrícola, los cuales permanecen vigentes hasta el día de hoy, formaron parte de una apropiación cultural del entorno (2004a: 37).

En este largo proceso, los principales elementos que trascendieron en la historia de los pueblos indígenas, los cuales son componentes fundamentales de la religión y cosmovisión de los pueblos mesoamericanos e indígenas, incluyen, según Broda, los cultos agrícolas; los saberes y creencias en torno a la naturaleza, de los cuales hemos venido hablando; el culto a la tierra, a los cerros, a las cuevas y al mar; el culto al agua y la lluvia, así como a entidades y animales asociados con el mundo acuático, como la serpiente, entre otros (2001a: 16).

Finalmente, una propuesta pertinente también para nuestra investigación, sobre todo para la parte final que refiere en particular a la relación entre la cosmovisión, la observación de la naturaleza y el pronóstico de los fenómenos meteorológicos, es la que hace Alicia Juárez Becerril (2013) sobre la tradición meteorológica indígena. Al igual que otros ámbitos más generales como la religión, la cosmovisión y el ritual, la meteorología indígena también se conforma a partir de procesos de larga duración. En este caso en particular, es la percepción sobre el tiempo climático el eje central del complejo. La aplicación de este tipo de saberes y experiencias vinculados con el tiempo climático

permite a las comunidades categorizar y clasificar los fenómenos meteorológicos propios de las regiones, así como a los elementos que les sirven para realizar pronósticos sobre el clima, tales como plantas y animales.



Figura 11. Don Octavio, originario de San Francisco Ozolotepec, contempla el horizonte desde lo alto del Cerro Campana; al fondo, Cerro de la Virgen y desembocadura del río Yuviaga hacia la costa. Foto: Damián González.

Frente al acto de pronosticar los eventos climáticos, que consiste propiamente en la estimación de fenómenos meteorológicos, Juárez Becerril distingue también el control climático como parte de un complejo ritual y cosmológico asociado a los saberes climáticos. El control del clima consiste, pues, en “una intervención dirigida hacia los elementos climáticos”, la cual busca, sobre todo, la salvaguarda de la producción agrícola. Como uno de los ejes fundamentales de este tipo de teorías culturales sobre el clima están, precisamente, las entidades sagradas o “divinidades” regentes del agua, la lluvia y demás fenómenos y fuerzas meteorológicas. Finalmente, los rasgos de la ritualidad, la cosmovisión y el conocimiento sobre el tiempo meteorológico y sobre el medio físico en

general, son resultado, en gran parte, de las adaptaciones que los grupos sociales llevan a cabo en dichos contextos geográficos a lo largo del tiempo (*Ídem*).

Como se ha dicho en la introducción de este trabajo, considero a esta investigación como un ejercicio con un enfoque histórico y comparativo, en la perspectiva diacrónica sobre el Rayo entre los zapotecos. En este sentido, muchos de los trabajos antropológicos hechos en Oaxaca carecen de una profundidad histórica, de ahí la importancia de revisar algunos posicionamientos que nos permiten justificar la vigencia de este tipo de investigaciones. Sin embargo, considero necesario el reconocimiento de los procesos particulares de cada comunidad, cada región, cada grupo etnolingüístico y del área más general de lo que fue la misma Mesoamérica. En Oaxaca, el reconocimiento de estos distintos niveles o escalas adquiere mayor relevancia, debido al carácter multiétnico de la región.

En este caso, la búsqueda de una visión holista de la realidad atiende, sobre todo, a las peculiaridades del complejo que estamos investigando, el cual articula una serie de ámbitos de la vida social. De ahí la importancia de considerar a la religión y la cosmovisión como campos sumamente interrelacionados, que a su vez articulan otros ámbitos como la ritualidad, la mitología, los conocimientos y saberes sobre la naturaleza y la interacción con el espacio, así como su simbolización, situación que trataremos de argumentar a lo largo de los siguientes capítulos.

Capítulo II

El área de estudio: esbozo geográfico, etnográfico e histórico



Figura 12. Panorámica de la sierra de Ozolotepec vista desde lo alto del Cerro de San Marcial Ozolotepec (Yi Kie Xobe', "Cerro Piedra Almud").

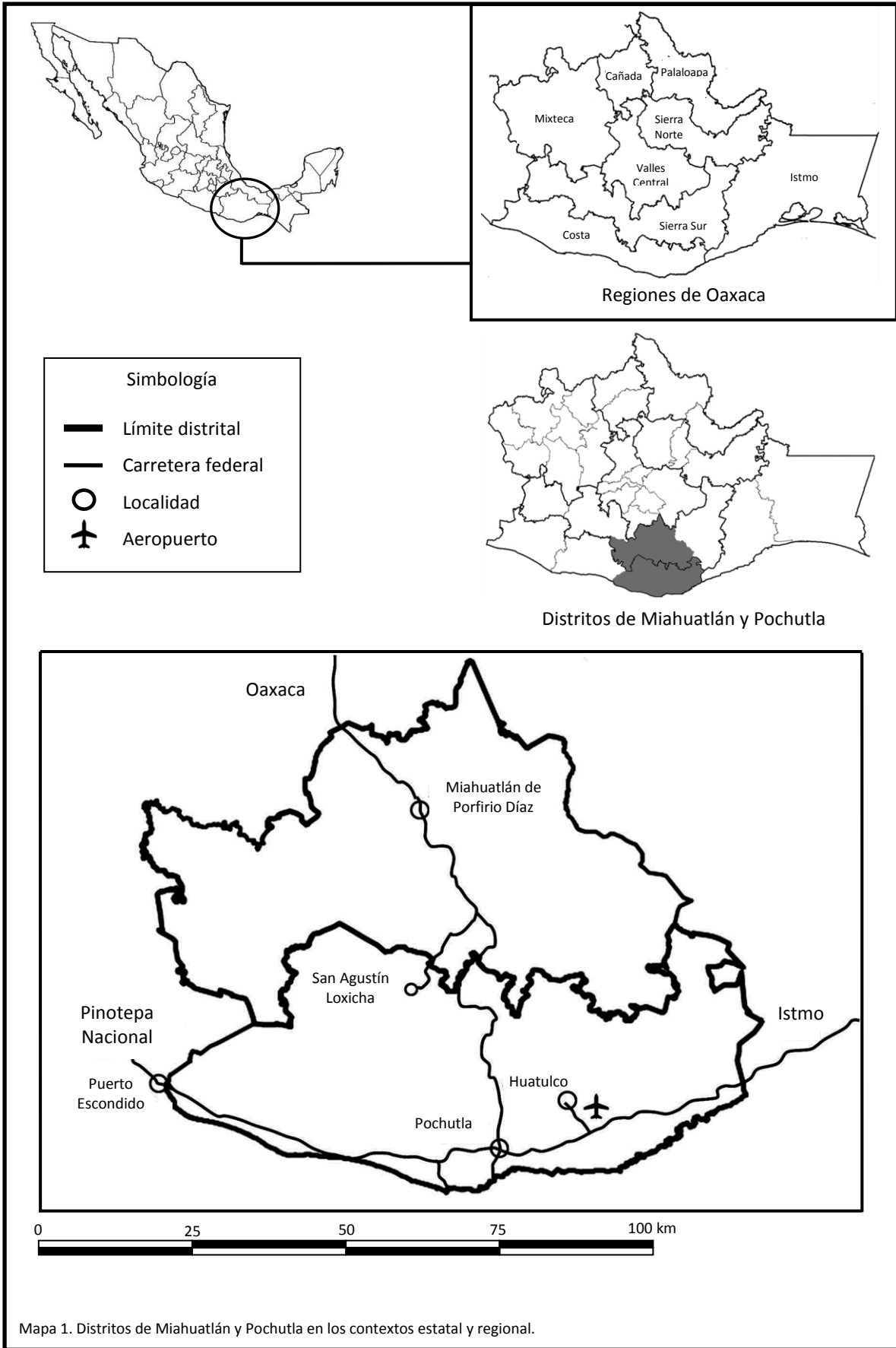
Foto: Damián González.

Como se vislumbró en el capítulo anterior, Oaxaca bien puede ser definido como el estado de las diversidades y las complejidades. Ahondando en ello, es la entidad con el mayor número de municipios y localidades, 570 y 10,511 respectivamente, de los cuales el 89% y el 98.5% corresponden al ámbito rural (Ordoñez y Rodríguez 2008: 57). En el caso de los municipios, sólo 35 aparecen registrados con más de 15,000 habitantes, que es el mínimo requerido legalmente para su constitución. Estos 570 municipios están agrupados en 30 distritos y 8 regiones: Sierra Norte, Sierra Sur, Valles Centrales, Cañada, Papaloapan, Mixteca, Istmo y Costa (mapa 1).

Con sus 93,793 km², es el quinto estado con mayor extensión territorial de México. Su territorio, considerado como el de mayor complejidad geológica, concentra, como ya se mencionó, la mayor diversidad biológica y etnolingüística del país. Alberga más de 12,500 especies de flora y fauna y el 69% de dicho territorio está cubierto por bosques y selvas (*Ibid*: 56). En él se registran también 15 de las 68 agrupaciones lingüísticas reconocidas por el INALI, de las cuales derivan alrededor de 170 variantes lingüísticas, de 364 que se hablan en México (*Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* 2010).

2.1 Medio físico

En este contexto, la zona de estudio se ubica entre las regiones de la Sierra Sur y la Costa, las cuales presentan los mayores grados de pobreza y marginalidad del estado. La Sierra Sur, por su parte, tiene una extensión de 15,493 km², dentro de los cuales se sitúan los distritos de Miahuatlán, Sola de Vega, Yautepec y Putla, así como 70 municipios. La región es en realidad la extensión final de la Sierra Madre del Sur y en ella se localizan los cerros *Quié Yelaag*, con 3,720 m., y *Quiexobee*, con 3,600 m., los cuales son los más altos de la entidad y ambos se ubican en el distrito de Miahuatlán (*Perspectiva Estadística Oaxaca 2011*: 22; *Anuario Estadístico de Oaxaca 2011*). Entre los climas de la región predomina el cálido húmedo, semicálido húmedo y templado húmedo, con temperaturas promedio que oscilan entre los 10 y los 22 °C, teniendo un promedio anual de precipitaciones pluviales de 800 a 2,000 mm. En el ámbito étnico, a lo largo de la región se ubican comunidades zapotecas, mixtecas, chatinas, chontales, amuzgas y triquis.



Mapa 1. Distritos de Miahuatlán y Pochutla en los contextos estatal y regional.

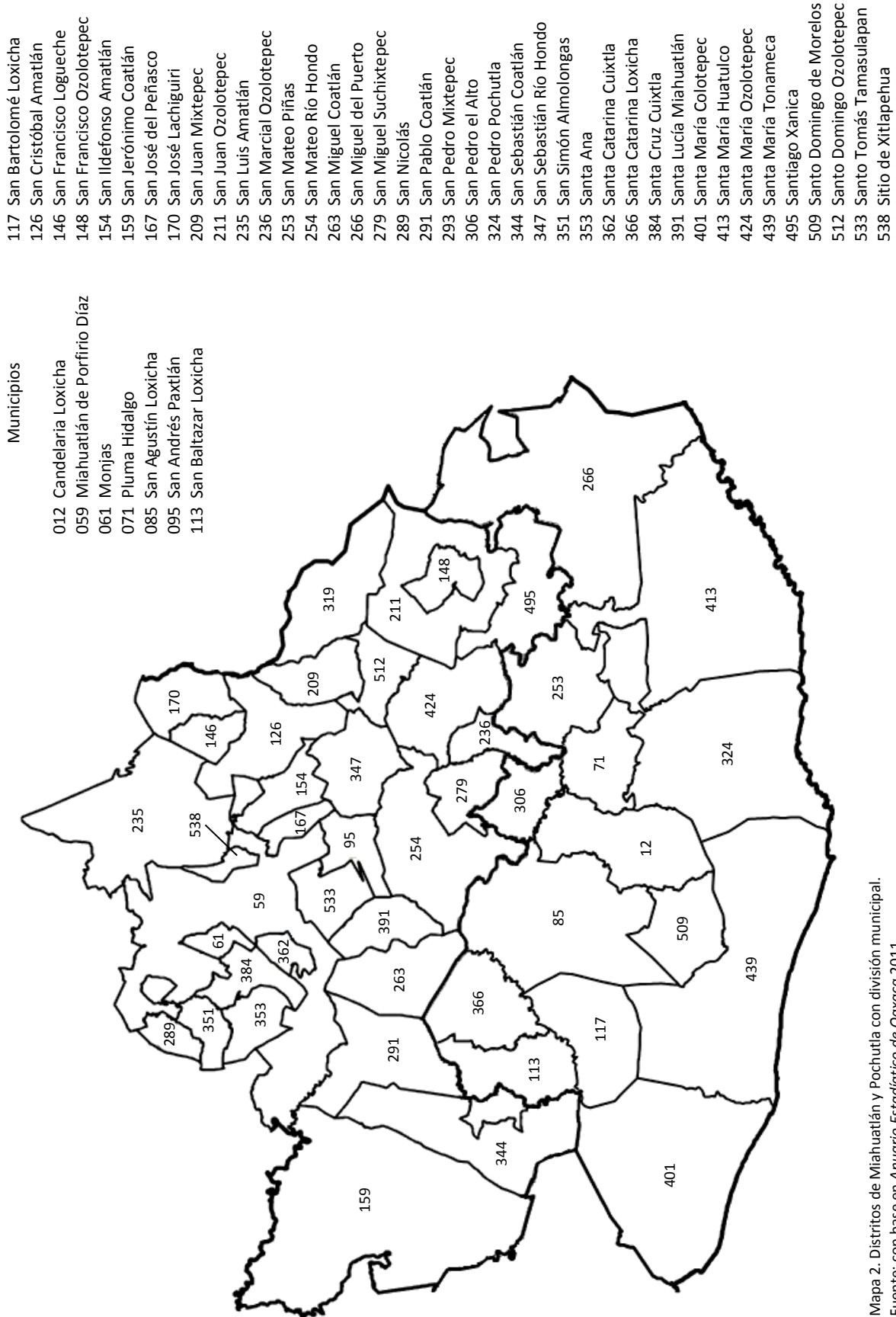
La región de la Costa está conformada por los distritos de Jamiltepec, Juquila y Pochutla, los cuales agrupan a un total de 50 municipios dentro de un territorio de 12,502 km². Los climas predominantes son cálido húmedo, semicálido húmedo y templado subhúmedo, con temperaturas promedio de entre 24 y 26 °C. Finalmente, los grupos étnicos con presencia en la región son prácticamente los mismos que en la Sierra Sur, a excepción del triqui.

El área donde se ubican las comunidades está comprendida entre los 15°56' y los 16°08' de latitud Norte, y los 96°13' y los 96°37' de longitud Oeste del meridiano de Greenwich y corresponde propiamente a los distritos de Miahuatlán y Pochutla (mapa 2, cuadro 1). A diferencia de la regularidad en las coordenadas de ubicación, no existe una correspondencia tan marcada en las demás propiedades físicas del territorio. Uno de los rasgos que más influyen en la determinación es la altura y en este caso existen variaciones muy notables. Candelaria Loxicha, por ejemplo, se ubica a una elevación de 450 msnm, mientras que San Miguel Suchixtepec y Santa María Ozolotepec están a 2,500 msnm.¹ Entre los cerros más importantes en esta zona se encuentran Cerro Sirena con 3,150 msnm., Cerro Cemialtepec con 2,983 msnm., Cerro de San Marcial con 2,737 msnm y Cerro León con 2,470 msnm.² Estos contrastes en las altitudes inciden notoriamente en las temperaturas, distinguiéndose dos zonas principalmente: la de las comunidades más altas localizadas alrededor de 2,000 o más y las que se encuentran por debajo de los 1,500 (mapa 3, figura 1).

En la temperatura mínima promedio anual de este primer grupo, donde se encuentran Santa María, San Marcial, San Juan y San Antonio Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec, existe un rango entre los 6 y los 12 °C; mientras que en lugares más bajos y cercanos a la costa, como Santiago Xanica, San Mateo Piñas y Buenavista Loxicha, la temperatura llega a ser superior a los 12 °C, alcanzando casi los 18 °C en Candelaria Loxicha. La temperatura máxima promedio anual, en cambio, se eleva a 24 °C en la parte alta y en la parte baja está entre los 24 y los 30 °C. En general, son los meses de abril y mayo los más calurosos de todo el año.

¹ Ver: Perspectiva Estadística Oaxaca 2011; Anuario Estadístico de Oaxaca 2011; Tarjetas Municipales de Información Estadística Básica del Estado de Oaxaca; Nuevo Atlas Nacional de México 2010.

² En el capítulo VI se aborda la descripción de estos cerros, así como su papel dentro del paisaje ritual, a partir de los lugares de importancia ceremonial y ritual ubicados en ellos.



CUADRO 1. Coordenadas y altitudes de las comunidades del área de estudio

Comunidad	Coordenadas		Altitud
	Latitud Norte	Longitud Oeste	
San Miguel Suchixtepec	16°06'	96°28'	2,500 msnm
San Marcial Ozolotepec	16°05'	96°24'	2,380 msnm
Santa María Ozolotepec	16°08'	96°22'	2,500 msnm
Santa Cruz Ozolotepec	16°04'	96°18'	1,440 msnm
San Juan Ozolotepec	16°08'	96°16'	1,900 msnm
Santa Catarina Xanaguía	16°05'	96°14'	2,020 msnm
San Andrés Lovene	16°02'	96°12'	1,950 msnm
San Francisco Ozolotepec	16°06'	96°13'	2,000 msnm
Santiago Xanica	16°00'	96°14'	1,250 msnm
San Antonio Ozolotepec	16°04'	96°17'	1,980 msnm
San Mateo Piñas	16°00'	96°20'	1,000 msnm
Buenavista Loxicha	15°56'	96°33'	1,240 msnm
Candelaria Loxicha	15°56'	96°30'	450 msnm

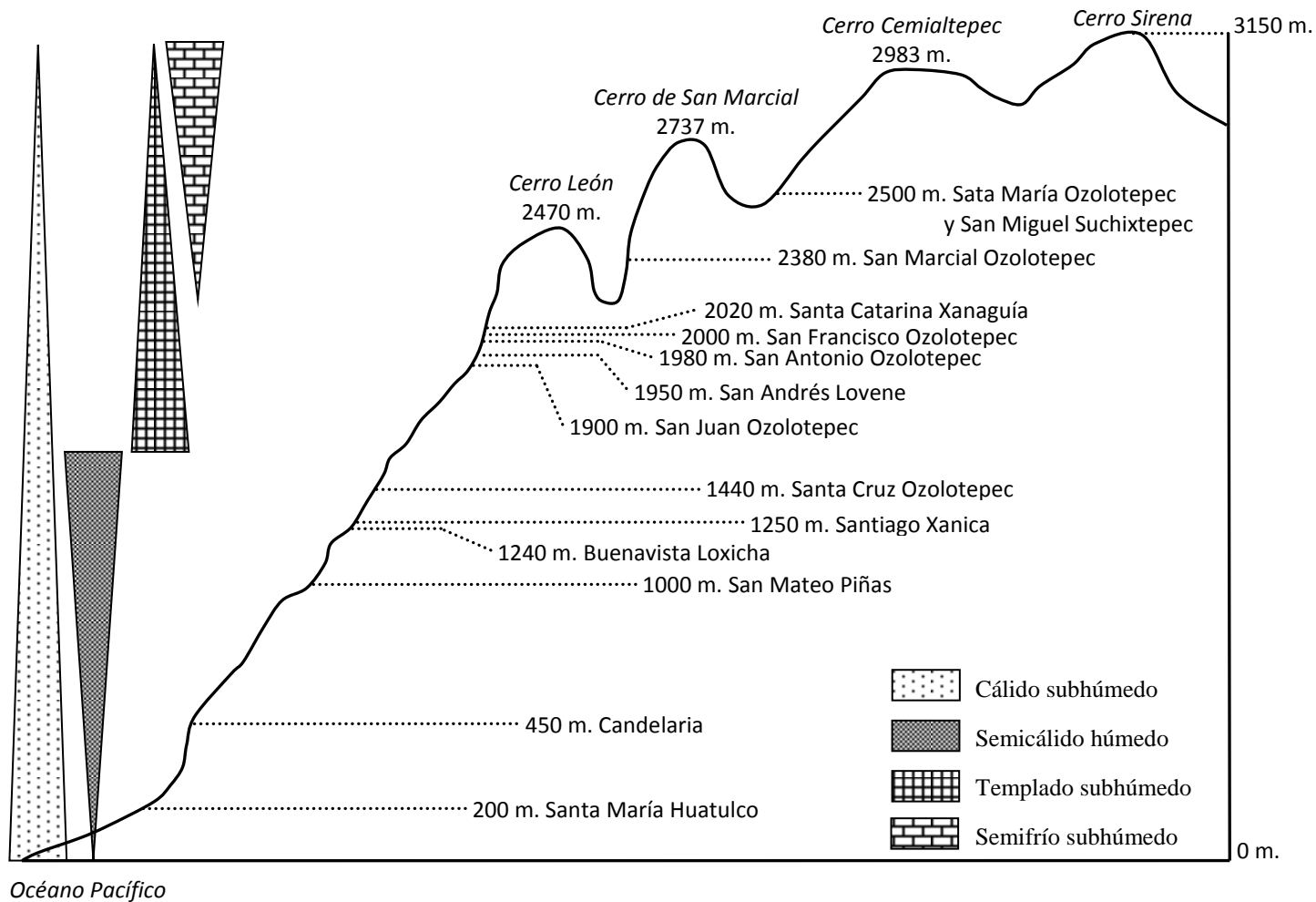
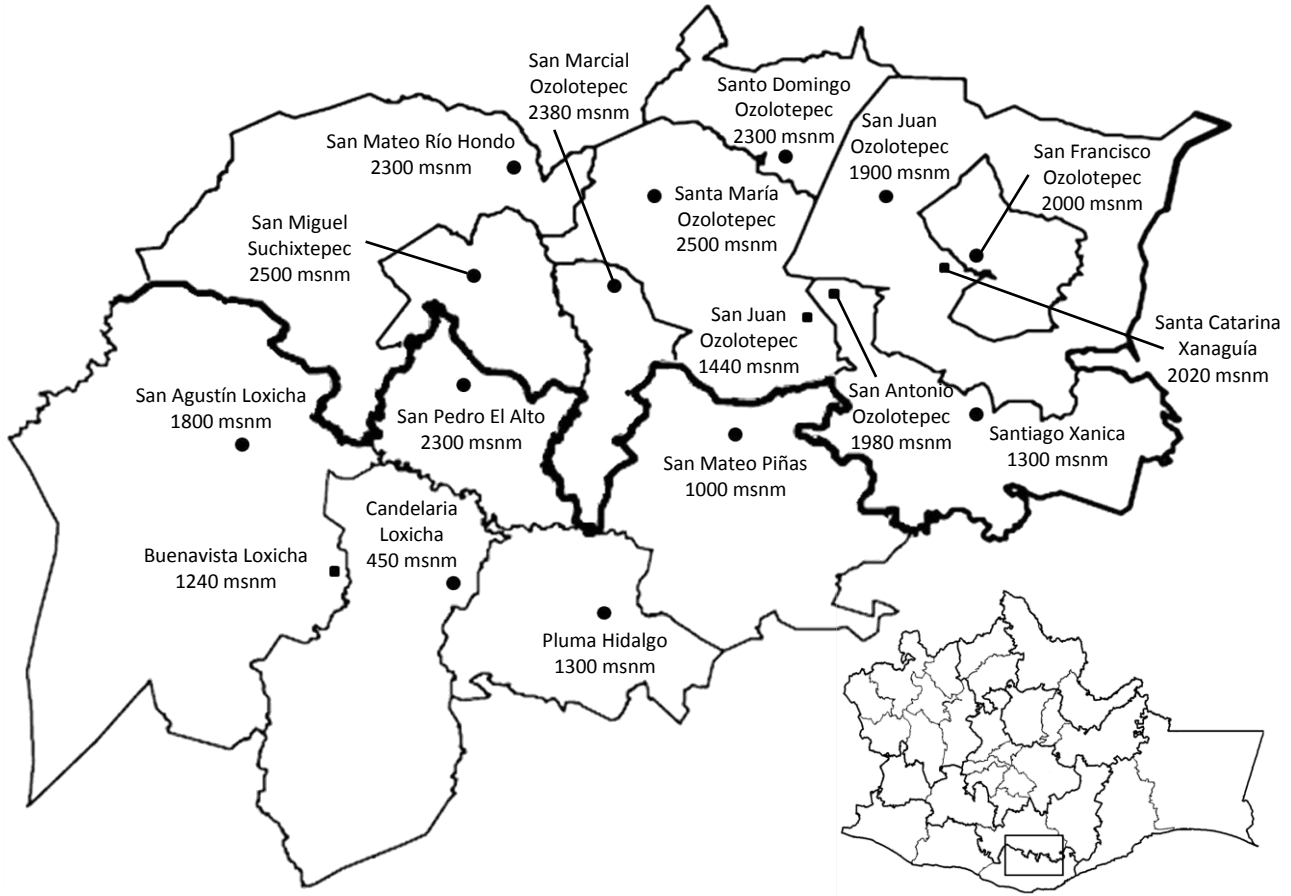


Figura 13. Correlación entre climas y altitudes.



Mapa 3. Localidades del área de estudio con altitudes.

Los climas son igualmente diversos, ya que se registran semiseco muy cálido, semiseco semicálido, cálido húmedo, cálido subhúmedo, semicálido húmedo, templado subhúmedo y semifrío subhúmedo, los cuales pueden presentarse en más de uno dentro de un mismo municipio, como es el caso de Santa María Ozolotepec, donde se registran los climas cálido húmedo, subcálido húmedo y templado húmedo (figura 1). En el caso de las lluvias existen también variaciones importantes, incluso al interior de los mismos municipios. Dependiendo los lugares específicos, la precipitación pluvial puede variar entre los 1,200-1,500 a los 1,500-2,000 milímetros anuales. Las tormentas eléctricas en la parte baja van de los 50 a los 99 días al año y en la parte alta rebasan los 100 días.

Los usos del suelo y la vegetación predominantes son el bosque de niebla o mesófilo de montaña, bosque de coníferas, pastizales, selva perenifolia y subperenifolia y la agricultura de temporal. Existe también una alta producción de café, sobre todo en

municipios como San Agustín Loxicha, Candelaria Loxicha y San Mateo Piñas, en la región de la Costa, donde se destinan para la cafecultura 8,268 ha., 5,147 ha. y 5,775 ha., respectivamente. La riqueza en vegetación es singular, debido a que a pesar de representar menos del .14% del territorio nacional, la zona alberga el 74% de la vegetación del país. En la fauna destacan sobre todo el venado cola blanca, tigrillo, jaguarundi, jaguar, tejón, tlacuache, conejo, jabalí, ardilla, mapache, armadillo, ocelote, gato montés, zorrillo, cenizote, gavián, perico, codorniz, guacamaya, lechuza, zopilote, víbora de cascabel y gran variedad de serpientes. De las aves, se reportan en el área el 50% de todas las registradas para Oaxaca.

Toledo y Boege (2010: 176-177) denominan a esta región como “subregión Sierra Sur” y, de igual manera, distinguen dos zonas ecológicas: templada subhúmeda y tropical subhúmeda. La zona templada subhúmeda es característica de las áreas montañosas y altiplanos del país, con lluvias abundantes durante buena parte del año, temperaturas cercanas a los 18 grados y con vegetación predominante de pino y encino; en tanto que en la zona tropical subhúmeda las temperaturas están por encima de los 20 grados centígrados, con lluvia cercana o menor a los 2,000 milímetros anuales, una estación seca de seis meses o más y vegetación de selva baja caducifolia.

2.2 Perfil sociocultural

Población y territorio

El área de estudio corresponde a una zona de comunidades propiamente zapotecas, ubicada entre los distritos de Miahuatlán y Pochutla, en la Sierra Sur y la Costa respectivamente. Para acceder a ellas debe tomarse la carretera conocida como Oaxaca-Puerto Ángel, atravesar los valles de Zimatlán-Ocotlán y Miahuatlán, en la región de Valles Centrales, para luego adentrarse en la sierra (mapa 1). De las comunidades visitadas, sólo San Miguel Suchixtepec y Candelaria Loxicha se encuentran sobre la carretera principal; para acceder al resto deben tomarse caminos de terracería, los cuales resultan poco transitables durante las temporadas de lluvia debido a los constantes derrumbes.

Para esta investigación tomamos como referencia un conjunto de localidades que forman parte de un área común, en el sentido de la cercanía física, la ubicación y, en

algunos casos, las características del medio físico. En términos generales, la situación de estas comunidades varía dependiendo si son cabeceras municipales, agencias municipales o agencias de policía. Sin embargo, existen contrastes importantes, ya que en el ámbito demográfico, por ejemplo, algunas agencias tienen una población mayor a la cabecera a la que pertenecen. El caso más notable en este sentido es el de San Andrés Lovene, agencia municipal de San Juan Ozolotepec, cuya población es de 967 habitantes, mientras que en la cabecera es de 615.³

En todos los casos hablamos de localidades pequeñas, con un promedio de 950 habitantes, siendo la más pequeña de menos de 400 y las más grandes de poco más de 2,000 habitantes. En el cuadro 2 observamos la mayor parte de los municipios a los que pertenecen las localidades referidas en la investigación, junto con la cabecera (cuando corresponde) y las agencias representativas, así como la extensión territorial y la población para el 2010. Anteriormente, muchas de estas comunidades mantenían lazos de índole comercial, cultural y religioso, siendo las plazas, las fiestas religiosas y los compadrazgos los principales factores que fortalecían dichos vínculos. En el caso de las fiestas, además de la asistencia a las misas y los bailes, los pueblos establecían redes culturales mediante el intercambio de bandas de música, preservándose así una reciprocidad intercomunitaria. En términos de las relaciones comerciales, los intercambios atendían a una cierta especialización dentro de la cual los pueblos conocidos como “Coatecas” comerciaban, sobre todo, objetos de barro; en Yautepec la producción se concentraba principalmente en reatas, mecapales redes y otros derivados del ixtle; en Ozolotepec destacaba la producción de cobijas; mientras que comunidades de tierra caliente, como Santiago Xanica, abastecían de café, plátano, panela (piloncillo), chile tusta, caña y artículos para la pisca de café (sobre la estructura productiva regional, ver Nahmad, *et al.* 1994: 36-38; *cf.* González 2013a: 21-22).

Sin embargo, los lazos entre los pueblos se han limitado en las últimas décadas, al menos de manera general, a los asuntos administrativos que deben ser resueltos por los integrantes de los ayuntamientos (en especial con motivo de los programas de los gobiernos federal y estatal), a la asistencia de los equipos de basquetbol a los torneos regionales durante las fiestas patronales y, en este mismo sentido, a la participación en los bailes de las

³ Para un panorama detallado sobre los cambios jurisdiccionales y del estatus político de los pueblos consúltese González Pérez (2013a).

fiestas de pueblos cercanos, los cuales ahora son amenizados con grupos de música externos. Esto ha derivado en el abandono de muchos de los antiguos caminos reales que comunicaban a los pueblos con las cabeceras distritales como Miahuatlán y Pochutla, e incluso con Oaxaca. Ahora algunos abuelos concluyen que los pueblos dejaron de visitarse y de caminar por las veredas de la sierra desde que llegaron los caminos de terracería y las camionetas.

En la narrativa y la memoria colectiva de varios pueblos zapotecos del sur existe constancia de estos vínculos no sólo intercomunitarios, sino interétnicos, debido a que estas comunidades mantenían contacto con pueblos chontales, huaves y zapotecos del Istmo, primordialmente. Es de destacar el caso de los huaves de San Mateo del Mar, con quienes los lazos eran sobre todo comerciales y culturales. En el primer caso, muchos abuelos recuerdan que anteriormente solían acudir a San Mateo del Mar a vender productos, como café, objetos de palma y barro, mientras que los mareños⁴ subían a la sierra a vender camarón y pescado. Muy probablemente este contacto haya favorecido la consolidación de una cosmovisión compartida no sólo entre ambos grupos étnicos, sino también con grupos chontales, mixes y zoques del Istmo, debido a que en el presente existen relatos muy parecidos en diferentes comunidades que hacen referencia a la lucha entre naguales de los pueblos. En ellos hay una constante referencia a San Mateo del Mar como el lugar del que provienen los naguales (rayos y culebras), quienes pretenden atacar a los naguales locales, a los santos patronos, destruir las iglesias y/o robarse las campanas (González Pérez 2013a: 104-117; 2013b). En una ocasión, incluso, don Ezequiel, un abuelo de Santa Catarina Xanaguía, me comentó que fue a raíz de estos viajes que los zapotecos hacían a San Mateo del Mar como “aprendieron las historias de los huaves”.⁵

Al respecto, consideramos que existe en la región sur de Oaxaca un complejo compartido del cual trataremos de dar cuenta a lo largo de este trabajo. Nos referimos precisamente a las creencias, prácticas rituales y saberes culturales vinculados con las entidades regentes de la lluvia y los distintos fenómenos meteorológicos, como ya hemos señalado. Por un lado, este complejo forma parte de una tradición cultural más extensa, sobre la cual no nos es posible ahondar en esta ocasión, pero que seguramente involucra

⁴ Término coloquial empleado para hacer referencia a los huaves del Istmo.

⁵ Más adelante se presentan algunos relatos en los que se habla de San Mateo del Mar como un lugar donde habitan muchos naguales rayo y culebra.

CUADRO 2. *Tamaño de población de localidades y extensión territorial municipal*

<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Extensión municipal</i>	<i>Población 2010</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
Santiago Xanica		143.33 km ²	2,884	1,456	1,428
	Santiago Xanica		851	430	421
	San Felipe Lachilló		905	454	451
	San Antonio Ozolotepec		375	192	183
	Santa María Coixtepec		338	172	166
	Otras localidades		415	208	207
San Juan Ozolotepec		257.89 km ²	3,168	1,586	1,582
	San Juan Ozolotepec		615	313	302
	San Andrés Lovene		967	488	479
	Santa Catarina Xanguía		748	377	371
	Santiago Lapaguía		613	295	318
	Otras localidades		225	113	112
San Francisco Ozolotepec		37.13 km ²	1,945	1,020	925
	San Francisco Ozolotepec		871	465	406
	San Juan Guivini		702	381	321
	San José Ozolotepec		372	174	198
Santa María Ozolotepec		139.93 km ²	3,992	2,077	1,915
	Santa María Ozolotepec		937	502	435
	Santa Cruz Ozolotepec		1,090	572	518
	San Esteban Ozolotepec		427	209	218
	San Gregorio Ozolotepec		582	304	278
	San Pablo Ozolotepec		340	174	166
	Otras localidades		616	316	300
San Agustín Loxicha		323.64 km ²	22,565	11,457	11,108
	San Agustín Loxicha		2,266	1,202	1,064
	Buenavista Loxicha		938	482	456
	Magdalena		935	481	454
	San Francisco		1,041	538	503
	Tierra Blanca		1,513	771	742
	San José La Unión		1,230	625	605
	Otras localidades		14,642	7,358	7,284
San Marcial Ozolotepec		53.99 km ²	1,525	802	723
	San Marcial Ozolotepec		1,055	570	485
	Otras localidades		470	232	238
San Miguel Suchixtepec		70 km ²	2,911	1,509	1,402
	San Miguel Suchixtepec		1,798	944	854
	Loma Morillo		489	252	237
	Otras localidades		624	313	311
Candelaria Loxicha		177.9 km ²	9,860	5,130	4,730
	Candelaria Loxicha		2,072	1,112	960
	El Molino		326	168	158
	La Ciénega		275	148	127
	San Isidro del Camino		310	158	152
	Santiago La Galera		430	232	198
	Santa María Tepejipana		549	276	273
	Otras localidades		5,898	3,036	2,862

Fuente: datos tomados de *Tarjetas Municipales de Información Estadística Básica del Estado de Oaxaca 2010*, OEIDRUS; *Catálogo de Localidades*, Unidad de Microrregiones, SEDESOL.

otros ámbitos de la vida social. Por otro lado, dicho complejo se extiende hacia otras regiones no sólo de Oaxaca, sino de México, como lo testifican diversos datos etnográficos producto de investigaciones llevadas a cabo desde hace más de un siglo, algunos de los cuales nos han servido para sustentar la idea de la continuidad de dicho complejo.

La lengua

En el contexto lingüístico, el estudio más detallado sobre el estado actual y la clasificación del zapoteco fue hecho por Thomas Smith en su trabajo “Algunas isoglosas zapotecas” (2007). Uno de los aportes más importantes de este estudio consiste en el análisis de las consideraciones e investigaciones hechas sobre lo que se conoce como “lengua zapoteca”, prácticamente desde 1578 con la obra de Juan de Córdova. En el texto Smith destaca la variabilidad de las formas de uso de la lengua y señala que el zapoteco “sólo es una lengua en el sentido en que el romance es una lengua [...] En mi opinión es más acertado hablar del zapoteco como una familia de lenguas estrechamente emparentadas” (*Ibidem*: 69). Los planteamientos hechos por Smith sirvieron como antecedente y base al INALI para la conformación del *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales* (2010), en el que se recurre a las categorías de familia lingüística, agrupación lingüística y variante lingüística para describir la diversidad y complejidad lingüística de México. En este orden, el zapoteco está considerado como una agrupación lingüística de la familia lingüística Oto-mange y está conformada por al menos 62 variantes lingüísticas, como se señaló anteriormente.

Partiendo de esta clasificación, podemos decir que en la zona de estudio se hablan al menos cinco de las 62 variantes lingüísticas consideradas por el INALI para la agrupación del zapoteco. Dichas variantes están referidas como: zapoteco de la costa central; zapoteco de la costa noreste; zapoteco de la sierra sur, del sureste bajo; zapoteco de la sierra sur, del sureste alto; y zapoteco de la costa este (*Ibidem*: 183-185, 186-187, 188; cuadro 3).

En la práctica las personas, sobre todo la población adulta, distinguen aquellas comunidades con las que se entienden claramente y aquellas que emplean una variante distinta del zapoteco. Tal como señalan Julio de la Fuente y Salomón Nahmad para los zapotecos de Yalalag y los mixes respectivamente, el idioma se vuelve un referente identitario importante que permite a los hablantes saberse pertenecientes a determinado

pueblo. A partir de ciertas formas lingüísticas las personas identifican con frecuencia la localidad o región de origen de hablantes de otras variantes lingüísticas.

CUADRO 3. Variantes lingüísticas a partir de municipios y total de localidades hablantes, según INALI

<i>Autodenominación de variante lingüística, según INALI / Referente geográfico</i>	<i>Municipios</i>	<i>Localidades hablantes por municipio</i>
Diste' Distèè Zapoteco de la costa central	Candelaria Loxicha	69
	San Agustín Loxicha	63
	Pluma Hidalgo	39
Desté Distèè Zapoteco de la costa noreste	San Juan Ozolotepec	4
	San Marcial Ozolotepec	38
	San Mateo Piñas	36
	San Miguel Suchixtepec	19
	San Pedro el Alto	26
	Santa María Ozolotepec	30
	Santo Domingo Ozolotepec	3
Diste' Distse'e Zapoteco de la sierra sur, del sureste bajo	Santiago Xanica	31
Didsé Ditsa Distsé Zapoteco de la sierra sur, del sureste alto	San Francisco Ozolotepec	2
	San Juan Ozolotepec	2
Ditsa' Zapoteco de la costa este	San Francisco Ozolotepec	1
	San Juan Ozolotepec	1
	Santiago Xanica	1

Fuente: datos tomados de *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*, INALI, 2010.

2.3 Apuntes etnohistóricos sobre la región

La historia antes del ocaso

Fundación de señoríos zapotecos en las montañas del sur

Las comunidades zapotecas de la zona del sur de Oaxaca, específicamente de la franja entre lo que ahora se denominan Sierra Sur y Costa, conservan una historia arraigada en el pasado prehispánico que ha sido poco estudiada. Los asentamientos más importantes, o al menos de los que se tiene registro, fueron los señoríos de Miahuatlán, Ozolotepec, Coatlán y Amatlán. Los primeros datos con los que se cuenta corresponden al poblamiento del valle de Miahuatlán, el cual fue el centro político y económico más importante de la zona. El valle ha sido desde siempre la vía de acceso a la región serrana del sur, así como a la costa.

Su ocupación zapoteca se remonta al periodo previo a Monte Albán II (Capítulo III, cuadro 6), es decir, antes del 200 a.C.⁶ Muestra de ello es la presencia de cerámica del mismo estilo que fue manufacturada en Monte Albán para esta etapa (Marcus y Flannery 2001: 246). En las *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan* de 1609⁷ no existen datos referentes a la fundación del antiguo señorío, tan sólo sobre la toponimia en lengua zapoteca y nahua, siendo el nombre original del pueblo Pelopeniza y como equivalente en la otra lengua “Miaguatlan”.

En relación a la toponimia, en las primeras *Relaciones geográficas* se señala que “Llamase este dicho pueblo en lengua *çapoteca* *Quechetao* y en lengua *mexicana* *Myaguatlan* que quiere decir «flor de mayz» ([1579-1581] 1905: 126). Ya en las segundas relaciones se dice que “[...] se llamava antes *Guecheto* que en lengua *çapoteca* quiere decir «Cordel de Mahucí», y por otro nombre *Guichixo* que quiere decir «Pueblo grande.»⁸ Quando MOCTEÇUMA entró en el, le pusieron sus Capitanes el nombre que oy retiene: que en lengua castellana suena «entre las flores del Mais» Y en la *çapoteca pelopenisa*”⁹ ([1609] 1905: 289). Martínez Gracida reconoce esta continuidad en el significado de los topónimos zapoteco y nahua, así como el significado de “Gran pueblo” para Guichitoo, Guechetoo o Yechedoo (1883: 531; 1895: 251r). En contraposición, Basilio Rojas rechaza la primera traducción e interpreta el término Pelopeniza como “Nuestro ojo de agua”, “Donde principia nuestra agua”, “Donde principia nuestro ojo de agua” o “Pueblo junto al agua” (1958: 2). Sobre el topónimo registrado como *Guecheto* y traducido por “Cordel de

⁶ La referencia a periodos arqueológicos a lo largo de este trabajo corresponde a la propuesta cronológica empleada inicialmente por Alfonso Caso, Ignacio Bernal y Jorge Acosta (1967). Sin embargo, actualmente existen otras propuestas en las que ya no se emplea el nombre de “Monte Albán” como denominador cronológico (Javier Urcid, comunicación epistolar electrónica). Para un cotejo de algunas de las cronologías más usuales, ver cuadro 6 del Capítulo III.

⁷ Además de las *Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca* de 1579-1581, publicadas por Francisco del Paso y Troncoso en 1905, los pueblos de Miahuatlán, Ozolotepec, Coatlán y Amatlán cuentan con otra serie de relaciones publicadas en el mismo tomo por Paso y Troncoso con el nombre de *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan*. Para distinguir ambos documentos al momento de citarlos se empleará para las primeras relaciones la forma: (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905); mientras que para el segundo caso se usará: (*Relaciones geográficas* [1609] 1905).

⁸ Como se señala líneas abajo, una de las complejidades de la toponimia zapoteca, sobre todo aquella que tiene como fuentes a documentos coloniales, es la naturaleza tonal de la lengua. En el primer caso, por ejemplo, *Quechetao*, así como *Guecheto*, podrían derivar de *quèche*, “maguey la hebra que sacan de él” (Córdoba 1987b: 253r), o *quèche*, *quéche*, “pueblo” (*Ibidem*: 332), y de *tao*, “grande” o “sagrado”, o *táo*, “espiga sobre la caña de mayz (vide miáhuatl en mexicano)” (*Ibidem*: 186r-186v).

⁹ Al respecto del topónimo *Pelopeniza*, Michel Oudijk considera que pudo haber derivado del nombre de algún gobernante o noble fundador del pueblo (comunicación personal). De manera específica, De la Cruz asocia el topónimo con un prefijo de numeral calendárico y con “agua” (comunicación personal. Sobre los prefijos de numerales calendáricos, ver De la Cruz (2007: 367).

Mahucí” en la segunda relación, Víctor de la Cruz (2008: 37-38) atiende a una nota de Francisco del Paso y Troncoso que dice: “Así escrito, sin duda por mahuei. Creo que debe leerse ‘cordel de maguey’, porque la pita del maguey en zapoteco es *gueeche*, y el cordel, *too*”. El autor traduce el vocablo como “hebra de maguey-cordel” y sugiere la existencia de una metátesis o inversión de las partes del nombre, contrastándolo con la forma *dooguidxi*, “cordel de hebra de maguey”, propia del zapoteco de la región del Istmo.

En el presente, Miahuatlán sigue siendo llamado “Pueblo Grande” en muchas de las comunidades de la región, como en Xanica, donde la forma correspondiente es *Kyeets To’*, o Buenavista Loxicha y San Marcial Ozolotepec, donde se le llama *Yes Do’*. Rosemary Beam considera algunas variaciones de este mismo topónimo como equivalentes de “Pueblo Grande”, pero también como “Pueblo Sagrado”: en San Baltazar Loxicha y Santa María Coatlán, *Yêzh Do’*; en San Agustín Mixtepec, *Yis Dò’o*; y en Campo Nuevo, *Làt yêzh do’n*, “Llano Pueblo Sagrado” (Beam de Azcona, “Toponimia de los zapotecos sureños”: 8).¹⁰ Sin embargo, existen casos contrastantes en relación al mismo topónimo, como sucede en Buenavista, donde *Yes Do’* es también traducido como “pueblo de hilo” o “pueblo de mecate”. Rosemary Beam señaló precisamente la complejidad de los tonos en relación a la toponimia zapoteca de la región, en particular a partir de las traducciones hechas por los nahuas. En este caso, *do’* puede significar “sagrado” o “mecate”, y *dô* “espiga de milpa” en la zona de Coatlán (*Ibidem*: 11), lo que implica que sean palabras totalmente distintas.

El pueblo de Ocelotepec (Ozolotepec), “Cerro de Ocelote”, aparece también en las primeras *RG* con el nombre original de *Quiabeche*, “Cerro de Jaguar”.¹¹ Sobre la fundación, ésta se ubica en un tiempo muy reciente (*Ibidem*: 302-303):

La noticia que se tiene de la fundación de *Ocelotepeque* es, que en *Miaguatlan* vuo antiguamente vn Rey llamado Pichina Vedella, que tuvo dos hijos, el mayor de los quales, después de muerto su padre, diuidio la que tenia, y dio la mitad a su hermano menor, y juntamente le adjudico el puesto que su padre avia heredado: y el con la otra mitad paso a

¹⁰ Sobre la distinción de los tonos en las variantes zapotecas del sur ver también el trabajo de Beam de Azcona, “Un estudio comparativo de los tonos del zapoteco sureño”. Un ejemplo de la diferencia entre tonos presentado por la autora en este segundo trabajo es el siguiente: “cangrejo”, *mbé*; “neblina”, *mbè*; “araña”, *mbê*; “tortuga”, *mbë*; “luna” y “mariposa”, *mbe’* (*Ibidem*: 10).

¹¹ “Este dicho pueblo en su lengua *çapoteca* se dice *Quiabeche*, que quiere decir «tierra espantosa» y en lengua mexicana *Oçelotepeque* que la sinyficacion dicha” (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: 138); “Llamose antiguamente *Quiauechi* en lengua *çapoteca*; los *megicanos* le pusieron el nombre que oy tiene, que en vna y otra lengua quiere decir «Monte de Tigres»” (*Relaciones geográficas* [1609] 1905: 301).

este Pueblo, donde hallo setenta mil indios y VN SEÑOR que los rregia. Llamauanse estos indios los *Chontales*, porque hablan la lengua *Chontalpa*: hizoles guerra el de *Miaguatlan* y venciolos matando gran numero de ellos, y los demás no se atreueron a esperarle, y se pusieron en huida. Quedaron de los setenta mil *Chontales* solos mil que les dieron por vasallos y te (sic) pagauan tributo. Asento el de *Miaguatlan* en aquel puesto su gente, que fueron veinte mil vecinos. De este vuo tres decendientes hasta la venida del MARQUES DEL VALLE: aviendo entonces crecido el numero de los indios a treinta mil.¹²

Según la información que aparece en las *Relaciones geográficas* de 1609, antes de la fundación de Ozolotepec fue creado Coatlán.¹³ Para principios del siglo XVII aún se conservaba en el lugar una pintura que narraba su fundación y en la que se refería que ésta había estado encabezada por un personaje de nombre Meneyadela, de quien habían descendido 21 caciques que gobernaron el pueblo hasta la llegada de los españoles. El último de éstos fue bautizado con el nombre de Fernando Cortes, quien tuvo un hijo de nombre Juan de Ayala y éste a su vez uno de nombre Ángel de Billafañe. Finalmente, para 1609 Ángel de Biñafañe tenía un hijo de nombre Buenaventura de Ayala y Luna (*Ibidem*: 309, 311). Por otro lado, la fundación de Amatlán,¹⁴ según lo referido en dichas relaciones, se dio en un tiempo cercano al de Coatlán. El fundador tuvo por nombre Cosichaguela, “el

¹² Martínez Gracida ubica la fundación de Ozolotepec en el año de 491 d.C. y adjudica el nombre de Biciayache para el hijo mayor de Pichina Bedela (1895: 253r).

¹³ En las primeras *Relaciones geográficas* se mencionan dos topónimos para el pueblo, el de *Quiegoqui* en zapoteco y *Coatlan* en mexicano (nahua), a los cuales se les atribuye el mismo significado: “«Sierra de Culebras» porque esta todo çercado de sierras asperas” ([1579-1581] 1905: 132). En tanto, en las segundas *Relaciones geográficas* se distinguen dos significados para un topónimo en cada una de estas lenguas: “llamase en lengua çapoteca, *Huihuogui* que quiere decir, «rio de los señores», por ser todos principales y que de allí salian los casamientos para todos los pueblos comarcanos. *Ocotlan* (Coatlan) significa «lugar de culebra», y dizese que le dieron este nombre los *mexicanos* porque quando vinieron a el vieron salir de vn charco de agua vna culebra y ponerse sobre vna piedra” ([1609] 1905: 308).

¹⁴ Según las primeras *Relaciones geográficas*, “El dicho pueblo en lengua çapoteca se nombra *Quetila*, que en lengua mexicana quiere decir «papel blanco», porque esta asentado en vnas lomas calichales de piedras blancas y se divisa de lejos blanqueado” ([1579-1581] 1905: 120). Las segundas *Relaciones geográficas* distinguen el significado de los topónimos en zapoteco y nahua, al señalar que: “Dieronle este nombre los *mejicanos* porque las casas eran todas blancas. Llamase en la lengua çapoteca, *Quiatila*, que quiere decir en castellano «Tierra de peleas o disensiones» ([1609] 1905: 314). José Antonio Gay (1982: 85) supone que el nombre en zapoteco pudo haber derivado de enfrentamientos entre zapotecos y chontales por el control del territorio donde se asentaría Amatlán: “Su nombre en zapoteco, *Quatila*, “tierra de combates”, revela que su fundación fue el resultado de una hazaña militar. El nombre de su fundador, *Cochicahuala* (¿Cosichaguela?) “el que pelea de noche”, descubre que la victoria reportada por los zapotecas en aquel lugar, se debió principalmente a la sorpresa y a la astucia de su caudillo. ¿A quiénes combatieron esta vez los zapotecas? Acaso a los chontales [...]”.

que pelea de noche”. De Cosichaguela hasta 1609 se habían sucedido 24 caciques contándolo a él (*Ibidem*: 316).¹⁵

En relación a la toponimia de Miahuatlán y Ozolotepec, autores como Joyce Marcus y Kent Flannery han señalado la semejanza entre dos glifos del edificio J de Monte Albán y el *Códice Mendocino* (2001: 241-243; cf. Marcus 2008: 76-80; figuras 14 y 15), los cuales han sido identificados precisamente con los nombres de Miahuapan, “Canal de Borlas o Espigas de Maíz”, y Ocelotepec, “Cerro del Ocelote o Jaguar”. Como parte de la utilización de un mismo estilo glífico en el edificio J, construido entre el 100 a.C. y 200 d.C., así como en el código nahua, manufacturado alrededor de 1540, los mismos autores destacan la presencia de un glifo en el *Lienzo de Guevea*, el cual aparece con el nombre de Tani Quebeche, “Serro de Leon”. Anteriormente, Eduard Seler, en su análisis sobre las dos copias que existen de este lienzo, aclaró que dicho glifo correspondía a la ciudad de Tehuantepec, registrado en la fuente como Ticuantepeque, “Cerro de Leon”, pero supuso que el antecedente estilístico eran la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendocino* (1986: 21-22).¹⁶

Marcus y Flannery advirtieron que una de las limitantes para la identificación de los glifos del edificio J, así como la afirmación de su correspondencia con documentos de manufactura colonial, es la pérdida de nombres originales de muchos de los pueblos de Oaxaca. En el caso de Miahuatlán, es viable que dicho glifo corresponda al pueblo zapoteco del sur, debido precisamente a la correspondencia estilística y toponímica, además de la historicidad. Sin embargo, para el caso de Ozolotepec, es muy poco probable, debido sobre todo a la incongruencia entre la temporalidad del edificio y el periodo de su fundación referido en las *RG*, como vimos anteriormente, el cual se ubica sólo cuatro generaciones de “caciques” antes de la invasión española. En ambos casos, la semejanza entre los glifos del edificio J y los *Códices Mendocino* y *Matrícula de Tributos* es meramente homólogo, debido a que las láminas 52r del *Mendocino* y 15v de la *Matrícula* incluyen lugares

¹⁵ Después de las *Relaciones geográficas* de principios del XVII los autores que refieren la fundación de los pueblos zapotecos en el sur de Oaxaca son José Antonio Gay y Manuel Martínez Gracida. Gay hace una enumeración de las fundaciones de los pueblos a partir de la información de dichas relaciones, a manera de narración, como si éstas hubieran formado parte de una serie de sucesos consecutivos (1982: 85-86). Al parecer el argumento de Gay sirvió de base a Martínez Gracida para desarrollar un relato casi idílico sobre las fundaciones (1895: 247r-254f).

¹⁶ Además del estudio de Seler sobre este lienzo, puede consultarse a De la Cruz (2008: 27-68).

pertenecientes a la provincia de Tochpan o Tuxpan, en Veracruz (Reyes García 1997: 154; cf. Sepúlveda y Herrera 2003: 80-81).

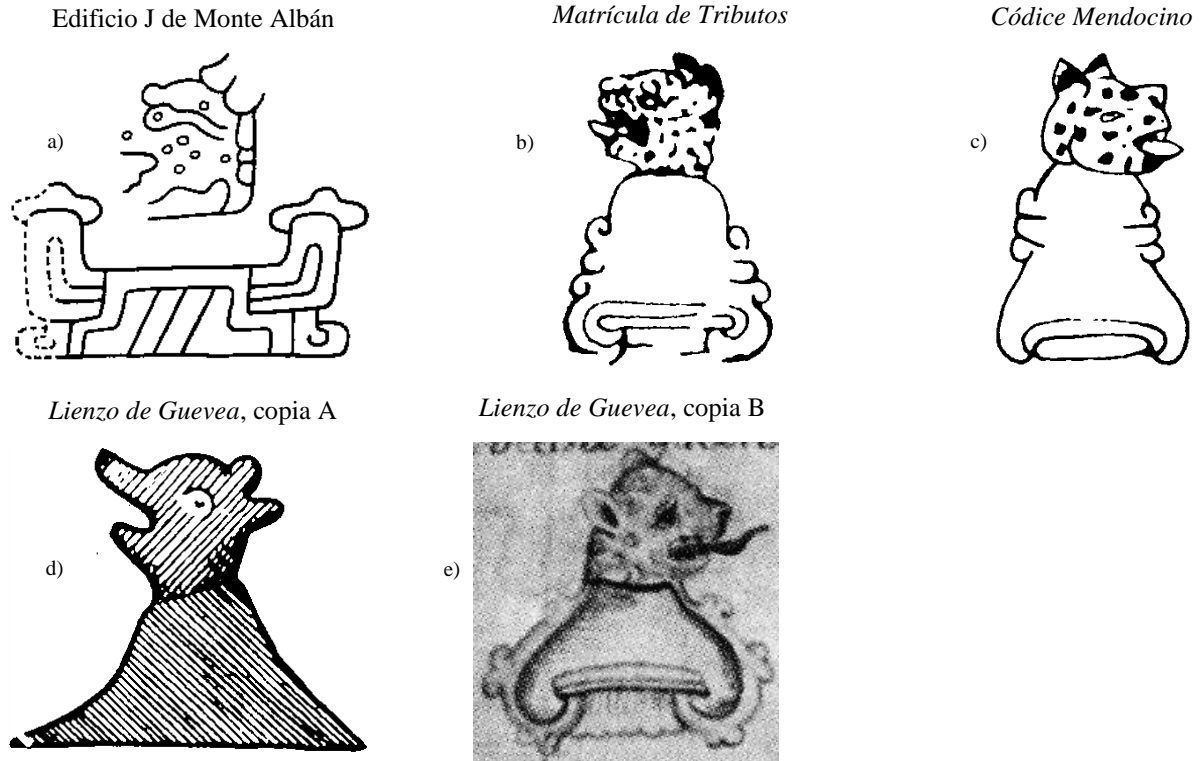


Figura 14. a) Ocelotepec, “Cerro del Ocelotl” (Marcus y Flannery 2001: 243); b) Ocelotépec, (Reyes García 1007: 135); c) Ocelotepec “Lugar del Ocelote”, “Cerro del Jaguar”, d) Tani Quebeche (Tehuantepec), “Serro de Leon” (Seler 1986: 21; Dani Guiebeche (Tehuantepec), “Cerro de Leon” (De la Cruz 2008: Anexo 2).



Figura 15. a) Miahuatlán, “Canal de las Borlas de Maíz” (Marcus y Flannery 2001: 243); b) Miauaapan (Veracruz), “En el Agua de las Espigas de Maíz” (Reyes García 1997: 135); c) Miahuapa (Veracruz), “Río de las Espigas de Maíz” (Sepúlveda y Herrera 2003: 80).

Religión

En el pueblo de Ozolotepec se rendía culto a dos deidades, una de ellas de nombre *Bezalao*, “[...] que era en su lengua «el demonyo», y a este reconoçian por Dyos vniversal que tenya quidado de matallos y de ayudalles en sus guerras; y para todos sus senbrados, tratos y granjerias le ynboçaban” (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: 139). La otra deidad tenía por nombre *Cozichacozee*, a quien tenían por Dios de la guerra. A éste último lo pintaban (¿en códices?) “muy feroz con arcos y flechas en las manos”.

Tenían un templo dedicado a ambas deidades, dentro del cual había representaciones de ellos, muy probablemente hechas en piedra. Los sacerdotes que lo cuidaban y atendían tenían por nombre “bigañas” y sacrificaban codornices, venados y otros animales del monte, así como cautivos de guerra. A éstos últimos les sacaban el corazón y lo ponían encima de una piedra o altar sobre la que derramaban la sangre de los sacrificados; la carne la comían “con mucho regocijo”. Los “señores y prinçipales” solían realizar autosacrificios, sacándose sangre de las orejas, las narices, la lengua “y de otros miembros”, ofreciéndola por medio de los bigañas, quienes nunca salían del templo (*Ibidem*: 138-139).

En Miahuatlán tenían por dioses principales a *Tlacatecolotl*, “ques el nombre del diablo” y a *Gozio* (*Cocijo*) a quien tenían por dios de la lluvia y acudían a él en tiempo de cosecha. Algunos de los elementos que ofrendaban a dichos dioses eran codornices (entre otras aves), perros, plumas de guacamaya y esclavos, a quienes “les abrían con vnas navajas de teta a teta, e le sacaban el coraçon y lo sacrificaban a los dichos ydolos que estaban figurados de piedra, y la carne se juntaban todos y la comyan y hazian fiestas y boda della y para hazer los dichos sacrificios tenían diputados indios que eran como «çaçerdotes» que ellos llamaban bigañas” (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: 127-128).

Para el caso de Coatlán, las *Relaciones geográficas* de 1609 señalan que en este pueblo no tenían por costumbre realizar sacrificios. Un cacique de nombre *Tlatoany Izquintly*, “Señor Perro”, fue quien aprendió a realizarlos en un viaje que hizo a la Mixteca. A partir de su regreso comenzaron a sacrificar y ofrendar en honor a dos deidades llamadas *Benelaba*, “Siete Conejos”, y su pareja *Jonaji Belachina*, “Tres Venados”. El pueblo de Coatlán acudía a una cueva para adorar unas piedras, las cuales eran la representación de

ambos personajes. Entre las ofrendas se encontraban perros, “gallinas” y codornices, así como prisioneros de guerra, a quienes les sacaban el corazón. Las mujeres ofrendaban a *Jonaji Belachina* y los hombres a *Benelaba* (*Ibidem*: 134). Aunque en la relación se dice que dichas deidades fueron inventadas, es muy probable que en realidad hayan sido fundadores o antepasados importantes, a quienes se les rendía veneración, tal como ocurría con muchos pueblos en Oaxaca, incluso durante el periodo colonial.

De las guerras y la relación entre los pueblos

La información disponible para la historia previa a la invasión española deja ver la existencia de relaciones sumamente complejas no sólo entre Ozolotepec, Miahuatlán y los pueblos zapotecos comarcanos, sino también con provincias más distantes, lo que nos habla precisamente de relaciones interétnicas dinámicas, muchas de las cuales prevalecieron después de la conquista. En el caso de la guerra, Ozolotepec mantenía enfrentamientos constantes, sobre todo, con pueblos mixes y chontales. Reconocían a Moctezuma como señor suyo y le tributaban oro en polvo, mantas y grana una vez al año. A cambio recibían mantas, cacles y plumas de colores (*Ibidem*: 138-140).¹⁷ De los prisioneros que cautivaban, en particular muchachos y muchachas, los tomaban como esclavos para su servicio: “[...] y, en abiendo alguna buena presa, enviaban a MOCTEÇUMA en reconoçymineto algunos dellos e los demas mataban e sacrificaban e se los comyan” (*Ibidem*: 140). Entre los esclavos que enviaban a Moctezuma estaban niñas y niños. El caso de Amatlán era totalmente distinto, ya que “Solían tener guerras con la gente de guarnycion que MOCTEÇUMA tenya en el pueblo de los indios de *Guaxaca*” (*Ibidem*: 120).

Miahuatlán, por su parte, tenía guerras constantes con Coatlán, Ozolotepec y Huitzo (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: pp. 127, 199). De los prisioneros que tomaban en la guerra, algunos eran empleados en los sacrificios ofrendados a sus dioses, mientras que otros los vendían como esclavos en los mercados. En el mismo mercado de Miahuatlán se comerciaban prisioneros traídos de lugares como México, Tlaxcala, Tepeaca y la

¹⁷ Roberth Bartow (1992: 176) sugiere que la relación entre Ozolotepec y los mexicas pudo haber sido favorable para los zapotecos, debido a que recibían objetos como compensación o intercambio por el supuesto tributo que entregaban. Dicho “[...] tratamiento especial [...]”, considera Barlow, “[...] sin duda se debía a la estratégica posición de Ocelotepec en la frontera con (Tututepec)”. Esta misma situación pudo haber ocurrido con Coatlán, ya que, como se verá líneas abajo, fue sede de una guarnición mexicana; por lo que Barlow supone que la protección militar que recibían se daba a cambio de oro y las mantas (*Ibid*: 175).

Mixteca. El precio de los esclavos era de un peso o peso y medio de oro en polvo. A los que tomaban por prisioneros en los caminos “con la querda de su propio arco le ataban los genitales y lo trayan al pueblo y se servían del y lo vendian por esclavo, y el no osaba yr ny avsentarse por que yban en su seguimiento y luego lo hazian pedaços” (*Ibídem*: 128). Las guerras contra rivales cercanos cesaron con la presencia de la triple alianza en la región, debido a que “Moctezuma [...] embio gobernadores por todos estos pueblos y ellos los pusieron en paz”. A partir de este momento Miahuatlán se volvió tributario de la triple alianza, entregando cada treinta días una jícara llena de oro en polvo, el cual recogían en ríos, así como “algunas joyas” (*Ibídem*: 127).

Diego Durán, en su obra *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* (369-374) relata que en tiempos de Ahuízotl ocurrió un suceso en el que estuvieron involucrados Tehuantepec, “Xolotla”, “Izuatlán”, Miahuatlán y Amatlán, entre otros. Dichos pueblos pretendieron impedir el tránsito de emisarios de la Triple Alianza hacia el sur, quienes acudían para cobrar tributos; pero también cruzaban por esta parte comerciantes no sólo mexicas, sino también texcocanos, tepanecas, xochimilcas, chalcas, tlahuicas, tlaxcaltecas y cholultecas, entre otros. En su descripción Durán menciona algunos de los productos que los mexicas extraían de la región. La emboscada de comerciantes y emisarios se hacía en los caminos, donde los zapotecos mataban a los viajeros provenientes del altiplano. Por tanto, los señores de México, Texcoco y Tacuba decidieron pelear contra los pueblos en cuestión, para lo cual reunieron soldados de diferentes pueblos, todos bajo el mando de Ahuízotl. Cuando la arremetida llegó a Miahuatlán, y luego de una resistencia, los zapotecos del lugar solicitaron “perdon, ofreciendo sus personas y bienes á la sujecion de México, los quales luego fueron recibidos con amor y amistad, y haciendo luego sacrificio á los dioses de algunos presos y poniendo y señalando tributos á los vencidos, el rey mandó á los de Miahuatlán los guiasen desde allí” (*Ibid*: 371).

El relato prosigue con la conducción del ejército de Ahuízotl hacia los pueblos de Xolotla, Amatlán y Tehuantepec por parte de la gente de Miahuatlán, siendo Tehuantepec donde hallaron mayor resistencia, luego de la cual también aquí el pueblo se rindió ante los mexicas: “Lo llevaron á su ciudad (a Ahuízotl) y lo aposentaron muy honradamente á él y á todos los señores de todas las provincias y allí le ofrecieron un muy rico presente,

obligándose á dalle parias de ochenta a ochenta dias [...] tambien juraron de reconocelle sujecion y tenelle por superior [...]” (*Ibid*: 373; figura 16).¹⁸



Figura 16. “De cómo los mexicanos dieron guerra á los de Tequantepec y á los de Izuatlan y Miauatlan y Amaxtlan, provincias muy famosas, y de cómo los vencieron”: *Códice Durán* (libro de láminas de la obra de Durán), p. 49.

Coatlán, por su parte, mantenía guerra con diversos pueblos cercanos. Un aspecto interesante es que las rivalidades implicaban saqueos y matanzas, pero también el robo de las imágenes de sus “ydogos”. Una de las rivalidades más fuertes era contra el señorío mixteco de Tututepec, quien los tuvo sujetos por algún tiempo (*Ibidem*: 133-134). Las *Relaciones geográficas* del XVI señalan que hubo un cacique del cual “eran sujetos”, cuyo nombre era:

“COACTZI que quiere decir «culebra», al qual obedecían y tenían por señor [...] y ansi fueron sujetos muchos años a este caçique hasta que les hizo cierto agrabio y se rebelaron contra el, y visto los preñciples que no tenían anparo de señor alguno, enviaron parias a la ciudad de *Mexico* a MOCTEÇUMA, Rey y señor de aquella tierra muy temido y obeceçido, el qual los recibyo debaxo de su anparo y les enbio capitanes con jentes que los anparase y

¹⁸ Para una revisión crítica sobre esta fuente consultar De la Cruz (1981).

defendiese de sus enemigos, y le tributaban oro en polvo y mantas, y el tenya quidado denbialles siempre gente de guarnyçion (*Ibidem*: 133).

Aunque no es del todo claro, podría haber relación entre la supuesta rebelión en contra de Tututepec y el cacique de nombre Coactzin (Coatzi), lo que nos llevaría a suponer que dicho suceso derivó en la instalación de una base militar mexicana en territorio coatleco, la cual pudo haber tenido como principal cometido el control militar de la zona, así como la supervisión de Tututepec, quien mantenía también rivalidad con los mexicas (Martínez Sola 1998: 76; González Pérez, “Gente belicosa”).

La invasión española y el orden colonial

Advenimiento del Sol español y de tiempos aciagos

El contacto entre zapotecos del sur y españoles se dio por medio del arribo de Pedro de Alvarado a la región, a quien apodaron “Tonatiuh”, “el Sol”, tal como sucedió en otras partes de Oaxaca y de México. Las *RG* de Amatlán, Miahuatlán y Coatlán mencionan explícitamente su presencia.¹⁹ En el primer caso, incluso, se señala que la “conquista” del lugar fue llevada a cabo por Alvarado y Cortés: “Disen los antiguos naturales del dicho pueblo que los conquisto EL MARQUES DEL VALLE y el capitan DON PEDRO DE ALVARADO, que ellos llamaban EL TONATHI” ([1579-1581] 1905: 120).

En general, las relaciones describen a la invasión española como un suceso que derivó en cambios drásticos en los estilos de vida de la gente, en particular en la alimentación y el trabajo, así como en enfermedades como el *cocoliztli* y “cámaras de sangre” (*¿matlazahuatl?*). Es frecuente también la referencia a la disminución de la población y el promedio de vida. La relación de Ozolotepec es ilustrativa en este sentido ([1579-1581] 1905: 141):

Bibian los naturales antiguamente cient años y mas y agora se mueren de poca edad, y lo que ellos entienden y aclaran y comunican vnos con otros, hallan ques la causa el trabaxo que de ordinario tenían por que de edad de seys y siete años los ponyan a trabaxar, y como abia tantas guerras no tenyan lugar de senbrar mucho y ansy comían poco, y dormyan fuera

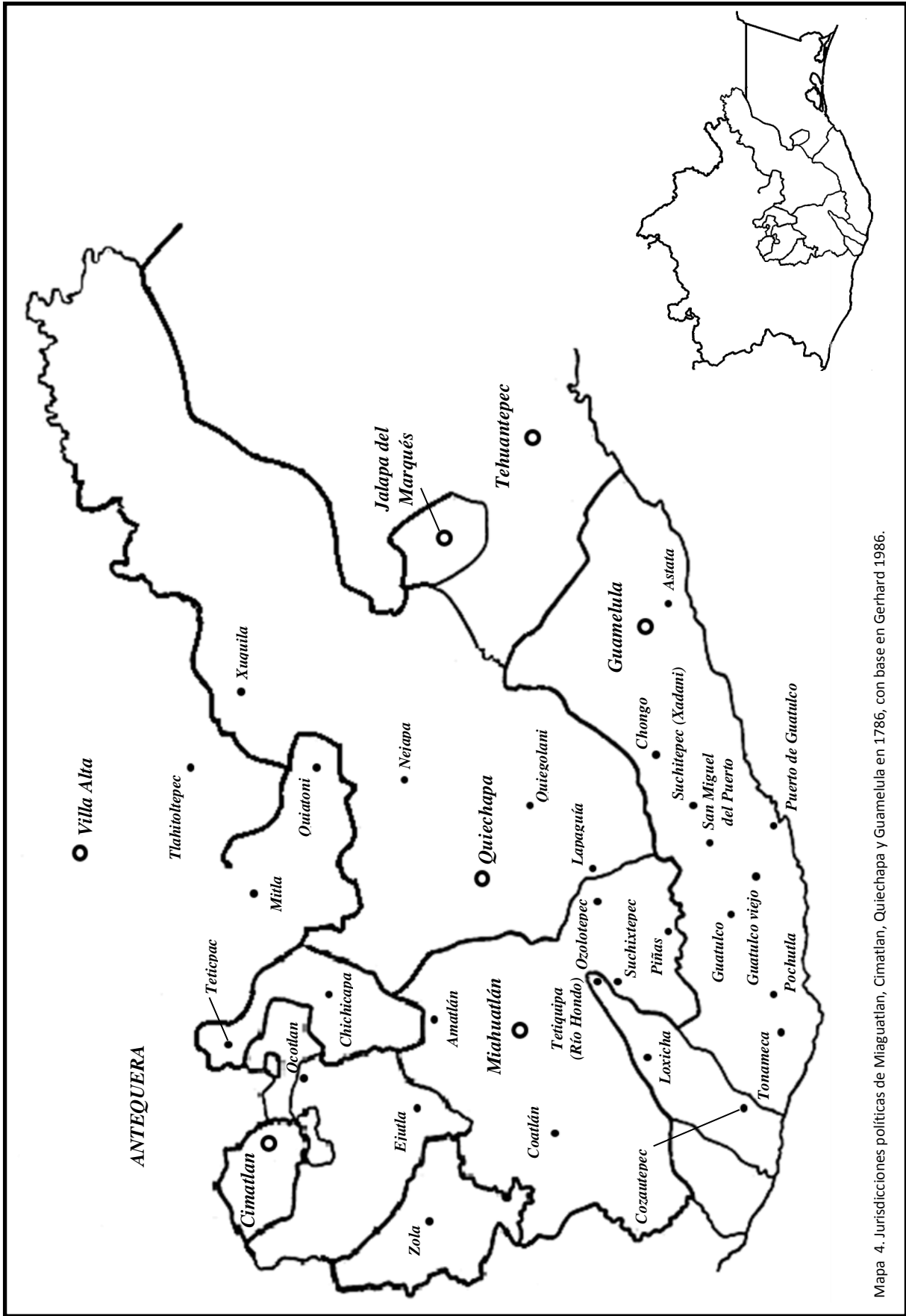
¹⁹ La “Relación de Guatulco y su partido” hablan también de la conquista encabezada por Pedro de Alvarado en el área de la costa ([1579-1581] 1905: 232, 247).

de techado y asy bibian siempre en trabaxo, hechos a el, y con esto se criaban hasta que morían, e que después que los españoles binyeron se dieron a vestir y a dormir en casas y a comer y beber mucho y a arreglarse; y en aquel tiempo quando vn yndio se benya a casar era de quarenta años, y ahora de doze y quinze se casan; y por estas causas referidas los vnos vivian mucho y los otros poco [...] después que los españoles binyeron an sobrevenydo muchas enfermedades, como a sido saranpion y romadizo, y rezien llegados los españoles les dio generalmente enfermedad de cámaras de sangre [...] y la enfermedad que les dio ahora tres años, questa referido, fue calenturas y tose que nunca se les quitaba hasta que morían, que duraban cinco o seys dyas.

En la segunda relación de Ozolotepec se habla de una reducción de la población de treinta mil indios que habitaban en Ozolotepec antes de la invasión española, a tan solo ochocientos tributarios para 1609. Además de los factores señalados arriba, otro aspecto que impactó en el número de la población, según la misma relación, fue un proceso de congregación en el que murieron más de ochocientos tributarios ([1579-1581] 1905: 303).

Organización política y eclesiástica

Los antiguos señoríos de Miahuatlán (Peloopeniza), Ozolotepec (Quiabeche), Coatlán (Quiegocoqui) y Amatlán (Quiatila) fueron incorporados como pueblos dentro de la jurisdicción del corregimiento de Chichicapa en 1550, fecha en la que hubo un reordenamiento general de los corregimientos. Sin embargo, para 1577 la residencia del corregidor de Chichicapa se trasladó a Miahuatlán, pero la región se mantuvo subordinada al alcalde mayor de Antequera, debido a los constantes levantamientos y rebeliones que tuvieron lugar en la zona, como se verá después. Ya en 1600 la corregiduría de Miahuatlán recibe su propio magistrado debido al reconocimiento de Chichicapa como alcaldía mayor. Cuarenta años después la jurisdicción de Miahuatlán se convirtió también en alcaldía mayor, incluyendo a Ozolotepec, Coatlán y Amatlán (Gerhard 1986: 74, 194; Barabas 1999: 70; González Pérez 2013a; mapa 4). A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII hubo diversos factores que impactaron el estatus de los pueblos, así como a la población, tales como enfermedades y epidemias, congregaciones y rebeliones, entre otros. En el caso de Miahuatlán y sus pueblos dependientes, se registraron para 1580 alrededor de 4,100 tributarios, 3, 490 en 1597, 2,437 en 1609 y para 1646 sólo 1,600. A lo largo de este tiempo



Mapa 4. Jurisdicciones políticas de Miaguatlán, Cimatlan, Quiechapa y Guamelula en 1786, con base en Gerhard 1986.

hubo constantes desplazamientos de zapotecos serranos del sur, específicamente de las áreas de Ozolotepec y San Mateo Piñas, hacia la costa (Gerhard 1986: 128), región que se convirtió en una zona con una importante diversidad étnica y cultural, debido a que en ella radicaban y transitaban indígenas zapotecos, chontales, nahuas, mixes, por mencionar algunos casos, así como negros, españoles, filipinos y peruanos (*Ibidem*: 195).

La comparación entre documentos como las *Relaciones geográficas* del siglo XVI y XVII permite identificar algunos de los cambios importantes en relación a las jurisdicciones y a la situación de los pueblos en la zona.²⁰ Uno de los pueblos con el mayor número de estancias fue precisamente Ozolotepec, el cual en la segunda mitad del XVI aparece registrado con un total de 25 pueblos. En 1600 dichas localidades fueron reagrupadas mediante congregaciones en dos cabeceras: Santa María y San Juan Ozolotepec (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: 137). Para las segundas relaciones el número de estancias se redujo a diez, además de las dos cabeceras (304, 307). Algunas de las estancias que habían sido desocupadas volvieron a poblarse, al tiempo en que se crearon nuevos asentamientos, como fue el caso de San Mateo Piñas en la parte del sur, entre Ozolotepec y Huatulco (cuadro 4).

Con San Pablo Coatlán ocurre algo semejante, ya que en 1548 se registraron 33 estancias dispersas, de las cuales 26 fueron reagrupadas para 1600 en dos cabeceras, 16 en San Pablo y 10 en San Baltasar Loxicha (Icha).²¹ Sin embargo, la cabecera de San Pablo comenzó a desintegrarse en 1609 a raíz de la dispersión de la población en nuevos asentamientos. En Miahuatlán, además de los factores referidos, hubo un aspecto importante que influyó en el incremento del número de estancias sujetas a la cabecera, sobre todo a partir de finales del XVI, y fueron los constantes levantamientos encabezados principalmente por Tetiquipa y Coatlán (Gerhard 1986: 195).

En el ámbito eclesiástico las primeras visitas en la región fueron realizadas por dominicos, pero pronto comenzaron a crearse las primeras parroquias seculares. San Pablo Coatlán, por ejemplo, fue entregado al clero secular en 1538. Pocos años después, en 1547, se asignó un sacerdote secular para San Mateo Tetiquipa y para Miahuatlán en 1568. En el caso de Ozolotepec, la cabecera de Santa María adquirió el rango de cabecera parroquial en

²⁰ Para un panorama general sobre el tema ver Gerhard (*Ibidem*: 193-196) y González Pérez (2013a).

²¹ A principios del XVII se reportaron como nuevos los pueblos de San Agustín y San Baltazar Loxicha, los cuales estuvieron sujetos a la cabecera de Tetiquipa (Gerhard 1986: 75).

CUADRO 4. *Tabla comparativa de pueblos y estancias de la jurisdicción de Miaguatlan, según Relaciones geográficas (1579-1581 y 1609)*

	<i>Relaciones geográficas del siglo XVI (1579-1581)</i>				<i>Relaciones geográficas del siglo XVII (1609)</i>			
	<i>Miaguatlan</i>	<i>Amatlan</i>	<i>Coatlan</i>	<i>Oçelotepeque</i>	<i>Miahuatlan</i>	<i>Amatlan</i>	<i>Coatlan</i>	<i>Ozolotepeque</i>
1	Miaguatlan (San Andres)	Amatlan	Coatlan (San Pablo)	Santa Maria (Ozolotepeque)	Miahuatlan	San Pedro	Santa Maria	Santa Maria Ozolotepeque
2	Santa Catalina	San Xriptobal	Santa Maria	San Pablo	Cuistla	San Cristobal	Santo Domingo	San Juan Ozolotepeque
3	Santa Cruz	San Pedro	San Bartolome	Santo Tomas	Almolongas	San Francisco	San Baltasa Losicha	San Pablo
4	San Bernardo	San Francisco	Santiago	San Luys	San Ylefonso			San Ilefonso
5	Sanjimon		San Myguel	Santa Maria Magdalena	Suchitepeques			San Esteuan
6	Santa Maria		San Juan	Santo Domingo				San Matheo
7	Sansebastian		San Francisco	San Martin				Santa Maria Magdalena
8	Santa Maria Belato		San Bernardo	San Juan				San Francisco
9	Santo Domingo		San Baltazar	San Antonio				San Tiago
10	Santa Catalina de Sena		Santa Catalina	Santa Cruz				Santa Catalina
11	Santiago		Santa Vrsula	Santa Catalina				Santa Cruz
12	San Ilefonso		Santa Marta	San Francisco				San Andres
13	San Miguel		Santa Cruz	San Andres				
14	San Vicente		San Sebastian	Santiago				
15	San Miguel		San Martin	San Xriptobal				
16	Santa Ana		San Mateo	San Mateo				
17	San Pedro		San Lucas	San Pedro				
18	Santiago		Santana	Santana				
19	Sant Ilifonso Suchitepeque		San Xriptobal	Santa Maria				
20			San Pedro	San Cosme				
21			Santa Catalina	San Bernabe				
22			Santa Isabel	San Myguel				
23				Santa Lucia				
24				San Agustin				
25				San Elifonso				

CUADRO 5. Resumen del numero de personas de q[ue] se compone esta Juris[diccion] de Miah[uatlan] con especificacion] de Pueb[los] castas y sexos (20 de enero de 1778)
(Fuente: AGN, Indiferente Virreinal, caja 2759, exp. 007, 1778)

Numero de los Pueblos	Españoles				Yndios				Mextizos				Castizos				Mulatos				Otras Castas				Total de Alm[as]			
	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	Niños	Niñas	Hombres	Mugeres	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[santa] 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
San Nicolas					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													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	34	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

1607. Sin embargo, según Gerhard, San Juan Ozolotepec tuvo clérigo desde 1540 (*Ibidem*: 74, 194; cf. González Pérez 2013a: 62-69).²²

Para finales del XVII la parroquia de Santa María Ozolotepec fue dividida en dos sedes, Santa María Ozolotepec y San Mateo Piñas. Esto se debió a que desde 1680 la parroquia de Huatulco había sido cerrada por los constantes ataques de piratas, lo que obligó a que ésta tuviera sedes provisionales, como la de San Miguel del Puerto. Para 1699 el obispado de Antequera decide instalar en Piñas la nueva cabecera, desde la cual se administró el culto católico en pueblos tan distantes como Tonameca y Suchitepec, en la jurisdicción de Huatulco y Huamelula, situación que se prolongó hasta después de la Independencia. El cura de Santa María Ozolotepec, por su parte, se encargó de visitar una buena parte de los pueblos de la sierra, como Loxicha y Tetiquipa, e incluso Ejutla, adelante de Miahuatlán (*Ibidem*: 62).

Religiosidad, resistencia y rebeliones indígenas

Hasta la década de los setenta del siglo XVI la zona de Miahuatlán, Ozolotepec, Coatlán y Tetiquipa vivió un intenso periodo de acciones de resistencia y rebeliones indígenas, las cuales se dieron en un contexto de complejas relaciones interétnicas que involucraron a pueblos zapotecos del sur, así como a otros grupos de Oaxaca e incluso del altiplano central.²³ El primer hecho significativo fue un levantamiento armado que tuvo lugar en Coatlán durante la ausencia de Cortés, con motivo de su viaje a Honduras y las Hibueras en 1524. Dicho levantamiento se dio en el contexto de una serie de movilizaciones por parte de diversos pueblos en contra de los abusos cometidos por las autoridades que quedaron a cargo del gobierno. El regreso de Cortés a México motivó la pacificación de Coatlán y los demás pueblos (Cortés 1985: 412-413).²⁴ Sin embargo, Herrera y Tordecillas refiere que

²² Según el *Cuestionario de don Antonio Bergoza y Jordán*, la parroquia de San Juan se fundó el 8 de mayo de 1526 (1984: 127).

²³ En un trabajo reciente analizo con detalle este periodo de resistencia y rebeliones indígenas a partir de las fuentes disponibles (González Pérez, “Gente belicosa”).

²⁴ Consultar también: Díaz del Castillo (2005: 289, 297), *Carta del tesorero Alonso de Estrada y el contador Rodrigo de Albornoz* (1939: 92-94), *Carta de Diego de Ocaña a los oficiales reales de la contratación de Sevilla* (1996: 339-406), *Testimonio de una carta de la ciudad de México* (1966: 39-45), Gay (1982: 152-154), Pérez Bustamante (1928: 11).

durante el alzamiento los indios de Coatlán mataron a cincuenta soldados españoles y ocho o diez mil indios esclavos de las minas de Chichicapa (1945: 373).²⁵

Una perspectiva distinta de este suceso la proporcionan las *Relaciones geográficas* del XVI (1905: 133), donde se señala que Pedro de Alvarado asignó como primeros encomenderos de Coatlán y Miahuatlán a los hermanos Gregorio y Pedro de Monjaraz. Este último mató al cacique de Coatlán, aperreándolo (matándolo con un perro) cuando éste se dirigía a la ciudad de Antequera para entregar los tributos. Junto con él iba un principal, quien fue aprisionado con grilletes por Pedro de Alvarado. Esto dio pie al levantamiento armado en Coatlán, el cual fue controlado por Alvarado. Como medida, Alvarado aprisionó a Pedro de Monjaraz, lo exhibió ante la gente de Coatlán y sustituyó al encomendero.



Figura 17. Hombre zapoteco: *Códice Vaticano A o Ríos*, lám. 40v.



Figura 18. Mujeres zapotecas: *Códice Vaticano A o Ríos*, lám. 41r.

Algunos años después, entre 1530 y 1531, hubo un segundo alzamiento en los pueblos de Miahuatlán, Ozolotepec y Coatlán en contra de los españoles. Gay señala que en ese mismo periodo también hubo rebeliones en pueblos chontales y mixes (1982: 174, 225; cf. Barabas 1986: 224-225). La rebelión surgida entre los zapotecos del sur estuvo alentada por un personaje llamado *Pitio*.

²⁵ En el *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España* (1969) se menciona explícitamente el nombre de 28 españoles que participaron en la guerra en Coatlán.

Para 1544-1547 tuvo lugar un proceso inquisitorial contra el cacique y principales de Coatlán.²⁶ El documento aporta información sumamente importante sobre la religiosidad y resistencia indígena en esta región, pero también sobre las complejas relaciones interétnicas que hemos referido antes. En este sentido, es ilustrativo un fragmento del testimonio del vicario de Tututepec, Pedro de Olmos:

[...] es fama y se di[ce] por esta p[ro]vincia q[ue] de todas las p[ro]vincias de [e]sta nueva españa por ma[n]dado de los caciques y señores de los pueblos muy pri[n]cipales asi de mexicanos como mixtecas mayorme[n]te de los pueblos do[n]de reside[n] fra[i]les y clerigos y tiene[n] doctrina vienen [i]ndios p[r]incipales y sacrifican en casa de [e]stos caciques en el d[ic]ho pueblo de coatla[n] y alli se les haze un parlamento y admonestacio[n] q[ue] no se de[s]p[rend]e[n] sus ritos ni el servicio de sus [i]dolos como sus antepasados lo tuvieron: y otras muchas cosas para que la fe ni la doctrina de Jesucristo no se reciba (*Ibidem*: 128v).

En varias ocasiones Pedro de Olmos describe las ceremonias que se organizaban en Coatlán, que eran encabezadas por el cacique, y a las que asistían caciques de otros pueblos. Las relaciones entre los pueblos se fortalecían también con el establecimiento de matrimonios, como fue el caso del hijo del cacique de Coatlán, quien se casó con la hija del cacique de San Miguel Suchixtepec. A la ceremonia acudieron familias caciquiles zapotecas y mixtecas de diversas partes de Oaxaca (*Ibidem*: 128). En este tipo de fiestas también se reproducían las ceremonias y sacrificios humanos tradicionales de la religión zapoteca prehispánica, los cuales en el periodo colonial podrían considerarse acciones de resistencia indígena.

Una de las declaraciones del proceso corresponde al cacique de Tututepec, pueblo rival de Coatlán desde tiempos prehispánicos, quien parafraseó en dicha declaración las palabras que dijera el cacique de Coatlán en una de las reuniones referidas: “yo soy valiente hombre y estos mis maceguals y principales no creemos sino las cosas de mis antepasados y no he miedo de los cristianos, en mi pueblo no hay vara de alguacil del rey ni del visorrey soy señor de mis tierras” (*Ibidem*: 144f). En este contexto, el cacique de Coatlán envió en

²⁶ AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 6, ff. 127-155. Algunos fragmentos del documento fueron reproducidos por Henrich Berlin en su trabajo sobre el Códice de Yanhuitlan (1947).

una ocasión cuatro cabezas de españoles, junto con espadas, sillas de montar y otros artículos al cacique de Tututepec, tal vez con la finalidad de saber de qué lado estaba, si con los españoles o en contras de ellos (*Ibidem*: 140f). Si esto fue así, las cabezas podrían corresponder a soldados asesinados en alguno de los enfrentamientos contra españoles en las rebeliones anteriores.

En 1547 tiene lugar un tercera levantamiento en el sur de Oaxaca, en el que participaron al menos los pueblos de Tetiquipa, Ozolotepec y Coatlán. Este movimiento, según Barabas, logró aglutinar también a zapotecos del centro, del Istmo y a chontales (1986: 231-232). Uno de los documentos más conocidos sobre el caso es una probanza de ese mismo año (*Testimonio de una probanza hecha en la ciudad de Antequera* 1940: 36-41). En las declaraciones que la integran se señala que el 31 de mayo alrededor de mil hombres de Tetiquipa (Río Hondo) atacaron Miahuatlán, matando a personas de este pueblo y de Cuilapam, así como a un español y un fraile. Un enviado de Tamazulapan, que para ese entonces aún era pueblo sujeto de Tetiquipa, arribó ocho días antes para advertir sobre la invasión (*Ibidem*: 38):

[...] ha nacido (tres) señores, un Señor en Mexico otro en toda la Misteca y otro en Teguntepeque y estos tres señores han de señorear toda la tierra y les hemos de dar tributo y éstos han de tener la tierra como la tenían antes que los xriptianos viniesen porque nosotros sabemos que si los españoles nos viniesen a matar y los matamos, nosotros no hemos de pelear con ellos sino que ha de haber ocho días de temblor de tierra y grande escuridad y allí se han de morir todos los españoles [...] y sus mandamientos, y allí han de fenecer todos porque ya no queremos servir a Dios sino estar en nuestra [...] como de antes [...]

En una de las declaraciones se menciona la participación de Coatlán, quien junto con Tetiquipa y Ozolotepec fueron severamente reprendidos, y como parte de los castigos fueron enviados muchos indios a México para ser procesados y otros a trabajar las minas de Chichicapa (*Relaciones geográficas* [1609] 1905:293, 303, 311, 316). Según las *RG*, durante la invasión de Miahuatlán murieron más de mil doscientas personas de dicho pueblo ([1579-1581] 1905: 139-140).

Un dato significativo sobre la participación de Coatlán en la rebelión es que en el *Códice Tellerino-Remensis* su creador, el dominico Pedro Ríos, al describir la iconografía del dios Mexica *Mictlantecuhтли*, en particular la corona de turquesa o *xiuhuitzolli* como uno de sus signos distintivos, comenta que “esta manera de coronar vi yo a los capitanes de la guerra de Coatlan” (lámina 15r; *Codex Vaticanus 3738* 1979: lámina 23r; figura 19). Esto es relevante debido a que nos habla de la continuidad de las relaciones entre Coatlán y el pueblo mexica, en cuyo contexto Coatlán pudo haber tenido un reconocimiento importante, dado que la corona de turquesa fue un símbolo del poder mexica y sólo los tlatoque y ciertos funcionarios la empleaban. Además, fue el símbolo onomástico de Moctezuhma I y II (González Pérez, “Gente belicosa”).²⁷



Figura 19. *Mictlantecuhтли*: con base en *Códice Tellerino-Remensis*, lám. 15r.

²⁷ Sobre el simbolismo de la corona *xiuhuitzolli* consultar Vié-Wöhrer (2008: 193-199), López Luján y Olivier (2009: 43) y Quiñones Keber (2008: 181).

Regresando, durante la rebelión el alcalde mayor de Ozolotepec, de nombre Alonso Ruiz, quien fue designado como tal en 1540 a raíz del asesinato del anterior alcalde mayor a manos de la gente del pueblo (*Carta del obispo de Mechoacan al Consejo de Indias* 1939: 46-47), pretendió huir junto con su familia, por lo que pidió al cacique de Ozolotepec tamemes para que lo ayudaran a cargar sus cosas. El cacique se negó y por el contrario, intentó entregarlo a él, a su esposa y a sus ocho hijos con *Pitío*, el líder de la rebelión y a quien se le consideraba “un dios” (Remesal 1979: 69). Finalmente lograron escapar hacia Tehuantepec (Gerhard 1992: 481-482).

El que fuera cacique de Ozolotepec al momento de la rebelión de 1547 tenía por nombre Diego Ococeso, llamado también Petela (*Ídem*), y murió en 1568. Su muerte dio pie al surgimiento de un culto en torno suyo en el pueblo de Ozolotepec. Bartolomé de Piza, vicario del pueblo, descubrió las ofrendas y sacrificios que se realizaban en su honor y halló los restos “momificados” de Petela, por lo que decidió quemarlos públicamente. Sin embargo, entre 1576 y 1577 sucedió una fuerte epidemia que provocó la muerte de “mas de myll y duzientas animas”, lo que generó la intensificación de las ofrendas y sacrificios “en la çeniza de los huesos que quemo el BACHILLER PIZA”. Este culto a lo que pudo haber sido un antepasado común mitificado concluyó en esa ocasión con el envío de prisioneros de Ozolotepec a la cárcel de Miahuatlán y de ahí a Oaxaca, donde fueron sentenciados y castigados (*Relaciones geográficas* [1579-1581] 1905: 139-140).

Es importante señalar que la figura de Petela jugó un papel importante como posible arquetipo en la religiosidad y la memoria colectiva de los zapotecos del sur, ya que existen varias referencias en torno a personajes con este nombre. En primer lugar, Gay (1982: 85-86) y Martínez Gracida (1895: 247r253v) mencionan que Meneyadela y los fundadores de Coatlán llevaron consigo durante la migración fundacional a la “momia” de Petela, construyéndosele una pirámide en el lugar donde se estableció el pueblo. Por otro lado, las *Relaciones geográficas* del XVI, al describir el culto al cacique de Ozolotepec de nombre Petela después de su muerte en 1568, señalan que de él se creía que descendía “de vna jeneraçion de hombres que se hallaron en vn monte después del diluvio y que se escaparon del en vna barca, y desta jeneraçion escojeron a este PETELA por hijo de vno de aquellos que allí escaparon, por mas valiente y esforçado” ([1579-1581] 1905: 139). Martínez Gracida, en una narración con un estilo más literario que histórico, describe las catástrofes

que antecedieron al gran diluvio al que sobrevivió Petela y señala que este personaje vivió 100 años antes de Cristo (1910: libro 18; *cf.* Martínez Gracida 1986: 372). Finalmente, René Acuña, en su edición de las *Relaciones geográficas* (1984: 89) sugiere que Petela, término traducido desde el documento original como “perro”, pudo haber sido el mismo cacique de Coatlán llamado “Tlatoani Yzquintli”, “Señor Perro”, quien acudió a la mixteca y aprendió a realizar sacrificios y ceremonias, tal como se refirió antes. Sin embargo, considero que este nombre pudo haber tenido diferentes réplicas tanto en Coatlán como en Ozolotepec.

Capítulo III

Cocijo, el Rayo: aspectos de la religiosidad y la cosmovisión zapoteca



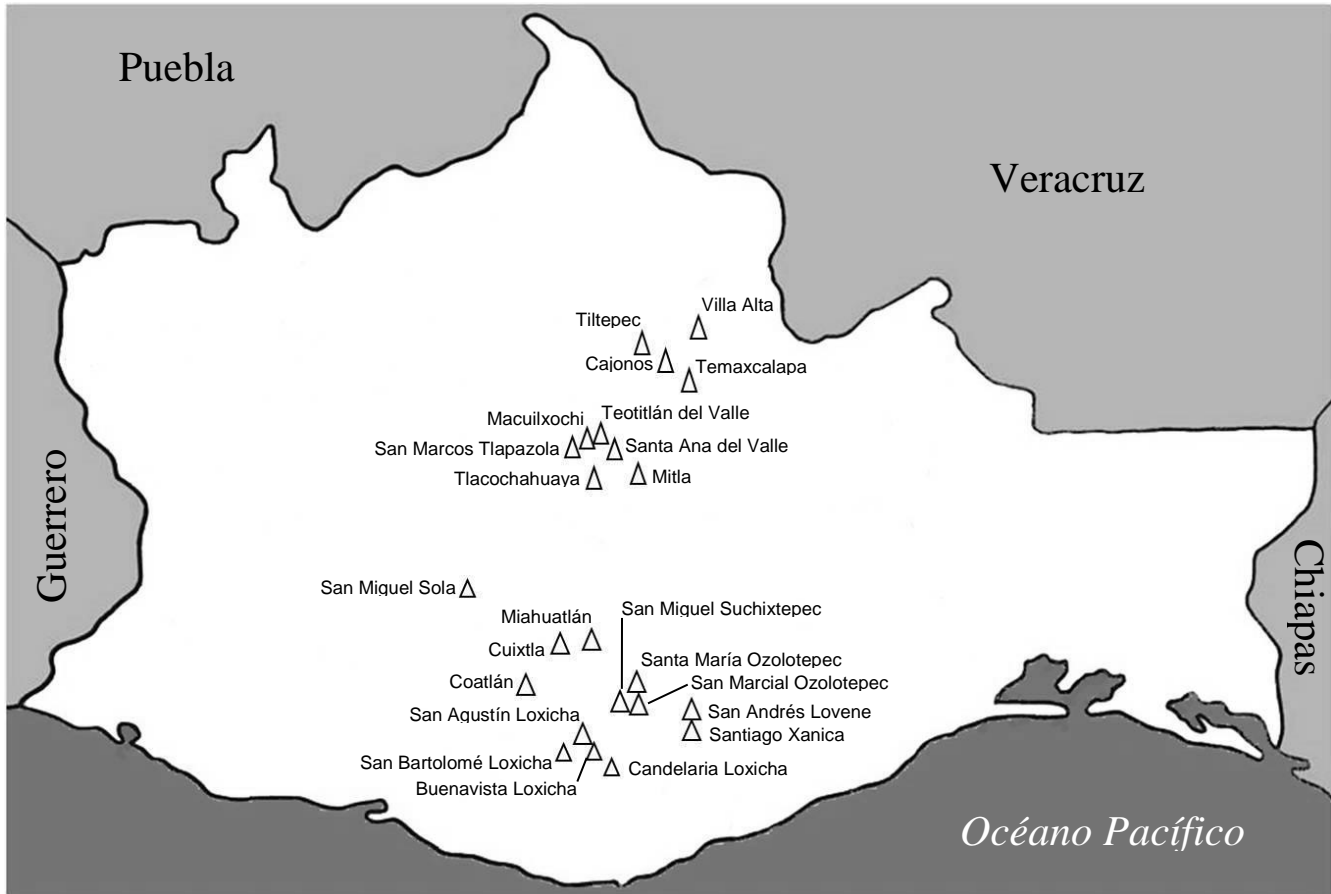
Figura 20. Columna de Monte Albán con el glifo C grabado en su superficie. Foto: Damián González.

En el primer capítulo hemos hablado ya sobre el recurso de la analogía etnológica para el estudio de las sociedades mesoamericanas desde un enfoque diacrónico. En este sentido, John Paddock se pregunta sobre la posibilidad de la continuidad de la noción sobre las deidades zapotecas para el siglo XVII (1972: 259): “¿cómo representaban los zapotecos a sus dioses? Y si no los representaban, ¿cómo lograron conservar hasta el siglo XVII tan claras sus ideas de ellos [...]?”. En este lapso tan amplio Paddock considera como principales referentes las representaciones en las ya conocidas vasijas efigie zapotecas asociadas posiblemente con deidades, frente a la información de documentos coloniales, en particular de procesos idolátricos de las zonas de Villa Alta y San Miguel Sola (Sola de Vega). Anteriormente, Alfonso Caso e Ignacio Bernal (1952) recurrieron sobre todo al *Vocabulario en lengua çapoteca* de fray Juan de Córdova, publicado por primera vez en 1578 (1987b), para sustentar la asociación entre diversas representaciones iconográficas de distintos periodos históricos con lo que ellos también identificaron como deidades zapotecas.

En este contexto, considero que para un estudio antropológico como el que aquí planteamos, es importante revisar de manera comparada diversas fuentes con el fin de reconstruir, en la medida de lo posible, un panorama general sobre algunos aspectos de la religiosidad y la cosmovisión de los zapotecos, centrándonos por supuesto en lo correspondiente al complejo del Rayo y la lluvia. El carácter comparativo del análisis para este apartado consiste en la revisión de fuentes de diversa naturaleza, como son las vasijas efigie zapotecas¹ y otros materiales iconográficos precolombinos, el VC, documentos sobre procesos idolátricos y visitas episcopales y, en menor medida, las crónicas de los frailes Agustín Dávila Padilla (1955) y Francisco de Burgoa (1997). Otro aspecto del carácter comparativo radica en el hecho de que las fuentes corresponden a regiones zapotecas y a

¹ Alfonso Caso e Ignacio Bernal (1952) definieron como “urnas funerarias” a piezas halladas en contextos arqueológicos compuestas de una vasija generalmente cilíndrica o una caja, que tiene añadida o modelada una escultura o efigie, ya sea de cuerpo completo o sólo la máscara. Debido a que muchas de las vasijas fueron halladas en contextos funerarios, los autores generalizaron el carácter funerario en todas las piezas, reconociendo sin embargo que algunos contextos rituales tenían un carácter distinto, asociado, por ejemplo, al autosacrificio. John Paddock (1972: 254; 1990: 9) cuestionó después el concepto de “urnas funerarias”, por considerarlo inadecuado para muchos casos. Recientemente Adam Sellen propuso el término de “vasijas efigie” por suponerlo más pertinente e incluyente (2007). Otro elemento que permite argumentar la imprecisión del término “urna funeraria” es que en muchas ocasiones las urnas no contienen nada (Marcus Winter, comunicación personal; Paddock 1972: 254).

periodos diversos. Por tal motivo, se especificará en todo momento el contexto al que corresponde la información empleada (mapa 5).



Mapa 5. Localización de pueblos mencionados en el capítulo 3.

3.1 *Cocijo*, dios de la lluvia

El VC^2 es una herramienta muy importante para el estudio de “la cultura zapoteca prehispánica”, tal como lo refirió Thomas Smith en un estudio sobre “Dioses, sacerdotes y sacrificio” (2001), el cual se centra en el análisis lingüístico de entradas de dicho vocabulario. Una de las entradas del vocabulario corresponde a lo que Córdova identificó como el “Dios de las lluuias”, *Cocijo* (1987b: 141r).³ Sin embargo, existen otras entradas

² La utilización del *Vocabulario* de Córdova a lo largo de este trabajo se hizo en gran parte con la ayuda de una versión electrónica elaborada por Thomas Smith, Ausencia López Cruz y Sergio Bogard (1993).

³ En relación a la escritura del nombre, Smith hace la aclaración de que en el siglo XVI se empleaba la letra “j” para expresar el sonido final en una serie de “ies”, es decir *ii*. Por tanto, la pronunciación de dicha letra como *j* en la palabra *cocijo* es equivocada, por lo que en sus textos recurre a la forma *cociio* (1996; 2001: nota

que aluden a *cocijo* más bien como fenómeno natural y no sólo como una deidad; tal es el caso de:

Rayo del cielo	Pichijte quij quèpàa, cocijo , quij cocijo (339r)
Rayo caer del cielo	Tace cocijo (339r)
Atronar o tronar	Tinnij cocijo , ticèchiquiepaa (46v)
Tronar vide hablar	Tinñij cocijo , tinñij xoo cocijo (413v)
Tronido o trueno	Xilinñij cocijo , xilinñij xoo cocijo (413v)
Rayo dar o herir a alguno	Tiquiñe cocijo (339r)
Rayo ser herido con el	Titiñea cocijo (339r)
Herido ser assi [por el rayo]	Titiñea, quij cocijo (218v)
Herido assi [por el rayo]	Pitiñe cocijo , quij cocijo (218v)
Herir el rayo, vide dar castigar	Tiquiñe pichíte quiepaa, quij cocijo (218v)

Ante esta distinción, Smith sugiere que el término *Cocijo* corresponde al dios de la lluvia, pero también a la fuerza natural del rayo como fenómeno físico. Es por ello que cuando truena el cielo, habla *Cocijo* (*tinnij cocijo*, *tinñij cocijo*, *tinñij xoo cocijo*); cuando cae el rayo, cae *Cocijo* (*tace cocijo*); cuando golpea el rayo a alguien, golpea *Cocijo*, hiere *Cocijo*, castiga *Cocijo* (*tiquiñea cocijo*). Esta última noción del golpe del rayo como un castigo permanece vigente entre los zapotecos. Sin embargo, el Rayo⁴ no sólo castiga con su golpe, sino con otro tipo de desgracias, incluso con la muerte, como veremos en el capítulo V. En el caso de su aspecto físico, hay algunas entradas que incluyen una forma particular de denominación que muestra la consideración hacia el rayo como una fuerza asociada con el calor o el fuego, ya que se le nombra *quij cocijo*, fuego de *Cocijo*.

El sentido de *Cocijo* como “rayo” tiene constancia en diferentes contextos en los que es explícito este significado. Fernández de Miranda (1995: 181) reconstruye en su propuesta del protozapoteco la forma *(gu)ʼziyu?*, así como diversas variantes contemporáneas: en el zapoteco del Rincón *ʼguziu?*, “trueno; en Villa Alta *gʷzio*, relámpago; en Mitla *guzi*, relámpago o trueno; y en Cuixtla y Coatlán *un-di* y *u-zii*, relámpago. Se cuenta también con las formas *Losio*, *Loçio* y *Lociyo*, registradas en San Miguel Sola para el “dios del rayo” a mediados del siglo XVII (Berlín 1988: 18-19), así

número 43). Javier Urcid opta por emplear la forma *cociyo*, sustituyendo la *j* o la *ii* por *iy* (2009: 30). En este trabajo se empleará la escritura más conocida, es decir *cocijo*, pero tomando en cuenta la pronunciación correcta.

⁴ Utilizo mayúscula para referir al Rayo como entidad sagrada, es decir, como la posible trascendencia de la deidad *Cocijo* en el presente, ya que para los zapotecos del sur de Oaxaca, así como de otras regiones, el Rayo “es como un dios”.

como *Gozio*, *Betao gozio*, *Betaogucio* en la Sierra Norte hacia la primera mitad del XVIII (Alcina Franch 1993: 106-108; cf. 1972). En Miahuatlán prevalecieron las formas *Cozio*, *Gozio* o *Cocijo* (Alcina Franch 1993: 108). Otras formas contemporáneas registradas para Mitla son *gusi'*, *gusy* y *gusiy*^e (*Ibid*: 109), *guzio* para los Cajonos (Castellanos 2008: 216) y *mdi*, *mdido*, *ndi*, *wndi* y *mdido* para el área de Loxicha (Weitlaner 1962: 145-146; Weitlaner, Cicco y Brockington 1998: 232). A estas variantes hay que agregar aquellas recopiladas mediante trabajo de campo para esta investigación: *mdi'* en Candelaria y Buenavista Loxicha, *mdi* o *wmdi* en San Miguel Suchixtepec, *wndi* en San Marcial Ozolotepec y San Pedro El Alto, *wzii* en San Andrés Lovene, *mdzii* en Santa María Ozolotepec, *nwziy* en Santiago Xanica, *wndi'* en Santa Cruz Xitla y Santa Catarina Cuixtla, *wzi'* en San Pedro Coatlán, *bziw* en San Mateo Macuilxóchitl, *wziu'* en Santa María Tlacoahuaya, *guziu* o *wziu* en San Marcos Tlapazola y *guziw* en San Ana del Valle y Teotitlán del Valle.

Cocijo como dios de la lluvia ha sido considerado por varios autores como la deidad zapoteca más importante, debido a su predominancia en diversas representaciones iconográficas zapotecas, así como su mención en documentos coloniales (Caso y Bernal 1952: 360; *Corpus Antiquitatum Americanensium* 1966: 9). En diferentes ocasiones se le ha equiparado con otras deidades pluviales de Mesoamérica como *Tláloc* entre los mexicas, *Chac* para los mayas, *Dzahui* para los mixtecos y *Tajín* entre los totonacos (Caso y Bernal 1952: 360; Caso 1942; Broda 1971: 248; 1991: 465, 2008a: 39; Smith 1996: 7; De la Garza 2003: 221; Contel 2009: 20; cf. Urcid 2009: 30).

Los antecedentes simbólicos e iconográficos de *Cocijo* fueron identificados por Miguel Covarrubias como parte del proceso evolutivo del dios felino olmeca (1946: 168; 1961: 66; cf. 1942; figuras 21 y 22), cuya transición se originó desde la época de Monte Albán I, entre el 600 y 200 a.C. (cuadro 6). Urcid señala que alrededor de este periodo (900 a 200 a.C.; cf. Fahmel 2001: 53) diversas deidades de la lluvia mesoamericanas comenzaron a caracterizarse. De ahí tal vez la diseminación del culto a la tierra y la lluvia, aspectos vinculados en un principio al dios jaguar olmeca (Covarrubias 1942: 47; 1961: 64; 1980: 240). En este sentido, Broda afirma que a finales del periodo preclásico surgió en Mesoamérica un culto a las montañas, así como a diversos fenómenos meteorológicos como la lluvia y el rayo, a la tierra, a los accidentes geográficos y al mar (2006: 55). De

esta manera, las fuerzas sobrenaturales vinculadas al complejo de la tierra, la lluvia y el rayo se convirtieron al parecer en regentes de la cosmovisión zapoteca (Joyce 2001: 99-100).

En los rasgos distintivos de la máscara de *Cocijo* varios autores han sugerido un cambio en la predominancia del aspecto felino hacia el de serpiente, destacando en este último caso la lengua bífida (Acosta 1942: 55-56; Covarrubias 1942: 48, 1961: 167; Caso y Bernal 1952: 24-25, 33, 365; *Corpus Antiquitatum Americanensium* 1966: 9). Un elemento al que recurren Caso y Bernal para sustentar esta hipótesis es la relación que existe entre el ocelote y la serpiente en *Tláloc*, dios mexica de la lluvia (1952: 48), quien tenía como uno de sus vocativos *ocelocoatl*, “ocelote-serpiente” (Sahagún 2006: 869, Apéndice II, III), conjugándose de esta manera dos de las fuerzas sagradas más importantes dentro de la cosmovisión mesoamericana.

3.2 *Cocijo* y el tiempo

Víctor de la Cruz (2007: 222) recupera el planteamiento de Covarrubias sobre la presencia de rasgos del jaguar y la serpiente, entremezclados en las representaciones iconográficas de *Cocijo*. Sin embargo, interpreta esta relación como el carácter dual del dios, “con elementos celestes y terrestres”, y vincula etimológica y simbólicamente el nombre del dios con la tierra y el calendario, derivándolo de *coci* (*cocii*), término empleado en el VC (1987b: 401v) como equivalente de “tiempo de algo” o “tiempo en general”, y *jo*, de *yòo*, “tierra generalmente”, “es decir, el dios que es tiempo-tierra” (De la Cruz 2007: 222).⁵ En su argumento refiere el nombre registrado por Pedro Carrasco para el “Rey de la Tierra” en Candelaria Loxicha, *mdan lusyu*, de donde equipara *lus* con las formas *Loçio* o *Losio*, “el rey de los rayos”, de San Miguel Sola, y *yu* con tierra precisamente.⁶

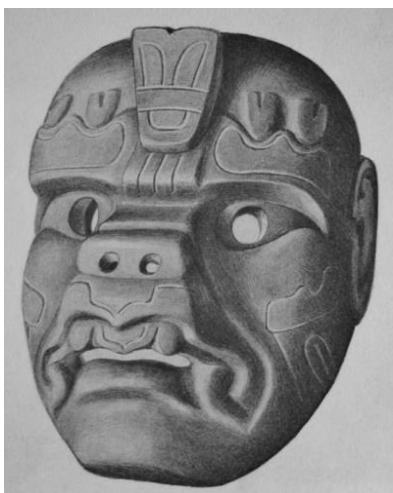
⁵ La relación entre *Cocijo* y la tierra la sustenta De la Cruz con base en una posible etimología de *Tláloc* como “lleno de tierra”, “cubierto con tierra” o “hecho de tierra” (*Idem*). En relación al nombre del dios mexica de la lluvia, Johanna Broda revisa en una de sus obras varias etimologías de distintos autores: “el que hace brotar”, “que está en la tierra” (que fecunda), “el que se enfurece”, “el tempestuoso” (1971: 250); “el que tiene la calidad de tierra”, que está hecho de tierra”, “que es la personificación de la tierra” (1991: 488).

⁶ En una revisión completa del texto de Carrasco (1951) encontramos dos formas que refieren al “Rey de la Tierra” como entidad, estas son *islyu* o *wndan islyu* en San Bartolomé Loxicha y *wndan lusyu* o *mdan lusyu* en Candelaria Loxicha. Probablemente hubo un error en el registro del término por parte de Carrasco, debido a que en dos trabajos etnográficos de Weitlaner, uno como autor y otro como coautor (1962: 145-149; Weitlaner, Cicco y Brockington 1998), las formas correspondientes a la entidad que rige sobre la tierra, rey de la tierra o “dios de la tierra”, son *islyu* o *izlyu*. Por mi parte, en el trabajo etnográfico realizado en esta zona



Figura 21. Esquema de Miguel Covarrubias en el que muestra la posible evolución de los dioses mesoamericanos de la lluvia, a partir de un prototipo olmeca (tomado de Covarrubias 1946; 1961; los incisivos son míos): a) fig. 2 a); b) fig. 2 b); c) fig. 2 c), d) fig. 2 d); e) fig. 2 e); f) fig. 13.

registré en Buenavista Loxicha la expresión *mdan islyu'* para referir a la entidad creadora de la tierra. El tratamiento detallado de este tema se abordará en el capítulo 4.



a) Máscara de piedra con representación temprana de *Cocijo* en la que predominan los rasgos felinos del dios jaguar olmeca: San Agustín de las Juntas (tomada de Martínez Gracida 1910, 1986).



Vasija con rostro de *Cocijo*, según Urcid (2009) y Taube (2009): Zagache, 500-200 a.C., MNAH.



b) Vasija con rostro de *Cocijo* en la que se distingue la forma bucal del jaguar y la posible lengua bífida: MRO.



c) Botellón con rostro de *Cocijo*, en el que se distingue la lengua de serpiente: 600 a 200 a.C., MRO.



d) Vasija efígie con máscara de *Cocijo* en el tocado: Tumba 106 de Monte Albán, 200 a.C. a 200 d.C., MNAH.



e) Vaso con rostro de *Cocijo* en la que se distingue la lengua de ofidio: MCSJM.

Figura 22. Representaciones de *Cocijo*, según la transición entre rasgos felinos y ofidios propuesta por Covarrubias. Fotos: Damián González.

CUADRO 6. *Periodos arqueológicos propuestos para el Valle de Oaxaca*

Año	Caso, Bernal y Acosta (1967)	Paddock (1990)	Lind (1994)	Winter (2002)	Lind y Urcid (2010)	
1600			Convento			
1521	Monte Albán V 800 a 1521 d.C.		Chila 1200 a 1521 d.C.	Chila	Chila	
1500						
1400						
1300						
1200						
1100						
1000			Liobaa 800 a 1200 d.C.	Loibaa	Liobaa Tardío 1000-1200 d.C.	
900					Liobaa Temprano 850-1000 d.C.	
800						
700	Monte Albán IIIB-IV 600 a 800 d.C.	Monte Albán IV 600 a 800 d.C.	Xoo 600 a 800 d.C.	Xoo Tardío	Xoo 650-850 d.C.	
600						
500	Monte Albán IIIA 400 a 600 d.C.	Monte Albán IIIB 400 a 600 d.C.	Pitao 200 a 600 d.C.	Xoo Temprano	Peche 550-650 d.C.	
400				III A (Complejo Dxu')	Pitao 350-550 d.C.	
300	Transición II-III A 200 a 400 d.C.	Monte Albán IIIA 200 a 400 a.C.		II tardío	Tani 200-350 d.C.	
200						
100 d.C.	Monte Albán II 200 a.C. a 200 d.C.	Transición / 100 a 200 d.C.	Niza 200 a.C. a 200 d.C.	II Temprano	Nisa 100 a.C. a 200 d.C.	
1						
100 a.C.		Monte Albán II 200 a.C. a 100 d.C.				
200					I Tardío	Pe 300-100 a.C.
300						
400	Monte Albán I 600 a 200 a.C.	Monte Albán I 600 a 200 a.C.	Pee 400 a 200 a.C.	I Temprano	Danibaan 550-300 a.C.	
500				Danibaan		
600				600 a 400 a.C.	Rosario	Rosario 700-500 a.C.
800				Guadalupe	Guadalupe 850-700 a.C.	
1000				San José	San José 1150-850 a.C.	
1200						
1400				Tierras Largas	Tierras Largas 1400-1150 a.C.	
1600				Espiridión	Espiridión 1600-1400 a.C.	
					Martínez ± 2000 a.C.	
					Blanca 3300-2800 a.C.	
					Jícaras 5000-4000 a.C.	
					Naquitz 8900-6700 a.C.	
					Pleistoceno ± 10,000 a.C.	

La asociación hecha por De la Cruz entre *Cocijo* y el tiempo es importante, debido a la mención del tema por otros autores. La principal referencia al respecto la encontramos en el *Arte del idioma zapoteco* de Córdova (1987a), donde el autor señala que entre los zapotecos la cuenta ritual de 260 días era denominada *piye*, término que es empleado con

diferentes sentidos en distintas entradas del *Vocabulario*, por ejemplo: año, tiempo en general, segmento de tiempo, región (norte, occidente, oriente).⁷ Dicha medición del tiempo estaba dividida en cuatro secciones:

Y dezian los indios que estos quatro planetas causaban todas las cosas en la tierra y assi teníanlos por dioses, y llamauanlos, cocijos, o pitaos [...] y a estos ofrecían sus sacrificios, y su sangre sacándosela de diuersas partes de su cuerpo, como de las orejas, del pico de la lengua, de los muslos y de otras partes [...] Y a estos les pedían todo lo que auian menester para su sustento” (Cordova 1987a: 202).

Cada uno de estos *cocijos*, *pitaos* o planetas (cuatro segmentos de la cuenta) contenía 65 días, los cuales a su vez estaban ordenados en cinco grupos de trece días cada uno (cf. De la Cruz 2007: 356-363), a los que se denominaba *cocii*, término referido arriba y que es empleado en el VC para denominar al año, a los periodos de tiempo o estaciones a lo largo del año (tiempo de secas, tiempo de lluvias, tiempo de mieses o frutos) y al temporal (cf. Smith 2001: 131; De la Cruz 2007: 131-132).

Al respecto del sentido de *cocijo* dentro del contexto calendárico, Smith resalta su paralelismo con el término *pitaos*, por lo que supone que en este caso se le consideraba como un conjunto de cuatro deidades, sin que tuvieran una relación específica o exclusiva con la lluvia (2001: 132). De esta idea parte Smith para sugerir la utilización equivalente de *cocijo* en diversos contextos como “dios”, tal como aparece en una de las entradas del *Vocabulario*: “Hazer la fiesta de su cocijo”: *Tòni chàaya cocijo* (Córdova 1987b: 215v).

Esta asociación entre el tiempo y *cocijo*, en su posible relación semántica con las secciones de la cuenta del tiempo o con los dioses regentes, tuvo continuidad en el calendario empleado en la región de San Miguel Sola. En su obra sobre los procesos idolátricos Balsalobre explica que la cuenta de 260 días estaba agrupada en trece segmentos, los cuales estaban regidos por trece dioses distintos (1988: 110). El mismo calendario: “también se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada vno destos consta de sesenta y cinco días [...] de donde con sortilegios sacan la variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras” (*Idem*).

⁷ Según Córdova, los términos *piye* y *pije*, los cuales traduce como tiempo o duración de tiempo, eran equivalentes y designaban al calendario de 260 días (*Ibid*: 202). Sin embargo, en el *Vocabulario* el término *piye* se emplea con los sentidos de año, tiempo en general, segmento de tiempo y para los cuatro rumbos del mundo, mientras que *pije* se usa en diversas entradas específicamente como columna, pilar o poste.

3.3 El complejo del rayo, el maíz y la lluvia

Del agua y la lluvia

Además de dios de la lluvia, *Cocijo* concentraba una serie de atribuciones que lo hacían ser la entidad más influyente en la vida de los agricultores, de tal manera que su carácter de dios del rayo y la lluvia lo vinculaba directamente con la agricultura en general, y en particular con el maíz, pero también con las tempestades.⁸ Su capacidad generadora de fertilidad y abundancia fueron expresadas a partir de un complejo simbolismo. La asociación con el agua y los fenómenos atmosféricos se puede observar desde las formas iniciales del denominado glifo C, el cual forma parte del tocado de varias representaciones de *Cocijo*. El centro del glifo corresponde a una serie de líneas ondulantes como estilización del agua, contenidas en una especie de vasija (Caso y Bernal 1952: 24-25; figuras 23 y 24).

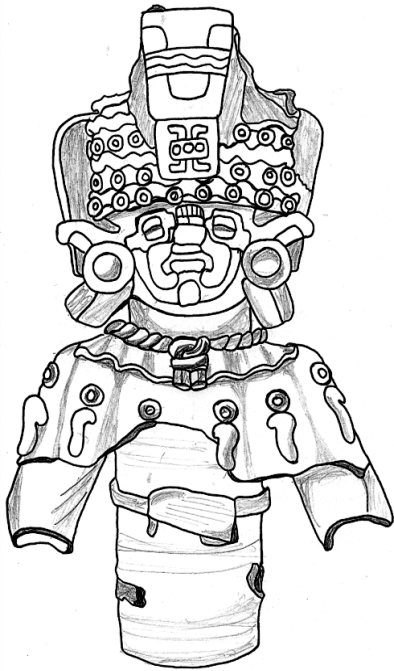


Figura 23. *Cocijo* con forma inicial de glifo C en el tocado y alusiones al agua y la lluvia en la capa y la base del tocado (con base en Caso y Bernal 1952: 34). Dibujo: Damián González.



Figura 24. *Cocijo* con forma inicial de glifo C en el tocado: MNAH. Foto: Damián González.

⁸ Este carácter múltiple y ambivalente era compartido en otro contexto por *Tláloc*, ya que: [...] era el dios de las lluvias [...] Tenían que él daba las lluvias para que se regase la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos; también tenían que el enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar [...] da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal (Sahagún 2006: 30; cf. Broda 1971: 250, 252; 2003: 55, 56; 2008a: 41; Limón Olvera 1993: 108; López Luján 2009: 52).

Esta forma estilizada de agua es muy similar a la decoración de cinco cajas de entre 60 y 70 cm. de altura, que fueron halladas en el edificio H, ofrenda IV, de Monte Albán. Cada caja tiene pintados en tres de sus caras cartuchos con esta decoración. En cada esquina del cartucho y en las asas de las tapa de las cajas es posible distinguir representaciones de brotes de maíz. Urcid supone que las cajas tuvieron un uso ritual, al formar parte de una ofrenda depositada con motivo de la ceremonia de culminación de la cisterna de la plaza central de Monte Albán (2011: 17-19; figura 25).

Las alusiones al agua forman parte también de la capa que suele cubrir el cuerpo de las vasijas y del faldellín o *maxtlatl*. Sin embargo, en ocasiones los motivos están en forma vertical, a manera de una voluta o herradura, con círculos en la parte de arriba, lo que suele ser interpretado como la indicación de lluvia o agua preciosa o sagrada, tomando dichos círculos como representaciones de cuentas de jade. La misma iconografía se encuentra en los pendientes de las orejas de las efigies (Caso y Bernal 1952: 20-24; figuras 26 y 27). Además del agua y la lluvia, este simbolismo incluye representaciones de nubes en diferentes partes de las vasijas (Urcid 2005: 144).



Figura 25. Caja con glifo del agua al centro: Monte Albán, 200 a.C. a 200 d.C., MNAH. Foto: Damián González.



Figura 26. Personaje con máscara bucal de *Cocijo* y motivos de niebla y lluvia en la capa y el faldellín: 200 a 900 d.C., MCM. Foto: Damián González.

El carácter múltiple de *Cocijo* trascendió en la cosmovisión zapoteca sin duda hasta los primeros siglos del periodo colonial, al igual que la consideración hacia el agua como el

elemento vital para la sobrevivencia humana, por medio de su consumo y de la fertilización de la tierra. A mediados del siglo XVII en el pueblo de San Miguel Sola (Sola de Vega) una de las principales entidades era *Losio*, *Loçio* o *Lociyo*, “Dios de los rayos que envía el agua para que se den las sementeras” (Berlín 1988: 18-19). Más de medio siglo después, en la zona norte de Oaxaca *Gozio* (*Betao gozio*, *Betaogucio*) era considerado ante todo dios de los rayos y la lluvia. Sin embargo, a él se acudía también para solicitar buenas cosechas, salud y bienestar en general (Alcina Franch 1993; cf. 1972).



Figura 27. Arriba a la derecha, efigie de *Cocijo* con motivos de agua y lluvia en el tocado y la capa respectivamente: 200-750 d.C. MAPRT; arriba a la izquierda, efigie con motivos de lluvia en el tocado y el faldellín: MCTV; abajo, cántaro en miniatura con motivos de lluvia sagrada: MCMPD. Fotos: Damián González.

En este contexto, el culto al agua y la lluvia perduró a pesar de la lucha emprendida por frailes y clérigos por despojar de sacralidad a las antiguas deidades. Burgoa relata en su *Geográfica descripción* de 1647 la desesperación de la gente del pueblo zapoteco de Temascalapa, en la provincia de Villa Alta, a propósito de una sequía (1997: 47f-48f). En

aquella ocasión fray Pedro Guerrero acudió a Temascalapa con motivo de la fiesta patronal y:

[...] halló a todos los vecinos [...] con extremo afligidos, por la grande falta del agua del Cielo, para sus sembrados, que los tenían ya marchitos [...] el Bendito Religioso los consoló, y animó a que confiasen en Dios [...] y amanecióle al pie de una Cruz grande, como estación, ya salido el Sol; al levantarse halló al Cacique, y Señor del Pueblo [...] y hablándole el Religioso dándole los buenos días, le respondió el Cacique [...] y le dijo Padre Jordán, que Dios nos has dado tan sin provecho, y sin socorro a nuestras necesidades, esta que estamos padeciendo de tan grande seca [...] y por ti echamos a Nuestros Dioses de casa, y como estábamos hechos a que luego nos envasen agua cuando faltaba, y se la pedíamos, ahora me veo yo obligado, porque no perezca mi Pueblo a dejar este Dios que nos has dado, y volver a los Dioses antiguos, que nos conocen y entienden, si tu no alcanzas de este tu Dios, que nos de agua, remedie este daño [...].

El culto al agua y la lluvia entre los zapotecos estuvo estrechamente vinculado con las cuevas y los cerros, considerados en ocasiones como morada del Rayo. Se sabe, por ejemplo, que en el área del sur de Oaxaca, en la zona del pueblo de San Miguel Sola, referido arriba, las personas acudían a ciertas cuevas llamadas “casas de Rayo” para hacer ofrendas y sacrificios en tiempos de la cosecha:

Declara, que es voz corriente y común en el dicho pueblo de San Sebastián, que todos los indios de él cortan los primeros elotes el día que gobierna el dios de los rayos y hacen la penitencia y baños acostumbrados [...] y así mismo [...] sacrifican gallinas negras y copal al dicho dios, y que este declarante ha comido de dichas gallinas sacrificadas y también llevan elotes cocidos y copal a una cueva honda de piedra, que dista del dicho pueblo como veinte cuerdas, de donde sale un poco de agua y se junta con la del arroyo principal, y dentro de ella quemar el dicho copal echando de cada elote uno o dos granos en la lumbre [...] lo que ofrecen al dicho dios de los rayos que dicen está en aquella cueva, en agradecimiento de que les envió agua para que se diesen las sementeras (Berlin 1988: 76-77).

Cuando las lluvias se retrasaban, los mismos habitantes de San Sebastián asistían a otro lugar o puesto llamado también “casa del Rayo”, ubicado en lo alto de un cerro. En el sitio había unos hoyos en el suelo. Después de degollar los guajolotes correspondientes a la ofrenda y quemar la sangre sobre copal ardiente, los participantes esperaban que los hoyos se llenaran de agua o se escucharan ruidos asociados con la lluvia. Cualquiera de las dos cosas era tomada como señal de que el Rayo había oído sus peticiones, y por tanto habría buen temporal (*Ibid: 77*). Otra de las cuevas referidas se localizaba cerca del pueblo de Lachixio y a ella acudían personas de éste y otros pueblos. La cueva es descrita como un lugar del que emanaba un poco de agua. Al lugar acudían para realizar diferentes peticiones, entre ellas agua para sus cultivos. En el interior de la cueva había esculturas de sus diferentes dioses hechas en piedra (*Ibid: 77-78*).⁹

Las cuevas como adoratorios tuvieron un papel muy importante para la preservación de los cultos tradicionales en diferentes regiones zapotecas. En Comaltepec, nuevamente en la provincia de Villa Alta, Dávila Padilla refiere la existencia de una cueva que servía como adoratorio (1955: 636-637). En una visita echa por fray Jordán de Santa Catalina a ese pueblo, pidió a la gente que lo llevara hacia la cueva. Al llegar solicitó a un joven que entrara y sacara lo que había en el interior. Al salir, el joven mostró cuatro ollas “[...] pintadas en contorno de culebras, sapos, lagartijas y otros animales inmundos”. Dentro de las ollas había figuras “[...] de demonios, de hombres de mugeres, de sapos y de monstruos”. También había en ellas figuras de papel llenas de sangre y pelos de venado.

A propósito de las ollas referidas anteriormente, un aspecto significativo de la alegoría del agua en relación con el dios de la lluvia en el periodo prehispánico son jarrones y ollas con el rostro de *Cocijo* al frente, los cuales se elaboraron en su mayoría en la época Transición (figura 28). Caso y Bernal suponen que esta variante en las vasijas derivó de la influencia teotihuacana, y que continuó posteriormente con las famosas “ollas Tláloc” u “ollas de nubes” (1952: 36-37, 368). En este caso, existen ejemplares hallados en Monte Albán, lo que podría implicar que éstas fueron llevadas directamente desde el Altiplano Central hasta Oaxaca (figura 29; *cf.* 30). Sin embargo, no sólo en Monte Albán han sido halladas piezas con rasgos de dioses de la lluvia del Altiplano. En el Museo Comunitario de

⁹ En la actualidad siguen existiendo lugares sagrados denominados “casas de Rayo”, en los cuales se llevan a cabo rituales de petición de lluvia, así como otro tipo de ceremonias en las que se invoca a dicha entidad. De ellos se hablará en el capítulo VII.

San José Mogote, por ejemplo, es posible apreciar dos pequeños jarrones con rasgos muy parecidos a los de las ollas *Tláloc* del centro de México, con sus característicos ojos abultados, su bigotería y sus dientes (figuras 31; cf. 32).



Figura 28. Arriba a la izquierda, jarra con máscara de *Cocijo*: MCSJM; arriba a la derecha, jarra con rostro humano portando máscara bucal de *Cocijo*: MCM; abajo a la izquierda, jarrón con máscara de *Cocijo*: MCM; abajo a la derecha, fragmento de olla con máscara de *Cocijo*: MCM. Fotos: Damián González.

En diversos trabajos Johanna Broda ha analizado este tipo de ollas y vasijas dentro del contexto del culto a *Tláloc*, en particular en ceremonias de petición de lluvias (2009d: 82; 2008b: 39; López Luján 2009: 56). Como parte de su enfoque comparativo, Broda sugiere un paralelismo en el uso ritual de estas ollas como parte de un culto más general al

agua y los cerros entre los mexicas y los indios pueblo de Estados Unidos (2008b). Sobre el papel del medio geográfico dentro de la cosmovisión mesoamericana, la autora destaca a las montañas como el principal referente, en cuyas cumbres se forman las nubes, generadoras de la lluvia. Sin embargo, las cuevas son también la entrada al interior de los cerros y de ellos emanan frecuentemente corrientes de agua que se extienden en forma de ríos y lagunas. De esta manera, los cerros se conciben como reservorios del agua que mantiene la fertilidad de la tierra (2008a: 38).



Figura 29. Olla del dios de la lluvia estilo teotihuacano hallada en Monte Albán: MNAH. Foto: Damián González.



Figura 30. A la izquierda, olla del dios de la lluvia estilo teotihuacano, con alusiones de cerros en el borde superior y representación de rayo a la izquierda: Teotihuacan, MTM; a la derecha, juego de tres ollas miniatura del dios de la lluvia estilo teotihuacano, con alusiones a cerros en los bordes superiores: Templo Mayor, MTM. Fotos: Damián González.



Figura 31. Jarrones en miniatura con rasgos de las ollas Tláloc del Altiplano Central: MCSJM. Fotos: Damián González.



Figura 32. Olla Tláloc en miniatura: Iztaccíhuatl, MNAH. Foto: Damián González.

Otro aspecto de este complejo que vale la pena destacar es el papel del mar, cuyo sentido distaba de la consideración hacia el agua en general, en la que se incluía el agua de lluvia, de los ríos, los lagos, etc. En cambio, el agua de mar era denominada por los mexicas *teoatl*, “mar divino, sangre como ofrenda” (Sahagún 2006: 919). Broda destaca el carácter del agua de mar como agua divina o sagrada, más que como “agua grande” (1971: 261). En correspondencia, el VC contiene como equivalente de mar el término *niçatao*; *Niça* es el nombre común del agua, mientras que *tao* ha sido tomado en muchas ocasiones como “grande”.¹⁰ Sin embargo, Smith señala que dicha raíz equivale más bien a “sagrado”, tal como ocurre en el término *Pitao*, empleado en el VC como “dios”. Esta segunda expresión Smith la desglosa como *pi* o *pe*, “espíritu, aliento o energía”, en tanto que *tao* es sagrado, por tanto *Pitao* puede interpretarse como “ser animado sagrado” (2001: 92-93). Concuero con el análisis de Smith, sobre todo a partir de algunos referentes etnográficos. En San Marcial Ozolotepec, por ejemplo, el agua de mar es denominada *nit*

¹⁰ Fernández de Miranda reconstruye para el protozapoteco la forma ‘*nisa-‘dawa?*, la cual traduce como “agua grande” (1995: 174).

do' (cognado de *niçatao*), cuya traducción puede hacerse como “agua grande”, pero sobre todo, “agua sagrada”. Esta consideración sobre el agua de mar como sagrada forma parte de la cosmovisión, como veremos más adelante. Sin embargo, vale la pena adelantar que según la cosmovisión de los zapotecos del sur, en el mar habita una serpiente encantada, entidad que guarda estrecha relación con *Mdi'*, el Rayo, a la cual se le atribuyen los movimientos de la tierra y diversas tempestades climáticas.

Finalmente, la descripción de Dávila Padilla sobre las ollas halladas en la cueva de Comaltepec es sin duda muy importante, ya que nos habla de la relación entre el complejo del agua y la lluvia con una serie de animales como la culebra, el sapo y la lagartija, los cuales incluso en el presente siguen siendo considerados por los zapotecos del sur como animales del Rayo o “hijos del Rayo”.¹¹ Además de la mención hecha por Dávila Padilla, Córdova incluyó en su vocabulario la entrada: Rana de la lluvia que se cria allí. Vide sapo. *Pèeche xini cocijo* (1987b: 339v). El primer término fue empleado por Córdova para referir animales como el “tigre” (jaguar) y el “león” (puma),¹² mientras que *xini cocijo* se traduce como “hijo de rayo”. Al igual que con otros aspectos del Complejo del Rayo y la lluvia, estamos aquí frente a la continuidad de elementos sumamente significativos de la cosmovisión zapoteca relacionados en este caso con el conocimiento y la observación de la naturaleza.

Del rayo y el maíz

Tal como ocurre con otros dioses pluviales, *Cocijo* era visto como el propiciador de la cosecha a partir de su precipitación en forma de lluvia, como ya se ha dicho. Con varias alegorías los zapotecos proyectaron en la iconografía este aspecto fundamental de su cosmovisión. En algunas ocasiones se observan personajes con rasgos de *Cocijo* sujetando cántaros de los que se desborda el agua (figura 33), en otras se ve una asociación directa entre el acto de propiciación y el crecimiento del maíz. Un caso significativo es el de una

¹¹ Este aspecto se tratará a detalle más adelante. Sin embargo, vale la pena comentar aquí que además de los animales asociados con el Rayo, existen otros que permiten pronosticar la lluvia, entre ellos la lagartija y los sapos (cf. González Pérez, “*Xin Rwziy'*, ‘Hijo del Rayo’. La lagartija en la cosmovisión de los zapotecos del sur de Oaxaca”). En su *Arte de la lengua çapoteca*, Córdova (1987a) presenta una serie de agüeros, vinculados algunos de ellos con ciertos animales. Sin embargo, en ningún caso se habla explícitamente de su cualidad para pronosticar el temporal o fenómenos climatológicos.

¹² En el presente, equivalentes lingüísticos a la forma *pèeche* siguen empleándose en los pueblos zapotecos para nombrar a los felinos como el jaguar y el tigrillo.

vasija cuya efigie porta la máscara de *Cocijo*, con el antifaz almenado, la placa de la nariz, la máscara bucal y la lengua de serpiente. El personaje se encuentra en posición sedente y sujeta con ambas manos un cántaro pequeño del que salen figuras con forma de hojas de milpa o vegetales, y del centro del cántaro asoma un brote de maíz. Los motivos que cuelgan de las orejeras de la efigie parecen ser espigas u hojas de milpa (figura 34). En ocasiones las representaciones del maíz en asociación con *Cocijo* son realistas, más que en forma estilizada, ya que aparecen mazorcas en lugares como el tocado de las efigies (figuras 33 y 35).



Figura 33. Vasija de piedra con personaje portando máscara bucal de *Cocijo* y sujetando un cántaro del que brota agua; de cada lado del tocado se aprecian dos mazorcas: Zaachila, MNAH. Foto: Damián González.



Figura 34. *Cocijo* sujetando entre sus manos un cántaro del que brotan hojas de milpa y al centro maíz germinado; de sus orejeras cuelgan espigas u hojas de milpa: Monte Albán, 200-500 d.C., MNAH. Foto: Damián González.



Figura 35. Representación de *Cocijo* con personaje con rasgos humanos en el tocado, quien porta a su vez tres mazorcas en la frente: MNAH. Foto: Damián González.

Como se ha visto, el agua, la lluvia y el maíz son aspectos que forman parte de un complejo simbolismo asociado a *Cocijo*. Sin embargo, el rayo también acompaña con frecuencia representaciones del dios de la lluvia en su calidad de propiciador. Muestra de ello son las decoraciones de una de las fachadas del montículo 190 de Lambityeco, en el Valle de Tlacolula. En ellas se aprecia a dicho personaje, quien sujeta con una mano un cántaro del que emana agua y con la otra dos cintas rematadas con motivos de maíz, las cuales han sido interpretadas por Urcid como representaciones del rayo (2005: 145; figura 36).

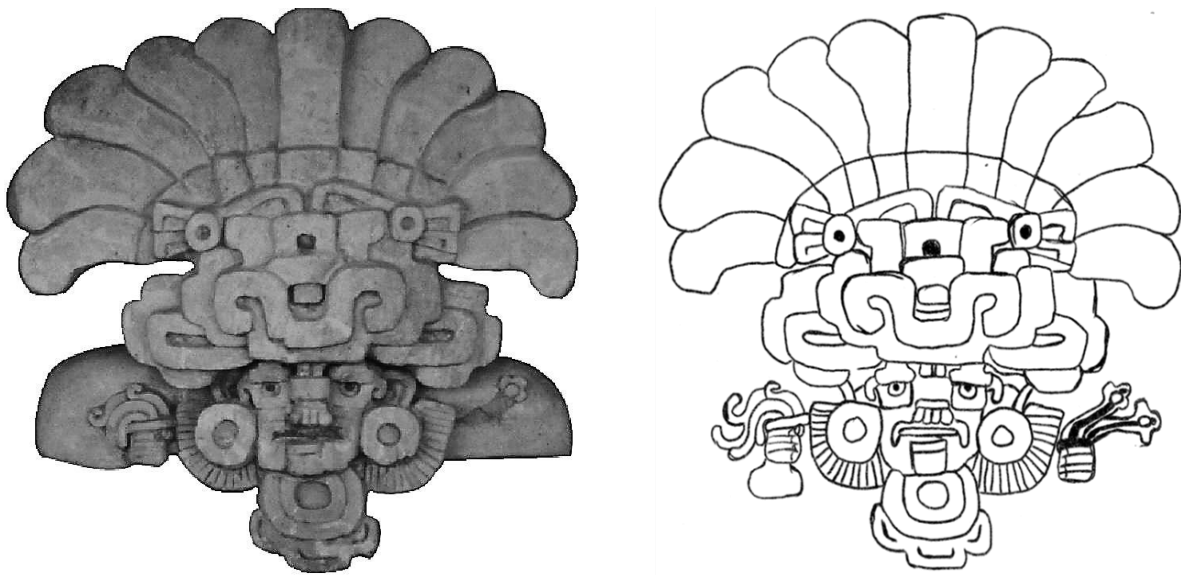


Figura 36. Representación de *Cocijo* sujetando con una mano un cántaro con agua y con la otra motivos de maíz y posiblemente estilizaciones de rayo (a la izquierda, recreación con base en Urcid 2005): Lambityeco. Foto y dibujo: Damián González.

A partir del análisis de diversas representaciones de deidades de la lluvia mesoamericanas, Urcid equipara estas formas de rayo con los relámpagos propios de los dioses pluviales (*Ibid*: 145; *cf.* Iwaniszewski y Montero 2007: 102-106; Broda 2009d: 82; Gaida 2011: 83), los cuales aparecen en muchas ocasiones asociados con serpientes (fig. 37). En este sentido, Urcid destaca las representaciones en las que se observan posibles gobernantes o personajes importantes ataviados como dioses de lluvia, quienes sujetan rayos y cargan cántaros u ollas llenas de agua, los cuales están decorados muchas veces con el rostro del mismo dios de la lluvia (*Ibid*: 146; *cf.* Contel 2009: 22-23; López Luján 2009: 57; figura 38). Al respecto de la asociación entre la serpiente-rayo y el complejo del dios de

la lluvia mexicana, Johanna Broda (2009c: 49) y López Luján (1993: 256) identifican dicho simbolismo con el maíz y la tierra, pero también con la fertilidad.

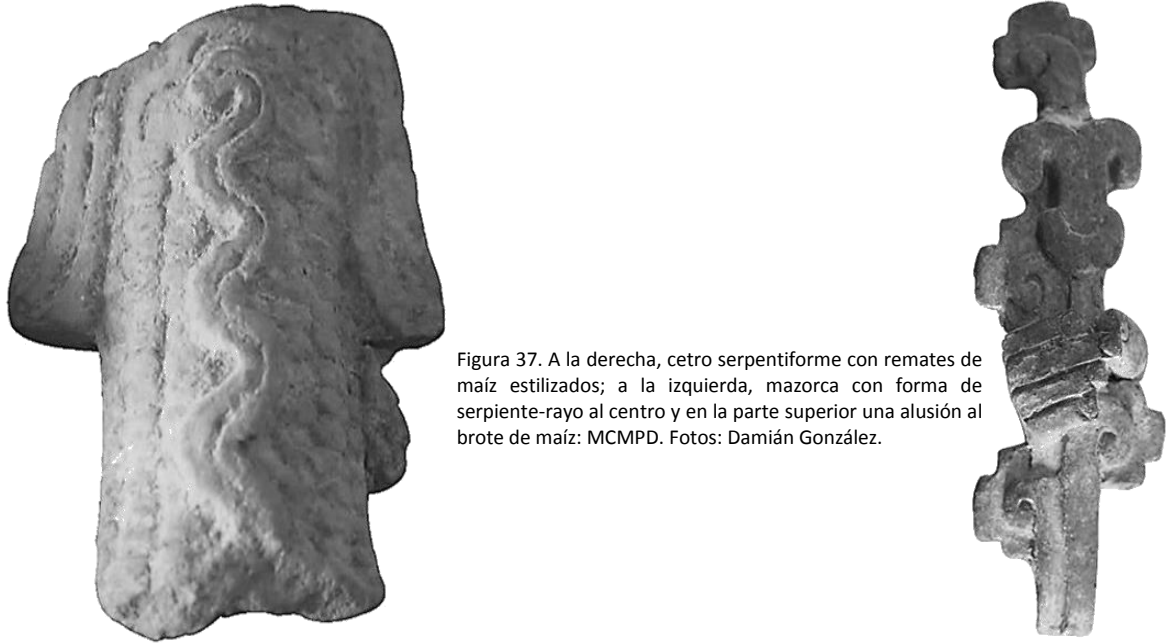


Figura 37. A la derecha, cetro serpentiforme con remates de maíz estilizados; a la izquierda, mazorca con forma de serpiente-rayo al centro y en la parte superior una alusión al brote de maíz: MCMPD. Fotos: Damián González.

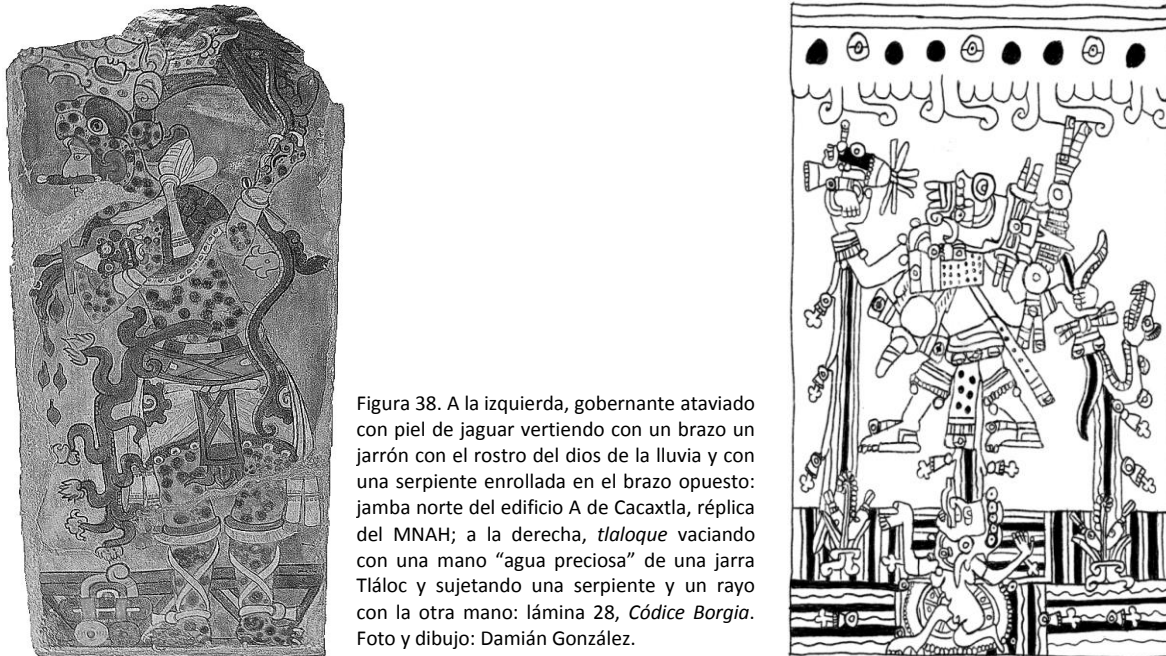


Figura 38. A la izquierda, gobernante ataviado con piel de jaguar vertiendo con un brazo un jarrón con el rostro del dios de la lluvia y con una serpiente enrollada en el brazo opuesto: jamba norte del edificio A de Cacaxtla, réplica del MNAH; a la derecha, *tlaloque* vaciando con una mano "agua preciosa" de una jarra Tlaloc y sujetando una serpiente y un rayo con la otra mano: lámina 28, *Códice Borgia*. Foto y dibujo: Damián González.

Desde una perspectiva histórica, la influencia de *Cocijo* como entidad fecundadora de la tierra y generadora del maíz ha trascendido hasta el día de hoy. Para los zapotecos del sur el Rayo sigue siendo considerado como la entidad a quien se debe pedir la lluvia y el

buen desarrollo de los cultivos. Esto mismo sucedía a mediados del siglo XVII en San Miguel Sola, ya que *Loçio*, como ya dijimos, era referido como el dios de los rayos, de la lluvia y de las sementeras. Henrich Berlín, en su estudio sobre los procesos idolátricos seguido contra maestros rituales de dicha región, hace la observación de que *Loçio* había reemplazado a *Loçuqui*, dios del maíz, en los distintos momentos agrícolas importantes (1988; cf. Alcina Franch 1972: 18-19). La mayoría de los testimonios señalan como práctica común el corte de los primeros elotes en un día regido por el dios de los rayos (Berlín 1988: 22, 60, 62, 76, 82):

Declara, que tres años después de casada vivió en casa de su padre con el dicho su marido y sembró el dicho su marido todos los [...] años en compañía de (su) padre y cada año cortaron los primeros elotes el día que gobierna el dios de los rayos, bañándose primero tres mañanas y no juntándose con su marido en tres días, y que cada año sacrificaron una gallina negra de la tierra con copal al dicho dios [...] (*Ibid*: 41).

De la milpa y la estructura del cosmos

En un contexto más amplio, el concepto de la milpa forma parte del simbolismo que hemos venido describiendo, cuyo sentido y significado es análogo al modelo del universo. Este aspecto es común dentro de la cosmovisión mesoamericana y puede observarse hoy en día en la organización ritual dentro de la milpa, con motivo de la siembra, la bendición de la milpa y la cosecha: la parcela tiene sus cuatro rumbos, hacia los que se esparce la sangre del ave sacrificada, así como su centro sagrado, donde se deposita el resto de la sangre y, en ocasiones, el cuerpo del animal.

Existen algunos referentes iconográficos que muestran al parecer el sentido de este complejo. Uno de ellos es el denominado glifo milpa, cuya presencia en las vasijas efigie no es exclusiva de las representaciones de *Cocijo*, pero sí es predominante en ellas. En la mayoría de los casos el glifo milpa forma parte del adorno del pectoral o del collar de las efigies y consiste en una placa central, rectangular u ovalada, que tiene en su interior pequeños discos, barras o rectángulos, los cuales, según Caso y Bernal, podrían representar cuentas de concha o jade (1952: 20), mientras que Urcid los identifica como semillas de maíz (2011: 20). De cada una de las cuatro esquinas de la placa central salen cintas en

dirección opuesta a la placa, es decir, hacia los cuatro puntos cardinales. Estas cintas están rematadas por puntas en forma de almena que en ocasiones parecen representar brotes de maíz (figura 39).



Figura 39. Arriba a la izquierda, personaje con máscara bucal de *Cocijo* y glifo milpa como pectoral: MRO; arriba a la derecha, vasija con personaje denominado “acompañante” portando glifo milpa en el pectoral: MCM; abajo a la izquierda, caja con representaciones de glifo milpa en sus caras: Monte Albán, 500 a 600 d.C., MAPRT; abajo a la derecha, fragmento de vasija efigie con glifo milpa como pectoral, MCMPD. Fotos: Damián González.

Como parte de la placa del glifo milpa frecuentemente cuelga de ésta la representación de una flor o vegetal estilizados en forma de “S”, aunque también hay piezas en las que sólo aparece dicho motivo, sin que esté presente el cartucho. En el caso de las

marcas del cartucho central, en la mayoría de los casos aparecen tres, pero hay ocasiones en las que los cartuchos incluyen una figura o hasta cinco (figura 40).¹³



Figura 40. Arriba a la izquierda, efigie cuyo tocado corresponde al glifo U o “Dios del Ave de Pico Ancho” y el pectoral al glifo milpa (Javier Urcid, comunicación epistolar electrónica): MCSAV; arriba a la derecha, fragmento de vasija cuyo glifo milpa del pectoral contiene cinco círculos a manera de cosmograma: MCMPD; abajo a la izquierda, personaje con máscara bucal de *Cocijo* y de pectoral una simplificación del glifo milpa: MCM. Damián González.

A partir de un análisis sobre este glifo, Sellen considera que podría representar la tierra donde se siembra el maíz “con cuatro esquinas: en cada esquina hay una mazorca y en el centro tres granos” (2007: 250-251).¹⁴ Más adelante, Sellen señala que “La evidencia para considerar la placa como una abstracción de la milpa viene de la concepción básica sobre el cosmos” (*Ibid*: 252). De tal manera que el glifo puede considerarse como un cosmograma, es decir, una proyección del cosmos sagrado.¹⁵ Sin embargo, la concepción cuatripartita del cosmos como modelo arquetípico parece haberse extendido a diferentes contextos rituales, según lo propuesto por Joyce Marcus (2008: 125-126), como la

¹³ Los círculos o cuentas de la parte central del cartucho fueron asociados por Winter y Peeler (1994: 92; Winter, comunicación personal) con las tres estrellas de la constelación de Orión. Sin embargo, como ya mencionamos, la cantidad puede variar entre uno, tres y cinco, aunque en la mayoría de las ocasiones son tres las figuras que aparecen. La misma crítica al argumento de Winter y Peeler fue hecha por Sellen (2007: 251).

¹⁴ Actualmente se acostumbra depositar tres o cinco granos de maíz durante la siembra de maíz en varios pueblos zapotecos del sur.

¹⁵ Agradezco a las Doctoras Johanna Broda y Silvia Limón Olvera la sugerencia de considerar explícitamente al glifo milpa como un cosmograma.

distribución de ofrendas en las esquinas de los edificios, la asignación de un color distinto para cada rumbo del cosmos; disponer las ofrendas en conjuntos de cuatro en correspondencia de los cuatro cuadrantes del espacio; la ordenación de las cuentas calendáricas y del tiempo en general, etc.

3.4 El sacrificio

Un último aspecto que queremos destacar sobre la religiosidad y cosmovisión en torno a *Cocijo* tiene que ver con el sacrificio y la ofrenda. Ambos conceptos fueron desarrollados por Thomas Smith en su texto “Dioses, sacerdotes y sacrificio” (2001). La información analizada por el autor corresponde, como se dijo antes, a entradas del VC. Lo que aquí pretendo es enfatizar algunos aspectos significativos para el presente análisis, en complementación con otras fuentes.

A partir del análisis del VC Smith identificó al menos tres tipos de sacrificio humano específicos. El primero corresponde a aquellas personas que eran enterradas muertas con una señora o señor noble para que les acompañaran: si era señora la enterraban con dos mujeres y si era señor lo hacían con dos hombres. En ambos casos las víctimas recibían el nombre de *pèni tòoga*, “gente mortuoria”, o *pèni quii tòga*, “gente sacrificio mortuario” (*Ibid*: 177).¹⁶ Whitecotton (2004: 69) supone que estos personajes eran representados con cierto tipo de vasijas efigie nombradas por Caso y Bernal como “acompañantes”, las cuales son características por tener una especie de sombrero semi-cónico (1952: 119-136; figura 41). Esta idea la justifica Whitecotton por el hecho de que en la mayoría de las ocasiones las piezas se encontraron en conjuntos de 3 a 7 piezas. Sin embargo, Sellen descarta esta posibilidad, a partir de la existencia de este tipo de efigies portando elementos en el tocado y el pectoral que en otros contextos denotan estatus (2007: 113).

El segundo tipo de sacrificio se refiere al de prisioneros cautivos de guerra, a quienes se les denominaba *pèni yé*, “persona guerra”, y *pèni quii*, “persona sacrificio”. En este segundo tipo de sacrificios, Smith observa atinadamente que en una de las entradas respectivas aparece el término *quixè*, “pagar”, como verbo empleado para caracterizar este

¹⁶ Para el caso de los mexicas, López Austin identifica este tipo de sacrificios como *pepechtin*, “los lechos” (2008: 435).

sacrificio. Por tanto, no descarta que en algunas ocasiones los esclavos hayan sido empleados en sacrificios vinculados con algún dios y dicho ritual, por tanto, se concibiera como pago ritual, a diferencia de la entrada “Ombre que sacrificaua[n] tomado en guerra, o captiuo presentado a vn señor para sacrificarle [...] y si era guisado o cozido o assado para comerle [...]” (*Ibid*: 178).



Figura 41. A la izquierda, personaje con tocado de acompañante y máscara bucal de *Cocijo*: MAPRT; al centro, efigie con tocado de acompañante y fragmento de máscara bucal de *Cocijo*: Monte Albán, MNAH; a la derecha, personaje con tocado de acompañante y glifo milpa como pectoral: Monte Albán, MNAH. Fotos: Damián González.

Al respecto de la relación entre la guerra y el sacrificio, Artur Joyce plantea que a partir del 500 a.C. y el 200 d.C. la guerra permitió a los zapotecos consolidar el poder político y económico mediante el tributo, pero sobre todo, obtener víctimas sacrificiales (2001: 105). De hecho, varios pueblos zapotecos del sur efectivamente empleaban a los prisioneros de guerra en los sacrificios que ofrecían a sus dioses tutelares, tal como se describe en el capítulo anterior.

El último grupo de sacrificios era el de aquellos hombres y niños entregados bajo la noción de pago a *Cocijo*, con motivo de los ritos de petición de lluvia y cosecha: “Sacrificar hombre por la pluia o niño”, “Sacrificar por las miesses hombre [...] Sacrificado assi”. En

ambos casos se emplea el verbo “pagar”, *quìxe*, para nombrar el acto, así como a quien se ofrecía en sacrificio a manera de ofrenda: *tiquìxea cocijo*. De esta manera, las personas sacrificadas a *Cocijo* recibían por nombre *pèni quìi*¹⁷ *cocijo*, “persona sacrificio *cocijo*”, o *pèni cocijo*, “persona *cocijo*” (Smith 2001: 179-180). El verbo *quìxe* se emplea dentro del VC en otras entradas como: “Cumplir lo prometido o voto” (1987b: 82v); “Executada ser assi en vno [la sentencia]” (*Ibid*: 193f); “Multado ser assi [en dinero]” (*Ibid* 278f); “Pagar deuda o lo recibido” (*Ibid*: 297v); “Penado ser assi [el Iuez hazer pagar pena o en dineros o corporal]” (*Ibid*: 309f); “Restituyr en especie” (*Ibid*: 357f).

Mucho tiempo antes Eduard Seler había identificado también tres tipos de sacrificio humanos entre los zapotecos. Uno de ellos, el correspondiente a las peticiones de lluvia, lo equipara en un sentido simbólico y práctico al realizado entre los mexicas, quienes nombraban a los sacrificios de niños con la expresión *ninoixtlahua* y *nextlaualiztli*, “pagando las deudas de uno” (2001: 9). Entre los autores que también han ahondado al respecto se encuentran Johann Broda (1971: 254) y López Austin (1997: 212). En relación al sacrificio, Broda argumenta sobre el carácter contractual de la relación entre los hombres y *Tláloc* que: “El dios daba las lluvias en préstamo, para recibir a cambio sacrificios humanos” (1971: 254; cf. 1997: 211), “Los hombres tenían que si no rendían suficiente culto a *Tláloc*, éste podía montar en cólera y retener las lluvias o destruir las cementeras” (Broda 1971: 275).¹⁸ De ahí que *nextlahualli* o *nextlaualoia* se interpreten como “mi pago” y “pagar su deuda”. Sin embargo, la autora señala que este término no estaba al parecer restringido al sacrificio de niños, sino que se empleaba para todo tipo de sacrificios humanos (*Ibid*: 276).

Entre los mexicas los sacrificios de niños se llevaban a cabo sobre todo en la temporada más seca del año, con el fin de influir sobre los dioses, “pues los forzaban a dar lluvia” (Broda 2009b: 62). En este sentido, no existe, dice González Torres, un sacrificio desinteresado y la comunicación con los dioses se refuerza además con oraciones, ofrendas,

¹⁷ En el VC “*quij*”, escrito como *quìi* por Smith, aparece como equivalente de “fuego” y como una de las acepciones de “sacrificio” (ver Smith 2001: 158-184).

¹⁸ “[...] en todo sacrificio hay un acto de abnegación, en la medida que el sacrificante se priva y se entrega. Incluso, esta abnegación le es impuesta a menudo como un deber, ya que el sacrificio no siempre es facultativo: los dioses lo exigen: [...] En el fondo, tal vez no hay ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su aporte correspondiente [...] Los dioses tienen necesidad de los profanos” (Hubert y Mauss 1970: 246; citado en López Austin 1997: 211).

prácticas ascéticas (2006: 25-27) y el autosacrificio, conformando de esta manera un complejo proceso ritual (Urcid 2011: 119): “[...] la ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar con los dioses” (López Austin 1997: 213). De esta manera las personas, en particular la nobleza, refrendaban el pacto de generación de la fertilidad humana y de la tierra con las deidades agrícolas y de la lluvia (Joyce 2001: 99-100).

Broda refiere que el sacrificio de niños es el rito propiciatorio para la solicitud de lluvias más antiguo en Mesoamérica (1996: 43), aunque no existen al parecer referencias de este tipo para el caso de los zapotecos. Sin embargo, parece haber constancia de este acto, o de la relación entre los niños y *Cocijo*, en algunos contextos arqueológicos como el de una pieza hallada en Teotitlán del Valle, muy cerca de Oaxaca. En ella se observa la efigie de un niño, quien porta en el tocado una máscara del dios de la lluvia (figura 42).

Algunas menciones sobre sacrificio de niños corresponden a documentos de la provincia de Villa Alta, derivados de un conflicto entre el clero regular y secular por el control y la administración del obispado de Oaxaca (Alcina Franch 1993). En las declaraciones de los testigos encontramos dos casos significativos. Uno de ellos señala

el sacrificio de un niño con motivo de una epidemia que mató a 30 casados del pueblo de San Miguel Tiltepec. El ejecutante del rito le sacó el corazón, abriéndole el pecho, y lo enterró junto con el cuerpo en la laguna donde se llevó a cabo la ceremonia, al tiempo que decía lo siguiente: “Esto te ofrecemos a ti, dios del Rayo, para que cese esta enfermedad tan grande que tenemos” (*Ibid*: 108, 125). El otro sacrificio lo realizó un “brujo” del pueblo de Yagavila, quien en su ritual de iniciación acudió a una laguna e invocó al Rayo: “Tu, Rayo de este lugar, haz que me vuelva fuego y sea lumbre que vaya a cualquier parte” (*Ibid*: 85). El sacrificio lo efectuó tiempo después, como venganza hacia un enemigo. Para ello secuestró al hijo recién nacido de su rival, lo llevó a la misma laguna y le sacó el corazón.



Figura 42. Vasija efigie con personaje con rasgos de infante, quien porta en el tocado una máscara de *Cocijo*: MCTV.

En ambos casos los niños sacrificados no habían sido bautizados por sus padres, motivo por el cual pudieron ser sacrificados, según los mismos declarantes.¹⁹ Otro documento en el que se mencionan sacrificios de niños son las *RG* del siglo XVI, donde Urcid identificó la mención explícita de este tipo de sacrificio en al menos siete pueblos de Oaxaca (2010: 143-146).

En el caso del autosacrificio, existen varias referencias en diversos documentos coloniales, en particular las crónicas de Dávila Padilla y Burgoa. Una de ellas es la siguiente:

[...] y llegando al sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar, de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braseros y sahumeros que habían sobrado de sus resinas ordinarias, de copal, y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio [...] (Burgoa 1997: 230-231).

El autosacrificio se efectuaba punzándose sobre todo orejas, lengua y muslos (Córdova 1987b: 367v) y se empleaba para ello astillas, espinas, lancetas de obsidiana o pedernales (Smith 2001: 171-174). Además de estos elementos propios para el autosacrificio, deben considerarse las representaciones de las deidades como parte del complejo ritual. En el caso de las vasijas efigie, algunas de estas piezas han sido halladas con navajas de obsidiana, cuentas de piedra verde, caracoles y huesos de animales pequeños (figura 43).



Figura 43. Efigie de *Cocijo* tipo caja con dosel detrás, en su interior fueron hallados objetos para el autosacrificio: Monte Albán, IIIA-IIIIB: MNAH.

¹⁹ El sacrificio, en este sentido, implica un cambio radical en la naturaleza de la persona. En la actualidad este aspecto sigue vigente entre los zapotecos del sur. Según la creencia, para el Rayo las personas adultas, sobre todo bautizadas, son desagradables, sucias, “pecadoras” y huelen mal, “huelen a azufre”.

Como corolario, vale la pena reiterar que uno de los aspectos más significativos de esta reconstrucción etnohistórica es la continuidad en el presente de la predominancia del Rayo como entidad sagrada sobre otras entidades. Actualmente, la mayor parte de la ritualidad de los zapotecos del sur gira en torno a la relación que mantienen con la entidad. Entre sus atribuciones persiste su injerencia sobre el mundo acuático, pluvial y agrícola, tal como lo deja ver el análisis iconográfico de diversos hallazgos arqueológicos. De hecho, tanto la iconografía, basada en parte en las vasijas efigie, como la etnohistoria, muestran cómo lo pluvial y lo agrícola se amalgaman en *Cocijo*, a pesar de existir en los mismos procesos idolátricos referencias sobre lo que se ha identificado como dios del maíz. Esta misma situación puede observarse en *Tláloc*, quien mediante la lluvia “[...] da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal”; con la lluvia que él enviaba “[...] se criaban todas las yerbas, árboles y frutas [...]” (Sahagún 2006: 30). De igual manera, *Cocijo*, dios de la lluvia y las sementeras, es, al menos en este sentido, una deidad múltiple.

Como señalamos anteriormente, la carencia de fuentes primarias, como crónicas de evangelización, amerita el uso de métodos complementarios, los cuales recurran no sólo a la etnografía y la arqueología, sino también a la lingüística y a la propia etnohistoria. Por otro lado, un ejercicio como éste nos permite constatar una serie de asociaciones entre *Cocijo*, así como otras deidades mesoamericanas de la lluvia, con los cerros (situación de la cual ha dado cuenta Broda), con la serpiente, el maíz y la milpa, la fertilidad y el cosmos mismo.

Capítulo IV

El complejo del Rayo y la lluvia en la cosmovisión indígena: algunos casos etnográficos



Figura 44. Atardecer nublado y lluvioso en San Mateo Río Hondo (antes Tetiquipac). Foto: Damián González.

4.1 Aspectos comparativos del complejo mesoamericano de la lluvia y el Rayo

El estudio antropológico de las entidades regentes de la lluvia tiene antecedentes importantes para varias regiones indígenas de México, los cuales dan muestra de la sobrevivencia de aspectos comunes de un mismo complejo en Mesoamérica, como hemos señalado en capítulos anteriores. Sin embargo, las adaptaciones que han sufrido las creencias en torno a este complejo responden a la necesidad de grupos y comunidades de lograr un equilibrio con su entorno, lo que nos obliga a pensar en sus procesos históricos. Un trabajo que brinda un panorama y una propuesta metodológica sobre este complejo es el texto “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, de Johanna Broda (1991). En el presente apartado se presentan diversos datos etnográficos de distintos contextos indígenas, con el fin de enriquecer este panorama y sustentar el enfoque comparativo en nuestro trabajo.¹ Dichos datos corresponden a distintas realidades etnográficas en las que se observa precisamente la vigencia de un complejo compartido, por tratarse de aquellas entidades vinculadas con el sustento y la fertilidad. Con ellos se muestra de manera explícita la continuidad de un conjunto de creencias, en ocasiones vertidas mediante relatos comunes. Luego de esta contextualización general, mostramos un esbozo de algunas entidades sagradas significativas en la cosmovisión de los zapotecos del sur, con especial énfasis en la región de Loxicha, cuyo complejo fue descrito por Weitlaner como un panteón conformado por deidades tradicionales, como ya veremos.

Entre los nahuas

En la región nahua de Zongolica y Amatlán de los Reyes, en Veracruz, se tiene la creencia de que la entidad regente de la tierra y encargada de propiciar la lluvia es *Tlálloc* o *Tlalocan tetah* y *Tlalocan tenan*. A su servicio se encuentran los *tipiyolohtle*, seres de color azul quienes portan en sus manos serpientes venenosas, serpientes *mazacóatl* o a *quetzalcóatl*, la serpiente emplumada. *Tlalocan tetah* y *Tlalocan tenan* habitan en el *Tlalocan*, que se encuentra en el interior de la tierra y de donde provienen los rayos encargados de regar la

¹ Además de los casos etnográficos presentados en este capítulo, puede consultarse el apartado “Culto a la piedra y su relación con el complejo del Rayo”, del capítulo 7, donde se presentan datos referentes al culto a San Marcos, entidad sagrada a quien nahuas, tlapanecos y mixtecos de la región de La Montaña, en Tlapa, Guerrero, consideran dueña o creadora de la lluvia.

tierra. *Tlalocan tetah* es también considerado “patrón, dueño y protector” de los animales, por eso después de la cacería las personas le ofrendan flores, velas, copal y el cráneo del animal cazado. La lluvia también es asociada con San Isidro Labrador, ya que cuando cae agua durante 15 días seguidos, significa que se rompió el calabazo en el que el santo guarda el agua para la lluvia (Martínez y Reyes García 1970: 543-546).

En la región de Xico, también en Veracruz, los nahuas llaman *tlamatine* a los seres encargados de regar la lluvia. Cada *tlamatine*, que son cuatro, cuida una olla grande en la que se guarda un tipo de lluvia (Noriega Orozco 2008: 14). Los lugares sagrados, como la casa de los *tlamatine*, son llamados encantos y se piensa que en ellos se puede encontrar oro y plata. Los encantos pueden ser arroyos, ríos, manantiales, lagos o el mismo mar, así como lugares con restos arqueológicos, centros ceremoniales, cerros, cuevas, peñas o barrancas. Los *tlamatine* tienen como ayudantes a grandes culebras que cuidan los encantos (*Ibid*: 134-136). Estos seres son vistos como “conocedores del tiempo” o “sabios del tiempo”. En su calidad de manifestación física, las personas distinguen dos tipos de *tlamatine* o truenos: los que aparecen del lado del Citlaltépetl o Pico de Orizaba, que son truenos de calor que caen sin lluvia; mientras que los que llegan por el lado de Cofre de Perote son truenos de agua que atraen la lluvia. Hay especialistas rituales que reciben este mismo nombre, así como el de adivinos o “saurinos del tiempo” (*Ibid*: 151).

Cuando la tormenta arrecia y se hace acompañar de vientos, truenos y relámpagos, mucha gente sabe que en algunas casas hay cuerpos sedentes de brujos completamente dormidos, cuyo espíritu sale a ayudar a los *tlamatine* celestes en su trabajo. A esto se le llama “guerra cósmica” y en los relatos adquiere el carácter de una “fiesta sobrenatural” llena de cohetes, a manera de los fuegos pirotécnicos de las fiestas tradicionales (*Ibid*: 164-165). De manera análoga e inversa, cuando se hacen peticiones de lluvia los habitantes de Xico queman cohetones para deshacer las nubes de granizo y de tormenta, ya que su estruendo, según la creencia, espanta a los rayos (*Ibid*: 189).

Hacia el sur de Veracruz las creencias de los nahuas también conservan importantes elementos de este complejo. Para ellos la deidad del agua habita del lado derecho del mundo, mientras que el rayo reside en el norte. El rayo es la entidad que protege las cosechas, a los hombres y a los brujos buenos de los malos aires. Esta entidad está emparentada con el *Chane*, principal entidad sagrada para los nahuas de la región y

considerada Rey de la Tierra, quien vive debajo de la superficie terrestre y rige el agua, las plantas, la riqueza y la tierra en general (Münch Galindo 1994: 154-156). El rayo, según la cosmovisión, es regido por San Miguel, San Rafael y San Gabriel (*Ibid*: 171), trabajo que comparten al parecer con el *Chane* o *Chaneco*. La morada de esta última entidad es llamada *talogan* y se concibe como un paraíso subterráneo lleno de riquezas. El *Chane* tiene como servidora a una gran serpiente, quien castiga a los hombres que cometen faltas (*Ibid*: 190). Diversos relatos argumentan este aspecto y lo asocian en muchos casos con la cacería y el acto de entregar la carne de la presa a un amante, o al adulterio cometido por las esposas de los cazadores, tal como ocurre en la tradición oral de varias regiones de México. En otros relatos se describe más bien al *talogan* o morada del *Chane*:

Se cuenta que una noche un campesino salió a cazar al monte. Vio un venado y le tiró repetidas veces. No logró hacerle daño, al contrario, se le acercó y el venado lo invitó a dar un paseo por el monte. El hombre se agarró de la cola del venado y éste se fue corriendo hasta la cima del Cerro del Mixe. Llegaron a una cueva y dentro se abrió una puerta. Aquel hombre no se decidía a entrar, pero finalmente entró. Encontró a una mujer trabajando en su cocina y ella le preguntó qué era lo que buscaba. La señora le dijo: aquí vivimos los truenos y somos antropófago, es posible que mi marido te coma. La señora escondió a aquel hombre. Llegó el trueno y después de almorzar la señora le presentó al visitante. Hicieron amistad, le enseñó su casa y fueron a diferentes cuartos de la cueva. En el primer cuarto había muchas capas rojas, le dijo que no se pusiera alguna de ellas porque volvería y llovería sobre la tierra. En el segundo departamento había espadas, le dijo que no las tocara porque caerían relámpagos y rayos. En un tercer cuarto había gran cantidad de ranas y sapos, le dijo que no los tocara porque habría inundaciones. Así fue como aquel hombre llegó a conocer los secretos que encerraba aquel cerro. El hombre inexperto se puso la capa, tomó la espada, cogió las ranas y los sapos. Se desataron grandes tempestades y desastres. Ése fue el origen de que aparecieran en el mundo los ciclones y las inundaciones. El trueno o centella perdonó a su ayudante, pero por desobediente lo arrojó al firmamento, lo transformó en rayo y lo condenó a vivir para siempre errante en el espacio. Desde entonces, aquel ancestro convertido en rayo protege a los campesinos, interviene con los demás rayos para que no sean destruidos los pueblos y la sociedad de los hombres (*Ibid*: 169-170).

Hacia el Altiplano Central, en diferentes comunidades de Morelos, las creencias sobre las entidades regentes de la lluvia y otros fenómenos atmosféricos tienen como entidad central a los aires, a quienes se suele asociar comúnmente con niños, por el aspecto físico que se les confiere (Juárez Becerril 2010a: 117-123; 2010b: 62-64, 210-212).² En la comunidad de San Andrés de la Cal, en particular, los aires son identificados en dos grupos: los aires malignos, que son los que provocan enfermedades como el mal aire, y los aires benignos, a quienes se les vincula directamente con el temporal y la propiciación de la lluvia, por tanto reciben comúnmente el apelativo nahua de *yeyecame*, “vientecitos” (*Ibidem*: 124): “Los aires son como niños que quieren jugar con nosotros [...] pues si hace mucho viento quieren decirnos que están enojados. Si están tranquilos es que están descansando en las nubes [...]”.

Como parte del circuito ceremonial que forma parte del culto a los aires en esta comunidad, existe una cueva llamada Oztocquiuhac y se le concibe como una “tienda encantada” llena de todo tipo de alimentos y productos, la cual permanece abierta 20 minutos; si alguna persona, algún “suertudo”, logra entrar, ésta permanecerá adentro hasta el siguiente año (*Ibid*: 134). Esto alude sin duda a la creencia generalizada en distintas regiones de México sobre cuevas que dan acceso al interior de los cerros y que son consideradas como lugares encantados en los que con frecuencia moran este tipo de entidades.

En la región conocida como Sierra de Texcoco, en el Estado de México, las entidades benévolas que controlan los ámbitos acuático y pluvial son los *ahuaque*, conocidos también como “espíritus dueños del agua”, quienes constituyen un grupo de entidades distinto a los *yeyecatl*, los aires, de carácter nefasto. Otros términos con los que se conoce al primer grupo de entidades son los de “niños”, “duendes”, “charritos”, “muñequitos” e incluso *tiochi*, “dios de la lluvia”, aunque éste último es menos usual. Se les describe como seres de entre 8 y 20 centímetros de altura y habitan todo tipo de cuerpos y afluentes de agua. Los arroyos, como parte de su hábitat, son considerados como jardines llenos de vegetación, animales y, en ocasiones, riquezas materiales como carros, casas, maquinaria, oro, joyas, etc. Su trabajo se basa en una escala jerárquica semejante a la que funciona entre las personas. En la cima se encuentra la Reina Xochitl, “entidad femenina de

² Para una revisión de datos etnográficos sobre el culto a los aires en distintas regiones de México consultar a Juárez Becerril (2010a: 88-91; 2010b: 156-166).

cabello largo y oscuro peinado de trenzas”. Después de ella hay toda una serie de entidades que tienen funciones específicas: científicos, herreros, músicos, comerciantes, policías, etc. (Lorente y Fernández 2011: 105-107).

El trabajo de los *ahuaques*, su “chamba”, que consiste precisamente en la propiciación pluvial para el cumplimiento del ciclo agrícola, se suspende durante la temporada de seca. Sin embargo, su alimento es el “aroma”, la “esencia” de las semillas y plantas, las cuales son destruidas por el efecto de los rayos y el granizo, lo que da muestra de su carácter ambiguo; por un lado propiciatorio y por el otro “caprichoso y poderoso”. El rayo es en este sentido el arma con la que los *ahuaques* consiguen lo necesario para alimentarse. Además de los arroyos, otro lugar donde habitan los *ahuaques* son pinos, como el oyamel y el ocote. Cuando caen rayos sobre los árboles, éstos se secan y su esencia es llevada al “inframundo” (*Ibid*: 111-117). Aún es posible escuchar de algunas personas mayores que los *ahuaques* son en realidad “ayudantes”, “hijos” o “chalanés” del dueño del cerro, de Tláloc, “el padre de familia que lleva el dominio”. A Tláloc (Tláloc-Nezahualcóyotl) se le asocia directamente con el cerro que lleva este mismo nombre. Finalmente, los *ahuaques* tienen como ayudantes, a su vez, espíritus humanos a los que se concibe como aguadores, quienes, al igual que los *ahuaques*, trabajan regando la lluvia (*Ibid*: 120-124).

En la Sierra Negra de Puebla, en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, las dos entidades sagradas más significativas son *Tepechane*, “el habitante del cerro” o “dueño del cerro”, y *Achaneh*, “la habitante del agua”. Ambas son al parecer advocaciones de una misma entidad, pero de carácter masculino y femenino, respectivamente. A *Tepechane* se le describe como “un abuelito” que mora en el cerro, pero también se le atribuye directamente el control sobre la lluvia y los distintos fenómenos meteorológicos. En tanto que *Achaneh* es descrita como una mujer blanca con cuerpo de serpiente con plumas. Esta segunda entidad tiene como nagual a la serpiente y la nutria, pero también se le relaciona con la sirena y la llorona o *chocantena* (Mateos Segovia 2012: 67-69).

En el mismo estado de Puebla, pero en la región de Sierra Norte, entre los nahuas de la comunidad de Pochácatl, en el municipio de Ahuacatlán, existe también una entidad, *Ixistacotípetl*, que rige sobre los distintos fenómenos meteorológicos, como la lluvia, el viento, las nubes y el granizo, y que además es identificada como dueña del cerro y de los

animales que habitan en él, cuyo interior está lleno de riquezas naturales. En el trabajo que realiza *Ixistacotípetl* es ayudado por una serie de “dueños”, “ayudantes” o “trabajadores”, quienes habitan también en el interior de la montaña. Es precisamente en ella donde se guardan los implementos necesarios para provocar los fenómenos referidos, los cuales son a la vez una proyección de estas mismas entidades. A partir de distintas versiones de relatos sobre el interior del cerro, los nahuas de Pochácatl describen el trabajo propiciatorio que llevan a cabo los ayudantes de *Ixistacotípetl* (Sampayo Barranco 2012: 123-130).

Entre los totonacos

Hacia la región totonaca del Tajín, en Veracruz, la entidad de este complejo era concebida, según el registro de Roberto Williams (1954: 77), como el Trueno Viejo, quien permanecía encadenado en el fondo del mar y cuyos rugidos se escuchaban desde junio hasta agosto, y eran interpretados como los truenos. En un relato muy difundido en la región, se dice que el Viejo Trueno era un huérfano que había llegado en una ocasión a la pirámide de los nichos, donde habitaban los doce señores del trueno, quienes guardaban en un baúl la ropa y los implementos con los que producían los truenos o relámpagos, el viento y la lluvia. En contra de la advertencia de no abrir el baúl, el joven huérfano lo hizo y se vistió con las ropas de los señores del trueno. Al salir de la casa provocó un huracán que arrasó con árboles y chozas. Los señores del trueno lo persiguieron echándole nubes hasta que lo alcanzaron y lo llevaron al fondo del mar, donde fue encadenado y ahí permanece hasta la fecha.³

Alain Ichón (1973: 36-40) registró en su etnografía sobre los totonacos que la deidad del trueno y el agua era llamada San Juan, quien apoyado de tres grandes truenos y otras entidades locales provocaban y dispersaban la lluvia por el mundo; juntos reciben el nombre de “los regadores”. Entre las entidades menores se encuentran 13 Truenos pequeños, que son santos de origen católico y a los cuales se les invoca en los altares familiares. Dentro de la cosmovisión totonaca el rayo también estaba vinculado con el caimán, en particular con su lengua.⁴

³ Otras versiones del relato han sido publicadas por Williams García (1972) y Oropeza (1994, 1998 y 2007).

⁴ Guy Stresser-Pean, en su libro sobre la “cristianización” de los grupos indígenas la Sierra Norte de Puebla, destaca la continuidad en las creencias y la mitología del Viejo Trueno o Gran Trueno entre nahuas, totonacos, tepehuas e incluso teenek (2011: 530).

Entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, en particular de la comunidad de Tepango de Rodríguez, se identifica a San Miguel Arcángel como el dueño de las aguas celestes y de los fenómenos meteorológicos (nubes, lluvia, truenos y relámpagos). Sin embargo, San Miguel es una entidad dual reflejada en las advocaciones de San Miguel y Miguela (Micaela). El primero, a pesar de residir en el sur, viaja por el cielo formando nubes y provocando truenos y relámpagos con su espada; la habita en el norte y recorre la parte baja de la tierra generando también truenos y relámpagos, pero provocando mayor estruendo que San Miguel. Las nubes de lluvia son el resultado de la confluencia de ambas entidades en la misma zona. La lluvia, a su vez, proviene de jícaras que tanto San Miguel como Miguela portan en sus cabezas, las cuales voltean para que el agua caiga. En general, San Miguel lleva a cabo el acto de generar las nubes ayudado de los “San Miguelitos”, que son entidades pequeñas, como niños, ataviadas de la misma manera que San Miguel y a quien sólo pueden ver sordos y mudos. Por tanto, cuando la lluvia llega a retrasarse o a escasear, las personas del pueblo sacan en procesión imágenes de la iglesia para llevarlas a los manantiales, a quienes se les cuelgan apaxtles si son vírgenes y guajes si son santos. Las imágenes más importantes en este tipo de procesiones son San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, San Antonio de Padua y la Virgen María (Macín Pérez 2011:68, 70).

Por otro lado, los totonacos de Tepango reconocen una segunda entidad asociada con el agua, *Ā'ktzini*, “el mayor del agua”, quien rige en el mar, así como en los cuerpos del agua terrestre y subterránea. *Ā'ktzini* vigila sus dominios a medio día, provocando enfermedades e incluso la muerte a quien se encuentra en ellos. Para protegerse, las personas colocan cruces e imágenes de San Miguel Arcángel, la Virgen de Guadalupe, San Antonio de Padua y la Virgen María en los manantiales. Sus sirvientes son las almas de aquellas personas muertas por ahogamiento (*Ibid*: 70-71).

Entre los teenek

Nuevamente en la zona de Veracruz, pero entre los teenek de la región de Tantoyuca, el Trueno gobierna el “complejo sistema atmosférico del viento, la lluvia y el rayo”, así como de la agricultura, en palabras de Ariel de Vidas (2003: 479). En la región existe un cerro sagrado que recibe el nombre de *dhak chook ch'een*, “el cerro de la divinidad blanca del Trueno, del rayo y del relámpago”, antigua morada de *Junkil*, el Trueno. En la cima del

cerro existe, según los teenek, una laguna que nunca se seca. Cuando va a llover, el cerro se llena de nubes y de esta manera la gente sabe que el Trueno comenzará con su tarea de dispersar la lluvia.

El estatus del Trueno es el de un “santo completo”, es decir, mantiene una relación análoga con el Dios introducido por los españoles a partir de la conquista: por un lado, se dice que cuando éste truena, quiere decir que Dios está enojado; por otro, existe la percepción de que “Cristo apareció naturalmente ¡como el hijo del Trueno!” (*Ibídem*: 485-486). Su naturaleza es la de una entidad ambivalente, es decir, es benévola y fúrica al mismo tiempo. Sin embargo, predomina en la tradición oral el reconocimiento de su regencia sobre la abundancia y la fertilidad, muestra de ello es que el cerro *dhak chook ch'een* está lleno de vegetación:

Había dos hombres, Uno, malvado, empujó al otro al barranco. Este último cayó volando, pero como había una tela en el fondo, no le ocurrió nada. Abajo había una vieja que le preguntó qué había allí. Le explicó su desgracia y ella lo invitó a entrar [en su dominio]. Había allí una casa y una milpa y todos los árboles frutales y todas las plantas. Llegó el Maam [“abuelo” = “viejo” = “Trueno”, entre los teenek potosinos] y lo invitó a cultivar la tierra en ese lugar. El hombre empezó a trabajar y regresaba cada vez a la casa y la comida estaba lista, pero la vieja siempre estaba ausente. El hombre quiso saber quién preparaba la comida cada vez. Un día, retornó de la milpa sin permiso del viejo. Había traído consigo un racimo de plátanos, a pesar de la prohibición del viejo. Cada vez que se quiere comer un plátano hay que ir al árbol, allí debe madurar la fruta. Fue su primera transgresión. El hombre llegó a la casa, abrió un baúl y en él encontró un enorme sapo. Era la vieja, preparando la comida. El viejo llegó, lo riñó y le dijo que tenía que irse. Mandó al hombre por un sendero distinto a aquél por el que había venido y le dijo que iba a encontrarse con una jovencita que le mostraría el camino que debía seguir. En efecto, topó con ella y ésta le mostró el camino hasta llegar a un sitio que él reconocía. Allí se separó de él y cuando él se volteó vio un pequeño sapo. Era la hija del Trueno. El hombre llegó a su casa, y era como si hubiesen pasado muchos años. Sus hijos ya eran mayores. Habían pasado treinta o cuarenta años, y el hombre que lo había empujado al barranco vivía con su mujer. Se puso furioso. El viejo le envió una silla y le dijo que la pusiese a la entrada de la casa y luego se fue. El malvado salió de la casa y se sentó en la silla, que se transformó en víbora y lo mordió

inmediatamente. La esposa salió entonces para ayudarlo y tomó un palo [para golpear a la serpiente], y éste atrajo al rayo y todos se quemaron (*Ibidem*: 508).

Este mismo relato es empleado por los zapotecos del sur, con sus respectivas adaptaciones, para ejemplificar el carácter propiciatorio del Rayo, como veremos después.⁵ Al igual que en este relato recopilado por Ariel de Vidas, las versiones de los zapotecos del sur condensan, por un lado, distintas situaciones derivadas del sentido generador y fecundador del Rayo, así como su carácter sancionador de actos como el adulterio.

Entre los purhépechas

En la parte oeste de México, en la región purhépecha de Michoacán, existen también relatos en los que se aprecian las creencias sobre los rayos y las centellas, responsables de regar la lluvia en la tierra, la cual guardan en cajas u ollas grandes de barro (Carrasco 1971: 265-273; cf. Castellón Huerta 2007: 123-162). La entidad regente de la lluvia y el agua era denominada aún en el siglo pasado como *Tatá hanikúa*, quien sacaba el agua de las lagunas y el mar para llevarla sobre las nubes hacia los cerros. *Tatá hanikúa*, el Rayo grande, mandaba desde lo alto de los cerros a los rayos menores y las centellas a distribuir la lluvia (Carrasco 1971: 269). En el pueblo de Cocucho se creía que *Tatá hanikúa* era un señor con espada montado en un caballo negro. Su espada era el rayo y los truenos el galope y el sonido de los casquillos del caballo; estos golpes del caballo quedaban marcados en la tierra por *tzhinápu* o piedras de obsidiana. Otras versiones en el mismo pueblo afirmaban que dicha entidad era en realidad un cristiano que vivía en las cuevas del cerro y los rayos o truenos eran producidos por los disparos de su carabina (*Idem*). En Jarácuaro se pensaba que el rayo, en su calidad de obsidiana, era atraído por el machete, la hoz, el alambre, el fierro y la culebra (*Ibid*: 270).

Un elemento vinculado estrechamente con el rayo era el meteoro, denominado *akuíts haníkua*, “culebra de lluvia” o “culebra de agua”, causante de los huracanes. En un trabajo etnográfico sobre las creencias de la lluvia entre los tarascos, Carrasco (*Idem*) registró de un señor de Charapán lo siguiente:

⁵ Ver capítulo V, en particular el subapartado “El Rayo, dador de lluvia, cosecha y abundancia”.

Las culebras viejas tienen alas y si no les pega el rayo se levantan y hacen remolinos de agua y se llevan pinos y donde dejan la cola, en una casa o algo, hacen majadería y media. En el malpaís de San Felipe hay mucha culebra de agua; debe ser porque allí viven muchas culebras. Cuando se acerca una culebra de agua se la amenaza cortar con cuchillo o con machete, lo primero que halle uno.

Entre los chinantecos

Hacia Oaxaca, los chinantecos conciben al dueño del monte como dueño de los animales, en especial del venado. Mediante un relato de un cazador que es engañado por su esposa, los chinantecos refrendan la idea de que la carne de los venados cazados no puede ser comida por un amante, ya que esto amerita el castigo del dueño del monte, quien es en ocasiones el Rayo y controla a los vientos. Ese hombre puede ser un cazador en algunas versiones, pero en otras es un campesino. La manera en como el Rayo o dueño de los animales castiga a quienes cometen adulterio es con la ayuda de unos animales a quienes llama “perritos” y que son parecidos a las lagartijas (Weitlaner 1977: 112-113, 124-125). A veces también se habla de un cazador de jabalíes, quien se encuentra a una mujer del monte y es ella la que hace venganza, matando a la esposa y al amante con una serpiente. Las serpientes son consideradas como guardianas de la cueva que da acceso al monte, así como las ayudantes de su dueño. Se habla también de un hombre que da de comer sal a una serpiente, lo que provoca que ésta se convierta en mujer cristiana, es decir, en una persona bautizada (*Ibidem*: 225-226). En la cosmovisión, estas serpientes fungen como cuidadoras de los manantiales y lugares encantados (Weitlaner y Castro 1973, citado por Broda 1991: 484). Cuando se describe la casa del dueño del monte y los animales se le menciona como un gran palacio lleno de calles, casas grandes, mujeres moliendo y animales, entre ellos tejones, perros y faisanes (Weitlaner 1977: 117-118, 119-121, 128-129).⁶

Entre los chontales

Entre los chontales del sur de Oaxaca el Rayo y el Cometa son dos de las entidades sagradas más importantes. El cometa es visto como una serpiente cubierta de brea o aceite ardiendo, que proviene de un lago o manantial. Al igual que el Rayo, el Cometa puede

⁶ Ver también Bartolomé *et al.* (1999: 69-71)

provocar truenos, pero es visto como una entidad seca, que no atrae la lluvia. Por el contrario, cuando provoca un incendio el agua no puede apagar su lumbre. Animales como los sapos y diversas aves son considerados propiedad del Rayo, debido a su cualidad para anticipar la llegada o retirada de las lluvias (Carrasco 2006: 233).

En esta misma región se tiene la creencia de que Dios vive en medio del mar, justo donde se cruzan la línea del agua con el cielo. En su casa, Dios tiene grandes baúles donde están guardados los espíritus de los rayos, que son vigilados a su vez por otros espíritus. Pedro Carrasco (*Ibid*: 231) recopiló un relato en el que se cuenta que un hombre chontal llegó a dicho lugar y encontró muchas casas, comida, tortillas y mazorcas. Al viajar por una de las casas halló las cajas con los espíritus de los rayos, que guardaban también lluvias y tempestades distintas. Antes de regresar a la tierra, un hombre de ese mundo le dio al chontal una bolsa llena de distintas semillas para que las sembrara en la tierra. La comida de la que se habla en este relato es producto, según la creencia, del humo ofrendado al Rayo por los hombres en la tierra. El humo asciende a la casa de los rayos y se convierte en su alimento. Al igual que entre los chinantecos, los chontales también conservan una versión del relato del campesino que libera al rayo atrapado en un árbol. En este caso, el Rayo entrega como agradecimiento un cuchillo-rayo que atrae la lluvia. Con él el hombre comienza a cosechar mucho maíz, pero su suerte se acaba cuando platica a las demás personas su secreto (*Ibid*: 232).

Entre los chatinos

Según un relato sobre el origen del maíz y el frijol recopilado por Miguel Bartolomé Alicia Barabas en la región chatina (1996: 200-201), el Santo del Rayo es a la vez Santo de la Lluvia, Santo del Cerro, Santo del Bosque, Santo de los Árboles y Santo de Todo.⁷ El relato recopilado por los autores sintetiza lo que en otras regiones indígenas suelen ser dos relatos distintos: el relato de un campesino o cazador que libera a un rayo que queda atrapado en un árbol y por ello recibe una recompensa; y el relato del cazador que llega al interior del cerro, a la casa de los rayos, y ellos le entregan semillas que después sembrará afuera.⁸ Este

⁷ En contraste con esto, Greenberg (1981: 131), Sesia (1995: 66) y Hernández Díaz (1999: 200) hablan de entidades distintas y no de una sola que concentre distintos atributos y advocaciones.

⁸ Esta situación se presenta en la tradición oral de los zapotecos del sur, como veremos en el capítulo V, ya que los zapotecos conservan dos relatos distintos en vez de uno.

acto simboliza la acción propiciadora y reproductora de la entidad regente de la lluvia. El cerro donde tiene lugar esta historia es llamado por los chatinos Cerro del Rayo. De manera similar, hacia la zona de Yaitepec, *ho'o ti'yu*, el “dios de la lluvia”, habita en lo alto del cerro donde se localiza el pueblo. La entrada a su casa corresponde a un manantial sagrado (Greenberg 1981: 131).

Entre los cuicatecos

En la cosmovisión cuicateca *Sa'an Davi*, Hombre Rayo, es la entidad sagrada más importante. Según Ilke Schouten (1991: 2), dicha entidad podría ser en realidad un equivalente de *Savi* o *Dzavui*, dios mixteco de la lluvia, sobre todo debido al parentesco lingüístico y étnico entre ambos grupos. En el ámbito ritual, antes de la siembra los cuicatecos realizan una ceremonia que incluye ofrendas de aguardiente, tepache, caldo o mole de guajolote o pollo y humo de copal a distintas entidades, entre ellas los espíritus de los muertos y *Sa'an Davi* (*Ibid*: 26). *Sa'an Davi* está fuertemente vinculado con *Sa'an Yicu*, *Sa'an Hicu* o *So'on Icu*, Señor del Cerro, quien es identificado con frecuencia como dueño de los árboles, los animales, el agua y la milpa. Sin embargo, es común escuchar de la gente que *Sa'an Davi*, dios de la lluvia, es dueño de todo lo que hay en la tierra, por su control sobre los rayos, la lluvia y las tormentas. Anteriormente se creía que el Hombre Rayo habitaba en lo alto de un cerro, en un lugar llamado *vacu Davi*, “casa del Rayo”, y que los espíritus de los difuntos ascendían hasta ese lugar para convertirse en sus ayudantes (*Ibid*: 46, 47).

Otros relatos comunes entre los cuicatecos son compartidos con otros grupos de Oaxaca y otras regiones de México. En algunas versiones cuicatecas del mito sobre el origen del sol y la luna, por ejemplo, se habla del encuentro de estos personajes con el Rayo. En este fragmento se dice que dentro de la casa del Rayo hay tres ollas grandes: una guarda viento, otra agua y la última granizo. Al levantar las tapas de las tres ollas, los niños sol y luna provocaron una tempestad de lluvia, granizo y viento, hasta que regresó el Rayo para volver a tapar las ollas (Weitlaner 1977: 59-60). Otro de los relatos comunes es el de un campesino que camina por el monte, en un lugar lleno de pinos de ocote, y presencia la caída de un rayo que se atora en un árbol. El rayo le pide que le pase su machete, que es en realidad una culebra (Schouten 1991: 58).

Entre los mazatecos

En la mazateca el Rayo es una entidad dual primigenia denominada *Chumaje*, Madre-Padre Rayo. Es la responsable de propiciar el crecimiento de las plantas, ya que cuando éstas se mueven es porque la entidad las está amamantando, acción que provoca un “rezumbido” o “susurro en las hojas de la milpa. Este ruido es antecedido por un “retumbo” semejante al sonido provocado por los terremotos, al cual le siguen el sonido del trueno y una brisa que es identificada como el amamantamiento de las plantas por parte de *Chumaje*. En su aspecto masculino, se le identifica también como dueño de los animales que anuncian la lluvia, como la luciérnaga, la chicharra y la “Lagartija del Trueno” (Boege 1988: 151).

En un mito de origen se relata cómo los primeros hombres acudieron a un lugar ubicado en el poniente, donde se encuentra la entrada al Cerro Rabón, sitio sagrado en el que están guardados los rayos. La gente acudió para pedir lluvia, pero de los senos de *Chumaje* comenzó a brotar mucha agua y los ríos, los lagos y el mar se llenaron, lo que provocó que la tierra se inundara. Para detener la lluvia, pidieron ayuda a un joven llamado *Kohu*, quien subió al cielo y partió las nubes con sus rayos. Sin embargo, a *Chumaje* se le concibe como quien trajo las plantas y los animales a la tierra. En ella radica precisamente el principio cíclico de la lluvia y la fertilidad (*Ibidem*: 106):

La lluvia nos iba a acabar sino fuera por el trueno, porque la lluvia iba caer como tromba. Pero nuestro Padre puso el trueno para que cortara la lluvia porque el trueno quema el agua. Lo que pasaba anteriormente es que la tromba afectaba la siembra y se caían las hojas. El trueno corta el agua. El trueno y el rayo sube de abajo para arriba y por eso truena. Porque si cayera el rayo de arriba, la tierra se partiría, cuando la nube viene cargada de agua, el rayo sube con el trueno y así se divide la fuerza de la lluvia. Así se distribuye el agua para que la siembra tenga suficiente agua, ni poca ni mucha...

En el ámbito de la ritualidad los mazatecos refuerzan las creencias y los mitos asociados con la ausencia, presencia y demasía de la lluvia, ya que cuando ésta se retrasa, los ancianos se reúnen para discutir una solución. Como medida, buscan a una mujer o un hombre con experiencia, para que suba al Cerro Rabón y chupe los senos de *Chumaje*. Para ello llevan consigo cuarenta velas y dos guajolotes, los cuales dejan amarrados en lo alto del cerro. En tres o cuatro días los guajolotes desaparecen, lo que significa que la entidad ha

aceptado “el tributo”; luego de esto comienza a llover. Sin embargo, cuando el agua es excesiva acuden a un “pocito” para realizar un ritual opuesto al anterior; es decir, piden que cese la lluvia y que la cosecha se logre sin calamidades (*Ídem*).

Entre los mixes

Para los mixes las entidades sagradas más significativas derivan, según Salomón Nahmad (1965: 120), de elementos de la naturaleza, tales como el rayo, la tierra, la lluvia, el viento y el arco iris. El rayo y el trueno, por su parte, habitan en las cuevas (Hoogshagen 1994: 361; Torres 2003: 230; Maldonado Alvarado y Cortés Jiménez 1999: 108-109). En Ayutla, *Cong Aná*, el Buen Trueno, habita en una cueva localizada en lo alto del cerro *Anagubacp*, lugar donde los mixes realizan sacrificios y ofrendas en honor a esta entidad para diversos propósitos, desde peticiones de lluvia y cosecha, nacimientos, salud, hasta pleitos de tierras y rivalidades entre pueblos (Münch Galindo 2003: 94-95). La relación del Rayo con la siembra y cosecha se refleja en la creencia de que todos los productos gemelos que crecen en la tierra son obra de él y le son ofrendados en los altares familiares, a lado de las imágenes de los santos (Torres 2003: 182). La riqueza y abundancia son aspectos que también se asocian con el rayo, sobre todo a partir de creencias sobre lugares donde hay dinero, los cuales son vigilados por serpientes. Existe también un relato sobre una muchacha que se enamora y se casa con una culebra que se aparece en ocasiones como un joven, y que es en verdad el rayo (*Ibid*: 361-363).

Entre los mixtecos

Los mixtecos también comparten parte de las creencias sobre este complejo. Al igual que otros grupos, tienen la creencia de que el dios de la lluvia guarda las nubes, proveedoras del agua, en ollas grandes tapadas, las cuales se encuentran en el cielo. Cuando llueve significa que el dios sacó las nubes y cuando para la lluvia quiere decir que las guardó en sus ollas; pero si olvida guardarlas y pasa mucho tiempo, la tierra se llena de agua y ocurren catástrofes (Cruz Ortiz 1998: 65). Existen relatos que dan constancia de este aspecto de la cosmovisión. En uno de ellos se habla de un disgusto entre el Dios Creador y el Dios de la Lluvia, ambos tenían siete casas cada uno. En una ocasión el Dios Creador invitó a comer a sus casas al Dios de la Lluvia, ofreciéndole diferentes tipos de carne en cada comida. Como

agradecimiento, el Dios de la Lluvia invitó al Dios Creador a comer, pero él le dio calabacitas tiernas, flor de calabaza, chipiles y otro tipo de hierbas. Esto enfadó al Dios Creador, quien le recriminó al Dios de la Lluvia el tipo de comida que le había ofrecido. El Dios de la Lluvia retó al Dios Creador a aguantar durante siete días una prueba, que consistió en que el Dios de la Lluvia no envió agua a la tierra. Esos siete días fueron en verdad siete años. Después de este tiempo el Dios Creador fue a reconciliarse con el Dios de la Lluvia y a pedirle que enviara agua a la tierra, ya que la sequía había provocado la muerte de muchas personas. Después de acordar una fecha para el envío de la lluvia, el dios pluvial no cumplió con el acuerdo, por lo que el Dios Creador envió a uno de sus mozos para que pidiera de favor que enviara agua. El Dios de la Lluvia soltó un aguacero muy fuerte, “con ventarrones y granizos”. Finalmente, otro enviado del Dios Creador se presentó ante el Dios de la Lluvia para pedirle “permiso de hacer tronar siete veces el chicote”. Al hacerlo se calmó la lluvia tempestuosa (Álvarez Chávez, citado en Pérez Ortiz 2007: 408-410).

Entre los huaves

Para los huaves la lluvia es creada por el rayo, ayudado por el viento del sur. El nombre del rayo refleja precisamente la concepción que se tiene de él como entidad “mágica”, ya que *teat monteok*, “señor rayo”, deriva de *ateokan*, “milagro”. Su mayor milagro es el de convertir el agua salada de mar en agua dulce de lluvia, la cual es sacada por el rayo con un cubilete, para luego depositarla en las nubes, quienes se encargarán de derramarla sobre la tierra (Signorini 1997; cf. Millán 2007b: 146). En uno de sus trabajos sobre San Mateo del Mar, Italo Signorini (1979: 50-51) señala que durante una peregrinación llevada a cabo al final de la temporada seca, la cual se realizaba para pedir lluvias y bienestar para la comunidad, eran sacadas las imágenes de cinco santos y vírgenes y las introducían en el agua, inclinándolas en señal de subordinación hacia el mar mismo y hacia los *monteok*, los rayos, quienes se creía que habitaban en el Cerro Bernal.

El enemigo del rayo es la serpiente del agua, entidad que sintetiza, según Signorini (1997: 88), el aspecto hostil del agua, en contraposición con el rayo. Las inundaciones, provocadas por la lluvia excesiva y el posterior desbordamiento de lo que se conoce como “laguna interior”, por ejemplo, son concebidas como una obra de la culebra, quien con su

cacho de oro cava un cauce para que corra el agua. Además de su cacho de oro, la culebra tiene una lengua del mismo metal, cuyo brillo advierte al rayo de la ubicación de la culebra.⁹ Para acabar con ella lanza un destello fulminante, el cual, paradójicamente, es también de oro: la lengua de la culebra es el rayo mismo (*Ibidem*: 89, 90), “[...] el rayo mata a la serpiente, pero la serpiente contiene al rayo, lo produce y le da sentido; los beneficios contienen los maleficios, y estos últimos permiten la existencia de los primeros” (*Ibidem*: 91).

Esta misma perspectiva es compartida por Luigi Tranfo (1979: 201), quien argumenta que la lucha entre ambas entidades es análoga a las características del ciclo de las lluvias en el área lagunar huave, de clima seco y ventoso durante varios meses, el cual es interrumpido en ocasiones entre julio y septiembre por lluvias torrenciales, que suelen provocar las inundaciones antes mencionadas (*cf.* Covarrubias 1980: 87; Ramírez Castañeda 1987: 9; Millán 1995: 129, 2007b: 139). Por medio del mito, los huaves proyectan esta situación:

Una enorme serpiente cornuda vivía en la colina de Huilotepec. Durante un periodo de lluvias violentas, la serpiente salió de la colina haciendo volcar sobre la tierra toda la masa de agua de que estaba llena. Siguió luego su recorrido hasta sumergirse en el Océano, provocando así otra oleada de aguas que inundó al pueblo. Intervino entonces el Rayo que se lanzó contra la Serpiente, matándola, y evitó de tal modo una catástrofe que parecía ya inevitable. Desde entonces, cuando llueve mucho, la gente teme que el reptil pueda nuevamente salir de las entrañas del monte provocando una inundación, pero sabe que el Rayo intervendrá en su ayuda salvándola del cataclismo.

Los huaves reflejan la asociación entre el mito y el clima a partir de una danza en la que el Rayo y la Culebra pelean. El desenlace de la danza debe ser siempre la victoria del primero sobre la segunda; de lo contrario, se cree que la tierra terminaría por inundarse. La danza se lleva a cabo en mayo, justo cuando se avecina el tiempo de los ciclones: “El rayo tiene poder, pero si sigue lloviendo, el pueblo se va a inundar; este baile es una

⁹ Una proyección de esta entidad puede observarse en una de las constelaciones identificadas por los huaves de San Mateo del Mar con el nombre de *Ndiik*, “serpiente”. Alessandro Lupo, en un artículo sobre etnoastronomía huave, presenta una reproducción de la constelación en la que se aprecia el cacho o cuerno (1991: 228).

significación en tiempos de lluvia [...] Hasta que el rayo le pega y la mata; hasta que el rayo le quita la cabeza y da una vuelta con la cabeza en su machete, enseñándole a los que están viendo que ya venció a la culebra” (Ramírez Castañeda 1987: 59; cf. Millán 1995: 160-163).¹⁰

4.2 Entidades sagradas y cosmovisión de los zapotecos del sur

El acercamiento etnográfico a la cosmovisión de los zapotecos del sur nos permite constatar, como hemos dicho, la continuidad de este complejo de las entidades de la lluvia, quienes mantienen estrecha relación con los cerros y los animales. En este caso contamos con algunos trabajos realizados en la región de Loxicha entre finales de los 40 y principios de los 60 del siglo pasado, recopilados por Roberto Weitlaner (1962: 111-174; Weitlaner y Cicco 1998) y Pedro Carrasco (1951). Sobre todo en los trabajos de Weitlaner, es posible identificar la jerarquía de las entidades sagradas, a lo que el autor llamó “la jerarquía de los dioses zapotecos del sur” (cuadros 7 y figura 25). La información es variable en algunos aspectos, pero conserva en lo general una misma tendencia. En San Agustín y San Bartolo Loxicha todas las entidades son vistas como duales, con una parte femenina y una masculina, siendo la primera la más poderosa. En tanto, en Santa Magdalena y Santa Lucía Loxicha las entidades tienden a relacionarse a partir del vínculo esposa-esposo. Algo fundamental es que la entidad primordial era *mdan* o *mdando* (*wndan*), ser supremo, creador y dueño del mundo, regente de todas las demás entidades. En San Bartolo le llamaban también “el jefe de familia”, por considerarle “padre-madre de las demás deidades”. En San Agustín Loxicha se le identificaba también como dueño del mar y de los animales que en él habitan. En San Agustín era visto como el espíritu de los abuelos, las ánimas y los antepasados en general; por eso se le rendía culto en la fiesta de Todos Santos, así también antes de la cacería y en la ceremonia de la bendición de la milpa.¹¹

En total se distinguen 13 entidades, algunas de las cuales rigen los días de la trecena de la cuenta ritual, como veremos en el capítulo VI. Weitlaner, junto con Gabriel Cicco

¹⁰ Ver también Lizama Quijano (1999: 276-277).

¹¹ *Mdan* puede considerarse una derivación lingüística y semántica de *Cozaana*, término registrado en el VC como equivalente de “Dios padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y rige” (1987b: 140v) y “Dios de los animales a quien sacrificaban caçadores y pescadores para que los ayudasen” (*Ibid*: 165r), entre otros. Smith, en su análisis sobre nombres de dioses en el VC, deriva el término de *zàana*, “parir”, y el agentivo *co*, lo que traduce como “él o ella que pare” (2001: 95).

(1998: 246-251), identifican dos grupos de deidades: una que actúa sobre los fenómenos de la naturaleza y la agricultura, a partir de los ámbitos de lo seco y lo húmedo; y otra que cumple básicamente funciones sociales, al administrar “la justicia divina”. *Mdando* se ubica a la cabeza de la jerarquía como la potencia suprema, creadora del mundo y dueña de lo terrestre y lo acuático, papel que se extiende hacia la representatividad de las ánimas y los antepasados. Como dios y creador del mar tiene bajo su vigilancia (o tutela) a *mdido* y *mbazdo*, que constituyen los principios de lo masculino y lo femenino, respectivamente, y quienes engendran a todos los animales que habitan en el mundo acuático.

En el mundo terrestre es *izlyu* quien gobierna, supeditado a *mdando*. Como servidor de *izlyu* se encuentra *mzian*, dueño y guardián del agua terrestre, es decir, aquella que corre en el reino de *izlyu*. De esta entidad deriva también la dualidad femenino-masculino, proyectada en *mbaz* y *mdi*, y de ellos las plantas que crecen en la tierra: *ndubdo*, el maíz, y *mbeydo*, todas las demás plantas cultivables.

El segundo grupo de entidades está encabezado al parecer por *mdozin*, identificado en Santa Lucía como alcalde o juez, mientras que *ndoyet* funge como secretario, registrando las faltas cometidas por los hombres en su relación con las deidades. Les sigue *kedo*, quien al parecer ejecuta las sanciones o castigos, a manera de un “comandante de policía”. Finalmente, *mse* son el grupo de aires malos que castigan directamente a quienes incumplen sus deberes y están bajo el mando de *kedo* (figura 45).

Como se puede apreciar en el cuadro 7, el caso de *mdi*, “rayo” o “trueno”, es uno de los más constantes. A él se le atribuye la función de producir y dispersar la lluvia y generar el crecimiento de las plantas. Sin embargo, también provoca la destrucción de los sembradíos con sus excesos. Un aspecto importante es su carácter dual, siendo la parte femenina la más fuerte, representada en ocasiones por *mdigol* o *mbaz*. En su calidad de *mdido*, se le considera el gran rayo que habita en el mar; ya en la tierra adquiere un carácter cuádruple, al ubicarse en cuatro cerros que están en los rumbos del mundo, aunque de manera general se creía que todos los cerros tenían su propio rayo.

El mismo Weitlaner (1962: 16) recopiló la misma creencia sobre la relación entre el rayo y los cerros, pero entre los zapotecos de Mitla. Los mitleños creían también que el rayo guardaba en jarrones de barro a los distintos tipos de lluvia. Tanto en Loxicha como en Mitla se conservaba la creencia de que el rayo tenía la forma de una lagartija o una iguana.

CUADRO 7. Entidades sagradas de la región de Loxicha, según Weitlaner y Cicco (1998)

Entidad	San Agustín	Santa Magdalena	San Bartolo	Santa Lucías
<i>Mdan</i> , <i>mdandu</i> , <i>ndan</i> , <i>ndando</i> , <i>ndandu</i>	Deidad omnipotente, padre del mar y de los animales que habitan en él, su parte femenina es <i>mbazdu</i> y la masculina es <i>mdidu</i> . Espíritu de los abuelos, las ánimas y los antepasados, por eso se le ofrenda el día de muertos, pero también en la bendición de la milpa y antes de la cacería.	Deidad suprema, considerada el mundo mismo, sin opinión unánime sobre su sexo; se le piden cosas buenas; algunos lo consideran dueño de la tierra o que incluye a las demás deidades.	Deidad suprema y rey y creador la tierra, padre de todos los dioses, entidad dual cuya parte femenina es la más fuerte. Tiene bajo su custodia a <i>mdi</i> , <i>mbaz</i> , <i>ndibdo</i> e <i>izlyu</i> .	Deidad más antigua, Dios del océano, de sexo femenino y hermana de <i>izlyu</i> . Su parte masculina es al parecer <i>mdidu</i> y la femenina <i>mbazdu</i> , de quienes descienden todas las criaturas del mar.
<i>Islyu</i> , <i>izlyu</i>	Reina de la tierra cuyo espíritu es <i>mbaz</i> .	Reina de la tierra. A veces sólo se le ve como "esposo" de <i>mbaz</i> .	Dios o rey de la tierra y uno de los cuatro ministros de <i>mdan</i> . Esposo de <i>mbaz</i> y padre de <i>dubdo</i> y <i>mbeydo</i> .	Hermana de <i>mdandu</i> , con una parte masculina, <i>mdi</i> , y una femenina, <i>mbaz</i> . Envía el agua hacia arriba, para que <i>mdi</i> y <i>mbaz</i> tla rieguen.
<i>Mdi</i> , <i>mdido</i> , <i>ndi</i> , <i>ndigol</i> , <i>wndi</i> , <i>ndidu</i>	"Rayo" o "trueno", encargado de regar y hacer crecer las plantas, pero si se enoja se manifiesta con excesos y destruye los sembradíos. En el momento de la creación del mundo, Dios lo puso en el sur. Tiene forma de iguana.	"Rayo" o "trueno"; deidad benéfica que humedece la tierra, pero también destruye los sembradíos. <i>Mdido</i> es la parte masculina y <i>mdigol</i> la femenina (padre y madre del maíz), considerados hermanos e hijos de <i>mziando</i> , padre, y <i>mbeldo</i> , madre.	Creador de la lluvia, de carácter dual, siendo la parte femenina la más fuerte. Los niños que nacen en día <i>mdi</i> tienden a ser <i>mbwan</i> o "hechicero".	Rayo proveniente del mar, tal vez de carácter masculino, mandado por <i>mdandu</i> . <i>Mdi</i> envía las nubes desde los cerros, siendo cuatro rayos o partes del mismo, quienes residen en cerro en los cuatro puntos del mundo, mientras que <i>mdidu</i> sólo es uno y habita en el mar. Emparentado con <i>Mbaz</i> , su contraparte femenina.
<i>Mbaz</i> , <i>mbwaz</i> , <i>mbazdu</i> , <i>baz</i> , <i>bas</i>	Señor o rey de la tierra o administrador de la tierra seca y húmeda. Aparece durante las tempestades en la ciénega como serpiente de siete cabezas o con siete cuernos.	Diosa de la tierra seca, mujer de <i>izlyu</i> y madre de <i>mbeydo</i> y <i>dubdo</i> .	Guardián de los animales y espíritu de los antepasados.	Junto con <i>mdi</i> envían las nubes para producir la lluvia. <i>Mbazdu</i> , en cambio, gobierna el mar junto con su esposo <i>mdido</i> .
<i>Mzian</i> , <i>mziando</i> , <i>nziandu</i>	Rey de la ciénega y de la humedad, sólo actúa en la temporada húmeda.	Dios de la tierra húmeda y dueño del agua.	Deidad de las aguan y los manantiales. "Cabeza de todas las aguas", rey o reina.	Reyna de la ciénega y de los lugares donde hay agua.
<i>Dubdo</i> , <i>dubdo</i> , <i>ndubdo</i>	Engloba a todas las clases de maíz	"Maíz", Hija de <i>izlyu</i> y <i>mbaz</i> , hermana de <i>mbeydo</i> .	Dios del maíz.	Espíritu del maíz, pero existe sólo en tiempo de lluvia. Junto con <i>mbeydo</i> son hijas de <i>mdi</i> y <i>mbaz</i> .
<i>Maozin</i> y <i>mdoyet</i>	<i>Ndoyet</i> , patrón de la tierra y espíritu de las novenas (períodos de penitencia y abstinencia).	Deidades masculinas	Espíritus relacionados con la muerte y las ánimas.	Entidades relacionadas con la administración e impartición de la justicia.
<i>Mbeldo</i> , <i>beldú</i>	Traducido como "muchos granos", en una entidad posiblemente vinculada con el hongo nanacate.	Pareja de <i>mzyando</i> y madre de <i>mdi</i> . Actúa durante la temporada húmeda.	Espíritu de los niños recién nacidos.	Espíritu de los pescados de la tierra, pero como entidad, habita en el mar.
<i>Bey</i> , <i>mbey</i> , <i>mbeydo</i> , <i>kiloo</i>	Espíritu de todos los crímenes. Cuando dios creó al mundo, <i>kedo</i> fue colocado en el poniente.	Hermano de <i>dubdo</i> e hijo de <i>izlyu</i> y <i>mbas</i> , y a quien se le pide riqueza y buena cosecha. Es espíritu de todos los productos de la tierra, excepto el maíz.	Compañero de <i>ndobdo</i> .	Espíritu de los productos agrícolas (excepto del maíz), hija de <i>mdi</i> y <i>mbaz</i> . También se le llamaba "niña de la tierra húmeda".
<i>Mse</i> , <i>mpse</i>		Dios supremo de la justicia, quien exige el pago de las deudas.	Espíritu de los aires malos que castiga a quienes incumplen sus deberes con las deidades.	Espíritu concebido como los aires malos.
<i>Bido</i> , <i>mbido</i>		Dios de los Vientos.		Espíritu del aire malo, rey de los vientos.

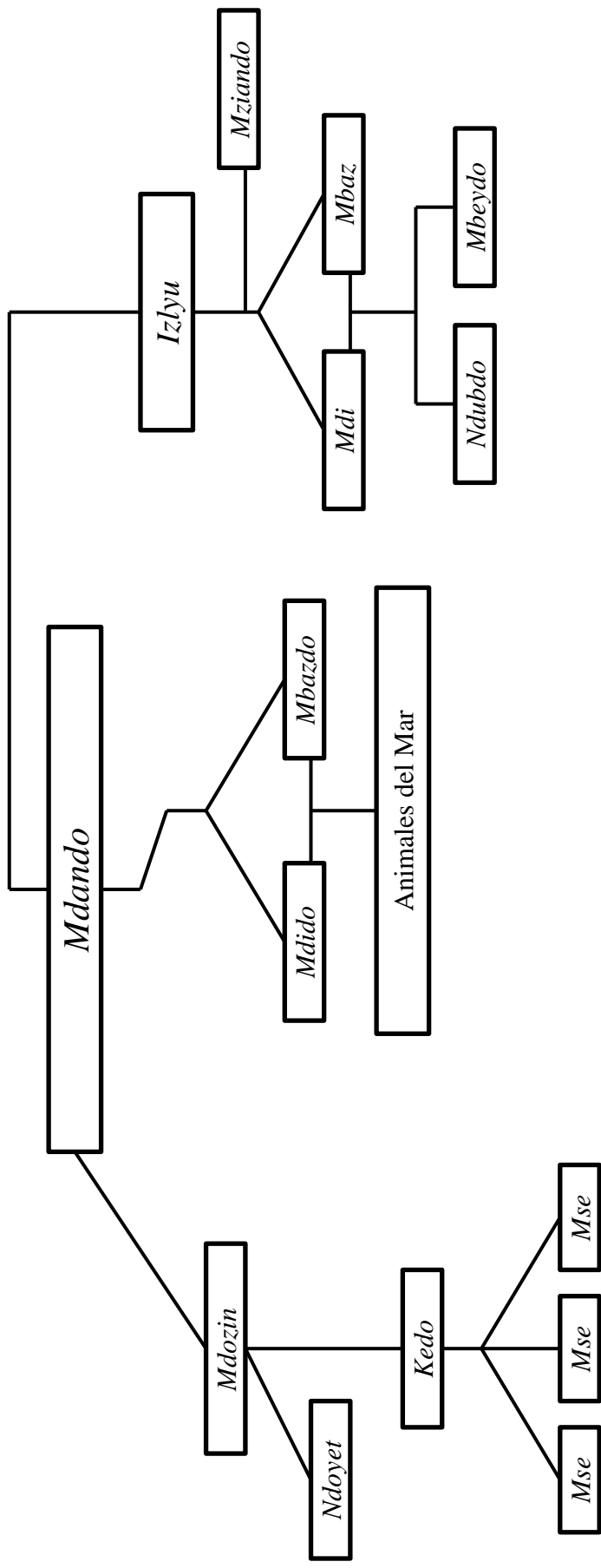


Figura 25. Jerarquía de entidades sagradas de la región de Loxicha, con base en Weitlaner y Cicco, 1998

Otro caso que logra condensar esta parte del complejo de la entidad regente de la lluvia es el relato expuesto por Wilfrido Cruz en su tradicional obra *Oaxaca recóndita* (1946: 33-35). Aunque con un carácter más literario que etnográfico, el relato recupera aspectos muy significativos para nuestro estudio. La parte inicial del relato es la siguiente:

[...] 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, estaba vigilada por un rayo menor en forma de chintete o lagartija.

Las lagartijas o chintetes tenían por nombre precisamente el tipo de lluvia que resguardaban en las ollas de barro. La primera de ellas era *Cocijozáa*, “Rayo-nube”, la segunda *Cocijoniza*, “Rayo-agua”, la tercera, de quien no aparece nombre, estaba encargada del granizo, y *Cocijopi*, “Rayo-viento”. Esta referencia a cuatro entidades responsables de propagar la lluvia por la tierra, servidoras todas de *Cocijo*, fue asociada inicialmente por Javier Urcid (2009) con una ofrenda muy controversial hallada en San José Mogote (figura 46). En ella se aprecia una representación de *Cocijo* sobre un cajón de bloques de piedra, detrás de la cual fueron encontradas cuatro figuras femeninas con máscara también de *Cocijo* y receptáculos en la cabeza. Además de Urcid, Marcus y Flannery (2001: 228-229) hicieron una asociación entre la ofrenda y datos etnográficos sobre el Rayo como propiciador de la lluvia y sus cuatro ayudantes.¹²

En el presente, a partir de la investigación etnográfica podemos constatar que el Rayo persiste como una de las entidades sagradas más importantes para los zapotecos del sur de Oaxaca. Sin embargo, se siguen identificando otras entidades asociadas con ámbitos primordiales de la vida. En Buenavista Loxicha *Mdan* es concebido como el Rey y Creador de la Tierra, siendo la Santísima Trinidad, santo patrono del pueblo, una de sus advocaciones. *Mdan* está asociado también con los antepasados y las ánimas de los difuntos. En San Marcial Ozolotepec dicho término es empleado también para nombrar a la tierra, a quien se le concibe como creadora de todo aquello que tiene vida, como las

¹² Sobre las interpretaciones que se han hecho de esta ofrenda véase González Pérez, 2013a.

personas, los animales, las plantas, el agua, el rayo, el viento, el día, la noche, etc. En San Miguel Suchixtepec *Wndan*, en la variante local, es también la entidad suprema creadora de todo lo que hay en el mundo. Otra entidad importante es *Mbas*, quien protege a los niños. *Mbas* es también quien vigila los pantanos en forma de culebra, aunque es frecuente escuchar en Buenavista Loxicha, San Miguel Suchixtepec y San Marcial Ozolotepec que *Mbas* es el pantano mismo.



Figura 46. Ofrenda del edificio 3, plataforma 1 de San José Mogote, Oaxaca. Abajo a la derecha, reproducción del contexto original de la ofrenda con base en Marcus y Flannery (2001). Fotos y dibujo: Damián González.

Hasta aquí hemos podido hacer una revisión más o menos detallada sobre el papel que ocupan las entidades regentes de la lluvia en distintas comunidades, regiones y grupos etnolingüísticos de México. Sin duda, debemos reconocer, en primer lugar, la diversidad de escenarios, así como de caracterizaciones que tienen estas entidades actualmente. Es de destacar la presencia de variantes distintas de relatos compartidos en muchas de las regiones indígenas de México. Uno de ellos es el que habla de la llegada de una persona, en particular un cazador de venado, o a veces de jabalí, como en el caso de los chinantecos. Parte de la significancia de este tipo de relatos es que reflejan la estrecha relación entre estas entidades sagradas y el cerro, la cueva, el agua, la lluvia, el maíz, la vegetación, los animales y la abundancia en general. Precisamente, en muchas de las cosmovisiones locales se describe a los propiciadores de la lluvia como dueños del cerro, del agua, de la lluvia, de los animales y de la riqueza, situación que también está presente entre los zapotecos del sur de Oaxaca, como ya veremos.

En otro relato se habla de la caída de rayos sobre los árboles, cuya acción es interpretada por los nahuas de Texcoco como la caída del arma de los *ahuaques*, es decir, de los dueños del agua y sus ayudantes, hijos o chalanos de *Tláloc*. Al caer los rayos en los árboles, en especial en oyameles y ocotes, la esencia de los *huaques* se va hacia el inframundo. Para los chinantecos, en cambio, cuando el rayo cae sobre el árbol y se atora, según el relato, un campesino lo libera y el rayo le obsequia como agradecimiento un cuchillo-rayo, un implemento con el cual puede atraer la lluvia para ayudarse en su tarea agrícola. Mientras tanto, los cuicatecos relatan que el protagonista, un campesino, al caminar por el monte, en un lugar lleno de pinos de ocote, logra ver cómo un rayo, al caer, se atora en un árbol. El campesino trata de ayudar al rayo, quien le pide que le pase su machete, pero cuando el campesino se percata, el machete es en realidad una culebra.

En el capítulo siguiente presentamos algunas versiones de este mismo relato en la región de estudio, mientras tanto conviene señalar que, en contraposición a lo que comúnmente se cree sobre que los árboles son malos conductores de electricidad, diversas especies, entre ellas el pino, poseen la cualidad de convertirse en excelentes transmisores de electricidad, debido a que al ser muy altos y contener grandes cantidades de líquido en su interior, el cual fluye de manera vertical, en su mayor parte, funcionan como pararrayos y permiten que éstos completen su ciclo entre las nubes y la tierra. La temporada más

propicia para esto es, por supuesto, aquella en la que existe mayor circulación y escurrimiento de agua, es decir, la temporada de lluvia. Finalmente, esta situación ha sido reinterpretada por muchos pueblos indígenas en términos de su cosmovisión y de un complejo de creencias comunes entre ellos, como lo muestra el siguiente testimonio teenek recopilado por Ariel de Vidas (2003: 484):

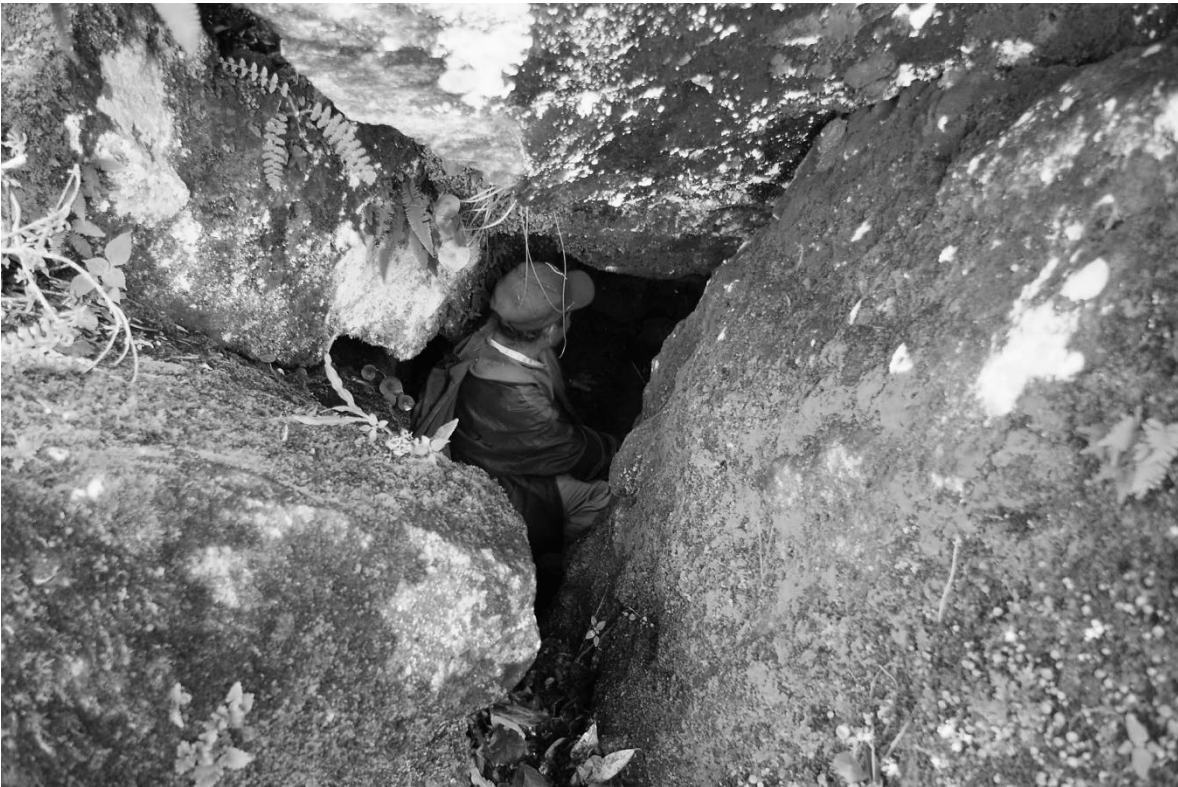
El Trueno es el que manda al relámpago. Si la tormenta nos sorprende cuando estamos en el camino, no debemos cobijarnos bajo los árboles porque Dios no quiere ver eso. Nos ha destinado a vivir bajo un techo, por lo que hay que construir rápidamente una casa con una palma [...] es la mano de Dios, si nos cubrimos así estaremos salvados. Bajo los árboles, allí están los malos, los demonios, por eso los espíritus maléficos escogen los árboles como moradas y por eso es que Dios tumba los árboles con los rayos. Según los científicos, los árboles tienen algo que atrae hacia ellos a los rayos, pero nosotros pensamos diferente. Es lo mismo en el caso de los árboles de nuestros solares. Algunas personas maléficas pueden demorarse allí de noche y pueden atraer así al rayo, por eso evitamos tener árboles cerca de las casas. El año pasado, en la ranchería de Maguey, había una antena de televisión atada a un árbol sin hojas, pero Dios envió el rayo para eliminar la antena. Es la protección de Dios que está con nosotros y por eso cuando él viene, nos ordena que nos quedemos en nuestras casas, que le mostremos respeto, si no, puede ser peligroso para nosotros.

Estamos nuevamente frente a un aspecto característico del complejo en cuestión, cuyos antecedentes se remontan sin duda a las creencias sobre los dioses mesoamericanos de la lluvia. El caso tal vez más paradigmático es el de *Tláloc*, cuya morada principal era precisamente el monte que lleva su nombre (Durán, cap. VIII, 1995: 90; Broda 2003: 59-60). En lo alto del Cerro Tláloc había un templo con cuatro cuartos, en medio de los cuales había un gran patio, donde estaban cuatro cántaros grandes de agua: en el primero estaba la lluvia que hacía crecer el maíz y la vegetación; en el segundo se guardaba el agua que generaba telarañas; la tercera lluvia congelaba la cosecha; y la cuarta las secaba (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 1996: 26). Al revisar nuevamente el relato publicado por Wilfrido Cruz (1946: 33), el cual transcribimos líneas arriba, encontramos una gran similitud entre la descripción de la morada de *Tláloc*, según la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, y los aposentos de *Cocijo*, según Cruz.

Además de esto, debemos señalar que en la región de los zapotecos del sur existen contrastes importantes. Si bien es cierto, el papel del Rayo en las cosmovisiones locales tiene gran fidelidad, la presencia de un panteón jerarquizado de entidades en la zona de Loxicha, las cuales están vinculadas con una cuenta ritual vigente de 260 días, como veremos en el capítulo VI, nos habla, sin duda, de procesos históricos distintos dentro de una misma región, así como de interacciones con el ambiente muy diversas. Es decir, en una misma región podemos encontrar tradiciones culturales que, por un lado, mantienen continuidades en distintos aspectos, pero presentan no sólo formas, sino también elementos diferenciados entre ciertas comunidades.

Capítulo V

El Rayo en la cosmovisión de los zapotecos del sur



*Figura 47. Casa de rayo en lo alto del Cerro Campanario en San Francisco Ozolotepec (Cueva artificial).
Foto: Damián González.*

La revisión del capítulo anterior nos permite constatar la pervivencia del complejo mesoamericano de las entidades regentes de la lluvia, las cuales tienen entre sus atribuciones o proyecciones elementos climatológicos y meteorológicos diversos. Sin embargo, es necesario reconocer las distintas formas en que dicho complejo se adapta en el tiempo y el espacio, a partir de procesos históricos y, en definitiva, de la interacción de los grupos sociales con su entorno físico. En síntesis, esta adaptación es resultado de una dialéctica constante, lo que le da vitalidad y dinamismo. Ahora es tiempo de adentrarnos en las montañas del sur de Oaxaca para conocer la personalidad del Rayo según la cosmovisión de los zapotecos del sur; es decir, en su caracterización, atribuciones y advocaciones desde una mirada general y holística en la zona de estudio. Este análisis constituye sin duda una de las partes nodales del presente trabajo, ya que a partir de él adquieren sentido los capítulos posteriores, en los que se desarrollan distintos ámbitos de la conformación del complejo en cuestión dentro de dicha región, con base en la información etnográfica recopilada.

5.1 El Rayo, dador de lluvia, cosecha y abundancia

El Rayo se constituye como una de las entidades sagradas más importantes para los zapotecos del sur, sobre todo a partir de la condensación de una serie de atribuciones en torno suyo, que rigen distintos ámbitos de la vida. Aún se tiene la creencia de que el Rayo habita en lo alto de un cerro, donde resguarda los distintos tipos de lluvia en grandes ollas de barro, las cuales rompe para dejar salir el agua de lluvia, el granizo, el viento, las nubes, etc. Su carácter como generador de la lluvia se liga directamente con la producción agrícola. Incluso, los ritos asociados con la petición de agua anteceden inmediatamente a los ritos de la siembra. Mediante distintos relatos las personas argumentan estas atribuciones del Rayo, la de enviar la lluvia y la de hacer crecer las plantas:

Un señor de San Pedro El Alto que era regidor del pueblo acudió al tanque de agua en una ocasión que la lluvia demoraba. Al llegar levantó la tapa del pozo, entró y adentro se abrió un camino: bonito era ese lugar. Empezó a caminar por ese camino y cruzó por una milpa, luego se cruzó con dos abuelitos, una abuelita y un abuelito. Los abuelitos le dijeron:

—¿A dónde vas?

—Lo que pasa es que en mi pueblo no hay agua, ya tiene tiempo que no llueve.

—No te preocupes, nosotros quitamos tantito el agüita para regar nuestra milpita, pero ya al rato la mandamos. Pero siéntese usted, ande, coma un poco.

Pero el plato de comida estaba simple, no tenía sal, ni chile. Cuando terminó de comer el señor, los abuelitos le dijeron:

—Bueno, ya terminaste, ahora regrésate a tu casa. Vete por aquí derecho y no te preocupes, que ya luego enviamos el agua. O si quieres, vente con nosotros, vamos a nuestra casa, nada más que nuestra casa está en medio del mar.

—No, gracias, mejor me regreso de una vez.

Cuando llegó a la entrada del pozo ahí estaba su sombrero y su escopeta que llevaba. Al otro día empezó a llover y empezó a platicarle a sus vecinos lo que había pasado, pero nadie le creyó; otro día y volvió a caer mucha agua. Todo pasó así porque fue a la casa de los rayos, porque los rayos son dueños del agua, pero también son patrones del mar.¹

Los lugares a los que acuden las personas para hacer peticiones son vistos como sagrados y se llaman “casas de Rayo”, concepto que ha trascendido al menos desde la Colonia, como lo muestra la información presentada sobre el proceso idolátrico seguido en Sola de Vega.² Estos lugares se localizan en los cerros y representan el acceso a ellos. En el relato anterior se alude a uno de los manantiales que abastecen de agua a San Miguel Suchixtepec, el cual es visitado el primero de mayo y el primero de septiembre, sobre todo, con motivo de la petición de lluvia y agradecimiento del agua, pero también de la siembra y la bendición de milpa, respectivamente. Esta primera atribución del Rayo como propiciador de la lluvia puede considerarse como general en comunidades zapotecas de los distritos de Miahuatlán y Pochutla, con la distinción de que en algunas de ellas, lo que fue una creencia que sustentaba parte de la vida ceremonial y ritual, ahora sólo se conserva en los relatos y en el recuerdo sobre las peticiones de lluvia; tal es el caso de Santiago Xanica, Santa María Ozolotepec, San Juan Ozolotepec, San Francisco Ozolotepec, Santa Cruz Ozolotepec, San Antonio Ozolotepec y San Mateo Piñas, por mencionar algunos. En contraste, pueblos como San Marcial Ozolotepec, San Miguel Suchixtepec y Buenavista Loxicha aún preservan rituales de invocación al Rayo y siguen visitando las casas de Rayo con motivo de diversas peticiones.

¹ Relato de un especialista ritual, San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.

² Ver capítulo VII.

A veces esta creencia sobre la atribución generadora del Rayo se expone como testimonio, es decir, como experiencia vivida por las propias personas. En estos casos, los actores sociales se convierten en protagonistas y no sólo en relatores de la creencia:

Antes, cuando era chamaco me preguntaba ¿dónde está el Rayo? Entonces soñé que me dijeron (los hongos):³ “si quieres ir a la casa del Rayo tienes que ir al cerro de noche”. Y fui una noche, estuve buscando y no vi nada; fui a la siguiente noche y tampoco vi nada. A la tercera noche me dijeron (los hongos): “vamos a bajar más abajo”. Bajamos y llegamos a la casa de un señor importante, era como un arzobispo. Ese señor estaba en su altar y había un animal en forma de un burrito. También había tres chamacas vestidas de blanco, pero brillaba la ropa que traían. Entonces me puso un libro en frente (en el sueño pues) y lo leí. Así me di cuenta dónde es que vivía el Rayo. Ya despierto entonces fui a ver y caminé así como vi en mi sueño. Cuando llegué vi un cerrito, como un campanario. Es ahí donde vive el mero Rayo. Ya luego seguí yendo y sí me agradecieron los rayos con milpa, chilares, calabazares, frijolares; con todo lo que sembraba yo me ayudaban.⁴

En la cosmovisión de los zapotecos del sur existen otras entidades asociadas con el Rayo, que fungen como sus ayudantes en el trabajo de la propiciación pluvial y agrícola. Con frecuencia se habla de ellas como los rayos menores o sus hijos. En diversas variantes de un relato compartido por muchos grupos indígenas de México, los zapotecos del sur hacen referencia a los hijos del Rayo como los responsables de “regar la lluvia” en la Tierra. En la mayoría de las ocasiones se habla de tres rayos menores; también se dice que la casa del Rayo está llena de vegetación, de milpa, frijol, calabazas y chile, de venados y ollas grandes de barro; también se suele decir que los rayos guardan en baúles de madera los trajes y los implementos que usan para provocar la lluvia, o como se dijo anteriormente, ollas con distintos tipos de lluvia:

En Xanica se cuenta que en una ocasión una persona invitó a su compadre a pescar al mar. El compadre afiló su cuchillo y lo colocó en su cintura, dentro de su pantalón. Entonces salieron hacia la playa y al llegar a una roca donde supuestamente iban a pescar, el señor le

³ El tema del uso de hongos en los ritos de adivinación y peticiones, que es parte fundamental del complejo ritual, se abordará en el siguiente capítulo.

⁴ Testimonio del abuelo Francisco Sánchez, rezador y especialista ritual, San Miguel Suchixtepec, abril de 2012.

dijo a su compadre que subieran. Al estar arriba el señor aventó a su compadre. Al caer el compadre fue tragado por una ballena. Estando dentro del animal el compadre recordó que traía consigo su cuchillo, entonces cortó a la ballena y saltó hacia afuera del animal. Al huir llegó a una cueva muy grande y entró. En el interior se encontró a una viejita. Ella le preguntó que qué hacía dentro del mar y él le respondió que nada y le pidió que le diera de comer. La viejita le invitó un caldo de pescado, con tomate y chiles, pero sin sal. El señor le pidió que le diera un poco de sal para su caldo y la viejita le respondió: “Aquí no comemos sal, nosotros no acostumbramos comer sal”. Entonces la viejita buscó un poco de sal dura, sal de grano (*zet kye*).

Cuando terminó de comer, la viejita le dijo: “Bueno, ahora escóndete en un petate, porque ya van a llegar mis hijos. Yo tengo tres hijos que se fueron a trabajar, pero ya mero llegan, fueron a regar”. Entonces llegó el hijo mayor y no se dio cuenta; luego llegó el mediano y tampoco se dio cuenta; finalmente llegó el menor, que era el más listo, y le dijo a la viejita: “mamá, huele raro, huele a carne humana”. Entonces la viejita les explicó que en su casa había un hombre y les dijo lo que le había sucedido. Los hijos comprendieron y le dijeron que saliera, que no se lo iban a comer. Después de que el señor les explicó lo que había sucedido lo invitaron a ir al mar para bañarse, pero en un lugar especial, porque ellos eran rayos. Luego los rayos le dijeron: “Bueno, ahora te vamos a dar un lugar para que siembres, para que siembres milpa y de todo lo demás. Lo único que te vamos a prohibir es que toques esas tres ollas que están allí”. En el lugar había tres ollas, en una había nube gris, en otra nube negra y en la tercera nube blanca, que eran en realidad tres tipos de lluvia.

En una ocasión al señor le dio curiosidad por saber que había adentro y destapó una de las ollas. Entonces, de la olla salió una tormenta muy fuerte que mató a muchas personas. Rápido llegaron los rayos y le dijeron al señor que ahora sí se lo iban a comer, porque los había desobedecido y había matado a mucha gente. Él les respondió: “Está bien, si me van a comer cómanme, porque por mi culpa murió mucha gente”. Finalmente no lo mataron, al contrario, le regalaron semillas de varias cosas: semillas de chile, semillas de maíz, semillas de calabazas, semillas de frijol y de otras cosas. Luego, uno de los rayos agarró un poco de nube y lo regó en el mar y le regaló un carricito y le dijo: “Cuando llegues a tu casa llamas a todos tus hijos, ya cuando veas que esté tu esposa y tu compadre avientas este carricito hacia ellos”. Entonces ya luego llegó a su casa, tocó y le abrió uno de sus hijos. El hijo se metió a la casa y fue corriendo con su mamá y dijo:

—Mamá, mamá, mi papá regresó a la casa.

—Tu papá no puede llegar, porque tu papá ya está muerto.

Ya luego entró el señor y le dijo a su hijo que llamara a todos sus hermanos y el hijo llamó a todos sus hermanos. Cuando estaban juntos su esposa y su compadre les aventó el carricito y de pronto salió una culebra verde que era un tipo de rayo. Entonces tronó muy fuerte y la culebra se tragó a los dos. Ya luego el señor sembró las semillas que le habían dado los rayos y cada año tenía mucha cosecha. Un vecino que tenía el señor tenía envidia de que el señor siempre tuviera mucha cosecha y decidió sembrar junto a su vecino. Entonces el señor sembró a lado, pero cuando llegó la lluvia en el terreno del señor se dio mucho el agua, pero en el del vecino no llovió, se secó toda su siembra. Entonces el compadre se hizo muy rico y vivió feliz por siempre.⁵

A veces se dice que estos servidores del Rayo son en realidad nagueales que adoptan esta forma y se encargan precisamente de regar la lluvia. Es frecuente escuchar testimonios sobre el trabajo que realizan estos personajes:

Cuando llueve, los que tienen tono de rayo no pueden trabajar como los demás. Los que tienen ese tono se quedan en sus casas descansando, durmiendo, pero en realidad andan trabajando, andan regando. La gente que tenía tonal de rayo se quedaba dormida hasta que termina de llover, porque ellos son los que van a regar la lluvia en el mundo. Cuando era niño mi abuelito me decía que no lo molestara cuando se quedaba dormido durante el día, que lo dejara descansar. Cuando le pregunté por qué, me dijo que cuando descansaba se reunía con otras personas de otros pueblos y se ponían a trabajar, se ponían a regar.⁶

Cuando se describe esta situación las personas asocian el trabajo de los rayos con los fuegos pirotécnicos, en particular con los castillos y los cuetes que se queman durante las fiestas de los pueblos. Para muchos, la manera como trabajan los nagueales de rayo es tronando en el cielo, al tiempo que dispersan el agua de lluvia:

Un comerciante de Mixtepec fue con su hijo a vender mecapales y reatas a San Mateo del Mar. Al llegar al pueblo pidió posada a un señor, quien lo invitó a asistir en la noche al mar para presenciar los juegos de los jóvenes. Al llegar a la playa se sorprendió al ver que los juegos eran en realidad de los nagueales de rayo, quienes volaban por el cielo tronando

⁵ Relato del joven Humberto Eleazar Martínez López, Santiago Xanica, octubre de 2011.

⁶ Testimonio del señor Jaime Vicente López Ambrosio, Oaxaca de Juárez, octubre de 2011.

constantemente. El señor y su hijo se espantaron y decidieron regresar a la casa de quien les había dado posada. De madrugada el señor se despertó y vio que a los costados de ellos estaban dos culebras enroscadas y dormidas. Al siguiente día preguntó al padre de los muchachos sobre las culebras y él le respondió que eran sus hijos, que después de los juegos habían llegado muy cansados y no les había dado tiempo de transformarse en humanos.⁷

En otras ocasiones los servidores del Rayo son concebidos como entidades de origen católico, las cuales han sido incorporadas a la religiosidad popular indígena. Tal es el caso de San Miguel Arcángel, Santa Marta y San Pedro Mártir, a quienes se les define como “patrones del Rayo”, debido en parte a los elementos que acompañan a las imágenes. Estos elementos son tanto los animales, como las espadas o cuchillos con los que se les representa. Sobre los animales postrados a los pies de las dos primeras entidades, son considerados como iguanas, lagartijas o culebras; es decir, representaciones o personificaciones del Rayo (figuras 28). Un especialista ritual de San Miguel Suchixtepec, incluso, define a estas entidades y a otras, entre ellas San Rafael, como los ayudantes o “mocitos” del Rayo, porque son quienes salen a regar la lluvia, tal como se dice en algunos de los relatos presentados anteriormente.

El carácter propiciador del Rayo se extiende también a otros ámbitos de abundancia, como las necesidades económicas, de salud, suerte en diversas empresas o proyectos, etc. Estas necesidades ameritan también peticiones al Rayo:

El Rayo da cosas buenas, cosas efectivas, pero no para todos es igual, hay personas que su suerte es el negocio, el comercio, para otras es la carnicería, para otras traer algún transporte, poner una panadería y uno debe hacer crecer eso que el Rayo les ayuda. Por eso las personas hacen ofrendas al Rayo el primero de mayo, el primero de septiembre. Esas ofrendas se hacen al Rayo y a la madre tierra.⁸

En general, se piensa que hay personas que comienzan a tener suerte a partir de haber tenido un encuentro con el Rayo y haberlo ayudado. Estas situaciones son referidas también como testimonios o relatos, al igual que en otros casos. En los relatos se hace

⁷ Testimonio de un especialista ritual de San Marcial Ozolotepec, octubre de 2011.

⁸ Testimonio del señor Rufino Hernández Sánchez, San Miguel Suchixtepec, noviembre de 2011.

mención por lo regular a lugares donde abundan árboles de ocote, ya que según la creencia, es en ellos donde se atorán los rayos, como vimos en el capítulo anterior. Cuando sucede esto las personas suelen encontrarlos atrapados y quienes los liberan reciben una recompensa:

En un relato se cuenta que en un lugar llamado El Charco, donde hay una desviación para ir hacia Piñas, un mercader de (San Pedro) Mixtepec, que venía subiendo por el cerro, acampó en ese lugar. Al estar comiendo de repente se atoró un rayo encima de donde él estaba. El mercader sabía que los rayos se atoraban en los árboles, entonces juntó leña, la colocó debajo de los árboles y le prendió fuego. Cuando se calentó el rayo, tronó y logró liberarse. Tiempo después el mercader fue a Oaxaca para abastecerse de productos. Al caminar sobre la calle de Las Casas, dos cuadas antes de llegar al Zócalo, se encontró a un señor con traje elegante, vestido como catrín. El señor saludó al mercader, quien se llenó de miedo. El catrín le dijo: “por qué corres, si tú me salvaste la vida”. El catrín se acercó al señor y le contó que lo había salvado cuando se había atorado entre los pinos. El catrín lo invitó a su casa a comer y le regaló costales llenos de monedas de oro. Así fue como el mercader se convirtió en la persona más rica de la región.⁹

La vigencia de relatos como éste es tal que muchas veces las personas especifican la comunidad de procedencia del protagonista (e incluso su nombre), y llegan a afirmar que aún vive y que tiene una casa muy grande o una tienda en lugares como la ciudad de Miahuatlán. Un aspecto importante relacionado con este relato es su variabilidad y adaptación a diversas situaciones.¹⁰ En una versión de Santiago Xanica, la caída del rayo a la tierra es provocada por la pelea entre dos naguales de rayo. El perdedor cae y se atora en un árbol, de donde es liberado por un señor que pasaba cerca del lugar. Como agradecimiento, varios años después el rayo entrega mucho dinero a quien lo había

⁹ Relato del profesor Ranulfo Zurita, San Marcial Ozolotepec, agosto de 2011.

¹⁰ Macario Matus (1997: 33-35) recopiló otra versión zapoteca de este mismo relato, tal vez en la región del Istmo de Tehuantepec. Una versión muy interesante aparece publicada con el título “Los xocoyoles”, en el libro de texto gratuito *Español. Quinto Grado* (2003: 28). En la presentación del relato se aclara que los xocoyoles eran niños que caían a la tierra durante las tormentas, en forma de truenos. Los xocoyoles eran, según el texto, los niños que morían al nacer o antes de ser bautizados. Estaban encargados de regar la tierra con la lluvia, ayudados de grandes cántaros; otros formaban más bien el granizo y lo enviaban a la tierra; y otros hacían lo propio con los truenos y relámpagos. Al final del relato se especifica que éste es una adaptación de una leyenda nahua. Varias versiones chinantecas de este mismo relato fueron recopiladas el siglo pasado por Roberto Witlaner (1977).

ayudado. En la conclusión de esta versión se dice que el señor tenía nagual de rayo y el rayo que peleó y cayó a la tierra era su propio nagual.¹¹

La asociación entre el Rayo y la riqueza se refuerza con la creencia de que muchos lugares sagrados o encantados, que son identificados como moradas del Rayo, tienen dinero en su interior.¹² Sin embargo, también se cree que donde suelen caer rayos, es porque hay monedas de oro y plata enterradas. En Santa Ana del Valle, pueblo zapoteco de la región de Valles Centrales, se cuenta que en el año de 1961 cayó un rayo en la iglesia. Varios abuelos recuerdan que aquel día había nubes negras en el cielo, pero no llovía. Al caer el rayo las personas acudieron a la iglesia para averiguar lo que había pasado y se dieron cuenta que la imagen de la virgen estaba intacta, al igual que la iglesia, pero no así el techo, el cual tenía un orificio justo a la altura donde estaba la imagen de la virgen. En aquel entonces el pueblo guardaba monedas de oro y plata debajo de la imagen, éstas desaparecieron con la caída del rayo.

Como se señaló en el capítulo III, las variantes actuales para “rayo” en las comunidades del sur (cuadro 8) dan continuidad a la condensación de dos conceptos: por un lado, el de la entidad regente de la lluvia, la cual tiene distintas atribuciones, constituyéndose de esta manera en una entidad polisémica; por el otro, un fenómeno físico asociado con distintos elementos del entorno natural.

CUADRO 8. LEXICOGRAFÍA DEL RAYO¹³

<i>Registro</i>	<i>Lugar</i>
<i>cocijo</i> (Juan de Córdoba)	Santa María Tlacoahuaya
(<i>gu</i>) <i>'ziyu</i> ? (Fernández de Miranda)	protozapoteco
<i>mdi'</i>	Candelaria y Buenavista Loxicha
<i>mdi</i> o <i>wmdi</i>	San Miguel Suchixtepec
<i>wndi</i>	San Marcial Ozolotepec y San Pedro El Alto
<i>wzii</i>	San Andrés Lovene
<i>mdzii</i>	Santa María Ozolotepec
<i>nwziy</i>	Santiago Xanica
<i>wndi'</i>	Santa Cruz Xitla y Santa Catarina Cuixtla
<i>wzi'</i>	San Pedro Coatlán
<i>bziw</i>	San Mateo Macuilxóchitl
<i>wziu'</i>	Santa María Tlacoahuaya
<i>guziu</i> o <i>wziu</i>	San Marcos Tlapazola
<i>guziw</i>	Santa Ana y Teotitlán del Valle

¹¹ Más adelante, en este mismo capítulo se aborda el aspecto del Rayo como nagual.

¹² Revisar el capítulo VII, donde se aborda el ámbito de los lugares sagrados y paisaje ritual.

¹³ Ver apartado “*Cocijo*, dios de la lluvia”, Capítulo III.

En el primer caso, pareciera que en la cosmovisión de los zapotecos del sur el Rayo aglutinó una serie de atributos que en otras regiones de Oaxaca y de México están distribuidas en distintas entidades probablemente emparentadas, pero que se distinguen entre sí por dichas atribuciones, pero también por su lugar dentro de los complejos ceremoniales (figura 48).

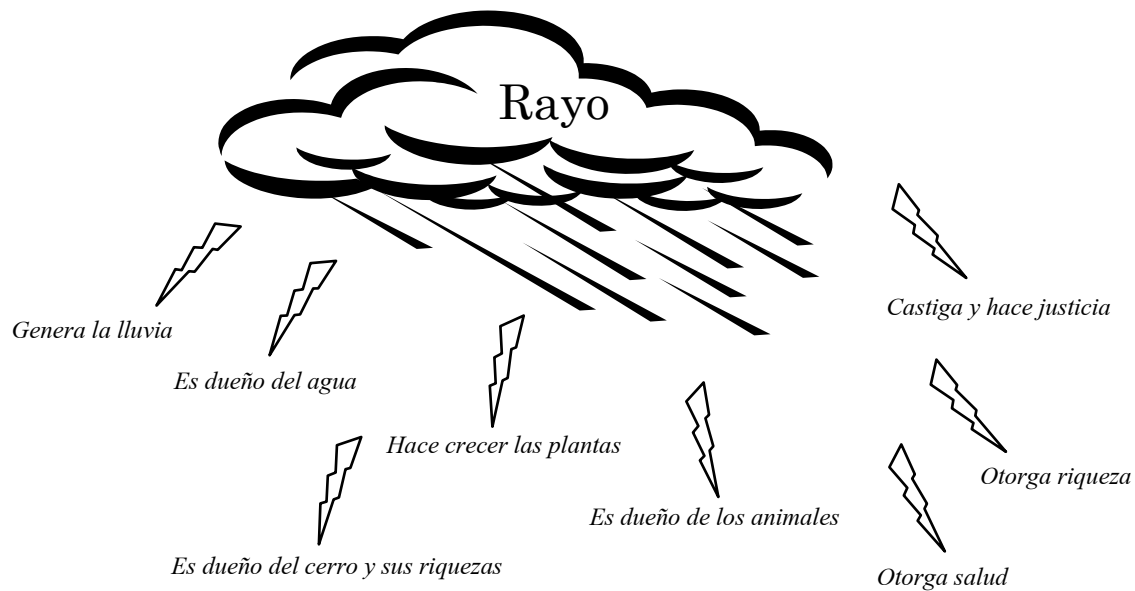


Figura 48. Atributos del Rayo según la cosmovisión de los zapotecos del sur.

5.2 El Rayo como fuerza de la naturaleza

El Rayo como entidad sagrada sintetiza la dualidad característica de la cosmovisión mesoamericana, tanto en un sentido simbólico como práctico, debido a que la concepción sobre él, así como la organización ceremonial y ritual, están basadas en una relación de opuestos entre dos de sus advocaciones. En general, al Rayo se le ve como una entidad benéfica, al ser proveedor de lluvia, agua, cosecha, vegetación, animales, riqueza y salud, pero la gente reconoce también su carácter adverso o nefasto, sobre todo en ciertas manifestaciones catastróficas de fenómenos naturales, así como en sucesos asociados con los castigos realizados por el Rayo: “El Rayo es bueno por una parte, pero si cae cerca puede matar a uno o quemar los árboles”.¹⁴ Dichas proyecciones son identificadas con mucha frecuencia por los zapotecos del sur como el rayo de lluvia y el rayo seco. En ambos

¹⁴ Testimonio del señor Constantino José Luis, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

casos la gente reconoce básicamente las manifestaciones físicas de dicha entidad, las cuales están asociadas a la lluvia y al rayo que se observa físicamente, pero también con los movimientos de la tierra, los distintos cuerpos de agua (ríos, manantiales, pantanos, lagos y el mar), las nubes, la neblina, el granizo, la sequía, entre otros.¹⁵

Rayo de lluvia

El Rayo de lluvia (*wndi yi* en San Miguel Suchixtepec, *wnzizy' kio* en Santiago Xanica, *wzî nith* en San Pedro Coatlán y *wndi nith* en San Pedro El Alto) es llamado también rayo “bueno” o rayo de agua y está ligado directamente con la agricultura. A él se acude para pedir cosecha, lluvia y salud. Esta advocación del Rayo es identificada como aquella que cae a la tierra al inicio de la temporada de agua y es la que trae fertilidad y abundancia en los cultivos. En general, se le asocia con el número 7, por eso en San Miguel Suchixtepec la gente tiene la creencia de que este rayo tiene 7 brazos, los cuales corresponden precisamente a la cantidad de casas o adoratorios donde se le invoca. Este complejo numérico se extiende a las ofrendas, ya que lo que se le entrega tiene como base este mismo número, tal como se verá en el siguiente capítulo. Sin embargo, las peticiones a esta entidad pueden hacerse los días 7, 10, 14, 20, 21 y 30. En el mismo pueblo de Suchixtepec se cree que algunos de los adoratorios llamados casas de rayo, y que se encuentran cerca del pueblo, son morada del rayo de lluvia, mientras que en otras radica el rayo seco. La principal morada de esta primera entidad es el Cerro Cemialtepec, en donde se hacen sobre todo las peticiones de lluvia y cosecha.

Rayo seco

El lado opuesto de esta dualidad lo ocupa el rayo seco o rayo “malo” (*wndi bits* en San Miguel Suchixtepec y San Pedro El Alto, *nwzizy' bits* en Santiago Xanica y *wzî bits* en San Pedro Coatlán), causante de las muertes y los incendios de casas e iglesias en los pueblos. El rayo seco es el que cae, sobre todo, al final de la temporada de lluvia o en un día en el que no esté lloviendo. Sin embargo, también es identificado como aquel que provoca los incendios y su fuego no puede apagarse con agua común, sino con agua mezclada con sal.

¹⁵ Esta dualidad se extiende también a la Culebra, otra de las entidades sagradas más significativas para los zapotecos del sur. El análisis sobre dicha entidad, así como de su paralelismo con el Rayo, se tratarán más adelante, en este mismo capítulo.

Su base numérica es el 9 y las peticiones a esta entidad se pueden hacer los días 9, 13, 19 y 29.

La caída de un rayo seco en una casa o cerca de ella es considerada una mala señal. Dicha situación amerita la visita a un saurino, que es un especialista ritual, quien muy probablemente hará una consulta con maíz para saber la causa del suceso, así como lo que las personas deben hacer para evitar un castigo posterior. Invariablemente el saurino aconseja que se realice un pago al Rayo y penitencias. Sin embargo, también hay prácticas comunes que llevan a cabo las personas, sin la necesidad de consultar a un especialista ritual: “Cuando alguien quiere hacerle daño a alguien que tiene nagual de rayo, en un día lluvioso en el que esté cayendo mucho rayo, la persona pone un cántaro con sal en la puerta de su casa, con la finalidad de atrapar al rayo dentro del cántaro. De esa manera lo matan o le hacen daño”.¹⁶

El carácter adverso del Rayo seco es asociado con sucesos significativos para los pueblos zapotecos del sur. En Santiago Xanica actualmente se cuenta que hace tiempo la iglesia fue quemada por un Rayo seco: “En una ocasión llovió mucho, había viento y relámpagos. Un rayo cayó en la iglesia y quemó el techo. Todos los santos de la iglesia también se quemaron, pero Santiago... ¡ha, qué va estar dentro de la iglesia! Santiago ya está parado en frente, donde ahora está la escuela de música”.¹⁷ Algunos abuelos cuentan que en aquella ocasión personas de Santiago Xanica fueron a San Mateo del Mar en un día de fiesta y tuvieron problemas con los mareños, quienes enviaron como castigo algunos nagueles de rayo a Xanica. Los rayos que cayeron sobre el techo de la iglesia eran secos, por eso las personas no pudieron apagar el fuego con agua común, sino que tuvieron que utilizar agua con sal. Un aspecto sumamente significativo es que a Santiago se le considera “hijo del Rayo”, con el apelativo en zapoteco de *xin nwziy*. De esta misma manera se nombraba a cierto tipo de lagartija y a los sapos,¹⁸ como se verá más adelante. A Santiago Caballero se le asocia con la lluvia y los rayos, de manera semejante a como ocurre con Santa Marta y San Miguel en San Miguel Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y

¹⁶ Testimonio de la señora Abundía Lorenzo, Santiago Xanica, agosto de 2011.

¹⁷ Relato del abuelo Rutilio García López, Santiago Xanica, octubre de 2011.

¹⁸ En el VC la forma en zapoteco para nombrar a las ranas o sapos que salen durante la temporada de lluvia es *xini cocijo*, “hijo del rayo” (1987v: 339v), como señalamos en el capítulo III.

Buenavista Loxicha: “Dicen que Santiago es hijo del trueno y es cierto [...] porque en la fiesta cae rayo y hasta se espanta la gente”.¹⁹

El culto al Rayo y su asociación con imágenes de origen católico es común en Oaxaca. Otra muestra de ello es la veneración al “Señor del Rayo”, en la catedral de Oaxaca (figura 49), cuya historia es muy similar al relato sobre Santiago Caballero en Xanica: “Se dice que en una ocasión, durante una tormenta cayó un rayo sobre la techumbre de la incipiente Catedral incendiándose y convirtiendo en cenizas todo lo que estaba en su interior, milagrosamente la Santa Imagen del Señor, que también se encontraba ahí fue respetada por el fuego quedando intacta; parece que de este incidente nació el nombre del `Señor del Rayo’”.²⁰



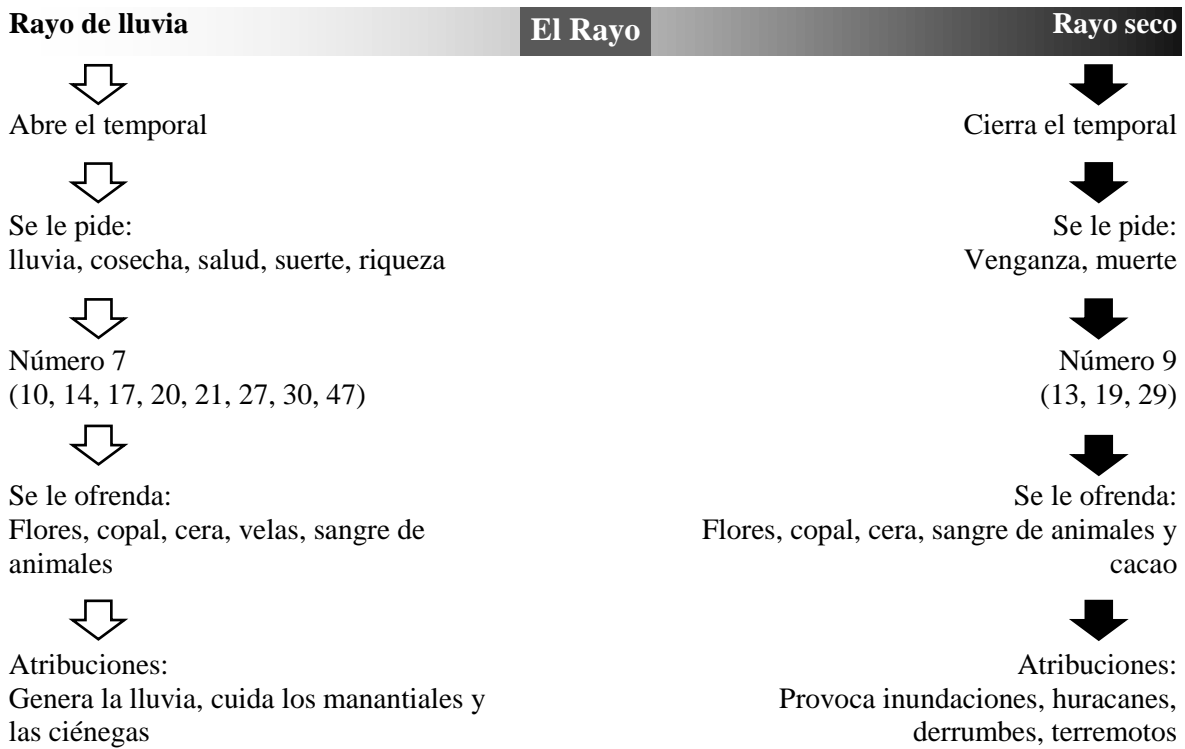
Figura 49. Altar e imagen del Señor del Rayo, catedral de Oaxaca.
Foto: Damián González.

¹⁹ Testimonio del señor Rutilio García López, Santiago Xanica, abril de 2009.

²⁰ Fragmento del texto de un tríptico con la historia de la imagen del Señor del Rayo, disponible en la catedral de Oaxaca (Castañeda de Guzmán 1992). Sobre el origen y características de este culto, consultar Bartolomé (2005: 34-35).

En Buenavista Loxicha también es posible identificar la asociación entre el rayo seco y un suceso concreto, pero en este caso hablamos de un fenómeno meteorológico ocurrido en 1997. El Huracán Paulina, que es el fenómeno en cuestión, es considerado por muchos pueblos zapotecos del sur como uno de los fenómenos más devastadores que recuerdan, debido sobre todo a la destrucción provocada sobre los cultivos de café y maíz, de casas, puentes y la muerte de personas, entre otras cosas. En aquella ocasión, al final de la tempestad del huracán cayó un rayo seco que acabó con el agua y el fuerte viento.²¹

Figura 50. Proyección de la dualidad del Rayo



En síntesis, ambas proyecciones del Rayo permiten a los zapotecos del sur ordenar el temporal y parte del ciclo de lluvia con base en la cosmovisión, al otorgar atribuciones de apertura y cierre de la temporada de agua al rayo de lluvia y al rayo seco, respectivamente (figura 50). Incluso, en varios de los pueblos la gente tiene la certeza de los lugares donde cae cada uno de estos rayos. Su aparición en dichos lugares del espacio geográfico se corresponde precisamente con los momentos del ciclo pluvial. En San Pedro Coatlán, por

²¹ Un testimonio vivencial sobre la presencia del huracán Paulina en Buenavista Loxicha aparece en “Apéndices”, “Testimonio 1”.

ejemplo, los rayos que caen en la parte norte, justo sobre el cerro donde está postrado el pueblo, marcan el comienzo de la lluvia. En tanto, los rayos que caen en la zona sur, rumbo a la costa, indican su retirada.²²

5.3 El Rayo como dueño del cerro y los animales

Un aspecto muy importante de este complejo es la calidad del Rayo como entidad regente de los cerros y los animales. A veces se le nombra “dueño del cerro” y “dueño de los animales”, tal como ocurre con las entidades de la lluvia en otras zonas indígenas de México. En su calidad de dueño del cerro, es también dueño de todas las riquezas que hay en su interior, como ya se dijo. Estas riquezas incluyen agua, lluvia y dinero, así como todos los productos de la tierra: maíz, frijol, chile, calabaza y demás plantas. Esta riqueza contenida en el cerro es aludida en varias versiones del relato que habla de la llegada de un cazador o campesino a la casa del Rayo, en el interior del cerro, como el referido líneas arriba. Antes de su partida, el Rayo o sus hijos entregan al protagonista semillas de todos los productos agrícolas que se dan sobre la tierra. Con frecuencia se dice que las semillas que le entregan son en tantos de siete: siete semillas de maíz, siete semillas de frijol, siete semillas de chile, siete semillas de calabaza, siete semillas de cacao, etc.; en otras ocasiones se habla de conjuntos de cuatro. Al sembrar las semillas la persona se vuelve muy rica, muestra de la abundancia y la riqueza provenientes del interior de la montaña, que es el lugar sagrado por antonomasia, lo que da muestra de la actitud proveedora de la entidad. Este carácter de lugar sagrado se proyecta a partir de la categoría de “encanto”, que incluye a todos los lugares que poseen esta cualidad y que se ubican tanto en el monte, como en el espacio de la comunidad. La misma categoría de “encanto” es usada por los zapotecos del sur para nombrar a las entidades sagradas como el Rayo, la Tierra y la Culebra, principalmente.

En este mismo ámbito se encuentran los animales, sobre todo los que habitan en el monte. Sin embargo, hay algunos que tienen especial relación con el Rayo en su calidad de “patrón de los animales”. Por un lado, están aquellos que permiten pronosticar el temporal,

²² Esta situación es similar a lo ocurrido en región nahua de Xico, Veracruz, donde existen dos tipos de *tlamatine* o truenos: los de calor, que caen sin lluvia del lado del Citlaltépetl o Pico de Orizaba; y los de agua, que atraen la lluvia y caen del lado del Cofre de Perote (Noriega Orozco 2008: 151). Entre los chontales de Oaxaca esta dualidad se observa más bien entre el rayo de agua y la cometa de lumbre (ver capítulo IV).

tanto la llegada y retirada de las lluvias, como su intensidad, de los cuales se hablará en el último capítulo. Por lo pronto trataremos aquí el caso de tres animales en particular: la culebra, la lagartija y el venado. Sobre la culebra y la lagartija, parece existir una especie de analogía que involucra también a otros reptiles como la iguana, ya que con frecuencia las personas identifican a estos animales como nagaues del Rayo, o como su personificación: “El Rayo tiene forma como de iguana, pero también de culebra o lagartija. Los tres son animales del Rayo”.²³ Esta situación se observa, por ejemplo, en la consideración sobre las imágenes de Santa Marta y San Miguel Arcángel, de quienes se dice que tienen a sus pies una lagartija, una culebra o una iguana (figura 51), como ya se dijo.



Figura 51. A la izquierda, estandarte de San Miguel Arcángel usado en la fiesta patronal de San Miguel Suchixtepec; a la derecha, imagen de Santa Marta de la iglesia de Miahuatlán. Foto: Damián González.

²³ Testimonio del señor Gregorio José Valencia, Buenavista Loxicha, abril de 2012. Un testimonio muy parecido, pero de San Pedro Coatlán, es el siguiente: “El Rayo se presenta como gente, pero también es animal, es como una iguana, pero también como el chintete: iguana y lagartija son el Rayo”: señor Leonardo Antonio, mayo de 1012.

El Rayo y la Culebra

Dentro del complejo cosmológico del rayo y la lluvia, la Culebra parece ocupar un lugar central, al guardar un paralelismo con el Rayo. En principio, todas las culebras son consideradas animales del Rayo; ya sea que se les defina como sus naguales y ayudantes. Su morada se encuentra en lugares húmedos y fríos como los nacimientos de agua, los ríos, las ciénegas, las cuevas e incluso el mar: “Donde hay lodo o pantano hay culebra de agua. Antes dicen que había en un pantano que está a la orilla del camino, pero según se fue la culebra y ahora ya no hay nada, ya no hay agua. En ese mismo lugar estaba el rayo, *Mdi’*. Dicen que la culebra de agua, *mbëa nith*, es el tonal del rayo”.²⁴ Sin embargo, al igual que el Rayo, también la Culebra tiene al menos dos advocaciones. Por un lado, se le asocia con la agricultura, el agua, la lluvia y la riqueza; por el otro, es la causante de las inundaciones, los huracanes, los terremotos y otro tipo de calamidades, tanto naturales como personales.

En su calidad de nagual o ayudante del Rayo, la Culebra funge como guardiana de la cueva y la riqueza del cerro, pero también como generadora de agua y lluvia: “Dicen que el Rayo es culebra, pura cazuela tiene en su cabeza. culebra es el Rayo. Cuando se rompe su cazuela es porque truena. Los hijos del abuelito salen a regar las plantas, ese es su trabajo de ellos [...]”.²⁵ Una tradición muy extendida entre muchos pueblos de Oaxaca es acudir a lugares encantados, muchas veces asociados con el Rayo, para tomar o pedir una culebra y llevarla a algún lugar donde haya sequía. Se tiene la creencia de que las culebras fecundan la tierra y producen el agua. En varios pueblos del valle de Miahuatlán, como Santa Lucía, San Vicente y San Bernardo Miahuatlán, se dice que la Culebra de Agua habita en manantiales considerados casas de Rayo:

En San Bernardo Miahuatlán hay un lugar donde están siete pocitos de donde sale agua. En ese aguaje cada año hacen fiesta. En ese lugar está metida una culebra. Ahí meten cabezas de guajolote y la carne la preparan y ahí mismo la comen. Dicen que si no van a comer ahí se acaba el agua. Una vez una señora me platicó [...] que va gente de otros pueblos a pedir las culebritas. Como van muchos a pedir culebras para llevárselas a otros pueblos, sus hijas querían salirse del pueblo. Las culebras las usaban para hacer lagunas o manantiales.²⁶

²⁴ Testimonio del señor Eloy Santibañez Pérez, Buenavista Loxicha, septiembre de 2011.

²⁵ Testimonio de la señora Plácida Pedro Zurita, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

²⁶ Testimonio del señor Leonardo Antonio, San Pedro Coatlán, mayo de 2012.

Entre 1949 y 1951 Pedro Carrasco registró un procedimiento ritual que llamó “siembra del agua” (1988), el cual consistía, como se ha dicho arriba, en la petición o búsqueda de una culebra de agua en ciertos lugares o pueblos. De este ritual se hablará en el siguiente capítulo, por lo pronto vale la pena referir la vigencia de esta creencia entre los zapotecos del sur, para quienes uno de los lugares más importantes para solicitar culebras de agua era San Mateo del Mar. Allá acudían para pedir a la autoridad una culebra de agua:

En San Marcial Ozolotepec los abuelos cuentan que anteriormente, cuando un venero o nacimiento de agua se secaba, juntaban dinero y acudían a San Mateo del Mar para comprar un nagual de culebra. Cuando iban a la casa de un nagual llevaban copal, veladoras, guajolotes y dinero. Las personas nunca veían a la serpiente, más bien la persona nagual les decía la fecha en que el pozo o nacimiento se formaría. A la culebra de agua que era nagual la llamaban *mbea' do'*, “culebra grande”, pero esta palabra por ser delicada, es decir sagrada, no suele mencionarse [...] La culebra de agua (*mbea' nith*) o *mbea' do'* es considerada un encanto.²⁷



Figura 52. Barreñón zapoteco para agua elaborado en los Valles Centrales. Debajo de la boca se aprecian dos lagartijas y dos culebras: MAP. Foto: Damián González

²⁷ Testimonio del profesor Ranulfo Zurita Gaspar, San Marcial Ozolotepec, agosto de 2001.

En la mayoría de los pueblos zapotecos de la zona sur es posible escuchar testimonios o relatos de las personas, mediante los que se explica la formación de lagunas o el resurgimiento de pozos y manantiales.²⁸ En ocasiones se habla también de lugares que se secan a partir de la huida de una culebra. En este caso ocurre el proceso contrario, ya que su ausencia implica la pérdida del agua. De esta manera, la Culebra también proyecta la atribución de carencia y abundancia de los bienes o recursos.²⁹ Esta relación estrecha entre la Culebra, el Rayo y los cuerpos de agua, en particular los manantiales, incluye la creencia de que en este tipo de lugares habitan niños que tienen como nagual al Rayo o a alguno de sus animales, sobre todo a la Culebra. Con frecuencia las personas explicitan que los niños que habitan en los manantiales son en realidad hijos del Rayo. Esto lo justifican diciendo que a las mujeres se les aparece el Rayo en forma de hombre, quien las enamora y fecunda hijos con ellas. De ahí que sea común escuchar en los pueblos historias de niños que nacieron con forma de culebras y que habitan en los manantiales:

Cuando una mujer lava ropa cerca de un pantano luego se le aparece un hombre bonito, que a la mujer le gusta. Eso pasa cuando hay neblina. Cuando la mujer y ese hombre platican y tienen relación la mujer queda embarazada, pero cuando nace el bebé al poco rato cae el Rayo y el bebé se convierte en culebra. Mientras está embarazada la mamá no puede comer sal, porque el bebé es culebra. Ese niño es hijo del Rayo, porque la culebra es animal del Rayo.³⁰

La naturaleza de los manantiales como lugares encantados y en los que habita la Culebra, se traduce en algunos de estos pueblos en la creencia de que los niños no pueden tomar agua de un manantial o río directamente con la boca, acostados sobre el piso, porque

²⁸ “En San José del Pacífico tengo un yerno. Él me contó un día que un señor de ese lugar fue a traer una culebra, pero chica, así nomás como un trozo. La culebra la compró en quince mil pesos. Hay un lugar que tiene poca humedad y por eso el señor fue a comprar la culebra para meterla ahí y ahora está corriendo el agua” (testimonio del señor Policarpio Reyes García, San Miguel Suchixtepec, septiembre de 2011).

²⁹ “En el calvario antes había una laguna y la gente iba a traer agua en cántaros. Ahí llegaba el venado a tomar agua. Un señor que vive allá abajo que se llama Tomás Sánchez dice que una vez que había una temporada fuerte retumbó mucho la tierra y cayó mucho rayo. Entonces vio cómo se arrastró la culebra en el suelo y se fue bajando, hasta que desapareció. Así fue como se secó la laguna”. Testimonio del señor Policarpio Reyes García, San Miguel Suchixtepec, septiembre de 2011. Creencias y relatos muy parecidos fueron recopilados y/o citados por Julio de la Fuente (1939: 480) Alicia Barabas (2003) y Benjamín Maldonado (2004) en otras zonas zapotecas de Oaxaca.

³⁰ Testimonio del señor Guillermo Ruiz Sánchez, San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.

pueden convertirse en culebra. Por eso los abuelos reprenden a los niños cuando los ven hacer esto.

Otro aspecto significativo de las creencias en torno a la Culebra es su asociación con los terremotos, los derrumbes, las tormentas e inundaciones, esto en su advocación catastrófica. Con mucha frecuencia las personas recuerdan sucesos concretos que, al ser reinterpretados, se explican en el presente a partir de esta entidad. En Santa María Ozolotepec, por ejemplo, los abuelos recuerdan que en una noche de 1976 cayó una lluvia muy fuerte y la gente observó luces en el cielo. Esa vez hubo un derrumbe en lo alto del cerro del pueblo provocado por una culebra grande. Esto orilló, según la gente, a que el arzobispo bendijera la parte alta del cerro y colocara una cruz. A partir de ese momento cesaron los derrumbes en esa zona del pueblo. En San Marcial se dice que hace algunos años, en el mes de septiembre, se desgajó un pedazo de un cerro cercano al pueblo. Las personas que tienen rancho en esa parte vieron cuando ocurrió el derrumbe y lo reconocieron como *Mbea' Do'*, “Culebra Grande”. Al irse, la Culebra adoptó la forma de una nube y se llevó consigo piedras y árboles. Ahora en el lugar quedó el hueco donde estaba la Culebra.³¹

A veces esta advocación es descrita como una culebra con cuerno o cacho y se le ve como una entidad devastadora.³² Los relatos y testimonios sobre su aparición casi siempre señalan que su objetivo es destruir los pueblos:

Un día mi cuñada iba bajando por el río que se llama San Juan. De repente vio que venía entre el agua una culebra con cachos, como cuernos de toro. Al otro día yo bajé por el mismo lugar y ya no había pozas de agua, sólo se veían charcos con camarones y otros animalitos muertos. Cerca de Candelaria hay dos culebras de agua o *mbëa' nith'*. Las dos

³¹ Testimonio del profesor Ranulfo Zurita Gaspar, San Marcial Ozolotepec, agosto de 2001.

³² Para los mixes de Ayutla la Culebra tiene distintas manifestaciones. Una de ellas es la de *tokchá*, una culebra cornuda que habita en un pozo de agua. Ella es la causante del desbordamiento de los ríos, las inundaciones, los temblores terrestres y las avalanchas de lodo y piedras que ocurren durante la temporada de lluvias. Se cree que durante las trombas la serpiente sale de las nubes. Para apaciguar su furia los mixes quemán copal y sal. En este pueblo identifican también una serpiente de agua, la cual atrae las lluvias (Torres Cisneros 2007: 261-395). Un caso contrastante es el de los huaves, como vimos en el capítulo anterior, para quienes la serpiente de agua es concebida también como una entidad adversa y se le describe como una gran serpiente con cacho de oro. Sin embargo, dicha entidad tiene como atribuciones provocar inundaciones, tormentas y lluvias excesivas (Signorini 1997: 88, 90, 91).

están del lado del cerro de Pluma (Pluma Hidalgo). Dicen que cuando quieren salir del agua el rayo les cae. Si salen del agua se seca la tierra. La culebra es el tonal del rayo.³³

Nos encontramos aquí ante la proyección de la ambivalencia de esta entidad, la cual es compartida por el Rayo, como ya dijimos (figura 53). En este caso, el carácter fatal de la culebra es contrarrestado con la presencia de esta segunda entidad, quien termina salvando a los pueblos. En una versión distinta de este mismo relato, el cual alude a una tormenta y al desbordamiento del río que atraviesa Candelaria Loxicha, el abuelo Rufino Hernández, de San Miguel Suchixtepec, se cuestiona por qué el Rayo mató a la culebra:

Yo aquí nunca he visto una culebra grande, pero un señor me contó que en Candelaria (Loxicha) cayó una tormenta muy fuerte, como un diluvio. La temporada duró cuatro días. Dicen que se juntó mucha agua y como a las dos o tres de la mañana sonó fuerte, como un trueno. A esa hora iba bajando un animal por el río que cruza el pueblo. Más adelante el Rayo mató otro animal de esos. Los animales eran como culebras que tenían cachos. Dicen que una brazada era su cacho de largo y el animal tenía 30 metros. Pero quién sabe por qué ese animal quería destruir, porque el Rayo no hace daño, pero esa vez el Rayo mató a esa culebra con cachos. Tronando el Rayo se calmó el agua, ya no siguió lloviendo y no se inundó el pueblo, pero yo no entiendo por qué el Rayo lo mató, siendo animal del Rayo. Tal vez éste animal iba con un fin y quería acabar con el pueblo. Al final no se llegó a saber de dónde venía ese animal.³⁴

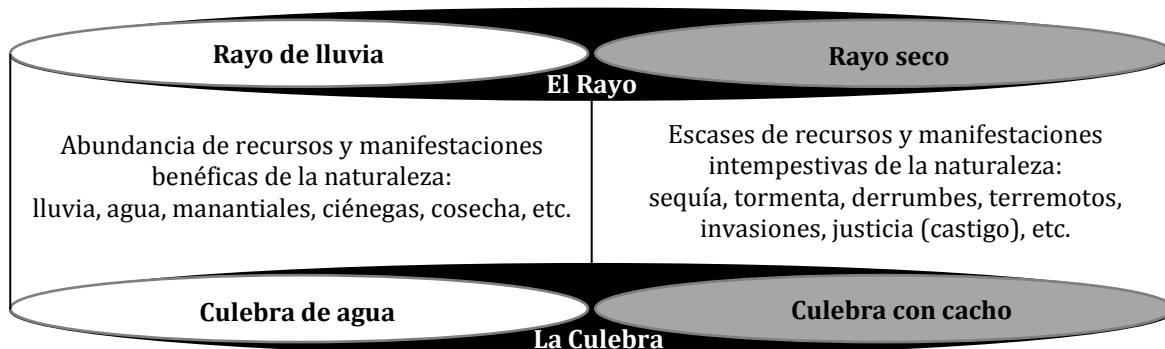


Figura 53. Proyección del carácter dual del Rayo y la Culebra.

³³ Testimonio de la señora Laura López Juárez, Candelaria Loxicha, septiembre de 2011.

³⁴ Relato del señor Rufino Hernández Sánchez: San Miguel Suchixtepec, septiembre de 2011.

Esta misma naturaleza dual de la serpiente en la cosmovisión de pueblos zapotecos, así como de otras regiones indígenas de Oaxaca, fue contrastada por Víctor de la Cruz a partir, sobre todo, de relatos míticos en los que el autor identifica atribuciones de una “serpiente de fuego” y una “serpiente de agua”. De la Cruz concluye que ambas advocaciones son la proyección, más que de las manifestaciones benéficas e intempestivas de la naturaleza, del desequilibrio del ciclo climatológico a partir de las lluvias excesivas y las secas asfixiantes, “es decir, a veces la temporada de secas se excede en tiempo e intensidad a su duración normal o las lluvias caen en cantidades excesivas en tampoco tiempo que destruyen la naturaleza circundante y la obra del hombre mesoamericano [...]” (De la Cruz 2007: 164). Es interesante esta otra perspectiva en torno a la relación entre la dualidad del pensamiento mesoamericano y las distintas fases e intensidades de los fenómenos meteorológicos y climáticos que inciden en la vida de los pueblos. Considero que ambas perspectivas pueden ser vistas como complementarias; finalmente, la pertinencia del estudio antropológico desde un enfoque histórico y comparativo se sustenta en la posibilidad de dar cuenta de las formas y grados que presentan aspectos o complejos que se consideran como comunes por diversos grupos.

Regresando al caso de los zapotecos del sur, ya antes mencionamos la asociación hecha en Buenavista Loxicha sobre el cierre de un temporal con la caída de un rayo seco a partir del suceso del Huracán Paulina de 1997. Sin embargo, la causa del fenómeno es identificada frecuentemente con la presencia de un nagual de culebra. Actualmente, la gente explica que por aquellos días, personal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) fue al pueblo para entregar el apoyo económico del programa “Oportunidades”. Junto con ellos subieron comerciantes de la costa a vender distintos productos, lo que molestó a varios comerciantes de Buenavista, derivando esto en un enfrentamiento verbal entre ambos bandos. Algunos abuelos del pueblo culparon a los comerciantes de la costa como los causantes de la catástrofe, suponiendo que ellos enviaron a la culebra a destruir al pueblo, como venganza por el problema que tuvieron con los comerciantes locales.³⁵

³⁵ Una perspectiva distinta, pero en la que también se asocia al Huracán Paulina con la Culebra, es la que se tiene en San Juan Ozolotepec: “Antes había lugares encantados: ciénegas, nacimientos; pero cuando llegó Paulina se fueron todos los encantos. Con Paulina también se fue la culebra” (testimonio del señor Cristino Ruiz Hernández, octubre de 2009).

En dos trabajos recientes he analizado este tipo de relatos sobre invasiones de naguales enemigos en pueblos zapotecos del sur. Una peculiaridad en ellos es que el lugar de donde proceden los naguales de rayo o culebra es con mucha frecuencia el pueblo huave de San Mateo del Mar, tal como se observa en uno de los relatos presentado anteriormente. Una constante es que estos relatos aluden en el fondo a hechos concretos, ya sea desastres causados por fenómenos naturales (terremotos, tormentas y derrumbes) o conflictos entre pueblos (conflictos territoriales, políticos y religiosos), pero con el paso del tiempo estas historias han sido reinterpretadas con base en la cosmovisión a partir del ataque de otros naguales.³⁶

Finalmente, el carácter de la culebra como dueña y guardiana de la riqueza, en correspondencia con el Rayo, se proyecta en la creencia de que esta entidad resguarda los lugares donde hay dinero. Esta creencia es compartida por otros grupos de Oaxaca, como los cuicatecos (Schouten 1991: 69) y los mixes (Torres Cisneros 2003: 361-363). Algunos relatos derivados de este aspecto de la cosmovisión están asociados con las creencias en torno a los muertos, ya que para los zapotecos, las ánimas de los familiares difuntos se aparecen para indicar los lugares donde enterraron su dinero:

Una señora fue a Mitla para hablar con el ánima de su esposo y preguntarle dónde había enterrado su dinero. Al encontrarse con su espíritu le preguntó y este 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.³⁷

³⁶ Estos relatos forman parte de una tradición cultural compartida por pueblos zapotecos de la zona sur y del Istmo, así como chontales, zoques, mixes y los mismos huaves del Istmo (González Pérez 2013a, 2013b).

³⁷ Relato de la abuelita Guadalupe López, San Antonio Ozolotepec, octubre de 2009. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1996: 233) dan cuenta de esta misma creencia entre los chatinos a partir de un relato muy semejante.

*El Rayo y la lagartija*³⁸

Se habló ya de la creencia generalizada de que una de las formas que adopta el Rayo es la de una lagartija. Sin embargo, a diferencia de la culebra, la lagartija es llamada “hija del rayo”, con las variantes zapotecas *xin nwziy* en Santiago Xanica, *xi mdi’* en Buenavista Loxicha, San Miguel Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y San Pedro El Alto, y con las contracciones *xumbil* o *mbil* en estos y otros pueblos.³⁹ Además de esta lagartija, existe otra que al menos en San Marcial Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec es reconocida como el Rayo y la llaman *nguie’*. En aquellos lugares que se encuentran cerca de los valles de Miahuatlán y Oaxaca la lagartija considerada hija del Rayo o el Rayo mismo recibe el nombre de chintete, como se refirió antes. Esta distinción es significativa y se corresponde con especies distintas de lagartijas. Sin embargo, existe una continuidad en la creencia de que cuando cae un Rayo a la tierra, éste adopta la forma de una lagartija.

A veces cuando caen rayos se encuentran árboles quemados, pero a veces cuando cae un rayo dicen que se atora. No se sabe si todos lo ven o sólo los que tienen la suerte. Hay gente que ve que el pino se está incendiando. Dicen que la gente que va a salvar al rayo, él le da una recompensa: maíz, calabaza, venado, cualquier cosa que haga la persona. Hace mucho, en el mes de mayo, fuimos a San Pedro El Alto, a una comunidad que se llama Tierra Blanca. Esa vez un señor nos invitó a ver su cafetal, y antes de llegar a donde está su rancho estaba un pino tirado, todo despedazado, porque le había caído un rayo. Entonces el señor nos platicó: “Aquí cayó el rayo y muchas personas lo vieron, yo también lo vine a ver”. Entonces dice que tomaron un video de cuando estaba saliendo humo. Ya después analizaron el video y ahí donde salía humo, en el video se veía que era una lagartija que subía y bajaba. Esa lagartija era el Rayo. Entonces siempre se dice que el Rayo es una lagartija, es una forma en cómo se aparece.⁴⁰

³⁸ En otros textos he abordado el tema de la relación entre la lagartija y el Rayo. Sin embargo, presento aquí una visión general, con algunos materiales etnográficos distintos (González Pérez, “*Xin wnziy’*, ‘hijo del rayo’. La lagartija en la cosmovisión de los zapotecos del sur de Oaxaca”; 2012).

³⁹ En Buenavista Loxicha es posible distinguir la transición entre las formas *xi mdi* y la simplificación *xumbil* y *mbil*, debido a que algunos abuelitos dicen con claridad que la forma completa se usaba anteriormente, pero ahora casi todos utilizan las contracciones referidas. Hacia la región de Valles Centrales, en Teotitlán del Valle, el nombre que recibe la lagartija del rayo es *gusigw*, mientras que al Rayo se le llama *gusiw* (testimonio del profesor Zeferino Mendoza, Teotitlán del Valle, agosto de 2011).

⁴⁰ Testimonio del señor Porfirio Hernández, San Miguel Suchixtepec, septiembre de 2011.

Este aspecto de la cosmovisión zapoteca fue identificado acertadamente por Wilfrido Cruz (1935: 76-77) hace más de 75 años, al señalar lo siguiente: “He recogido multitud de leyendas en todas las regiones zapotecas del Estado de Oaxaca, de las que se desprende que esta raza tenía una concepción muy original del rayo, considerándolo como producido por una lagartija [...] Los indios creen que en todo lugar donde cae un rayo debe encontrarse la lagartija que lo produce”. Recientemente, Víctor de la Cruz (2007: 84-85, 379-383) reiteró esta relación al analizar los nombres de los días de la cuenta calendárica zapoteca. El autor presenta un relato muy interesante recopilado en San Bartolo Coyotepec, muy cerca de la ciudad de Oaxaca, del cual he recogido distintas variantes entre pueblos zapotecos del sur. La que presento a continuación es de San Pedro Coatlán:

Antes la gente hacía viajes a Puerto, por el camino de San Sebastián (Coatlán). Por allá hay un cerro grande. Cuando regresaban, como a esta hora (una de la tarde) comenzaba a llover y se quedaban en ese cerro. Una vez un señor regresaba y otro de San Miguel (Coatlán) le dijo:

—Cuídate, porque dicen que el Rayo te quiere chingar, porque tú tienes un enemigo; cuídate, porque te puede matar, te puede chingar. Alguien fue a pagar para que el Rayo te matara. Ahí en Santa Lucía (Miahuatlán) vive uno que es Rayo y ese te va a chingar en forma de chintete, cuídate. Entonces cuando vengas ponle a tu mula un cántaro con sal. Cuando llegues al cerro donde te quedas pon la sal donde estés. Cuando caiga el Rayo agárralo del pescuezo, porque ese es el Rayo, el chintete.

Cuando llegó al lugar empezó a nublarse. Entonces rápido acomodó a sus animales, les dio de comer, y puso la sal sobre un petate. De repente, “cuaz”, que cayó ese animal. Entonces se quedó ahí atorado, ya no se pudo salir, se pendejeó. Ese señor llevaba su reatita y con esa lo amarró y lo metió en una cosa que traía, como una cajita. Ya que venía de camino entonces apareció un joven y le dijo:

—¿A dónde llevas a mi papá?, sácalo por favor, yo te voy a pagar.

—¡Cómo crees!, no tengo nada yo.

—Sácalo, ándale, yo te voy a pagar.

—Bueno, págame, pero también dile a tu papá que no vuelva a hacer eso, porque ahora si lo voy a matar, lo voy a ahorcar con mi reata -ese animal estaba débil y el señor en su casa ya se estaba muriendo-. Entonces así le hacemos, pero cómo se llama ese animal.

—Chintete se llama.

Entonces le pagaron una cantidad grande a ese señor porque lo soltó. El otro señor era nagual.⁴¹

Sobre las especies de lagartijas, aquella que es llamada “hija del rayo” en los pueblos zapotecos del sur corresponde a la *Anolis nebuloides* y es endémica de Oaxaca, en particular de las regiones Mixteca Alta, Cañada, Valles Centrales, Sierra Sur y Costa (figura 54). Debido a su tamaño pequeño y delgado, y a sus franjas o decoraciones en forma de rombos, es considerada como “fina” por las personas, a diferencia de especies escamosas o espinosas de mayor tamaño. Este es el caso de una lagartija más grandes y de color verde, que es considerada por algunas personas como el Rayo, como ya señalamos. Esta segunda lagartija es de la especie *Sceloporus formosus* y se distingue por tener franjas de colores con tonos metálicos en el cuello y pecho, entre ellos turquesa, azul y naranja (figura 55). En la comunidad de Teotitlán del Valle la lagartija del Rayo, *gusigw*, es una *Anolis quercorum* y es muy parecida en tamaño y forma a la *Anolis nebuloides* (figura 56).

La relación análoga entre la lagartija y la culebra, de la cual se habló antes, se refrenda en un relato de San Marcial Ozolotepec, el cual podría ser tal vez una variante del referido anteriormente. En él se presenta a la culebra y la lagartija como personificaciones de la hija del Rayo:

Un señor que era comerciante de San Juan Mixtepec se dedicaba a llevar productos de la zona de Miahuatlán hacia el Istmo. Cuando viajaba para llevar sus mercancías bajaba por la sierra zapoteca y chontal, por lo que conocía muy bien la cordillera de Ozolotepec. Una vez que fue a la fiesta de San Mateo del Mar, un día 21 de septiembre, el sanjuanero conoció a un señor y ahí se quedó a dormir. Por la noche el señor y la esposa le advirtieron que sus hijos saldrían a divertirse a quemar castillo, pero el castillo no es como en otros pueblos, sino que los que tienen nagual de rayo truenan en el cielo y sacan chispas de colores, como los castillos que se queman en las fiestas de los pueblos. También le advirtieron que si veía algo extraño en la casa que no se espantara. Ya por la madrugada el señor se asomó por una ventana y vio a una culebra grandota que estaba enrollada sobre una cama.

Al otro día la señora le preguntó si había visto algo extraño y el sanjuanero le respondió que había visto a la culebra. Ella le dijo que no se asustara, que la culebra era su

⁴¹ Relato del señor Leonardo Antonio, San Pero Coatlán, mayo de 2012.

hija, pero que después de los juegos había regresado muy cansada y no le había dado tiempo de transformarse en humano. De ahí pasó tiempo y el sanjuanero siguió yendo a San Mateo del Mar y siempre se hospedaba en la casa del mismo señor, pero lo hacía sin voluntad. Por eso fue en una ocasión a ver a un brujo para saber cómo librarse de esa familia. Al parecer, la hija del señor se había enamorado del sanjuanero. Entonces el brujo le dijo que la siguiente vez que saliera de San Mateo del Mar hacia su pueblo trajera consigo un cántaro de barro lleno de agua con sal, o agua ventita, no recuerdo. Cuando llevaba más de cinco horas caminando, ya que había entrado en la sierra, que lo alcanza un caballo blanco y en él venía el señor mareño, el padre de la muchacha. Cuando lo alcanzó le dijo que dejara a su hija, porque la llevaba en el cántaro, pero el sanjuanero no se había dado cuenta en qué momento cayó la muchacha. Entonces, cuando bajó de su bestia y volteó el cántaro en el suelo, del cántaro salió una como lagartija, pero en realidad era la hija del señor, del Rayo; el papá era el Rayo y la hija era un rayo menor.⁴²



Figura 54. Ejemplares de la lagartija *Anolis nebuloides* de las comunidades de San Marcial Ozolotepec (derecha) y Buenavista Loxicha (derecha). Fotos: Damián González.

⁴² Relato del profesor Felipe Velásquez Matías, San Marcial Ozolotepec, octubre de 2011.

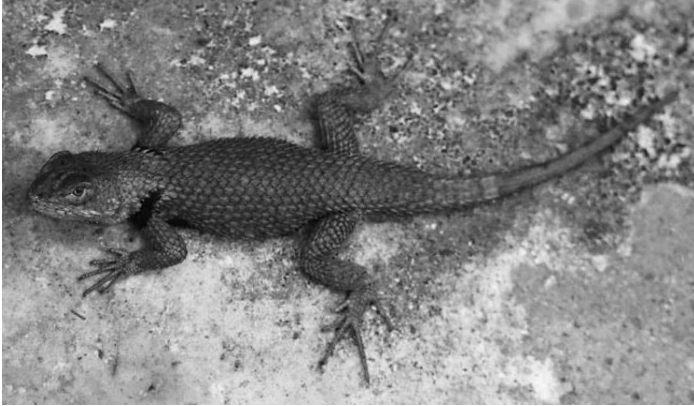


Figura 55. Ejemplar de la lagartija *Sceloporus formosus*, San Miguel Suchixtepec. Fotos: Damián González.



Figura 56. Ejemplar de la lagartija *Anolis quercorum*, Santa María Macuilxochitl. Foto: cortesía de Zeferino Mendoza.

Un caso interesante de la representación de la lagartija como personaje asociado con el Rayo tiene lugar en Santiago Xanica. Tanto a Santiago Caballero, patrono del pueblo, como a la lagartija *Anolis nebuloides* los llaman *xin wnzizy*, “hijo del Rayo”. Incluso, las campanas de la iglesia fueron fundidas con imágenes de lagartijas (Figura 57).

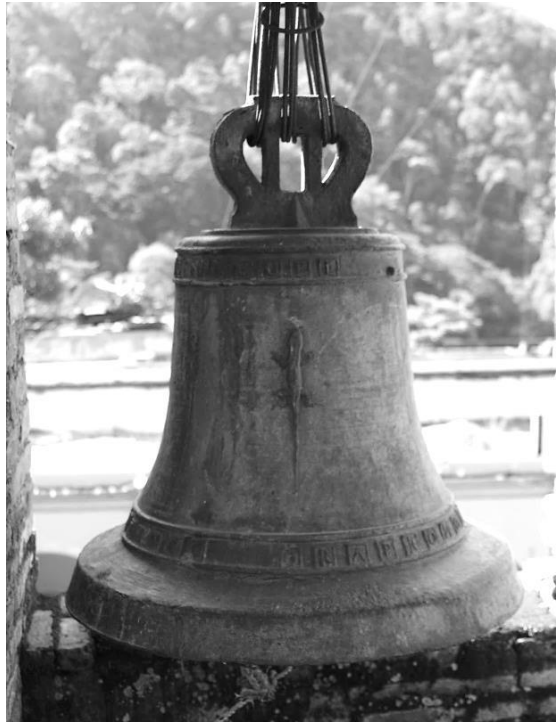


Figura 57. Campana de la iglesia de Santiago Xanica fundida con figura de lagartija. Foto: Damián González.

Sobre la palabra chintete, el término es usado en varias regiones de México para nombrar cierto tipo de lagartijas, entre ellas los estados de Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Estado de México,⁴³ Guerrero y Veracruz. Para el caso de Oaxaca, Martínez Gracida (1891: 80) señala que son las especies *Sceloporus melanorhius*, *variabilis*, *siniferus*, *formosus* y *scalaris* las que son llamadas de esta manera. Además de estas especies, otras que forman parte de este grupo, tanto en Oaxaca como en otras regiones, son *Sceloporus serrifer*, *horridus* y *spinosus* (figura 58). En la zona de Maltrata, en Veracruz, la *Sceloporus formosus* también es llamada chintete y corresponde a la misma especie que en San Miguel Suchixtepec y en San Marcial llaman *nguie'* y que es considerada con frecuencia el Rayo.

En relación a la etimología, de entre las pocas referencias que existen, se le identifica como una palabra derivada del náhuatl *tzintli*, “base o cimiento”, y *tetl*, “piedra”, por encontrarse en ocasiones en las bardas y paredes de piedra (Buenrostro 2005: 28a). Jorge Luis Hernández, profesor nahua del pueblo de Rafael Delgado (San Juan del Río) en la región de Zongolica, en Veracruz, considera que el término deriva de *xontekitl*,

⁴³ Uri García, Biólogo del Laboratorio de Herpetología de la Facultad de Ciencias de la UNAM, identifica a la *Sceloporus horridus* como la especie de lagartija que es llamada chintete en varias de estas regiones (comunicación personal).

“lagartija”. De hecho, a las personas de su comunidad solían llamarlas *xonteki moitlaken*, “apedreadores de lagartijas”, debido a que tenían la costumbre de apedrear lagartijas cuando iban al monte.⁴⁴ Sin embargo, desde mi punto de vista la palabra podría derivar de los términos zapotecos *xin*, “hijo”, y *tet* o *tete*, como derivación de expresiones que aluden a algo que pasa o se mueve rápido.⁴⁵ Esta idea concuerda con la creencia de que los ayudantes del Rayo, sus hijos o naguales, se mueven en el cielo, llenándolo de colores y tronando como fuegos pirotécnicos. De hecho, en San Marcial Ozolotepec llamaban *lats tet yid* a la ciudad de México. *Lats* es “llano” y *yid* corresponde a “juego” o “luces”, es decir, un llano (lugar grande) donde hay luces que están en lo alto o se mueven con rapidez, debido a las luces de los carros y los edificios que en las noches se mueven o permanecen encendidas en lo alto.⁴⁶



Figura 58. Ejemplar de *Sceloporus spinosus*, Monte Albán, Oaxaca.
Foto: Damián González.

Dentro de las representaciones del chintete, existen juguetes tradicionales de madera elaborados en Oaxaca, Chiapas y otros estados, los cuales consisten en figuras zoomorfas⁴⁷ que se desplazan sobre una base de madera, giran alrededor de un eje o suben y bajan por

⁴⁴ Comunicación personal.

⁴⁵ Testimonio del profesor Román Vásquez Hernández, originario de la comunidad zapoteca de San Pedro Mixtepec (comunicación personal).

⁴⁶ Testimonio del profesor Ranulfo Zurita Gaspar, originario de la comunidad de San Marcial Ozolotepec (comunicación personal).

⁴⁷ De entre los animales representados en estos juguetes destacan sobre todo reptiles como la lagartija, la iguana y el camaleón.

un poste de madera. Otro nombre con el que se denomina a estos juguetes es el de trepatémico, volador o volantín y maromero. En todos ellos, lo que los distingue es el movimiento y desplazamiento. En San Bartolo Coyotepec, en la tradicional Danza de la Pluma, uno de los personajes se mueve entre la gente accionando un juguete chintete, con la finalidad de espantar a los espectadores (figura 61). Además, con anticipación juntan siete chintetes vivos y los meten en una olla de barro. Durante la ejecución de la danza rompen la olla y los dejan escapar: con esto se simula la caída del agua de lluvia y de rayos.



Figura 59. Quema de “toritos” en la fiesta patronal de San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

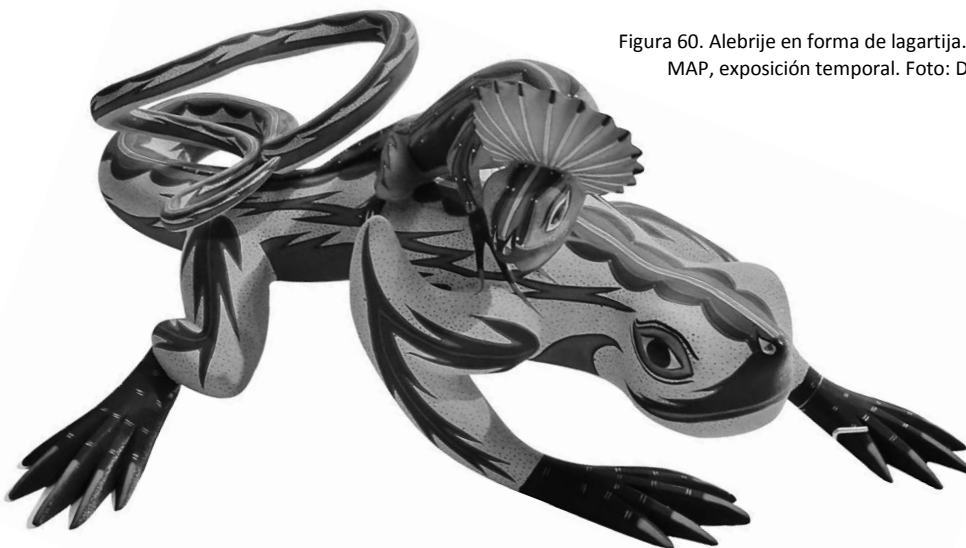


Figura 60. Alebrije en forma de lagartija. Artesanía oaxaqueña: MAP, exposición temporal. Foto: Damián González.



Figura 61. Juguete “chintete” utilizado actualmente durante la ejecución de la Danza de la Pluma en San Bartolo Coyotepec, en Oaxaca. Foto: Damián González.

Al igual que ocurre con la serpiente, la lagartija ocupa un lugar singular dentro del complejo del Rayo, al ser una de las personificaciones que adopta la entidad, pero también al estar asociada con el acto propiciatorio de la lluvia, mediante su trabajo de regar el agua en la tierra. Estamos, pues, frente a un aspecto del complejo del Rayo que ha trascendido en diversas zonas zapotecas de Oaxaca.

Señores voy a decirles // lo que vi en el tecorrall, // el son de los chintetitos // que tocaba Sebastián. // Chintetees del tecorrall. // chintetees vienen y van, // vienen y van, vienen y van, // vienen y van, vienen y van. // Ora chintete. // listo chintete. // baila chintete, // brinca chintete. // Chintetees, // chintetes del tecorrall. // Chintetees del tecorrall, // chintetees vienen y van, // vienen y van, vienen y van, // vienen y van, vienen y van. // Ora chintete, // listo chintete, // baila chintete, // brinca chintete. // Chintetees, // chintetes del tecorrall.⁴⁸

El Rayo y el venado

A diferencia de la culebra y la lagartija, el venado es visto explícitamente como un animal del Rayo. Por eso a esta entidad se le llama con frecuencia “patrón del venado”, en su calidad de dueño del cerro y los animales. El relato ya referido sobre el cazador que llega al interior del cerro tiene distintas variantes entre los pueblos zapotecos del sur. En una de ellas el cazador es engañado por su compadre, quien lo arroja a un hoyo o a un pantano, de ahí que la persona aparezca en la casa de los rayos:

⁴⁸ “Son del chintete”, son tradicional de Guerrero.

En el cerro vivían dos familias que se querían mucho; eran familias amigas. Un día domingo el señor de una de las familias le propuso al otro que fueran a campear (cazar venados). A la persona que hizo la invitación le gustaba la mujer del otro. Al salir al campo llegaron a una gruta y el que hizo la invitación le dijo al otro: “mira lo que hay allá abajo”. De repente lo empujó y el otro señor cayó en el hoyo y se fue hasta abajo. El otro señor regresó a la casa de su amigo, donde estaba su mujer, y le dijo que su esposo se había muerto. Al poco tiempo la mujer y el hombre se juntaron. El señor que cayó a la cueva no murió, sino llegó a la casa del Rayo. Al estar abajo se dio cuenta que estaba en un llano lleno de plantas, árboles y venados. De repente apareció una viejita y lo regañó por estar en ese lugar, en su casa: la viejita era el Rayo mayor, la mamá de los rayos. El señor le contó lo que había pasado y la viejita escuchó con mucha atención. Al final de la plática del señor la viejita le dijo: “Pero tú no puedes estar aquí en mi casa, porque ahorita van a llegar mis hijos que se fueron a regar, a llevar la lluvia. Yo no sé cómo hacerle para poderte esconder”. Sus hijos, que eran rayos, habían salido de casa para provocar la lluvia en la tierra.

La viejita pensó cómo hacerle para proteger al señor y se le ocurrió que el señor se metiera en una de las ollas grandes de barro que había en la casa. La viejita le dijo al señor:

—Mira, por compasión, por lo que me cuentas que te traicionó tu amigo, te voy a defender, pero te voy a esconder en una olla.

—¡Sí!

—Cuando lleguen mis hijos yo les voy a relatar tu historia para que ellos no se enojen contigo y no te vayan a destruir.

Al estar escondido, los rayos, los hijos de la abuelita, llegaron después de haber regado la lluvia. El más joven de los rayos empezó a oler y supo que había alguien: “mamá, huele a *ma dol*”.⁴⁹ Entonces la abuelita contó lo que le sucedió al señor y los hijos se compadecieron. El señor salió de su escondite y comenzó a relatar su historia, pero esta vez a los rayos. Este señor estuvo viviendo durante siete días con los rayos; para él fueron siete días, pero en realidad fueron siete años. Después de este tiempo los rayos le dijeron: “Ahora te vas a ir a tu casa, te regresas. Pero antes de que te vayas escoge el venado más grande, para que lo comas con tu familia”. Entonces el señor escogió el venado más grande y los rayos le dieron instrucciones: “Te vamos a dar siete maíces, siete frijoles, siete semillas de calabaza” -los rayos le dieron siete semillas y granos de todos los productos que se daban sobre la tierra-. Con estas semillas vas a trabajar. El venado llegas y lo preparas y vas a

⁴⁹ Esta palabra es la que usan los rayos para referirse a las personas y alude a “gente pecadora”, “gente culpable”, “gente común”, “gente que huele a sal” (ver apartado final del capítulo).

comer con toda la familia. Y cuando llegues con tu señora que te traicionó con tu amigo, tú no le vas a reclamar, no le vas guardar rencor, porque nosotros no te quitamos la vida, sólo les vas a ordenar que vayan a bañarse los dos.

Entonces llegó e hizo todas las indicaciones que le dieron. Cuando llegó los dos (la esposa y el amigo) se asombraron al verlo. Su amigo se asustó porque pensó que lo iba a matar, pero no, todo normal, sólo les dijo: “vayan a bañarse al chorro”. Entonces fueron los dos a bañarse, pero cuando ya se quitaron la ropa y se metieron al agua, de repente se abre la tierra y se fue el hombre que lo había traicionado. La muchacha traía una cadena de oro y también se cayó, pero no entró todo su cuerpo en el hoyo, sino que quedó nada más de la cadena hacia arriba, todo lo demás quedó abajo. Entonces dos señores que fueron a traer agua vieron lo que pasó y regresaron apurados a decirle al hombre que a su esposa se la estaba tragando la tierra. El señor se fue corriendo y cuando llegó cortó la cadena y ¡“pum”!, la traga la tierra. Con esto el amigo y la esposa pagaron su traición. El señor, por su parte, se dedicó a sembrar las semillas que le habían dado los rayos y se volvió muy rico; nunca le volvió a faltan nada. El señor se volvió una de las personas más queridas de la región.⁵⁰



Figura 62. Cervatillo cola blanca, *Odocoileus virginianus*, San Juan Ozolotepec. Foto: Damián González.

⁵⁰ Relato del profesor Ranulfo Zurita, director de la primaria de San Marcial Ozolotepec, agosto de 2011.

El venado es concebido como parte de la riqueza contenida en el cerro. Sin embargo, tanto la cacería como la pesca son actividades reguladas por el Rayo. La cacería de venado, en particular, está rodeada de una serie de preceptos sociales. En primer lugar, los cazadores deben pedir permiso y ofrendar al Rayo para poder atrapar uno de sus animales. Además, la carne no puede desperdiciarse; tanto los restos como el sobrante deben ser enterrados o colgados en un árbol, de tal manera que ningún animal se los pueda comer. Esta misma rigurosidad se sigue en otro tipo de comidas rituales, sobre todo en las ceremonias agrícolas. Un mal seguimiento de esto puede propiciar calamidades personales o familiares, a manera de castigos enviados por el Rayo.

Existen otras variantes del mismo relato en las que se dice que quien comete la falta es el propio cazador. Además, es frecuente escuchar que la Culebra, como animal y nagual del Rayo, funge en ocasiones como guardiana de la cueva y por ende de los venados. Esta relación entre la Culebra y el venado se refleja también en la creencia de que el primer animal adopta la forma del segundo cuando el cazador ha cometido una falta.⁵¹

Un señor fue a campar y mató a un venado. Cuando llegó a donde cayó el venado ya no era ese animal, era culebra. Ese animal estaba revolcándose, moviéndose. Entonces ese señor fue con un saurino y le dijo lo que pasó, que le pegó a un venado y cuando llegó a donde había caído el animal ya no era venado, sino culebra grande. Entonces el saurino le dijo que fueran a ese lugar para hacer rezo. Luego el saurino dijo al señor que tenía falta y el señor dijo que antes había dado un pedazo de venado a otra mujer. El saurino dijo que por eso el patrón del venado había quitado a su animal, por eso había aparecido como culebra. Ese saurino hizo como un fiador, hizo rezo y llevó flor a ese lugar, ya luego dijo al señor que volviera otra vez para cazar venado, que ya no iba a aparecer culebra, pero que tenía que hacer como él le dijera. Ese señor regresó luego al lugar donde había matado al

⁵¹ Cuando se habla de la Culebra como protectora del venado, se le refiere como “culebra venadera” o “culebra venado” y corresponde en realidad a la *Boa constrictor*, es decir, el principal depredador del venado. Esta misma asociación la hacen los huaves (Signorini 1997: 90-91) y totonacos (Ichon 1973: 138-139), quienes denominan a dicho reptil como “venado serpiente”. Esta situación se corresponde con la idea de la Culebra que tiene cuernos, como señalamos líneas arriba, no sólo entre zapotecos del sur, sino también entre mixes y huaves. En el caso de los totonacos, ellos también conciben a la “venado serpiente” como una entidad cornuda. Para un análisis comparativo entre algunos datos etnográficos y lingüísticos sobre dicha entidad, ver De la Cruz (2007: 164-174).

venado y ahí estaba otra vez ese animal; ya no era culebra, otra vez era venado, pero estaba muerto. Por eso dicen que el Rayo es culebra y el venado es su ánima.⁵²

Esta asociación opuesta entre la cacería y el adulterio no es exclusiva de los zapotecos del sur. Es tal vez un aspecto compartido dentro de la cosmovisión mesoamericana, ya que para algunos nahuas de Veracruz el Chaneco, quien controla los rayos, los aires malignos y la lluvia, sanciona a quienes actúan en detrimento de los valores comunitarios, a partir sobre todo de actitudes individualistas y del adulterio, en particular cuando los productos obtenidos de la agricultura y la cacería se entregan a un amante. (Noriega Orozco 2008: 86). En la actualidad, lo que subsiste en la cosmovisión de los zapotecos del sur es el papel del Rayo como personaje que vigila la conducta de las personas y castiga de distintas maneras cuando corresponde; a veces con la privación de la puntería para cazar venados e incluso con la muerte.

5.4 El Rayo como nagual

Se han mencionado ya algunas referencias sobre nagualismo o tonalismo entre los zapotecos del sur. En general, ambos términos (tona y nagual) son sinónimos y corresponden a la relación intrínseca entre una persona o entidad sobrenatural y un animal o fenómeno físico, la cual puede ser consciente o inconsciente. Los relatos y testimonios al respecto son muy comunes, aunque con frecuencia las personas hablan del nagualismo o tonalismo como un asunto poco vigente, en el sentido de que en el presente “ya casi no hay naguales”. Tanto en Xanica como en el resto de los pueblos de la región, estos términos son usados actualmente como sinónimos, en tanto que la forma en zapoteco es *lli' itsa'me*, “su otro yo” o “el cambio de uno” (Cruz y Cruz 1992: 119; Barabas 1999: 95):⁵³

Vivía hace tiempo un señor llamado Modesto, cuya tona era un tigre, y otro señor llamado Toribio, cuya tona era el rayo; se cuenta que estos señores tuvieron un disgusto, se pelearon. En esta ocasión el señor de tona tigre le pegó al señor de tona rayo, entonces este señor

⁵² Relato del señor Gregorio José Valencia, Buenavista Loxicha, abril de 2012.

⁵³ Las categorías de tona (tono) y nagual fueron asimiladas por los zapotecos del sur y ahora son empleadas de manera indistinta; ambas aluden a la capacidad de transformación de una persona en un animal o fenómeno meteorológico, manteniendo siempre una correspondencia entre ambos, lo que obliga a las personas a proteger a quien es su nagual o tono de sus enemigos.

Toribio le dijo al señor Modesto: “no te escaparás, no te olvides que mi tona es el rayo y lo que me has hecho lo vas a pagar algún día”. Y así sucedió unos días después. Llovía muy fuerte cuando regresaban del campo [...] cuando de pronto cayó un rayo sobre la casa de Modesto y como el techo era de zacate, se quemó luego. Así se cumplió la venganza de Toribio, quien tenía como tona al rayo (*Idem*).

Apenas el año pasado fallecieron en este mismo pueblo los abuelos Miguel Díaz y Tereso Martínez, quienes según la creencia tenían nagual de rayo. Tanto el día de su fallecimiento como de su sepelio hubo fuertes lluvias y cayeron muchos rayos. Un bisnieto del abuelo Miguel Díaz me platicó que unos días antes de su fallecimiento el abuelito pidió a su familia que se reuniera con él. Al estar con ellos les anticipó que su muerte se aproximaba y que ese día habría lluvia y rayos, pero que no se espantaran, que tomaran esto como una señal. Algunos días después una señora del pueblo acudió para hacer compras a la tienda de abarrotes de una de las nietas de don Miguel. La señora aprovechó para quejarse con la nieta, porque el día del fallecimiento del abuelito su televisión se descompuso. La señora adjudicaba este hecho precisamente a que don Miguel era nagual de rayo.

Con frecuencia los relatos sobre naguales son en realidad variantes de uno mismo, compartido por varios pueblos, como ya se dijo. En este caso, uno de los relatos más comunes trata sobre la invasión de naguales rayo o culebra, quienes pretenden destruir los pueblos o robarse sus campanas. En la mayoría de los casos se hace referencia también a San Mateo del Mar, aunque también se alude a pueblos significativos dentro de las historias locales. Una variante de los relatos referidos es la siguiente:

Cuando se empezó a fundar el pueblo de Xanica, San Mateo Piñas quiso destruirlo enviando una culebra. Para evitarlo, los abuelos enviaron gente a San Mateo del Mar para que trajera dos naguales de rayo. Dos niñitos que eran naguales de rayo se vinieron e hicieron una hora desde San Mateo hasta Xanica. La culebra estaba haciendo muchos destrozos y los niños naguales le dijeron a la gente que fueran al pozo de la comunidad y esperaran: si veían salir sangre en vez de agua quería decir que ya habían ganado, pero si salía espuma blanca significaba que habían perdido. Los niños se metieron en el derrumbe provocado por la culebra. Uno de los niñitos se atoró en el hueso de la culebra cuando ésta

lo quiso tragar. La culebra murió, pero el niño también. Como el niño que murió era el rayo bueno, el nagual bueno, el que enviaba la lluvia, desde ese entonces dejó de llover con abundancia en el pueblo. Con el niño se murió el rayo bueno, el rayo de lluvia.⁵⁴

En este ámbito de la cosmovisión el Rayo ocupa un papel muy importante, ya que es considerado uno de los naguales más fuertes, junto con la Culebra. En algunas variantes el Rayo y la Culebra aparecen como entidades enemigas, tal como sucede en la cosmovisión huave, como ya hemos visto, donde el Rayo caracteriza la fuerza benéfica del agua, mientras que la Culebra constituye su manifestación devastadora (Signorini 1997: 88-89). Es decir, la oposición de la dualidad de la que hemos hablado está marcada por ambas entidades.

La importancia de este tipo de creencias es tal que marcó en varios pueblos la relación entre las personas, a partir de su papel como naguales. Incluso, en Sola de Vega, pueblo zapoteco localizado entre las regiones de Valles Centrales y Sierra Sur, se tenía por costumbre entre quienes decían tener nagual de rayo pintar una lagartija o chintete en la parte frontal de su sombrero. Esto servía para advertir tanto a otros naguales como a la gente en general que ellos tenían nagual de rayo y eran poderosos.⁵⁵

Esta creencia está asociada a la costumbre de utilizar sal para evitar la caída de un rayo o atrapar a un enemigo nagual de rayo. En el primer caso, las personas acostumbran poner sal en la puerta de su casa o en otros lugares importantes como la cocina, el patio o el

⁵⁴ Relato del joven Humberto Eleazar Martínez López, Santiago Xanica, octubre de 2011. En la mayoría de las versiones de este relato, tanto de Xanica como de otros pueblos de la región, la espuma con sangre implica la muerte de los naguales de los pueblos en cuestión, mientras que la espuma blanca simboliza su victoria sobre los naguales de San Mateo del Mar. Las versiones sobre este tipo de relatos son muy comunes en Oaxaca, un ejemplo es un relato recopilado por Doris Heyden (1988) en el pueblo zapoteco de Tlacolulita, en la región del Istmo, sobre la Culebra de Agua.

⁵⁵ Testimonio del profesor Narciso Carlos Güendulain (originario de San Miguel Sola de Vega), director de la escuela primaria de Santa Catarina Cuixtla, octubre de 2011. El tema de las peleas entre naguales es bastante conocido en la antropología oaxaqueña, sólo como ejemplos conviene destacar el caso de los cuicatecos (Schouten 1991: 55) y los mixes (Hoogshagen 1994: 380), entre quienes los relatos sobre peleas de naguales implican la quema y el saqueo de las casas, así como de las iglesias, cuando los naguales enemigos son de pueblos distintos. Sobre este asunto, Eulogio Guillow (1990: 209) escribió en la segunda mitad del siglo XIX lo siguiente: “Hay pueblos en que cuando truena, se juntan en el patio de la Iglesia para gritar y llamar al *Mayor* para que lleve las llaves y encierre al rayo en la cárcel, estando otros prevenidos con machetes para pegarle á dicho rayo, que es el *contrario*, según dicen, por si acaso quisiese caer sobre ellos. En el pueblo de Cotzocon y Candalloc (pueblos mixes), hubo hace poco un gran pleito por causa del rayo. Estos dos pueblos se amenazaban frecuentemente el uno al otro con la caída de los rayos, y habiendo caído uno de estos en Cotzocon el 23 de Junio [...] mató a tres hombres de este pueblo, y con este motivo hubo un pleito muy serio con los de Candalloc”.

techo. De igual manera, cuando las personas salen al monte o al campo llevan consigo un cántaro o bule con sal, o colocan un poco del mineral debajo de su sombrero: “Mi papá siempre me decía —cuando vayas caminando y empiece a llover y a caer el rayo, siempre lleva sal y lo pones en algo y lo pones abajo del sombrero, así no hay problema de que te caiga el rayo [...]”.⁵⁶ También se cree que las personas que tienen nagual de rayo no pueden comer sal. Esto debido a que la sal es considerado un elemento contrario al Rayo, es decir, contrarresta su poder: “En una ocasión estábamos en mi rancho. Ese día estaba con nosotros un conocido. Cuando empezamos a comer le dijo a mi mujer que no le diera sal, porque él no la comía. Mi mujer preparó salsa de chile tusta y frijoles, pero todo sin sal. Ya luego nos dijo el señor que él no comía sal porque tenía tono de rayo”.⁵⁷

5.5 Culpables o pecadores: de cómo ve el Rayo a los humanos

Un último aspecto que queremos destacar en este apartado tiene que ver con lo que para los zapotecos del sur es la conceptualización del Rayo sobre las personas. Desde esta lógica, las personas son concebidas por el Rayo como “gente pecadora”, gente sucia”, “gente que huele feo”, “gente culpable”, “gente bautizada”, “gente que huele a sal”. Esta idea se sustenta en algunas de las comunidades a partir de la expresión zapoteca *ma dol'*, traducida por las personas precisamente como “gente culpable” o “gente pecadora”. En algunas versiones presentadas sobre el relato del cazador o campesino que llega a la casa de los rayos, se hace explícita esta idea, cuando los rayos menores regresan de haber regado la lluvia y perciben la presencia de un humano en su casa, en el interior del cerro:

Cuentan que hace mucho tiempo había dos compadres. Uno de ellos se metía con la mujer del otro compadre. Ese compadre siempre iba a cazar venado. En una ocasión invitó a su compadre a cazar y al tratar de matar un venado le apuntó y sólo le rozó el lomo. Entonces el otro compadre corrió para seguir al venado y llegó a una ciénega donde había mucho lodo. Cuando se dio cuenta, vio a una anciana que apareció ahí y ella le preguntó que qué buscaba ahí. Él le dijo:

—Estoy buscando a un venado que quedó herido.

⁵⁶ Testimonio del señor Constantino Hernández Cruz, San Miguel Suchixtepec, septiembre de 2011.

⁵⁷ Testimonio del señor Jaime Vicente López Ambrosio (originario de Santiago Xanica), ciudad de Oaxaca, septiembre de 2011.

—Ah, ¿entonces tú eres el que siempre daña a mis animales? Bueno, si quieres al venado cierra tus ojos.

Cuando el señor abrió los ojos vio un montón de venados que estaban en ese lugar, pero todos los animales estaban heridos. La viejita le dijo al señor:

—¿Te das cuenta cuánto daño estás haciendo?, pero tú no eres el culpable, los culpables son tu mujer y tu compadre.

—¿Pero por qué?

—Sí, tu mujer y tu compadre son los culpables de esto.

La viejita le explicó al señor lo que pasaba entre su esposa y su compadre y luego le dijo:

—Mira, todos mis hijos se fueron a trabajar –todos los rayos eran sus hijos-. Al rato van a llegar y se van a enojar contigo, te van a matar. Lo que vamos a hacer es que te vas a esconder en una olla de barro.

Cuando los hijos llegaron le dijeron a la abuelita:

—Mamá, huele a *ma dol'*.

—Sí, aquí está escondido alguien.

Antes de decirle al señor que saliera, la abuelita les explicó lo que había pasado. Les dijo que la culpa la tenían la mujer y el compadre. Sus hijos comprendieron y junto con la viejita le dijeron al señor:

—Mira, para que no vuelva a suceder lo que te pasó vamos a hacer lo siguiente: tú te vas a llevar un venado muerto, vas a llegar a tu casa, le vas a dar el venado a tu mujer para que lo prepare y vas a invitar a tu compadre a comer a tu casa. Ya que esté la comida van a comer todos, pero menos tú, tu esposa te va a servir tu plato, pero no lo vas a comer. Para esto te vas a llevar tres agujas y una sabanita y esto lo vas a colocar en la mesa.

Entonces el señor se fue a su casa, llevó el venado e hizo todo lo que le había dicho su mujer. Ella lo preparó y se sentaron a comer todos juntos: su esposa, sus hijos y el compadre. Entonces ya estaban todos comiendo cuando de repente cayó el rayo encima de la mesa, donde estaban las agujas. Pero cuando él vio ya no aparecieron la esposa y el compadre, sólo estaban él y sus hijos. A los otros se los había llevado el rayo.⁵⁸

⁵⁸ Relato del señor Eliseo Santiago, Buenavista Loxicha, octubre de 2011. “El Rayo es patrón del venado, pero también es patrón de los pescados, del camarón. Cuando uno va a pescar al río y trae peces o camarón y le da esos animales a la amante, eso no está bien, porque el día de mañana cuando vuelva a ir entonces ya no va encontrar peces ni ninguno de esos animales, sino va encontrar culebras. Eso pasa porque tú lo das a tu amante y no a tu esposa: eso es pecado. Lo mismo pasa cuando vas a cazar venado: cuando tú engañas a tu mujer y luego vuelves a cazar venado, no vas a poder hacerlo, no vuelves a encontrar venado”, relato del señor Eliseo Santiago, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

La idea de culpa o pecado abarca también lo relacionado con la actividad agrícola, ya que se cree que las personas están en deuda permanente con las entidades sagradas como el Rayo, la Tierra, las ánimas de los difuntos y Dios. Esto lleva a los zapotecos del sur a ofrendar constantemente a manera de pago, por la lluvia, la cosecha, la salud, la riqueza y los demás favores recibidos. En Buenavista Loxicha la relación con el Rayo y la Tierra está marcada por un pacto que existe desde el nacimiento, ya que lo hace dentro de la comunidad de personas que conservan la creencia, frente a las personas que deciden marginarse y participar de una comunidad distinta, en donde los pagos a dichas entidades dejan de ser imprescindibles. Bajo esta lógica, las personas son llamadas “gente de la ciénega” y “gente de la iglesia”, dependiendo su filiación:

Cuando una persona de la ciénega quiere dejar la creencia y ser gente de la iglesia, *xa xtil*, debe hacer un pago en la ciénega. Primero debe hacer un ayuno de siete días y el último día hace un pago de cuatro coconitos, derramando la sangre en la ciénega; paga también veladoras. Esto implica que la persona sea borrada del libro de la gente de la ciénega, como si se borrara del libro del registro civil. En la iglesia hay personas *xa xtil* que indican lo que la gente debe pagar dentro de la iglesia, al igual que lo hacen los saorines para la ciénega.⁵⁹

Esta deuda ritual, de la cual se hablará con mayor detalle en el siguiente capítulo, marca todo tipo de relación que se establece con las entidades sagradas. Las ofrendas que se hacen al Rayo son vistas como pagos o regalos que median esta relación. Es precisamente este uno de los ámbitos de la religiosidad en el que se nota una diferencia entre los pueblos que conservan “la costumbre” o “la creencia”, más que otros, como es el caso de Buenavista Loxicha, San Miguel Suchixtepec y San Marcial Ozolotepec, a diferencia de Santiago Xanica.⁶⁰

La noción de culpa o pecado es sin duda un asunto complejo y podría tener connotaciones con el pensamiento cristiano. Sin embargo, hay antecedentes importantes que nos permiten esclarecer de alguna manera el trasfondo religioso del concepto. Córdova

⁵⁹ Testimonio de un especialista ritual, Buenavista Loxicha, mayo de 2012. Los saorines son precisamente especialistas rituales y de ellos se hablará con detalle en el siguiente capítulo, en el apartado “Trabajo de los especialistas rituales”.

⁶⁰ Menciono estos cuatro pueblos, por ser aquellos donde se puso mayor énfasis en la investigación. Es decir, es en ellos donde se realizó un mayor trabajo etnográfico. Sin embargo, los datos recopilados comprenden más pueblos, como se señaló en el Preámbulo y el capítulo II, sobre “El área de estudio”.

registró en diversas entradas de su vocabulario los términos de culpa, pecado o delito como *tòla* o *tola* (1987b: 102v, 116; cf. 85r). Dicho léxico zapoteco lo asocia estrechamente con una hierba o zacate empleado aún durante la colonia como parte de la ceremonia de “expiación de culpas”:

Yerua de que antiguamente hazian vna soguilla ò tomiza y lleuauanla ala confesion y ponianla en el suelo delante del pigana y confessauanse de los peccados que querian Esta se llamaua. Tòla, que es vna yerua de los eruçales, y de alli quedo, tola, por el peccado y assi dizen Làò tòla, el lugar del peccado ò d[e] la co[n]fessio[n] aunque tambien es cosa obscura (*Ibid*: 228v).



Figura 63. Rezo familiar dentro de la iglesia de Buenavista Loxicha. Foto: Damián González.

Francisco de Burgoa describe este ritual en su obra *Geográfica descripción* de la siguiente manera:

[...] y llega[n]do al Sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar, de que les servia el risco, todas las victimas de la offrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se hauian sacado de baxo de la lengua, y detras de las orejas, como se averiguò, y

muchos braseros, y saumerios, q[ue] hauia[n] sobrado de sus resinas ordinarias, de copal, y en medio vna abominable figura de piedra, que era el Dios à quien hauia[n] hecho el Sacrificio de expiacion de sus culpas confessandose barbaramente con el sacrilego Sacerdote, y echando cada vno sus culpas en esta forma, texieron de yervas asperas que busca[n] à proposito vno como fuente, ò plato muy grande, y postrados los penitentes le dizen al Sacerdote q[ue] vienen à pedir à su Dios misericordia, y perdo[n] de los pecados q[ue] han cometido aquel año, y que todos los traen muy ajustados, y sacan de vnos trapos, ò paños, vnos hilos doblados del tomostle del mayz, pequeños de su largor d[e] dos en dos anudados en medio con vna lassada en que representan su culpa, y ponenlos sobre aquel plato, ò patena de yervas, y encima les pican las venas, y vierten la sangre, y el Sacerdote, llega a aquella oblacion al idolo, y le pide con grande razonamie[n]to perdone à aquellos sus hijos, y sieruos aquellos pecados, que le presentan, y les de licencia para olgarse, y hazerle gra[n]des fiestas, como à su Dios y Señor, y co[n] esto buelue el Ministro de Sathanas, á aquellos miseros ciegos, y les hace vna larga exortacion de sus ritos, y ceremonias, que han de hazer, y que ya les perdonò el Dios, y se pueden alegrar, y regozijar de nuevo, dandoles licencia para empear à pecar [...] (Burgoa 1997: 313r-313v).

En un estudio sobre la religión zapoteca, Seler (2001) equipara el ritual descrito por Burgoa con la ceremonia de confesión o expiación de culpas que realizaban los mexicas y en la que invocaban a *Tlazolteotl*, diosa de la justicia, extirpadora de pecados y conocida como la “comedora de inmundicias” y “diosa de la basura”. Sin embargo, Seler hace la observación de que mientras para los mexicas este ritual estaba asociado únicamente con los actos que atentaban contra el matrimonio, es decir, el adulterio, para los zapotecos era un acto expiatorio para todas las culpas y “pecados” en general (*Ibid*: 11). En la iconografía, según Seler, los mexicas representaron la noción del pecado como “suciedad, excremento, desperdicio”, mediante la forma de excremento humano. En algunas escenas de los códices *Borgia* y *Vaticano B* se observa a un personaje en el acto de la penitencia, sangrándose o, como analogía, aparecen únicamente los instrumentos del autosacrificio (*Ibid*: 12). En algunas ocasiones se puede apreciar a un “penitente” dentro de un aro formado por zacate trenzado, una de cuyas secciones aparece goteada, posible señal de las

manchas de sangre del autosacrificio. El material del aro puede ser tanto la yerba *malinalli* mexicana como el zacate *tola* para los zapotecos.⁶¹

Finalmente, el término empleado actualmente por los zapotecos del sur para referir los conceptos de culpa y pecado trascendió como parte de la relación entre el Rayo y las personas. *Dol'*, “pecado” o “culpa” para los zapotecos del sur de Oaxaca, puede ser una continuidad del *tola* registrado por Córdova para “pecado” y, según su comentario, también para la hierba empleada en el ritual de expiación de culpas.

Como cierre de ese capítulo, considero importante reparar sobre la concepción que tiene los zapotecos sobre el Rayo. Es significativo que en el área de estudio esta entidad haya concentrado una serie de atribuciones que en ocasiones, al menos en otras regiones de Oaxaca y México, corresponden a distintas entidades. A pesar de la poca información histórica sobre el área de estudio, es probable que esta continuidad en un área tan extensa corresponda, por un lado, a los posibles vínculos históricos entre las comunidades, de ahí la permanencia de un mismo complejo cosmológico. Sin embargo, debe tomarse en cuenta la importancia de esta misma entidad para los zapotecos prehispánicos, sobre todo a partir de información como la analizada en el capítulo III. Esto nos llevaría a suponer que en otras regiones zapotecas como en los Valles Centrales, la Sierra Juárez, Sierra Norte e Istmo, encontraríamos un complejo similar, sobre todo en términos de sus componentes, es decir, de aquellos atributos con los que los zapotecos del sur conciben a esta entidad. Desafortunadamente se carece de estudios que aborden con detalle la cosmovisión y la religiosidad de los zapotecos actuales, ya no decir de estudios comparativos.

Uno de los pocos trabajos a los cuales podemos recurrir para tal efecto es la clásica obra de Julio de la Fuente sobre Yalalag (1977), un pueblo zapoteco asentado en la Sierra Norte del estado, cuya publicación inicial es del año de 1949. De la Fuente describe el pensamiento religioso sobre las entidades sagradas a partir de dos categorías. Por un lado, están aquellas entidades denominadas por el autor como “sobrenaturales católicos”, donde Dios Padre (*Dios zúsi*) es la “deidad suprema”, seguido de Dios Espíritu Santo (*espíritu santu, badáo*), Cristo o Señor Nuestro (*san zo*), la Santa Cruz y diversas vírgenes o *xunáxu dao*, así como santos, donde San Juan Bautista, patrono del pueblo, a quien se le solía llamar “santo del lugar del pueblo” (*sánt lu yez*), seguido de Santiago, Santa Rosa, Santa

⁶¹ Víctor de la Cruz (2007: 308-310, 393-396) presenta en una de sus obras un análisis lingüístico y etnohistórico sobre dicha hierba (“zacate culpa”), así como una fotografía.

Catarina, entre otros. Como parte de este complejo religioso están también las “cruces vivas” (*krúz ban*), categoría que incluye a las cruces de madera colocadas en distintos lugares del territorio, incluyendo el panteón; además de los árboles cuyas ramas o troncos tienen esta misma forma (*Ibidem*: 259264).

Por otro lado, se encuentran los “sobrenaturales gentiles”, entidades o fuerzas sagradas definidas por el autor como “silvestres y están conectadas con la agricultura, la comida, los animales y la fortuna”. En este complejo se encuentran los *gwláse*, imágenes de piedra consideradas como representaciones de los antepasados o gentiles. Está también la tierra o mundo (*yu* o *yez liu*), proveedora del sustento, a quien se agradece la comida recibida ofrendándole también viandas en ciertas ceremonias o derramando parte de la bebida que se ingiere. La tierra castiga a quienes cometen alguna falta y lo hace causándole a la persona la enfermedad del espanto o “aprisionando su alma”. Los cerros son también sagrados, junto con las cuevas, los manantiales y veneros de agua, en cuyos lugares habitan los “dueños” del cerro y de los animales, es decir, entidades sagradas con carácter territorial (*Ibidem*: 265-267). En otro trabajo De la Fuente señala que en los pueblos de Yatée, Lachirioag y Zoogocho al dueño del agua, de la laguna y del cerro se le concebía como una culebra (1939: 481).

Como vemos, la información relacionada con las entidades regentes de la lluvia, así como su descripción, es casi nula en etnografías clásicas como la de De la Fuente. Sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, este mismo trabajo nos brinda información importante sobre las ceremonias de petición de lluvia en la región de Villa Alta.

Por último, hay algunos aspectos abordados en el capítulo de los cuales también se carece de información complementaria correspondiente a otros contextos. Un caso es el de la sal y su papel dentro de la cosmovisión y la ritualidad, que como hemos visto, se ha constituido como un elemento perdurable, si tomamos en cuenta las referencias del proceso idolátrico de Sola de Vega en las que, como vimos en el capítulo II, se señala que en los rituales agrícolas la carne de las aves sacrificadas se preparaba sin sal, al igual que lo siguen haciendo hasta el día de hoy los zapotecos del sur. Así como en otros ámbitos del complejo que estamos desarrollando, nos encontramos ante la disyuntiva de las posibles influencias en torno a este aspecto en particular. Por un lado, tenemos la tradición mítica

sobre la sal en distintas regiones indígenas, comenzando por los mitos mexicanos sobre *Uixtocihuatl*, diosa de la sal y hermana de los *tlaloque* o deidades de la lluvia vinculadas directamente con *Tláloc*, así como las fiestas donde se le rendía culto (Solares: 57-99). Además, existen distintas regiones indígenas de México donde en tiempos recientes se han podido recopilar algunos mitos sobre la sal (*Ibídem*: 101-154).

Por otro lado, está la simbolización de la sal en la tradición religiosa cristiana, donde el mineral ha sido visto como un elemento de purificación y opuesto a lo que se concibe dentro de esta tradición religiosa como “el demonio”. De ello dan cuenta numerosos versículos de la Biblia. En el Levítico, por ejemplo, encontramos que todas las ofrendas a Dios debían prepararse con sal, en el caso de que fueran comestibles, o acompañadas con el mineral, con el fin de que fueran purificadas: “Y sazonarás con sal toda ofrenda que presentes, y no harás que falte jamás de tu ofrenda la sal del pacto de tu Dios; en toda ofrenda tuya ofrecerás sal” (capítulo 2, versículo 13; Ezequiel, capítulo 43, versículos 23, 24).

De aquí pueden resultar diversas interpretaciones. No es mi propósito ahondar en ello, sin embargo, puede ser una línea importante para estudios posteriores. Por lo pronto, destaco la significancia de la sal como un rasgo peculiar de la cosmovisión y la religiosidad de los zapotecos sureños, el cual, al parecer, no se comparte con otras regiones zapotecas ni con otros grupos indígenas de México.

Capítulo VI

Ritualidad en torno al Rayo



*Figura 64. Ceremonia de nupcias tradicionales en San Miguel Suchixtepec. Al fondo, el altar familiar de los padres de la novia y debajo una ofrenda contada para Dios, la Tierra, y las ánimas; a la derecha, los novios.
Foto: Damián González.*

La predominancia del Rayo en la cosmovisión de los zapotecos del sur se extiende a diversos ámbitos de la vida social, como vimos en el capítulo anterior. Es, además del hacedor y dueño de la lluvia, regente del agua, los animales, las plantas, el cerro y situaciones como la salud y la riqueza. La concepción sobre él funciona a partir de un pensamiento dual, el cual tiene como antecedente, desde mi punto de vista, la continuidad del carácter ambivalente de los dioses mesoamericanos de la lluvia. De ahí que tanto él como su proyección en la Culebra dominen sobre las múltiples formas y manifestaciones del agua, la lluvia y demás fenómenos meteorológicos. Sin embargo, su carácter de entidad múltiple, como hemos visto, trasciende la cosmovisión y se articula con el campo de la religión, en particular con el ritual. Existe, como decíamos en el primer capítulo, una relación intrínseca entre uno y otro campo. Esto lo podemos observar de manera clara mediante la lógica de la ofrenda y el sacrificio de manera general, pero también contextualizados en lo que los zapotecos consideran como peticiones al Rayo, es decir, rituales y ceremonias específicas que se llevan (o llevaban) a cabo en distintos lugares del espacio domésticos, comunitario, en la parcela y en otros lugares del paisaje, como los lugares sagrados que se localizan en el monte. En este capítulo, en particular, abordaremos precisamente lo concerniente a la ritualidad que forma parte del complejo del Rayo, comenzando por una parte central de la religiosidad, es decir, por los conceptos de ofrenda y sacrificio, cuya revisión la comenzamos en capítulos anteriores. Posteriormente hablaremos del papel de los especialistas rituales en la organización ceremonial de algunas de las comunidades de la zona de estudio, para luego revisar diversos registros de las cuentas rituales vigentes en pueblos de la región de Loxicha. El resto del capítulo consiste en el abordaje etnográfico, sobre todo, de una serie de rituales y ceremonias en las que se invoca al Rayo, a partir de distintos aspectos: su organización, lugares de ejecución, constitución cualitativa y cuantitativa de las ofrendas, entre otros aspectos.

6.1 Pagar al Rayo: ofrenda y sacrificio sagrados

Un ámbito de gran importancia dentro del complejo que hemos venido desarrollando es el relativo a la parte de la organización ritual y ceremonial en la que se invoca al Rayo. Un aspecto importante en este sentido es el que tiene la ofrenda y el sacrificio como formas de pagos rituales a las entidades sagradas, tal como vimos en el tercer capítulo mediante la

revisión etnohistórica. En el presente, los términos empleados para denominar aquello que se da a las entidades sagradas (“ofrenda”, “regalo” o “pago”) son cognados del vocablo *quìxe* que aparece en el VC.¹ Algunas expresiones que involucran este concepto son:²

<i>Nguìx, nxàx</i>	Pagar	San Marcial Ozolotepec
<i>Kix men</i>	Pago de gente, pago de persona	San Miguel Suchixtepec, Buenavista Loxicha
<i>Kixna</i>	Mi pago	San Miguel Suchixtepec
<i>Kix men la isliu</i>	Pago de persona a la tierra	Buenavista Loxicha
<i>Kix men la mdi'</i>	Pago de persona al Rayo	Buenavista Loxicha
<i>Kix men la Dios</i>	Pago de persona a Dios	Buenavista Loxicha
<i>Nguìx lo wndi</i>	Pagar al Rayo	San Marcial Ozolotepec
<i>Nguìx lo nit</i>	Pagar al agua	San Marcial Ozolotepec

Uno de los argumentos con el que los zapotecos del sur explican el sentido que tienen la ofrenda y el sacrificio a manera de pago, es que mediante ellos se busca compensar los favores y beneficios recibidos por parte de las entidades sagradas, además de enmendar las culpas y faltas cometidas por las personas. En el caso de las peticiones y las ofrendas dirigidas al Rayo, esta concepción aplica para la relación con la entidad en cualquiera de las facetas de su dualidad, es decir, del rayo de lluvia y el rayo seco. En ambos casos, esta relación de reciprocidad mediada por la ofrenda y el sacrificio es concebida como algo “muy delicado”, como “sagrado”:

Bueno, los que acostumbran tener trabajo del Rayo llevan cera marqueta de medio kilo, también llevan flores, velas y copal: eso es su regalo del Rayo, es su pago. A veces cae Rayo en la casa de uno, entonces hay que ir a pagar al Rayo. [...] También hacen bendición de milpa, eso es en septiembre. Esa vez se le paga al Rayo, se le paga cera de marqueta, copal, velas, flores. Cuando uno va a pagar, bastante se da la cosecha, pero tener trabajo con el Rayo es muy delicado: no puede faltar, desperdiciar, no puede uno tirar tortilla, no puede tener uno otra mujer, porque el Rayo castiga a uno.³

¹ Ver capítulo III, “El sacrificio”.

² La investigación etnográfica nos permite constatar la recurrencia de la concepción de las ofrendas y los sacrificios como actos rituales que buscan saldar una deuda con las entidades sagradas, como señalamos en el tercer capítulo. Otro ejemplo es el caso de los nahuas de Guerrero, donde los términos *tla-xtlahuil-li*, “pago”, y *tla-tla-cual-ti-liz-tli*, “comida”, aluden al acto del don (Dehouve 2007: 17).

³ Testimonio del señor Andrés David Cruz, San Pedro El Alto, abril de 2012.

Al igual que lo que se obtiene a partir de las peticiones rituales le pertenece al Rayo, él mismo es quien castiga a las personas, llevándose el agua de la lluvia, secando los manantiales, enviando malas cosechas, quitando la vida de las personas o provocando mala suerte en la empresa de quien no cumple con su compromiso de cuidar lo recibido y seguir ofrendando:

Cuando alguien tiene milpa y le da elote a una mujer, pero se lo da escondido de su esposa, ahí castiga el Rayo. Por eso, como la milpa es bendita sólo puede uno dársela a su mujer, a su esposa. Cuando pasa eso el Rayo castiga a la persona con enfermedad, con la destrucción de su milpa, y hay que pedir perdón por esa desobediencia. Entonces uno va con el saorín para que él haga cuenta (con el maíz) y le diga a uno qué cosa se va hacer, qué se ha a pagar.⁴



Figura 65. Disposición de ofrenda y rezo en la iglesia de San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

⁴ Testimonio del señor Guillermo Ruiz Sánchez, San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.

6.2 Trabajo de los especialistas rituales

En algunas de las comunidades en cuestión los especialistas rituales juegan un papel importante en la organización ceremonial y ritual. A diferencia de otras regiones indígenas de México, en la zona zapoteca del sur existen pocos especialistas rituales reconocidos como tales al interior de los pueblos. El más común es llamado saorino (saorin, saurin, saori, sauri, saulin), denominado también *wèt* en Buenavista Loxicha y San Miguel Suchixtepec. Otro especialista en la región de Loxicha es el *mbwan*. Ambos personajes tienen la capacidad de curar y orientar sobre el momento y la forma de realizar las peticiones, así como guiarlas. La diferencia entre ambos es que el saorino realiza consultas con maíz y con la ingestión de hongos. Debido a esto, es considerado también como un especialista de adivinación. Sin embargo, la información sobre el trabajo que realizan ambos suele ser confusa o poco clara entre las personas, al menos en Buenavista Loxicha. Incluso, para algunas personas ambos términos son vistos como formas de nombrar a un mismo especialista ritual.

A pesar de la influencia e injerencia de actores externos, los especialistas rituales siguen siendo considerados personas con prestigio y se les involucra en ceremonias importantes como peticiones de lluvia y agua, sobre todo en San Miguel Suchixtepec.⁵ La forma en cómo adquieren el conocimiento y habilidad para realizar las funciones que se les confieren (curación, manejo de la cuenta ritual, adivinación, organización ceremonial, entre otras) es a partir de la ingestión de hongos denominados nanacates, del género *Psilocybe*. En el capítulo anterior se presentó el testimonio de un especialista ritual, en el que se relata que a partir de la ingestión de hongos éste pudo entablar relación ritual con el Rayo e iniciarse como ritualista. Otro testimonio del mismo especialista nos explica que fue la necesidad de obtener una cosecha abundante lo que originó su relación inicial con el Rayo, y que ésta se dio mediante la ingestión de hongos:

Antes mi padre era un pobrecito, por derecho. Yo pensaba: “¿qué cosa hace esa gente que tiene dinero, que tiene milpa? Entonces por acá hay mucho de esa cosa que le llaman anacatito, que comen, es como un honguito. Yo lo tomé y ellos me dijeron que fuera a pagar

⁵ Existen diversos trabajos etnográficos que abordan el tema de los especialistas rituales en comunidades indígenas de México. Dos estudios que contienen apartados comparativos son los de Juárez Becerril (2010) y Lorente y Fernández (2011).

al cerro para que se me diera mi cosecha. Luego sembré con mi compadre en un terreno que tengo por acá cerca. Pero cuando yo comí ese honguito soñé que un señor iba adelante de mí aventando semillas así nada más y cosechaba rábanos grandes, buenos rábanos. Entonces hice mi pago en el cerro y luego sembré calabazas así como vi que pasó en el sueño. Cuando regresé a mi terreno, parejitas estaban las plantas de calabaza, pero grandes, con derecho, pues. Luego sembré maíz y frijol y ningún animal hizo nada a mi terreno.⁶

Un aspecto relevante es precisamente la asociación que existe entre los hongos, la lluvia y el Rayo. Incluso, uno de los nombres que reciben los hongos es el de “maestros de la lluvia”.⁷ Varios especialistas rituales comenzaron su trabajo ritual a partir de las peticiones de lluvia y cosecha, mediante la ingestión de hongos o “borrachera de los hongos”, como comúnmente la llaman: “Cuando estaba yo en la borrachera de los maestros, ellos me llevaron en su cacita. Me llevaron lejos. Fui a visitar los más integrantes, los más buenos, los de más estudio, los maestros de jefes. Pero así como me llevaron vinieron a dejarme. Ese lugar era hermoso, era un lugar bonito. Me llevaron arriba de la nube. Entonces así se rebeló, así fue”.⁸

A este respecto, Pedro Carrasco (1951) aportó algunos datos sobre esta parte de la organización ceremonial en la región de Loxicha. Según sus registros, en el pueblo de San Bartolomé Loxicha el saorino (zahorí, zahurín) fungía como curandero, adivinador o maestro ritual, además de ser quien tenía un mejor conocimiento sobre la cuenta ritual tradicional. El primero llegaba a ingerir semillas de piule (quebrantaplatos) y hongos de nanacate para realizar diversas adivinaciones. En tanto, el *mbwan* (*mbwadz*) era considerado un brujo. En Candelaria Loxicha el *mbwan* (*bwa*) era llamado también curandero o cura y adquiría conocimiento de sus habilidades rituales y espirituales a partir del sueño y la ingestión de nanacate.⁹

⁶ Testimonio del señor Francisco Sánchez, rezador y saorino de San Miguel Suchixtepec, abril de 2012.

⁷ Otro nombre con el que se les conoce es el de *mbey divin*, “hongo divino”. En el VC encontramos los nombres *peaçoo*, *peyaçoo* para los “Honguillo o xeta con que se emborrachan” (1987b: 222r)

⁸ Testimonio del señor Marcos Cruz Hernández, San Miguel Suchixtepec, abril de 2012.

⁹ Minerva Mendoza (2008: 81-84) explica en su libro sobre San Agustín Loxicha la manera en cómo se lleva a cabo la organización ceremonial y ritual en dicha comunidad, en particular, el trabajo de los especialistas rituales, la ingestión de hongos y la lectura del maíz. Dos trabajos que pueden contextualizar el uso ritual y ceremonial de hongos *Psilocybe*, así como de otros géneros, en otras regiones de México son Schultes y Hofmann (2000: 156-163) y Hernández Lucas y Loera Chávez (2008), este último para el caso particular de la zona del Popocatepetl, aunque aparecen también diversos datos etnográficos de otras áreas.

6.3 Cuenta ritual de los zapotecos del sur¹⁰

Otro aspecto importante dentro de la organización ritual y ceremonial tiene que ver con el conocimiento y uso de la cuenta ritual, sobre todo en los pueblos de la región de Loxicha. De esto dieron cuenta el mismo Pedro Carrasco (*Idem*) y Weitlner (*et al.* 1998). En San Bartolomé Loxicha Carrasco obtuvo información confusa sobre la cuenta tradicional, la cual no pudo corroborar. En dicha comunidad le informaron que al parecer la cuenta estaba dividida en siete trecenas sucedidas de manera consecutiva (cuadro 9).

Cuadro 9. *Trecenas de la cuenta ritual de San Bartolomé Loxicha, según Carrasco (1951)*

Nombre	Duración	Significado o sentido
<i>Ze yacil</i>	13 días	Periodo para pagos de aquellos que tienen problemas con otras personas. Deben realizar un ayuno de siete días.
<i>Ze yalu</i>	13 días	Periodo para solucionar problemas vinculados con el Rey de la Tierra, como asuntos de herencias.
<i>Ze yatiunda</i>	13 días	Periodo para pagar por las faltas cometidas a los padres.
<i>Ze wi</i>	13 días	Periodo para la bendición de la milpa.
<i>Skaulodios</i>	13 días	“Pensamiento de Dios”: periodo propicio para acudir a la iglesia.
<i>Skaugobil</i>	13 días	“Pensamiento de ánimas”: periodo relacionado con los muertos.
<i>Skablyu</i>	13 días	“Pensamiento al rey de la tierra.

Los periodos denominados *ze* eran considerados como especiales para realizar ceremonias propias de “la costumbre”, es decir, tradicionales, tales como la presentación de recién nacidos en la ciénega o la bendición de milpa. En Candelaria, Carrasco obtuvo que la cuenta estaba conformada por cuatro periodos de doce días (cuadro 10). Para el 12 de noviembre de 1949, fecha del registro etnográfico hecho por el autor, la cuenta se encontraba en el décimo día de la docena llamada *sabladios*, la cual era seguida por *sabdola*, ésta por *sablyu* y luego por *ze*, para después repetir la misma sucesión de periodos de doce días.

Alrededor de siete años después Roberto Weitlaner, Gabriel de Cicco y Donald Brockington llevaron a cabo, por recomendación de Alfonso Caso, una expedición a la misma zona de Loxicha, la cual duró más de dos meses (1998). Mediante ella obtuvieron un cuadernillo en el que aparecía de manera detallada una cuenta de 260 días. La

¹⁰ Este breve acercamiento a la cuenta ritual de los Loxicha puede dar pie a un estudio más detallado y profundo, no sólo para complementar los datos que han sido registrados hasta el momento, sino también para entender su lógica interna, sus semejanzas y diferencias con otras cuentas rituales empleadas en Mesoamérica y, tal vez a partir de ahí, sugerir posibles influencias o antecedentes.

información obtenida corresponde principalmente a las comunidades de San Bartolo, San Agustín, Magdalena y Santa Lucía. En la lista recopilada aparecen 9 nombres de días que transcurren a la par de 20 series de 13 numerales o treceñas (tabla 11). La forma en que funcionaba la cuenta calendárica fue explicada a los investigadores mediante 260 granos de maíz. Un dato significativo es que ellos usan el calificativo de “deidades” para nombrar los nueve días básicos de la cuenta, los cuales, según ellos, “representan objetos o fuerzas de la naturaleza” (*Ibid*: 255). Los nombres de los 13 numerales que corren paralelos a la serie de los nueve días tienen nombres, pero éstos no se combinan o sobreponen a los de la novena. Las series de 13 numerales, que corresponden a nueve días más cuatro, tienen su propio nombre en zapoteco y son denominados de manera general como “tiempos”. Cuatro de estos tiempos constituyen un periodo que también tiene nombre propio y es antecedido por el vocablo *ze*, “día”. En total hay 5 periodos de 4 tiempos, cada tiempo se constituye de 13 días, lo que da el total de los 260 días ($13 \times 4 \times 5 = 260$).

Cuadro 10. *Docenas de la cuenta ritual de Candelaria Loxicha, con base en Carrasco (1951)*

Nombre	Duración	Significado o sentido
<i>Sabladios</i>	12 días	Días propicios para acudir a la iglesia, así como curar de espanto.
<i>Sabdola</i>	12 días	Periodo vinculado con el culto a las ánimas, por ello las personas acudían al panteón para ofrendar rezos y flores. Los <i>mbwan</i> o curanderos asistían al panteón para dejar los perros que los vivos ofrecían a sus difuntos, como parte de la costumbre.
<i>Sablyu</i>	12 días	Días propicios para acudir a la iglesia y para pedir lluvia a <i>sku</i> (nube), Creador de la Lluvia. El <i>mbwan</i> realizaba la petición dentro de la iglesia. Eran días también en los que los especialistas rituales ingerían nanacate para hacer adivinaciones.
<i>Ze</i>	12 días	Además de ser días buenos para curar de espanto, en ellos se realizaban la mayoría de los ritos tradicionales, entre ellas las peticiones agrícolas, la presentación de recién nacidos y matrimonios en la ciénega y bendición de casas.

Los nombres iniciales de cada tiempo se repiten como nombres de cada uno de los cinco períodos. Al final del día 260 la cuenta inicia nuevamente con el día 1, sin que ésta se vincule o sobreponga a otra cuenta tradicional o de origen occidental, como un calendario agrícola. Las mismas personas llamaban “espíritus” a las entidades que regían los días y que los investigadores consideraron como deidades. Una conclusión importante es que la cuenta tenía un carácter meramente ritual, no tanto adivinatorio, y mucho menos agrícola.

Cuadro 11. Cuenta ritual de 260 días de San Agustín Loxicha, con base en Weitlaner, et al. (1998)

1. Periodo ze gon							
Tiempo mdi		Tiempo sga blodio'		Tiempo sgabgobil		Tiempo sgablyu	
1	ndozin	1	kedo	1	mdi	1	dubdo
2	ndo' yet	2	ndan	2	ndozin	2	kedo
3	beydo	3	mze	3	ndo' yet	3	ndan
4	dubdo	4	mbas	4	beydo	4	mze
5	kedo	5	mdi	5	dubdo	5	mbas
6	ndan	6	ndozin	6	kedo	6	mdi
7	mze	7	ndo' yet	7	ndan	7	ndozin
8	mbas	8	beydo	8	mze	8	ndo' yet
9	mdi	9	dubdo	9	mbas	9	beydo
10	ndozin	10	kedo	10	mdi	10	dubdo
11	ndo' yet	11	ndan	11	ndozin	11	kedo
12	beydo	12	mze	12	ndo' yet	12	ndan
13	dubdo m'dzin	13	mbas m'dzin	13	beydo m'dzin	13	mze m'dzin

2. Periodo ze blazgo							
Tiempo mdi		Tiempo sga blodio'		Tiempo sgabgobil		Tiempo sgablyu	
1	mbas	1	beydo	1	mze	1	ndo' yet
2	mdi	2	dubdo	2	mbas	2	beydo
3	ndozin	3	kedo	3	mdi	3	dubdo
4	ndo' yet	4	ndan	4	ndozin	4	kedo
5	beydo	5	mze	5	ndo' yet	5	ndan
6	dubdo	6	mbas	6	beydo	6	mze
7	kedo	7	mdi	7	dubdo	7	mbas
8	ndan	8	ndozin	8	kedo	8	mdi
9	mze	9	ndo' yet	9	ndan	9	ndozin
10	mbas	10	beydo	10	mze	10	ndo' yet
11	mdi	11	dubdo	11	mbas	11	beydo
12	ndozin	12	kedo	12	mdi	12	dubdo
13	ndo' yet m'dzin	13	ndan m'dzin	13	ndozin m'dzin	13	kedo m'dzin

3. Periodo ze ya ze zan							
Tiempo mdi		Tiempo sga blodio'		Tiempo sgabgobil		Tiempo sgablyu	
1	ndan	1	ndozin	1	kedo	1	mdi
2	mze	2	ndo' yet	2	ndan	2	ndozin
3	mbas	3	beydo	3	mze	3	ndo' yet
4	mdi	4	dubdo	4	mbas	4	beydo
5	ndozin	5	kedo	5	mdi	5	dubdo
6	ndo' yet	6	ndan	6	ndozin	6	kedo
7	beydo	7	mze	7	ndo' yet	7	ndan
8	dubdo	8	mbas	8	beydo	8	mze
9	kedo	9	mdi	9	dubdo	9	mbas
10	ndan	10	ndozin	10	kedo	10	mdi
11	mze	11	ndo' yet	11	ndan	11	ndozin
12	mbas	12	beydo	12	mze	12	ndo' yet
13	mdi m'dzin	13	dubdo m'dzin	13	mbas m'dzin	13	beydo m'dzin

4. Periodo ze zwo?							
Tiempo mdi		Tiempo sga blodio'		Tiempo sgabgobil		Tiempo sgablyu	
1	dubdo	1	mbas	1	beydo	1	mze
2	kedo	2	mdi	2	dubdo	2	mbas
3	ndan	3	ndozin	3	kedo	3	mdi
4	mze	4	ndo' yet	4	ndan	4	ndozin
5	mbas	5	beydo	5	mze	5	ndo' yet
6	mdi	6	dubdo	6	mbas	6	beydo
7	ndozin	7	kedo	7	mdi	7	dubdo
8	ndo' yet	8	ndan	8	ndozin	8	kedo
9	beydo	9	mze	9	ndo' yet	9	ndan
10	dubdo	10	mbas	10	beydo	10	mze
11	kedo	11	mdi	11	dubdo	11	mbas
12	ndan	12	ndozin	12	kedo	12	mdi
13	mze m'dzin	13	ndo' yet m'dzin	13	ndan m'dzin	13	ndozin m'dzin

5. Periodo ze blogon							
Tiempo mdi		Tiempo sga blodio'		Tiempo sgabgobil		Tiempo sgablyu	
1	ndo' yet	1	ndan	1	ndozin	1	kedo
2	beydo	2	mze	2	ndo' yet	2	ndan
3	dubdo	3	mbas	3	beydo	3	mze
4	kedo	4	mdi	4	dubdo	4	mbas
5	ndan	5	ndozin	5	kedo	5	mdi
6	mze	6	ndo' yet	6	ndan	6	ndozin
7	mbas	7	beydo	7	mze	7	ndo' yet
8	mdi	8	dubdo	8	mbas	8	beydo
9	ndozin	9	kedo	9	mdi	9	dubdo
10	ndo' yet	10	ndan	10	ndozin	10	kedo
11	beydo	11	mze	11	ndo' yet	11	ndan
12	dubdo	12	mbas	12	beydo	12	mze
13	kedo m'dzin	13	mdi m'dzin	13	dubdo m'dzin	13	mbas m'dzin

Otra fuente con la que contamos para el conocimiento de la cuenta ritual vigente en la misma comunidad de San Agustín Loxicha es el texto de Minerva Mendoza (2008), profesora y habitante del pueblo. Los nueve días de la cuenta presentada en el texto son precisamente los mismos a los referidos por Weitlaner (*et al.*), con la diferencia de que Mendoza aporta una suerte de interpretación de las entidades regentes de los días (cuadro 12). Otra diferencia es que la cuenta inicia con *ndan* y continúa con el mismo orden. Los nombres de los días y las entidades que los rigen son llamados por la autora “seres”, “fenómenos naturales” o “deidades”. De los nueve días, cinco son considerados “buenos” y los otros cuatro “malos”. Esto deriva de las atribuciones de la entidad que rige cada día y que se proyectan en los rituales que se efectúan en ellos de manera general.

Cuadro 12. *Días de la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, con base en Mendoza (2008)*

Nombre	Interpretación	Significado	Valoración
<i>Ndan</i>	Día de los antepasados	Día de los antepasados y del padre o jefe de todo. En él se pide salud y bienestar.	Día bueno
<i>Mxhé</i>	Día del Aire Malo	“Día del Rey de la pesadilla y el aire malo. A dicha entidad se le conoce como “diablo cara de murciélago, de la noche, la oscuridad y lo desconocido”.	Día malo
<i>Mbazdó</i>	Día de la Tierra	Se ofrenda copal y cera a la Tierra. También se hacen curaciones de espanto.	Día bueno
<i>Ndy</i>	Día del Rayo	Se agradece al Rayo por las cosechas.	Día bueno
<i>Ndo zind</i>	Día del Dios Supremo	Se venera a esta entidad en la ciénega. Día propicio para realizar rituales para perjudicar a otras personas.	Día malo
<i>Ndo yed</i>	Día de la novena	Se practican periodos de penitencia (novenas) de cuatro, siete y nueve días, según las faltas cometidas y la recomendación del <i>mbwan (mguanán)</i> .	Día malo
<i>Mbey dó</i>	Día de la abundancia	Se pide prosperidad, trabajo, bienestar, salud, dinero e hijos.	Día bueno
<i>Dobdó</i>	Día del Maíz	Se sacrifica un coconito en la ciénega y su sangre se riega en la milpa, con el fin de lograr buena cosecha. También se pide perdón por las faltas cometidas.	Día bueno
<i>Kedó</i>	Atado al ser maligno	Día de la justicia y la traición. Se pide “al ser maligno” el castigo de los enemigos.	Día malo

Cada último día de trecena también es considerado malo y se le llama *güis sin*; está relacionado con el movimiento de la luna y en él se suelen hacer rituales en la ciénega. Los periodos de trece días son llamados *sée* y están agrupados también en bloques de cuatro, lo que da un total de cinco segmentos de cuatro trecenas cada uno. Dichas trecenas representan los cuatro puntos cardinales. Sus nombres difieren de la información proporcionada por Weitlaner y, además de asociarse con los rumbos cardinales, tienen atribuciones específicas, al igual que los días. Finalmente, la autora presenta una descripción de todos los *sée* de la cuenta ritual correspondiente al periodo del 5 de noviembre del 2006 al 4 de agosto del 2007, tomando en cuenta los 20 *sée* que constituyen el periodo de 260 días, más la primera trecena del siguiente ciclo (cuadro 13).

Cuadro 13. *Trecenas de la cuenta ritual de San Agustín Loxicha, con base en Mendoza (2008)*

<i>Nombre</i>	<i>Interpretación</i>	<i>Significado</i>	<i>Periodo</i>
<i>Sée gon</i>	Bendición del agua y el mundo	Ritual en la ciénega, se lleva una docena de alcatraces y velas. El 10 de noviembre inicia la cuenta ritual.	Ocho días, del 5 al 17 de noviembre de 2006.
<i>Xhgab lo ndo</i>	<i>Sée</i> de Dios	Se asiste a la iglesia para quemar incienso y enmendar las culpas cometidas.	Trecena del 18 al 30 de noviembre de 2006.
<i>Blazag xhgab la yal</i>	<i>Sée</i> de la preocupación por la milpa	Ritual en la ciénega dirigida a las ánimas y la milpa.	Trecena del 1 al 13 de diciembre de 2006.
<i>Sée xhgab liu</i>	<i>Sée</i> de la tierra	Creremonia en el templo católico entre quienes han abandonado la costumbre y el culto en la ciénega.	Trecena del 14 al 26 de diciembre del 2006.
<i>Sée lax gach</i>	<i>Sée</i> de ritual en la ciénega	El primer día se asiste a la ciénega.	Trecena del 27 de diciembre al 8 de enero.
<i>Güis xhgab lo ndó</i>	<i>Sée</i> de Dios	Asistencia al templo católico.	Trecena del 9 al 21 de enero de 2007.
<i>Sée blagaz</i>	<i>Sée</i> del fuego	Asistencia a la ciénega.	Trecena del 22 de enero al 3 de febrero.
<i>Sée xhgab liu</i>	<i>Sée</i> de la tierra	Asistencia al templo católico.	Trecena del 4 al 16 de febrero.
<i>Sée ya te dó</i>	<i>Sée</i> de la envidia	Asistencia a la ciénega.	Trecena del 17 de febrero al 1 de marzo.
<i>Sée xhgab lo ndó</i>	<i>Sée</i> de Dios	Asistencia al templo católico.	Trecena del 2 al 14 de marzo.
<i>Sée blagaz</i>	<i>Sée</i> del fuego	Asistencia a la ciénega	Trecena del 15 al 27 de marzo.
<i>Sée xhgab liu</i>	<i>Sée</i> de la tierra	Asistencia al templo católico.	Trecena del 28 de marzo al 9 de abril.
<i>Sée Juan li ley</i>	<i>Sée</i> de la bendición	Asistencia a la ciénega.	Trecena del 10 al 22 de abril.
<i>Sée xhgab lo ndó</i>	<i>Sée</i> de Dios	Asistencia al templo católico.	Trecena del 23 de abril al 5 de mayo.
<i>Sée blagaz</i>	<i>Sée</i> del fuego	Asistencia a la ciénega	Trecena del 6 al 18 de mayo.
<i>Sée xhgab liu</i>	<i>Sée</i> de la tierra	Asistencia al templo católico.	Trecena del 9 al 31 de mayo.
<i>Sée goy</i>	<i>Sée</i> de ritual en la ciénega	Asistencia a la ciénega.	Trecena del 1 al 13 de junio.
<i>Sée xhgab lo ndó</i>	<i>Sée</i> de Dios	Asistencia al templo católico.	Trecena del 14 al 26 de junio.
<i>Sée blagaz</i>	<i>Sée</i> del fuego	Asistencia a la ciénega	Trecena del 27 de junio al 9 de julio.
<i>Sée xhgab liu</i>	<i>Sée</i> de la tierra	Asistencia al templo católico.	Trecena del 10 al 22 de julio.
<i>Sée gon</i>	<i>Sée</i> de la bendición del agua	Fin e inicio del ciclo ritual.	Trecena del 23 de julio al 4 de agosto.

En el presente, parecen haber diferencias importantes en el grado y forma en que funciona la cuenta ritual en la región de Loxicha. A partir del trabajo etnográfico realizado para esta investigación, recopilé datos en la comunidad de Buenavista, la cual se ubica precisamente en el área de estudio, pero en una zona fronteriza entre la región propiamente de Loxicha y la de Suchixtepec y Ozolotepec.¹¹ En esta comunidad el conocimiento sobre

¹¹ Es importante enfatizar que la cuenta ritual tradicional de los zapotecos del sur se limita en su conocimiento y uso a los pueblos “Loxicha”, lo que significa que existe, al menos en este aspecto, una frontera muy visible que amerita ser estudiada a detalle, con el fin de entender la continuidades y diferencias al interior de los “Loxicha”, entre ellos y las comunidades vecinas (los Coatlanes, los Ozolotepec, entre otros), así como las semejanzas que guardan sólo algunos pueblos Loxicha con sus comunidades cercanas, geográficamente hablando. Esto nos llevaría a suponer que, a pesar de la continuidad de una tradición en el uso de una cuenta

la cuenta ritual está concentrado en los especialistas rituales, denominados *mbwan* y *saorino*, pero este conocimiento es mucho más limitado al que fue registrado por los autores referidos anteriormente. En Buenavista Loxicha también se identifican nueve días distintos, los cuales están regidos por entidades diferentes, denominadas por uno de los especialistas como dioses o planetas.¹² Sus nombres son: *Mbey*,¹³ *Ndub do'* (Maíz), *Quí do'* (Judaz), *Mdan* (Madre o Padre de todo, Dios, antepasados), *Mbxê'*, *Mbas* (Mundo), *Mdî'* (Rayo), *Mdo sîn* (día especial para pedir mal para otra persona, incluso su muerte) y *Mdo yêd* (novenario). Estos días dan continuidad a una cuenta larga, ordenada en ocho trecenas. Al preguntar si se usaba alguna cuenta cíclica, sobre todo de 260 días, el especialista ritual lo negó, afirmando que las series de nueve y trece días se suceden de manera ininterrumpida.

En el caso de las trecenas, son llamadas de manera general *dzin*, pero se distinguen dos tipos, tres son especiales para llevar a cabo penitencias, de nombre *xgab*, y cinco en las que se hacen pagos u ofrendas en la ciénega, conocidas como *zê'*. Tanto *xgab* como *zê'* son términos equivalentes a “periodo” o “tiempo” (cuadro 14).¹⁴

Cuadro 14. *Trecenas de la cuenta ritual de Buenavista Loxicha*

Nombre	Duración	Característica
<i>Xgab lô Dios</i>	13 días	Días de penitencia
<i>Xgab ndo laa</i>	13 días	Días de penitencia, tiempo de luto
<i>Xgab lioo'</i>	13 días	Días de penitencia
<i>Zê' wey</i>	13 días	Días de pago
<i>Zê' gôn</i>	13 días	Días de pago
<i>Zê' yal te tan</i>	13 días	Días de pago
<i>Zê' blas gay</i>	13 días	Días de pago
<i>Zê' blas gach</i>	13 días	Días de pago

ritual, los pueblos de Loxicha guardan diferencias entre ellos, tal vez según la cercanía que cada uno tiene con grupos de comunidades ubicados en su periferia.

¹² Es interesante el empleo del término “planeta” para nombrar a las entidades regentes de los días de la cuenta ritual tradicional en Buenavista Loxicha. Este mismo término fue empleado por Córdova 1987a: 202), junto con los de *pitaos* o *cocijos*, para aludir a las cuatro secciones que conformaban la cuenta ritual de 260 días empleada en alguna parte de los Valles Centrales.

¹³ Esta palabra es la misma que se usa para nombrar a los hongos y en la información proporcionada por Mendoza Pérez (2008) corresponde al día en el que se pide prosperidad, trabajo, bienestar, salud, dinero e hijos.

¹⁴ El término *xgab* puede ser cognado de las formas coloniales del VC *xigabani*, “cuenta de contar” (1987b: 102r), “vide cuenta” (285r). La forma *xigaba* acompaña también a varios numerales en el mismo VC. En tanto, *zee* corresponde, sobre todo, a “espacio” o “lugar”.

6.4 Peticiones de agua y lluvia

Peticiones de lluvia entre los zapotecos de la Sierra Norte

La revisión hecha anteriormente sobre la cuenta ritual nos permite ubicar los distintos tipos de peticiones, rituales y ceremonias que aún se conservan en los pueblos zapotecos de la zona sur de Oaxaca, en particular de la zona de Loxicha. Una de las más importantes y que tiene una relación intrínseca con el Rayo es sin duda la petición de lluvias. Sin embargo, antes de entrar de lleno al tratamiento de rituales de agua y lluvia entre zapotecos del sur, consideramos importante revisar dos estudios que son sumamente relevantes para contextualizar el abordaje de la ritualidad pluvial e hídrica. Ambos trabajos fueron hechos entre la década de los 30 y los 50 del siglo pasado. El primero de ellos es un registro de Julio de la Fuente (1939) sobre ceremonias de petición de lluvia de comunidades zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca, en específico del Distrito de Villa Alta, el cual fue presentado en el XXVI Congreso Internacional de Americanistas de ese año. En su texto, Julio de la Fuente menciona varios manantiales que eran empleados con fines rituales. Uno de ellos es un manantial o laguna ubicada muy cerca del pueblo de Yatée, en cuyo interior De la Fuente encontró durante su visita cruces de madera y restos de vela. A un costado de la laguna había plumas de guajolote, pértigas, trozos de pan y los rastros de la sangre de guajolote, así como un fuerte olor a ella. Las personas que realizaban ceremonias de lluvia en la laguna eran originarias de Yatée, Yaa y Lachirioag. En ella formaban pequeños canales en dirección a sus pueblos. Además, regaban mezcal, tepache, pozontle (bebida de cacao), depositaban tamales de frijol, huevos, pan común y pan de marquesote, ayudados de las pértigas. También degollaban guajolotes, derramando la sangre sobre el agua y enterrando las cabezas de los animales. La carne era llevada a los pueblos para prepararla y comerla (*Ibidem*: 481).

En Yalalag la ceremonia tenía lugar en una caída de agua que se encontraba en la cima del cerro del pueblo. Cuando los abuelos consideraban que las lluvias serían escasas o se retrasarían acudían con especialistas rituales (“brujos”), quienes acordaban una fecha específica para atraer la lluvia. Al llegar la fecha, los participantes se dirigían a la cima del

cerro, llevando consigo “capisayos” (capas para el agua hechas de palma),¹⁵ jícaras, tamales y memelitas de frijol, tepache, mezcal, pozontle y otros víveres. Como parte de los asistentes a la ceremonia acudían homosexuales, niños (de quienes se decía que desaparecían de sus casas por obra de los “brujos”) y una mujer, quien cargaba los alimentos y bebidas, así como vasijas en miniatura para las ofrendas. Al llegar al lugar se realizaban oraciones y se hacía un canal en miniatura que partía del cuerpo de agua en dirección al pueblo, el cual mantenían seco con ayuda de un pequeño dique. Sobre el canalito hacían un puente y alrededor enterraban ramas que simulaban ser árboles. En determinado momento los asistentes se desnudaban y comenzaban a describir en voz alta aquellos sucesos que anteceden a una tormenta. Luego, los brujos, “llamadores de la lluvia”, desnudos y cubiertos con capisayos, tomaban agua con las jícaras y la lanzaban hacia la vegetación cercana y luego hacia arriba, mientras gritaban: “ya viene el agua”. Esta última parte debía coincidir con el desborde del agua sobre el canal, mientras ésta arrasaba con el puente en miniatura y las ramas. Cuando ésto sucedía todos se vestían y bajaban a prisa hacia el pueblo. En el trayecto, según los testimonios recogidos por De la Fuente, comenzaba a llover con fuerza (*Ibidem*: 481-482).¹⁶

Un tercer caso reportado por De la Fuente es el de Yatzachi el Bajo, donde se llevaba a cabo una ceremonia en un pequeño pozo en lo alto del cerro Nariz Agujereada. Al igual que en Yalalag, en Yatzachi los abuelos se preparaban para hacer la petición de lluvia cuando se percataban del retraso del agua. Los preparativos se hacían con mucha discreción e incluían la compra de cacao, canela, mezcal, así como la preparación de tepache, masa para pozontle y pollos y guajolotes para sacrificio. Al llegar el día acordado para la ceremonia, los abuelos salían del pueblo por la noche, acompañados de algunos niños, a quienes se les amenazaba para que guardaran silencio, bajo el argumento de que el ruido podía atraer “grandes riesgos”. Uno de los participantes debía llevar consigo una efigie de piedra (“santo de piedra” o “ídolo de los antiguos”).

¹⁵ En el pueblo de San Mateo Macuilxóchitl, en los Valles Centrales, los capisayos eran denominados *da wis*, “petate de lluvia”. Hasta hace un par de décadas aún existían señores que los elaboraban para la venta local y regional. En los pueblos zapotecos del sur también se utilizaban los capisayos, sobre todo en el trabajo agrícola durante el tiempo de lluvia.

¹⁶ Un primer registro de los rituales de lluvia celebrados en este lugar fue hecho a finales del siglo XIX por el obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, quien denuncia además la realización de distintos rituales en la cascada del cerro de Yalalag (1990: 207). El mismo De la Fuente describió la ceremonia de la cascada de Yalalag en su libro *Yalalag, una villa zapoteca serrana* (1977).

Una primera parada se hacía sobre el camino hacia Zoogocho, donde se reverenciaba a los cerros de Yatée, San Francisco Caxonos y Mixistlán. Esto se hacía con los propósitos de ahuyentar el viento, para que permitiera acercarse a la lluvia, y de ayudar a los cerros a “soltar el agua”. Luego, preparaban pozontle y rociaban un poco sobre un pozo que se encontraba en ese lugar, junto con mezcal y tepache. Ofrecían también la sangre de uno de los pollos y prendían tres velas de cera virgen. La segunda estación se hacía en una pequeña planicie, donde se repetían los mismos actos que en la estación anterior. En la tercera estación, la cual se hacía en una cueva del mismo cerro, se depositaba la efigie en una especie de escalones en el interior de la cueva. Acto seguido, comenzaban a hablarle a la efigie con “palabras gruesas”, luego encendían tres velas, rociaban las bebidas y se regaba sangre de un guajolote y algunos pollos sacrificados. En este lugar los actos tenían el objetivo de convencer al santo para que “soltara la lluvia”. Finalmente, la cuarta estación se realizaba en el primer lugar del recorrido. Para este momento los asistentes habían ingerido bastante mezcal y tepache, por lo que muchos se encontraban ebrios. Según los testimonios, los ritos hechos en esta cuarta estación desataban la lluvia.

Ritual de la siembra del agua

El otro reporte sobre ceremonias propiciatorias vinculadas con el agua y la lluvia corresponde al texto de Pedro Carrasco “La siembra del agua en Oaxaca” (1988), quien da cuenta de una misma práctica ritual llevada a cabo en dos lugares distintos, el primero en la comunidad de San Antonio Ocotlán, muy cerca de la ciudad de Oaxaca, cuya información recopiló en 1949:

Cuando escasea el agua van a buscar a un serrano que es nahual o culebra de agua (belde nis). Este hace una ceremonia enterrando en un cerro una olla que con el tiempo se convierte en un charco. Se puede hacer en un cerro cualquiera, pero en especial me mencionaron uno llamado Danisalts (Cerro Pelado) entre San Jacinto, San Antonio y Santiago Apóstol. Uno de estos serranos vino a Santiago y la gente le pidió que hiciera llover del lado del pueblo, pero cuando llegaron las lluvias pasó lo contrario, que cayó el agua fuera de sus tierras. Para la gente que pide estas ceremonias el serrano es el agua; se

vuelve culebra de agua. En los pueblos que no van a buscarlo no llueve. Otra vez vino un serrano a San Sebastián pero se huyó cuando la policía de Ocotlán fue por él.

El segundo de los rituales fue descrito en 1951 a Carrasco por un chontal, cuyo padre había sido vigilante de la zona arqueológica de Quiengola, en el Istmo de Tehuantepec:

En Quiengola no había agua más que un charco en tiempos de lluvias. La mamá del informante fue a buscar a quien supiera cómo tener más agua y encontró a un mareño dispuesto a hacerlo. Pedía tres sacos de copal, tres libras de cera de abeja y 170 pesos y prometió que él podría sembrar agua. 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 rozas 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”. Así dijo el mareño.

El papá del informante no quiso aceptar el trato porque tenía enemigos y era tiempo de la revolución y pensó que si tenía agua iba a venir más gente. “Así estamos bien”, dijo.

El copal y la cera eran para el mareño, para rogar a los nahuales allá en su pueblo, en la mar. El mismo mareño dijo que en varios lugares de la Sierra Juárez tienen aguajes que son de los nahuales de los mareños. Cuando un nahual está viejo ellos mismos lo van a traer. Cuando muere una persona de edad y su nahual está en la sierra enterrado, tiene que ir a traerlo. Lo llaman, pero el nahual ya no quiere salir por las buenas y los nahuales compañeros lo tienen que [658] traer a la fuerza. Lo sacan a chingadazos y duran varios días de rayos y golpes hasta que lo consiguen y entonces es cuando hay inundaciones.

El informante de San Antonio dijo que el serrano se convertía en culebra de agua pero no estaba bien informado del procedimiento no creía en ello. En el informe de Quiengola el nahual es el espíritu compañero de un ser humano y sus actividades pueden ser dirigidas en cierto modo. El procedimiento de “sembrar el agua” es establecer la residencia de un nahual que es culebra de agua en cierto lugar donde atrae la lluvia y forma un manantial. En otros relatos del mismo informante sobre mareños y chontales, los rayos

se cuentan entre los nahuales más poderosos y las peleas entre ellos toman la forma de tormentas. El hombre puede influenciar a su nahual para influenciar su conducta.

En Oaxaca están muy difundidas las creencias sobre tonas y nahuales y entre los más importantes figuran los rayos que traen las lluvias y se pelean en las tormentas. Además es frecuente la creencia en culebras de agua y en los pueblos más tradicionales se celebran ceremonias para pedir lluvia.

De la descripción anterior conviene destacar al menos dos aspectos. Uno de ellos es la estrecha relación entre el Rayo y la Culebra en la cosmovisión de varios pueblos de Oaxaca, pero en particular para los zapotecos y huaves, como vimos en el capítulo anterior. En este caso la Culebra, en su calidad de nagual, es una entidad generadora de agua y propiciadora de lluvia, tal como ocurre en varios pueblos zapotecos de la zona sur. En segundo lugar, es común escuchar testimonios y relatos sobre la formación de lagunas o la atracción de lluvia mediante este tipo de procedimiento. Un caso conocido en la región es el de la laguna de Santo Domingo Ozolotepec, cuya formación se logró mediante la utilización de un nagual de culebra procedente de San Mateo del Mar. Según el señor Félix Ruiz, de Santa Cruz Ozolotepec, las culebras eran transportadas desde San Mateo del Mar hasta los lugares donde los pueblos pretendían revivir un manantial, formar una laguna y provocar la lluvia. En aquella ocasión, precisamente, el señor Félix vio subir por el cerro a las personas que cargaban el cántaro de barro con el nagual de culebra adentro.¹⁷

Peticiones de agua y lluvia entre los zapotecos del sur

Actualmente, de los pueblos zapotecos del sur, San Miguel Suchixtepec es uno de los que aún conserva rituales de petición de agua y lluvia, los cuales se llevan a cabo en forma colectiva, es decir, comunitaria, pero también familiar. En la comunidad se realiza una ceremonia suntuosa en la que participan los integrantes del cabildo municipal, así como el rezador y siete fiadores: el rezador es quien se encarga de dirigir el rosario y los cantos

¹⁷ En el contexto de estudios comparativos, conviene señalar el caso de un relato recopilado por Preuss (1982: 337-351) entre los nahuas de Durango, en el que se presenta a la serpiente como una entidad generadora de agua, al igual que en el ritual de la siembra del agua. Sin embargo, en dicho relato la forma inicial del reptil es la de una tortuga que es hallada por un arriero, quien la lleva consigo a todos los lugares a los que va. Cuando el arriero se detiene a descansar, cava un pequeño hueco, coloca dentro a la tortuga y éste se llena de agua. Sin embargo, en una ocasión el arriero decide abandonar a la tortuga, tirándola en el suelo. Al poco rato el lugar se llenó de agua y pronto se formó una laguna, mientras tanto, la tortuga se convirtió en serpiente.

durante la ceremonia, y los fiadores proveen y acomodan los elementos de la ofrenda. Estos últimos actores deben ser convocados por la autoridad municipal con anticipación. Para ello se eligen personas con mucha experiencia y conocimiento tradicional; se escogen sobre todo personas que hayan desempeñado cargos importantes, como el de presidente municipal, mayordomo, rezador, saurino, fiscal, etc.

Los actos más importantes consisten en peticiones de lluvia y agradecimiento del agua, efectuados los días 1 de mayo y 1 de septiembre de cada año en la cima de un cerro llamado Cemialtepec, a una altitud de 2,948 msnm. Las ceremonias comenzaron a realizarse tal como hasta ahora en 1982, año en el que se instalaron cuatro tuberías que parten de manantiales que se ubican en torno a la cima y llegan hasta la comunidad. Hasta hace un par de años las ofrendas, que siempre van dirigidas al Rayo, incluían el sacrificio de animales, ya fuera un chivo o varios guajolotes.¹⁸ Actualmente se siguen ofrendando flores de margarita y azucena blancas, barras de cera (“cera de marqueta”), barras de copal (“copal de memela”) y velas blancas. Cuando se sacrifican animales, su carne es llevada a la casa del presidente municipal para cocinarla y comerla.

La primera vez que se llevó a cabo la ceremonia, fue el abuelo Francisco Sánchez el que desempeñó el papel de rezador. El abuelo Francisco, quien también funge como saurino, describe parte de los sucesos de la siguiente manera: “[...] los honguitos me dijeron cómo hay que hacerle. Aquella vez llevamos 12 coconitos. A la hora que empezamos a bañarnos, “taz”, que suena el tubo donde corría el agua. Cuando nos dimos cuenta ya no estaban los coconitos. Así fue como se los llevó el Rayo”.

Las ceremonias pluviales en San Miguel Suchixtepec, al igual que en otras comunidades, coinciden con dos momentos importantes del ciclo ritual agrícola: la siembra y la bendición de milpa. Esto se observa precisamente en mayo y septiembre, cuando las peticiones de lluvia y agua se entrelazan con los ritos agrícolas que se realizan en el cerro Cemialtepec y en la parcela, en ambos casos de manera individual o familiar.

Antes, para trabajar, hacían su novena a San Miguel y al Rayo. Hasta entonces limpiaban y rosaban el terreno y luego sacaban el permiso (con el Rayo) para empezar a trabajar. Iban a la iglesia a adorar a Dios para que se diera bien su cosecha. Además de ir a la iglesia, iban

¹⁸ El hecho de no ofrendar sangre de animales en años recientes se debe a una decisión personal del presidente municipal en turno, situación que ha sido criticada por algunas personas de la comunidad.

al cerro Cemialtepec, ahí es el magisterio del Rayo. Ahí iban a adorar, a hacer un regalo. Matan guajolote y dejan la sangre ahí, llevan también su regalo: sangre, copal, cera, flores de azucena criolla. A veces también llevan borrego. Pero eso lo hacen con mucho respeto, no pueden tirar ni ensuciar nada. La carne la llevan a la casa del presidente para cocinarla. La autoridad busca a los fiadores para que hagan la novena y lleven el regalo.¹⁹

Como parte del trabajo de campo realizado para esta investigación, me fue posible participar en las ceremonias de petición de lluvia de mayo del 2012 y 2013.²⁰ En la primera ocasión, como es costumbre, la ceremonia inició la noche del 30 de abril con un baño ritual en el que participamos todos los asistentes. El baño se hace en uno de los pozos del Cerro Cemialtepec y sigue un patrón específico, ya que las personas deben echarse 5 jicaradas de agua en la cabeza y siete en los hombros. Estos números forman parte de un complejo numérico que aparece en distintas ceremonias. En todas ellas el cinco siempre está asociado con Dios y con Cristo, mientras que el 7 corresponde al Rayo de lluvia, *wmdi' yi*, y en otros contextos a la Tierra y las ánimas.

A las 11 de la noche acudimos al pozo y después del baño los miembros de la autoridad, los fiadores y el rezador hicieron oración y colocaron una ofrenda de velas y flores de margarita y azucena, al tiempo que realizaron una petición breve en zapoteco en la que invocaron al Rayo. De ahí nos trasladamos a la cima del cerro, donde se ubica un adoratorio considerado casa del Rayo o *list wmdi'*. En el lugar los fiadores colocaron una ofrenda e hicieron oración, además de reiterar la petición de agua y lluvia, pero ahora invocando no sólo al Rayo, sino también a las ánimas, a *mdan* o *wmdan* (la Tierra) y a Dios (figura 66). La ofrenda dispuesta en este lugar consistió en: 7 marquetas de cera, 7 grupos de tres barras de copal cada uno (21 copales en total), además del que se quema para sahumar durante la ceremonia; 14 velas largas; y 14 ramos de flores de azucena y 14 de margarita, cuyo contenido era de 27 flores cada uno. Además, se instalaron 2 arreglos de forma circular conocidos como *mes guie'*, “mesa de flor”: uno compuesto de una cama de 120 hojas de flor de margarita, encima otra de 120 hojas de flor de lima y una última cama de 120 hojas de flor de azucena. Esta primera mesa de flores es ofrendada al Rayo, mientras

¹⁹ Testimonio del abuelo Francisco Sánchez, San Miguel Suchixtepec, abril de 2012.

²⁰ Además de la descripción que aparece en este capítulo, puede consultarse en los “Anexos” la “Nota de campo 1” de San Miguel Suchixtepec del 1 de mayo del 2012.

que la segunda, que se compone de los mismos elementos, está destinada a Dios (figura 67 y 68).



Figura 66. Instalación de ofrenda durante la petición de lluvia en el Cerro Cemialtepec el 1 de mayo del 2013, San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

Sobre los números en las ofrendas, destaca el cinco, sobre todo en el baño previo a la visita a la casa de Rayo. En este caso, al igual que en otros rituales que se llevan a cabo en la comunidad, el cinco está asociado con Dios y con Cristo. El siete, por su parte, se asocia en este contexto específico con el rayo de lluvia, como ya vimos. Sin embargo, también es común escuchar que las siete jicaradas de los hombros aluden a las siete entidades que se invocan durante la petición de agua y lluvia, entre ellas el Rayo, la Tierra, las ánimas, Dios y San Miguel. En el caso de la ofrenda, se emplea nuevamente el siete, lo que se corresponde también con la cantidad de fiadores que asisten y proporcionan los elementos de la ofrenda. Los números 14 y 21 también están asociados con esta advocación

del Rayo, ya que son considerados números múltiplos de siete. Algo muy significativo es que, así como el número siete se corresponde con los siete fiadores, quienes proporcionan las siete barras de cera y los siete grupos de 3 barras de copal (copal de memela); así también las 14 velas largas y los 14 ramos de flores concuerdan con los 14 miembros de la autoridad que participan en la ceremonia, ya que cada uno debe proporcionar una vela larga y un ramo de flores. Finalmente, las 21 barras de copal engloban a los 21 asistentes, entre la autoridad y los fiadores.²¹



Figura 67. Ofrenda con motivo de la petición de agua y lluvia en el Cerro Cemialtepec del 1 de mayo del 2012, San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

Elemento	Cantidad	Significado
Marquetas de cera	7	Número del Rayo
Barras de copal de memela	7 conjuntos de 3	21 en total, aluden a los 21 asistentes
Velas largas	14	Duplicación del número 7
Flores de azucena	14 ramos	De 27 flores c/u, terminan con el número 7
Flores de margarita	14	De 27 flores c/u, terminan con el número 7
Mesa de flores	2	3 camas sobrepuestas de 120 hojas cada una, aludiendo a la suma de 5 (dios) y 7 (Rayo).

²¹ Otro aspecto donde estaba presente el número 12 era en el sacrificio de aves y el sentido era nuevamente el mismo, el de una combinación de 5 y 7.

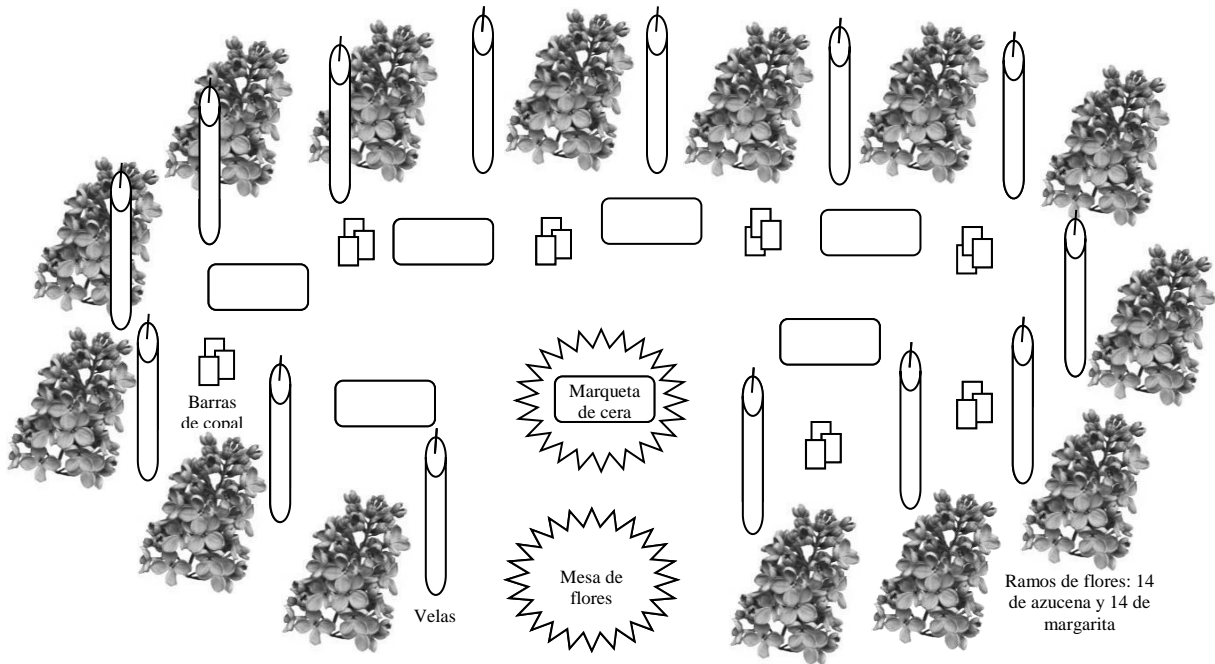


Figura 68. Esquema de la ofrenda de petición de agua y lluvia del 1 de mayo en el Cerro Cemialtepec, San Miguel Suchixtepec.

En el resto de las comunidades cercanas las peticiones de lluvia se hacían también en casas de Rayo. San Marcial Ozolotepec es uno de los pueblos que aún conserva la costumbre de visitar algunos santuarios locales, sobre todo una casa de Rayo que se encuentra en lo alto del cerro donde se localiza el pueblo, llamado por algunos *yi kye xobe*, “Cerro Piedra de Almud”. También se visita un manantial dentro de la misma comunidad, el cual sirve como punto para la predicción del temporal. Tanto la descripción de estos sitios, así como de otros lugares sagrados, junto con las imágenes correspondientes, se abordará en el siguiente capítulo, que se enfoca al tratamiento del paisaje ritual. Sin embargo, conviene apuntar que la visita a ellos se hace de manera constante, incluso en aquellas comunidades donde la mayoría de las personas han abandonado “la costumbre”. Las situaciones que motivan la visita a las casas de Rayo son diversas, como veremos a continuación, y muchas de ellas se hacen de manera clandestina, siendo ajenas incluso para el resto de los habitantes de las comunidades.

6.5 Siembra, bendición de milpa y cosecha

Junto con las peticiones de agua y lluvia, los ritos agrícolas constituyen la parte central de la ritualidad de la mayoría de los pueblos indígenas de México, tal como ocurre (u ocurría) entre los zapotecos del sur de Oaxaca. Sin embargo, la vigencia de las ceremonias que forman parte de la ritualidad de estos pueblos varía notoriamente, tal como en el caso de las peticiones de agua y lluvia. En este caso, los ritos agrícolas siguen ocupando un lugar fundamental en aquellos lugares donde la siembra del maíz permanece como una actividad familiar predominante. Actualmente, de las cuatro comunidades donde realizamos un estudio etnográfico más profundo, en dos de ellas, Santiago Xanica y Buenavista Loxicha, se han dejado de realizar rituales asociados con el maíz. La primera de ellas atravesó por un proceso de conversión agrícola, al avocarse desde finales del siglo XIX al monocultivo del café. El impacto de la pérdida del cultivo del maíz se ha reflejado, según nuestro análisis, en el deterioro de la ritualidad en general y la agrícola en particular, así como en la desmitificación de la tradición oral.²² Hoy en día las familias han comenzado a recuperar el cultivo del maíz, pero desafortunadamente la mayoría de las veces lo hacen en terrenos que se encuentran fuera de la comunidad, como en el municipio de Santa María Huatulco. Esto significa que más que una recuperación del uso original de la tierra para la siembra del maíz, ésta se sigue destinando en su mayoría a la producción cafetalera.

A pesar de este proceso, varias personas tienen muy presente la forma en cómo se realizaban los rituales agrícolas. Un lugar que se visitaba era un antiguo sitio donde estuvo instalado el pueblo, llamado *ze ito*, “lugar sagrado”. En él: “[...] mataban guajolotes, les cortaban la cabeza para que escurriera sangre. Además, quemaban copal, plumas de pájaro de la merced y tucán de chuparrosas (colibrí). Todo lo ofrecían a sus antepasados, que habían sido personas prodigiosas, para que intercedieran ante sus dioses. La sangre y las demás cosas las enterraban en el suelo”.²³ Este tipo de ceremonia se hacía sobre todo el 1º de enero, cuando había cambio de autoridad, y en ella participaba toda la comunidad. En aquella ocasión también se visitaban cuatro piedras consideradas lugares sagrados, donde se

²² En un estudio previo (González Pérez, 2013b) analizo el complejo del proceso fundacional de Santiago Xanica a partir de los ámbitos de la tradición oral, la ritualidad y la historia. Una conclusión de aquel trabajo fue precisamente que el desplazamiento del maíz por el café implicó un desequilibrio en la relación entre las personas y la tierra. Éste influyó a su vez en la secularización de la tradición oral en relación a la cosmovisión, la pérdida de muchos de los rituales tradicionales y la desvinculación entre el rito y el mito.

²³ Testimonio del señor Jaime Vicente López Ambrosio, Santiago Xanica, octubre de 2009.

realizaban rituales muy parecidos al anterior. Dichas piedras se visitaban también en otros momentos importantes del ciclo agrícola:²⁴

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.²⁵

Otro rito importante, pero de carácter familiar y ya no colectivo, se llevaba a cabo directamente en la parcela, al momento de la siembra. En él se mataban una guajolota y un guajolote: con la sangre de la guajolota regaban las cuatro esquinas y un pocito que se hacía en el centro del terreno, con el fin de alimentar a la tierra; y la sangre del guajolote la bebían. Junto con el depósito de la sangre en el centro, se quemaban velas y copal de carrizo.

El caso de Buenavista Loxicha es semejante, en el sentido de que el café ha desplazado al maíz, pero tal vez de manera más drástica. No obstante, en Buenavista, al igual que en el resto de la región de Loxicha, tanto la religiosidad tradicional como la cosmovisión han logrado perdurar, adaptándose a las circunstancias propias de una región que está sujeta al comercio internacional a partir de un producto como el café. Una muestra de ello es la conservación de la cuenta ritual tradicional que describimos anteriormente. Algo significativo es la relación entre esta cuenta y las entidades que rigen sus días, así como sus atribuciones y su proyección en la organización ceremonial y ritual. En el caso de Buenavista, es una comunidad relativamente distante del resto de la región de Loxicha, ya que su acceso es por la carretera que pasa por San Miguel Suchixtepec y la zona de Ozolotepec. A pesar de ello, conserva muchos elementos de su ritualidad y cosmovisión tradicionales. Para el caso específico de los ritos agrícolas, debemos recurrir a testimonios, ya que hace años dejaron de practicarse. Al igual que en otro tipo de rituales, antes de la siembra, la cual se realizaba a principios de mayo, las personas acudían de manera obligada a la ciénega para bendecir las semillas. Con esto se establecía un pacto con el Rayo, que

²⁴ Para una descripción detallada de esta ceremonia, ver González Pérez (2013b: 125-129).

²⁵ Testimonio del señor Joel García, Santiago Xanica, julio de 2009.

obligaba a quienes sembraban a cuidar que nada ni nadie maltratara la milpa: incluyendo al Rayo, al viento, a la misma lluvia y a los animales. De igual manera, las personas no podían tocarla antes de la cosecha. Ambas situaciones, según la creencia, eran reprendidas por el Rayo con enfermedad o muerte.

Después de acudir a la ciénega y hacer la petición respectiva, se iba a la parcela, donde se sacrificaba un coconito. Éste era ofrendado a *mdi'* y *mdan ilsyu*, es decir, al Rayo y al Dueño o Creador de la Tierra. Los cuatro días previos las familias hacían una novena, que consistía en baños de purificación durante la madrugada, siguiendo un orden específico en la cantidad de jicarazos: debían hacerse en repeticiones de cinco, siete o doce jicaradas en la cabeza e igual número en cada hombro. El saurino era el encargado de hacer el sacrificio del coconito, así como de indicar la manera en que debían realizarse los baños. Además, durante la novena las personas no podían enojarse, discutir, pelear, hacer mucho ruido, bailar, tener relaciones sexuales, etc. Esta parte del periodo de penitencia también era prescrito por el saurino, aunque la gente solía tener muy claro el comportamiento ascético que debía seguirse.

A principios de septiembre, momento en el que se realizaba la bendición de la milpa, el campesino ofrendaba nuevamente un coconito, pero a éste se le enterraba vivo en el centro de la parcela, con la cabeza metida bajo una de sus alas. También se preparaban cuatro memelas miniatura con maíz seco de la cosecha anterior: dos se enterraban junto con el coconito y dos se entregaban al *mbwan* con quien se había hecho la consulta, y quien debía estar presente durante la ceremonia. Tanto la siembra, la bendición de la milpa y la cosecha se hacían en un periodo *zê'*, el cual, como ya vimos, es propicio para la realización de rituales en la ciénega. Este ritual estaba acompañado del sacrificio de un guajolote grande, cuya sangre era regada sobre el coconito. La carne del ave se llevaba a la casa del dueño de la parcela para ser preparada y comerse: la carne debía guisarse sin sal, tal como hemos dicho arriba. Hasta después del cuarto día de efectuada la bendición de la milpa concluía el periodo de abstinencia, lo que permitía a las personas bañarse de manera regular y volver a tener relaciones sexuales.

Este mismo ritual fue descrito con anterioridad por Carrasco (1951: 95), a partir de datos recopilados en 1949 en la comunidad de San Bartolomé Loxicha:

En julio o agosto, cuando el maíz ya está alto, se debe “bendecir la milpa”. Hace esta ceremonia el dueño o, si él no sabe hacerla, una persona que busca para este objeto. El que va hacer la ceremonia va solo a la milpa al amanecer. Al entrar a la orilla de la milpa entierra copal y enciende una vela u ocote. Llegando al centro mata un guajolote chiquito (“coconito”) que después llevará a la casa para comer. Al matar al guajolote reza el credo, la Salve, el Señor Mío Jesucristo y el Yo Pecedor, invocando al Rey de la Tierra, al Creador de la tierra, al Creador de la Lluvia y a la Santísima Trinidad. Para esto entierra la sangre del guajolote en el centro de la milpa. Una vez en la casa, para guisar el guajolote se hace otra bendición rezando un rosario de cinco misterios. El guajolote se debe comer sin sal y sin picante. La cabeza y las patitas también las cuecen; son para el rayo, aunque también se pueden comer. Esto, si no se come, junto con todos los huesos y el agua de lavar los trastes se entierra dentro de la casa. Además “se guardan” cuatro días (abstinencia sexual).²⁶



Figura 69. Cocina con mazorcas y fogón, San Marcial Ozolotepec.
Foto: Damián González.

A diferencia de Buenavista Loxicha y Santiago Xanica, en San Marcial Ozolotepec se sigue sembrando maíz y acudiendo a la casa del Rayo para ofrendar y obtener su venia. El ritual de siembra se lleva a cabo a partir del 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, y hasta el 30 del mismo mes, dependiendo la altitud a la que se encuentre el terreno (a mayor altitud, mayor demora en la siembra). El día de la siembra, por la madrugada, acuden las personas a la casa del Rayo para ofrendar copal, velas, veladoras, cera, flores, rezos y en ocasiones también mazorcas. Ya en la parcela, el campesino sacrifica un guajolote macho adulto, rocía la sangre en el centro y la carne es llevada a la

²⁶ Un ritual muy parecido se hace cuando se construye una casa, ya que se ofrenda en las cuatro esquinas y en el centro del terreno humo de copal y se prenden velas, además de la sangre de un guajolote sacrificado para dicha ocasión. Los restos de la comida y los huesos se entierran en honor al Rayo. Antes de esta fecha se guarda una novena de cuatro días (*Ibidem*).

casa para prepararla, pero sin sal. Anteriormente participaban en este acto los miembros de la familia extensa, así como vecinos y amigos, pero ahora es un ritual muy discreto y sólo acude la familia nuclear. Cuando el campesino no tiene tiempo de asistir a la casa del Rayo, se dirige a la iglesia y frente a la imagen del santo patrón hace la petición y prende veladoras y copal. Sin embargo, a pesar de que se entabla comunicación con el santo tutelar del pueblo, existe la certeza de que el responsable de enviar la lluvia y hacer crecer la milpa es el Rayo, por ello la petición se hace a él, ya sea en la casa del Rayo o en la iglesia.



Figura 70. Paisaje milpero, San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González

En San Miguel Suchixtepec la siembra se lleva a cabo el 1 de mayo (cuadro 15), aunque algunas personas asocian el momento de la siembra con San Pedro y la siembra la hacen a partir del 27 y 28 de abril. Un día antes de la siembra se bendicen los granos de maíz. Para ello se les coloca en el suelo, sobre un petate, o directamente en los bules. Luego son rociados con agua bendita y espolvoreados con copal molido, además de ser sahumados (figura 71). Al amanecer del día siguiente, ya con las semillas benditas, se lleva a cabo la siembra (figura 72).

Cuadro15. *Ciclo ritual y agrícola en San Miguel Suchixtepec*

<i>Fecha</i>	<i>Ciclo agrícola</i>	<i>Ciclo ritual</i>	<i>Otros</i>
1 de mayo	Siembra de maíz	Agradecimiento del agua y petición de lluvia y cosecha en el Cerro Cemialtepec	Inicio de la primera fiesta patronal de San Miguel Arcángel
8 de mayo			Día principal de la primera fiesta a San Miguel Arcángel
1 de septiembre	Espigado de la milpa	Ritual de bendición de milpa en la Casa del Rayo y la milpa (1, 2, 7, 14 o 21 de septiembre)	
21 de septiembre			Inicio de la segunda fiesta patronal de San Miguel Arcángel
29 de septiembre			Día principal de la segunda fiesta patronal a San Miguel Arcángel
1 y 2 de noviembre	Elote maduro		Fiesta de Todos Santos
Febrero	Cosecha	Ritual de cosecha en la milpa	

La bendición de milpa se hace sobre todo los días 1, 5, 7, 14 y 21 de septiembre. La forma de llevar a cabo la ceremonia varía, según los testimonios. En este caso, conviene revisar uno en particular, debido a lo detallado de la descripción. Dicho testimonio corresponde a la forma en cómo se realizaban los ritos asociados con la bendición de milpa hace varios años:

Si por ejemplo, se señalaba el día de mañana para hacer la reverencia, entonces mis papás preparaban a toda la familia para que todos supiéramos que se iba a llevar a cabo. Para eso, nosotros debíamos estar en un lugar a parte, en otra casita: los niños, los hijos, los jóvenes. Ellos se levantaban a las tres o cuatro de la mañana para irse a bañar en un manantial o venero. Para esto, al momento de que se bañaban debían contar las jícaras de agua; tal vez se echaban cinco jicaradas en la cabeza y siete a los lados, en los hombros. Como a las seis de la mañana, todos los demás debíamos bañarnos en el mismo pozo donde se habían bañado nuestros papás, pero después de que ellos lo hicieran. Después de que se bañaban, nuestros papás llegaban a la casa y rezaban en el altar: ponían su vela y prendían su sahumero. Luego mi papá se iba a matar dos guajolotes, hembra y macho. Mi papá los mataba en la casa y ya cuando se preparaba la comida, ésta se iba a dejar en el tramo, ahí entre la milpa. De ahí hacían un hoyo como de 50 centímetros de hondo. Como unas dos

semanas antes se iban a rajar ocote y sacaban tablitas. Esas tablitas las ocupaban para acomodarlas dentro del hoyo [...] Ese día no era para enojarse, para hacer ruido. A nosotros nos decían: “Cuidado, mañana no vayan a chiflar, no vayan a cantar”; todo tenía que estar en silencio. Podíamos hablar, pero bajito y muy serio, no podíamos gritar ni decir groserías.²⁷ A las tres de la tarde ya la señora preparó la comida, pero sin sal ni chile; así simple, simple [...] tenía una ollita de barro con un cordelito para que la pudiera agarrar el señor. Al guajolote le quitaban partes importantes: un poquito del pecho, un poquito de las patas, un poquito de las alas y todo esto lo echaban en la olla. Un día antes se iban a juntar la espiga de la milpa. La espiga la molían como masa y con ella hacían memelas en forma de triángulo. También ponían a cocer frijol y hacían pasta de frijol, pero simple, sin sal. Ya luego ponían el frijol en las memelas o tortillas de espiga. A parte hacían memelas que preparaban sin cal, sino con ceniza. Esa comida la envolvían en servilletas de tela y la llevaban a donde estaba el hoyo. Al momento de acomodar la ceniza el señor rezaba, invocando a Dios, a la Madre Tierra y al Rayo. Nosotros íbamos, pero no nos acercábamos, por eso no podíamos oír lo que decían. La comida que se dejaba en la parcela era como masa. Lo que le ponían era masa, hoja de aguacate y carne de los guajolotes. Estaba un poco espeso, pero sin chile ni sal. Al final, el hueco se protegía con las tablitas de ocote. Después de poner la comida regresábamos a la casa y ellos se traían un poco de cada cosa. Dentro de la casa nos acomodábamos en una rueda y a cada uno nos daban hojas de chayotal, para que en ellas nos sirvieran la comida. El señor empezaba a repartir la comida que había sobrado del tramo, pero sin dejar caer ninguna gota o pedacito en el suelo, sólo podía caer en la hoja. Además, todos comíamos con mucho cuidado, sin ensuciar ni tirar nada. La comida que se traía del tramo era simple, pero lo que se preparaba después en la casa y que también comíamos esa vez, eso sí llevaba un poco de sal y chile. Ya luego todos nos íbamos a lavar las manos en el hoyo que se había hecho a lado de la casa y ahí se echaba todo lo que sobraba, y después de la comida volvíamos a bañarnos en el mismo pozo. Luego, en la noche, como a las seis de la tarde, nuevamente nos bañábamos; al otro día, al levantarnos, íbamos a bañarnos de nuevo. En total nos bañábamos cuatro veces, pero después (con el tiempo) los baños se hicieron en un solo día. Todo eso que se hacía era como una especie de penitencia y así lo hacíamos nosotros allá en el rancho, porque las demás familias lo podían hacer diferente. La ofrenda se hacía para darle gracias a Dios, a la

²⁷ El abuelo Francisco Sánchez recuerda que como parte de la “penitencia”, las personas no comían sal, no prendían luces, no comían panela y los adultos avisaban a sus vecinos cuándo se realizaría la novena, para que advirtieran a sus hijos que no hicieran ruido ni jugaran.

Madre Tierra y al Rayo por la comida y la cosecha. La decisión de iniciar la penitencia el día 7, 14 o 21 la tomaban los papás de cada familia.²⁸

Para febrero o marzo, en la cosecha, se ofrece sangre de guajolote al Rayo, a Dios, a la Tierra (*wndan isliu*) y a las ánimas, en este último caso por haber trabajado y cosechado la tierra con anterioridad. La sangre se rocía sobre el rastrojo de la milpa y también se lleva como pago 12 velas para las entidades que se invocan. La carne del guajolote sacrificado es llevada a la casa para cocinarla y comerla en compañía de todos los familiares y amigos que ayudaron a recoger la cosecha.



Figura 71. Siembra de maíz, San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

²⁸ Testimonio del señor Constantino Hernández Cruz, San Miguel Suchixtepec, octubre de 2011.



Figura 72. Bendición de semillas para la siembra, San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

6.6 Nacimiento

Como parte de las atribuciones que ha concentrado el Rayo en la región de los pueblos zapotecos del sur, está también la de garantizar la vida de las personas desde su nacimiento hasta su muerte. Esto se observa a partir de un ritual que aún se llega a practicar en los pueblos de Loxicha con recién nacidos, directamente en la ciénega. En Buenavista, este acto implica para las personas que las criaturas sean presentadas ante el Rayo en su propia casa, donde se agradece su nacimiento y se pide salud y bienestar, así como “su poder”, es decir, su nahual o tonal. Antes de acudir a la ciénega, los padres del bebé visitan a un saurino o *mbwan*, quien indica la fecha propicia para la visita y los elementos que deben ser ofrendados:

La casa de rayo es la ciénega, donde está el nacimiento de agua. El rayo es culebra y sus papás son abuelitos. El rayo se enoja con su papá, porque luego llevan a su casa gente que está bautizada. A los rayos no les gusta el agua bendita. Cuando uno va a presentar a un bebé que acaba de nacer se llevan memelitas y tamalitos chiquitos. Donde está el señor del

Rayo, el papá del Rayo, ahí van a entregar al bebé. Antes, cuando mis papás estaban, nos llevaron a todos a la ciénega cuando nacimos. Decía mi papá que hay que llevar dos coconitos (guajolotes chiquitos) para que los entierren ahí. Ahí llevan también copal. Con el agua del nacimiento bañan al bebé para bendecirlo. Cuando nace el nene no pueden tocarlo, no pueden agarrarlo. Tienen que esperar a que sea la fecha buena para llevarlo. El saurino es el que sabe cuándo hay que llevar a presentar nene.²⁹

Los elementos de la ofrenda, como los tamalitos y los taquitos, deben estar contados. Se llevan cinco conjuntos de siete elementos. Además, se preparan dos tamales grandes. En este caso, los números cinco y siete son parte de la numerología ritual que forma parte del complejo del Rayo.

En San Agustín Loxicha también se lleva a cabo el rito de presentación de los recién nacidos. Para esta ocasión es específicamente el especialista ritual *mbwan* el indicado para hacer la presentación en la ciénega, acompañado de los padres. Con este motivo deben llevar seis tortillas en miniatura, un coconito y copal: tres tortillas se entierran en la ciénega y las otras tres las comen ahí mismo; el coconito y el copal también se entierran. Al final, los padres recogen agua de la ciénega, con la que dan su primer baño a la criatura. El agua sirve también para lavar sólo una vez la ropa del recién nacido y para que la madre se lave las manos y la cara (Mendoza Pérez 2008: 84).

En Santiago Xanica la presentación de niños se hacía en dos lugares, el primero era en una de las piedras sagradas ubicadas en las esquinas del pueblo, llamadas *itaa' nwzan*, “piedra de origen”, “piedra de fundación”, “piedra de antepasados”, entre otros. Ahí se le acostaba y se pedía al Rayo la fuerza o poder del niño (el igual que en Buenavista), al tiempo que se quemaba velas y copal. Luego, bajaban los padres con la criatura a un manantial sagrado, donde la sumergían en el agua fría. Se tenía la creencia de que de esta manera el poder del niño se afianzaba.³⁰

6.7 Otras peticiones

Además de los casos referidos, existen otro tipo de peticiones en las que se invoca al Rayo, ya sea de manera exclusiva o en conjunto con otras entidades. Una de ellas es la que

²⁹ Testimonio de la señora Plácida Pedro Zurita: Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

³⁰ Testimonio del señor Jaime Vicente López Ambrosio, Oaxaca de Juárez, octubre de 2011.

engloba salud y bienestar en general y se hace sobre todo en una casa de Rayo. En San Miguel Suchixtepec este tipo de rituales incluyen el ofrecimiento de copal, flores de margarita y azucena, hojas de lima de castilla, velas y cera de marqueta. El ritual puede hacerse de manera circunstancial, pero se prefiere el día 12 de diciembre para ello, así como para otro tipo de peticiones.

En Buenavista Loxicha le llaman promesas a las peticiones de salud, bienestar, educación, trabajo, negocios, dinero, etc. Éstas son antecedidas de una novena de siete días en los que se realizan baños matutinos y rosarios. El último día las personas acuden a la iglesia para dejar flores y velas frente a algunas imágenes de santos y vírgenes. Los días considerados como buenos para hacer este tipo de peticiones se llaman *wits lo mdan*, “día de *mdan*”, y en ellos se invoca al Rayo, a la Tierra, a las ánimas, a Dios y a los santos. Además de la visita al templo católico, también se acude a la ciénega para ofrendar al Rayo y a la Tierra, *mdan*. Tanto en Buenavista Loxicha, San Miguel Suchixtepec y Candelaria Loxicha las personas pagan una misa. Para ello deben acudir a ciudades cercanas como Miahuatlán o Pochutla, o esperar la visita del sacerdote, debido a que en la mayoría de los pueblos de la región no son cabeceras parroquiales.

En San Miguel Suchixtepec, cuando las peticiones son de dinero conllevan una ofrenda de cacao, el cual es concebido como el dinero que utiliza el Rayo.³¹ Durante el ritual en la casa de Rayo las personas pagan dos montones de granos de cacao, uno de 9 y otro de 13 semillas. También dejan una barra de kilo y medio de cera de marqueta blanca, 12 ramos de flores de margarita o azucena, una vela de la virgen del Carmen y una barra de copal de memela (tableta de copal envuelta en hoja de plátano). En casos como este el saorino recomienda hacer siete o nueve visitas (“promesas”) a la casa del Rayo, cada una con un pago mayor que el anterior. El número de visitas depende de la magnitud de la petición.

Otro tipo de petición al Rayo es la de cacería de venado. Al ser esta entidad la patrona de los animales, es ella quien otorga permiso y suerte a los cazadores, como ya dijimos. Actualmente son pocas personas las que aún conservan esta tradición, limitándose casi exclusivamente a cazadores experimentados. Un abuelo que es un cazador reconocido

³¹ Otro momento en el que se utiliza cacao es en los ritos funerarios. En varios pueblos de la región se cree que el cacao sirve a las ánimas como dinero, con el que pueden comprar alimento o cubrir otro tipo de necesidades. Este dinero lo usan durante su viaje a Mitla, que es el lugar de reposo de las ánimas.

en San Miguel Suchixtepec aún continúa haciendo esta petición una vez por año, entre el 1 y el 8 de septiembre, periodo que coincide con la bendición de la milpa y la visita general a la casa de Rayo. Como pago lleva copal, siete velas y dos manojos de flor de margarita. Existe la creencia de que la suerte o don para cazar venado se manifiesta a los cazadores por medio de una piedra blanca llamada “piedra de venado”. La piedra, según el señor Benjamín, se encuentra en la panza del animal. Quien la encuentra recibe el permiso del Rayo para matar animales:

En el mes de agosto o septiembre se asienta la neblina en la ciénega que está abajo del pueblo, rumbo al río. Alrededor de la ciénega hay puro zacate. Se dice que había un señor que se dedicaba a cazar venado, pero tenía el secreto del venado: una piedra. Ese señor usaba escopeta de chispa. Un día fue al rancho y dejó sus cosas solas mientras hacía su trabajo en la milpa. Otro señor lo vio y revisó sus cosas para ver qué traía y vio la piedra. Ese señor tomó la piedra y se fue, se robó la piedra. En el mes de septiembre ese otro señor fue al monte a cazar venado y le disparó a uno, pero no lo mató. El venado se echó a correr y se paró mero donde estaba la ciénega. El señor fue siguiendo al venado y lo encontró, pero al tratar de acercarse para atrapar al animal vio que el venado se quedó mirándolo, echando vaho por las narices. Entonces quiso tirarle otra vez para de una vez matarlo, pero empezó a temblar el señor; no pudo disparar su escopeta. Así estuvo un rato, pero no pudo hacer nada. Dicen que ese señor murió de susto al poco tiempo.

Finalmente, compartimos un testimonio personal sobre una visita que hicimos a un especialista ritual de San Miguel Suchixtepec el día 7 de mayo del 2012, la cual terminó convirtiéndose en una consulta al maíz para obtener prosperidad académica y profesional. Debe aclararse que la realización de la consulta o “lectura de maíz” o “echar suerte con el maíz”, como suelen denominarlo en algunas comunidades, se dio a sugerencia del mismo especialista ritual.³² Lo primero que hizo fue vaciar en su mesa 52 granos de maíz. Mientras los revolvió preguntó en una mezcla entre zapoteco y español cómo me iría en el trabajo, en mis estudios y en mi futuro. Estas preguntas, según él, las dirigió a Dios y al Rayo. Después formó tres conjuntos, luego formó líneas horizontales y al final un círculo con grupos de tres granos cada uno. Al centro quedaron dos pares de semillas. Al interpretar el maíz me

³² Además de la descripción que se hace a continuación, puede consultarse la “Nota de campo 2”, del 7 de mayo de 2012, en la parte de “Anexos”.

dijo que tendría buena suerte, pero que tuviera mucho cuidado, porque alguien envidiaba mi trabajo. Posteriormente, hizo una nueva consulta con el maíz para saber la manera en que debía realizar la petición de suerte y prosperidad al Rayo. En esta ocasión, después de revolver los granos formó un círculo con conjuntos de tres y adentro del círculo quedaron tres pares de semillas, más una sola. Al revisar el resultado me explicó la manera en que debía realizar la petición. Para ello debía acudir el día 20 de mayo a una casa de Rayo ubicada en el camino a San Marcial Ozolotepec, en una pequeña planicie con pinos de ocote. En el lugar debía hacer una oración y pedir al Rayo que me ayudara en la investigación que realizaba, además de pedirle que castigara a quien envidiaba mi trabajo. Como parte de la oración, debía recitar los salmos 61 y 74 de la biblia católica y rezar un padre nuestro y cuatro aves marías y luego un padre nuestro y seis aves marías. De esta manera, los rezos se harían en un orden de cinco y siete, que son números asociados con Dios y Cristo el primer número, y con el rayo de lluvia el segundo, como ya vimos. Además, debía llevar como pago, regalo u ofrenda dos ramas de flores de azucena, una vela del Carmen y un copal de memela: la vela debía enterrarla, sin prenderla, y las flores colocarlas en un bote con agua. Al final me dijo que si no podía hacer la petición el día 20 de mayo, acudiera el 27, porque ese día también era propicio para hacer este tipo de peticiones.

Antes de pasar al siguiente capítulo, conviene recuperar algunas ideas sobre el sentido de la ofrenda y el sacrificio para los zapotecos del sur. En efecto, como vimos en el capítulo III, en la mayoría de las ocasiones los elementos ofrendados tienen un carácter contractual, es decir, implican un acto de coerción sobre quienes solicitan la atención de las entidades sagradas, en este caso del Rayo; las personas dan flores, velas, cera, copal, sangre de animales, comida, etc., esperando ver satisfechas sus necesidades. Al Rayo se le demanda agua, cosecha, salud, permiso y suerte para la cacería, entre otras cosas, a cambio de dones. La disposición de las viandas y demás ofrendas se hace casi siempre sobre el suelo, ya sea en el monte, en la parcela, en la casa o en la iglesia. Sin embargo, suelen haber ocasiones en las que las ofrendas, en su totalidad o parte de ellas, se entierran o dejan en un hueco previsto para ello. Tal es el caso de la ceremonia de petición de lluvia de San Miguel Suchixtepec, donde la sangre de los guajolotes y borregos sacrificados es depositada en un hueco que se encuentra a un costado del plano donde se coloca el resto de la ofrenda. Otro

ejemplo es el de algunas ceremonias agrícolas, en las que la sangre de las aves sacrificadas, el copal, las velas y las viandas son colocadas en un hoyo, en el centro del terreno de siembra. En todos estos casos la sangre forma parte del complejo de la ofrenda, mientras que la carne es consumida por las personas en el espacio doméstico.

Sin embargo, existe otro tipo de acto ritual que es concebido también como una ofrenda y por ende como un pago en el sentido ritual, como ya vimos. Me refiero al momento en el que los zapotecos agradecen a la tierra por la salud, la prosperidad, la comida y demás dones recibidos. Ya sea en la fiesta patronal, en una ceremonia nupcial u otra fiesta de carácter familiar, en actos cívicos o en cualquier momento en el que se consuma tepache o mezcal, antes de ingerir la bebida, se acostumbra dejar caer un chorro del líquido sobre el suelo (figura 73). Esto se hace propiamente como un acto de agradecimiento, sin que exista de por medio un sentido contractual, al menos no de manera explícita y premeditada. Una misma persona repite esta acción tantas veces como le sea invitado un trago de estas bebidas, lo cual es con bastante frecuencia, ya que en las nupcias tradicionales, por ejemplo, se les entrega una botella de mezcal y una jícara con tepache a cada pariente, padrino y amistad muy cercana, para que ellos a su vez compartan la bebida con los demás invitados, por lo que su consumo suele ser en grandes cantidades y durante el tiempo que dure la fiesta.

En años recientes Danièle Dehouve (2007: 19; 2013: 128) ha estudiado a detalle la vida ceremonial de los tlapanecos de Guerrero, en particular, lo que respecta a la ofrenda, a partir de la categoría de “depósito ritual”, el cual implica no sólo de disponer una serie de elementos como parte de un acto ritual, ya que también incluye el sacrificio de un animal, cuyo cuerpo es colocado sobre el resto de los elementos ofrendados, a manera de coronación. De manera específica, el depósito ritual tlapaneco suele consistir en “depositar en el suelo (dentro de un hoyo) conjuntos de objetos vegetales en número contado, siguiendo configuraciones orientadas en el plano horizontal y en niveles verticales sobrepuestos. El último nivel recibe los restos de animales sacrificados” (2013: 154).

En términos teórico-metodológicos, Dehouve propone emplear la categoría de depósito ritual o ceremonial a partir de un enfoque comparativo, atendiendo a las especificidades tanto diacrónicas como geográficas de los contextos donde se ejecuta. Finalmente, Dehouve argumenta la necesidad de reconocer al depósito ritual no como un

simple don asociado a un ritual específico, sino como un acto ritual como tal (2007: 18). Este último aspecto del depósito ritual es significativo y aplicable también, en términos del enfoque teórico, a lo que hemos venido refiriendo como “ofrenda”. Sin embargo, existen diferencias entre la estructura común de los depósitos rituales tlapanecos y las ofrendas zapotecas, ya que las últimas no se constituyen de objetos depositados en un hueco, en capas sobrepuestas de manera horizontal. En ocasiones se entierran objetos de oblación en el suelo, pero no se sigue un orden y estructura específicos, tal como ocurre en los contextos tlapanecos. De ahí la poca pertinencia de emplear la categoría propuesta por Dehouve en el sentido de la composición y la estructura de las ofrendas. No obstante, es fundamental la observación hecha por la autora sobre la necesidad de reconocer las particularidades de cada contexto social y ritual en estudios hechos a partir de una perspectiva comparativa, evitando de esta manera la mera reproducción de categorías analíticas de manera poco crítica.

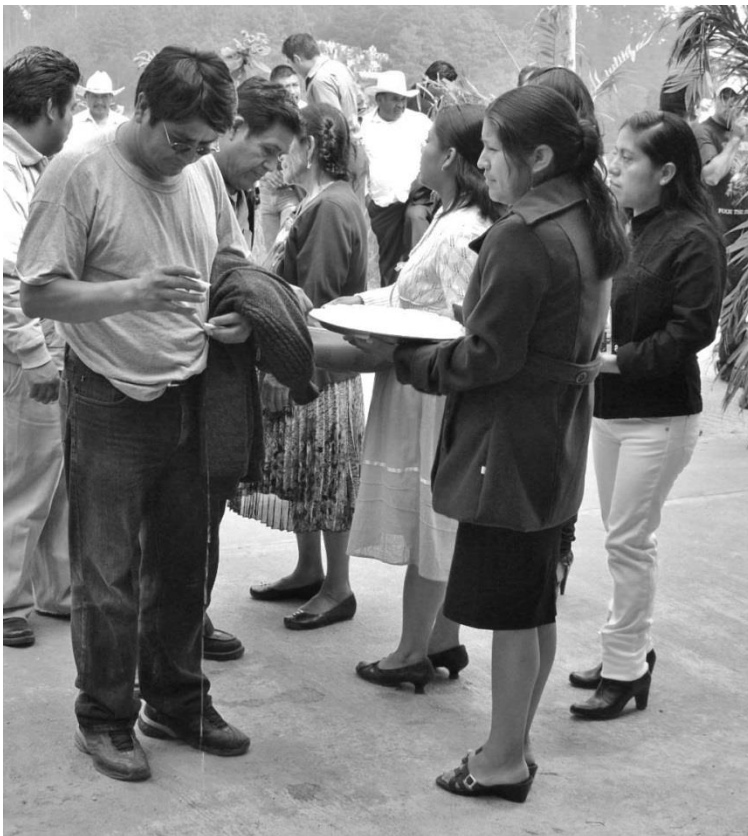


Figura 73. Ofrecimiento de mezcal y tepache por parte de las esposas de los mayordomos a los miembros de la autoridad municipal, quienes riegan un poco de bebida sobre el suelo, como agradecimiento a la tierra, antes de beber el resto. Fiesta patronal de San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

Capítulo VII

En la casa del Rayo: “encantos” y lugares sagrados en el paisaje ritual



Figura 74. Atardecer en San Antonio Ozolotepec, comunidad ubicada sobre el cerro Sirena. Al frente, parte de la sierra donde se asientan San Mateo Piñas, San Marcial Ozolotepec, San Miguel Suchixtepec, entre otros pueblos. Foto: Damián González.

A continuación abordaremos una parte sustancial del complejo de Rayo entre los zapotecos del sur, la cual corresponde al ámbito de la sacralidad y ritualidad en torno a lugares significativos del paisaje, en muchos de los cuales se llevan a cabo diversas peticiones a esta entidad, pero también algunos pronósticos sobre el comportamiento del tiempo, incluyendo lluvia, sequía, temblores, tormentas, huracanes, etc. Este ámbito de la ritualidad y la cosmovisión articula, por un lado, nociones sobre el territorio, así como las categorías empleadas para su apropiación cultural; por otro lado, está estrechamente vinculado con el conjunto de saberes y experiencias que se dan como resultado de la interacción con dicho entorno físico. Sin embargo, nos interesa en esta parte caracterizar el territorio culturalmente apropiado de las comunidades referidas en este estudio, destacando algunos rasgos geográficos que han incidido en la conformación de un paisaje cultural. Al igual que en los dos capítulos anteriores, la mayor parte de los datos que se presentan corresponden a la zona de los zapotecos del sur, aunque se incluyen también datos de comunidades zapotecas cercanas a Miahuatlán y a la ciudad de Oaxaca.

7.1 Paisaje ritual: encantos y lugares sagrados

Como señalamos antes, existe una categoría empleada por los zapotecos del sur para referir a los lugares considerados sagrados, la cual corresponde a “encanto” y sirve para denominar también a las entidades sagradas. En zapoteco, los lugares y las entidades sagradas son llamados en San Marcial Ozolotepec *te na yon* y *ko na yon*, respectivamente. En el primer ámbito se encuentran lugares como los cerros (*yi*), pantanos (*ben*), manantiales (*slen nit*), cuevas (*kie lio*), ríos (*yo bei'*) y el mar (*nit do'*); mientras que en el segundo se considera a la Tierra (*Yu Mdan*), al Rayo (*Mdi*), la Culebra (*Mbea do'*), los naguales (*xob tse*) y el Maíz (*Nzob do'*) (figura 75).

El cerro

En el ámbito de los lugares sagrados, el cerro es uno de los elementos más significativos, al ser el lugar sagrado por antonomasia y donde se ubican los distintos sitios que son de importancia ritual y simbólica para las comunidades. Existe incluso la creencia generalizada de que todos los cerros son especiales, porque, como señalan en San Miguel

Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y Buenavista Loxicha, en todos los cerros habita el Rayo: “Mis abuelos, mis papás, mis suegros me cuentan, pues, que donde es un cerro, donde es ciénega y está naciendo el agua, ahí vive el Rayo, pero es como gente, pues”.¹ Hacia los Valles Centrales existe esta misma creencia, tal como lo señala el abuelo Pedro Damián Cruz de San Marcos Tlapazola: “Cada cerro tiene Rayo, tiene *Wziu'*. Cada cerro tiene una toma de agua o nacimiento; por eso en ellos nacen las nubes” (agosto de 2011).

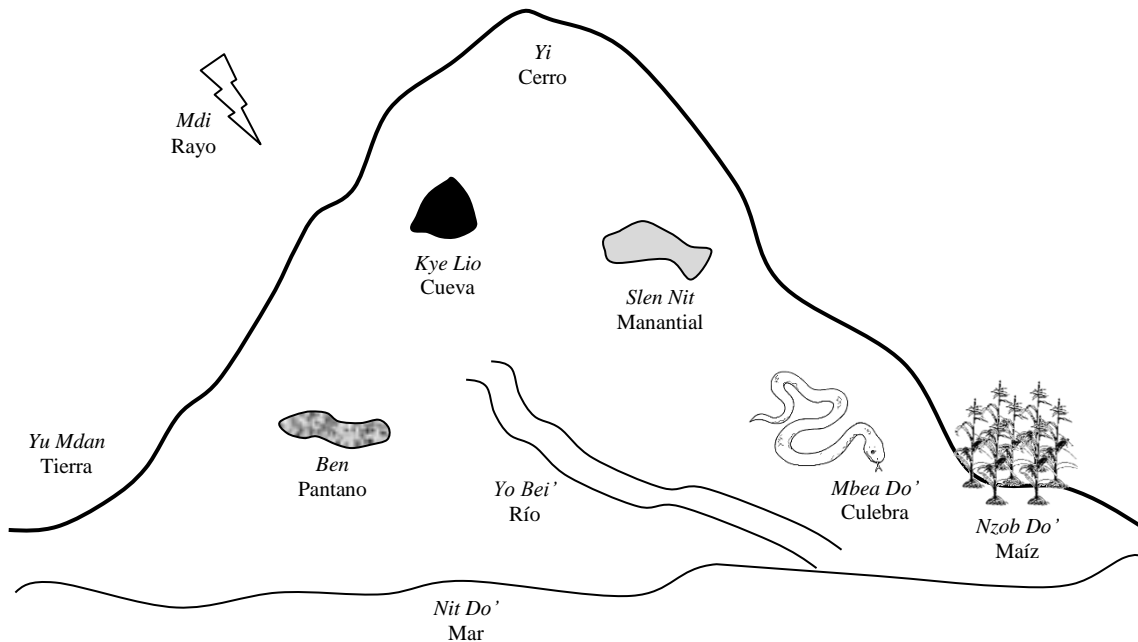


Figura 75. Categorías de lugares y entidades sagradas en la variante zapoteca de San Marcial Ozolotepec. Elaboración propia.

Sin embargo, en el área de estudio y las zonas más inmediatas, hay algunos cerros que llegan a tener mayor relevancia para las comunidades, dependiendo su ubicación específica. Esto hace que dichos cerros se conviertan en ocasiones en lugares emblemáticos comunes. Entre ellos se encuentran: el Cerro Sirena, donde colindan varios municipios; Cerro León, entre San Marcial Ozolotepec y San Mateo Piñas; el Cerro donde se ubica San Marcial Ozolotepec, denominado por algunas personas de esa comunidad *Yi Kie Xobe'*, “Cerro Piedra Almod”; Cerro Cemialtepec, cerca de San Miguel Suchixtepec; *Yi Roo'*, “Cerro Grande”, en Buenavista Loxicha; y Cerro Campana o Zapote, en San Pedro El Alto.

¹ Testimonio del señor Gregorio José Valencia, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

El Cerro Sirena, denominado en ocasiones “Siren” (foto 76), es compartido por los municipios de San Juan Ozolotepec, Santa María Ozolotepec, Santiago Xanica y San Francisco Ozolotepec, y en torno a él se asientan, además de estas cabeceras municipales, las agencias de San Antonio Ozolotepec, Santa Cruz Ozolotepec, Santa Catarina Xanaguía, San José Ozolotepec y San Andrés Lovene. Con una elevación máxima de 3,150 msnm es uno de los cerros más altos de la Sierra Sur, después de los cerros *Kie Yelaag* y *Kie Xobee*, que son los más altos de Oaxaca.



Figura 76. Panorámica del Cerro Sirena visto desde San Francisco Ozolotepec. Al centro a la derecha se aprecia la comunidad de Santa Catarina Xanaguía. Foto: Damián González.

Sólo me ha sido posible registrar un relato que explica el origen del cerro. El relato lo recopilé en la comunidad de Santa María Ozolotepec, de voz del señor Raymundo Jiménez:

[...] cerca de Santa Cruz se desapareció una niña. A ella le gustaba ir a jugar a un pozo de agua. Tomaba agua con una jícara y la aventaba hacia arriba. En una ocasión la niña

desapareció. Dos años después la niña regresó a su casa, pero con un bebé. Le pidió a su mamá una cobija para tapar a su bebé. Ella se fue a bañar y dejó a su bebé en la casa de su mamá, quien se acercó a la hamaca donde estaba su bebé, pero éste desapareció. Cuando la hija regresó se enojó con su mamá y se fue de la casa. Regresó al pozo y jamás volvió. Dice la gente que esa niña se convirtió en el Cerro Sirena.²

Este relato nos recuerda otros que aluden a niñas o mujeres vinculadas con manantiales o pantanos, quienes después de desaparecer un tiempo de sus casas regresan con una criatura que tiene forma de culebra, sobre todo. Las criaturas, según las personas, son hijas del Rayo (ver capítulo V).

En los pueblos cercanos se dice que en determinado momento en el Cerro Sirena se escuchan sonidos de campanas y música de banda. Incluso, en San Juan Ozolotepec y Santiago Xanica existe aún un relato que señala que una de las campanas de dichos pueblos se encontraba en una cueva de este cerro.

Antes de que Xanica fuera parroquia la gente tenía sus propios dioses a los cuales les rendía culto. Además, conservaron sus costumbres ya que no había un sacerdote que los reprendiera [...] Supuestamente la campana la fabricaron donde está la iglesia, pero otros dicen que esa u otra se escucha allá en el cerro, en el año nuevo. Al cerro le llaman *Kiyi' ileb yuu'*, “(Cerro) Donde las nubes se arrastran hasta el suelo”; es un cerro encantado donde se escuchaba la voz de la campana. Cuando se dieron cuenta que en el cerro se escuchaba el sonido de la campana unos señores naguales decidieron ir. Dentro había campanas, una de ellas era para Xanica, porque tenía su nombre escrito. Esperaron a que lloviera mucho para traerla.³

Cerro León, otro de los cerros considerados como “sagrado”, “encanto”, como un lugar “delicado”, es reconocido por varios pueblos por estar lleno de casas de rayo (figura 77). Este cerro es compartido por San Marcial Ozolotepec y San Mateo Piñas, y tiene una altitud de 2,470 msnm. Algunas de las formas de nombrarlo en zapoteco son *I' Mbes* en Buenavista Loxicha, *Yi Mbes* en San Marcial Ozolotepec y *Kiyi' Mets* en Santiago Xanica. También de él se dice que sobre todo la noche de navidad o del 31 de diciembre se escucha

² Santa María Ozolotepec, septiembre de 2011.

³ Relato del señor Jaime Vicente López Ambrosio, Santiago Xanica, noviembre de 2009.

música de banda, el canto de un gallo o el sonido de una campana.⁴ Es precisamente Cerro León el lugar que da nombre a la región de Ozolotepec y significa literalmente “Cerro de Ocelote” en náhuatl. Dicho topónimo se corresponde con el nombre que las personas siguen otorgando al cerro donde estuvo instalado en un principio el pueblo de Santa María Ozolotepec y anteriormente el antiguo señorío de Ocelotepeque, que fue una de las formas como se le registró en documentos coloniales.⁵



Figura 77. Cordillera de la que forma parte Cerro León, vista desde San Antonio Ozolotepec. Abajo Santa Cruz Ozolotepec, cuya forma es identificada por las personas como de un helicóptero. Foto: Damián González.

La trascendencia de Cerro León como lugar emblemático de la región se constata al llegar a la plaza principal de San Marcial Ozolotepec, donde la autoridad municipal colocó hace unos años una escultura de un tigre, o un león, como los mismos habitantes lo

⁴ Las referencias etnográficas sobre la asociación entre los cerros y las cuevas con música de banda, el canto de los gallos y el sonido de campanas son bastas. Un ejemplo para el caso de Oaxaca es la revisión hecha por Marroquín y Zavaleta (1988: 5-14).

⁵ Sobre este antecedente, ver “Fundación de señoríos zapotecos en las montañas del sur”, en el capítulo II de este trabajo. Para un panorama más amplio sobre la historia de Ozolotepec como región, consultar capítulos II y V de González Pérez 2013a.

identifican (figura 78). Al respecto de las casas de rayo que eran visitadas por varios pueblos, aún pueden escucharse descripciones muy interesantes:

En Cerro León, del lado de San Mateo Piñas, había un lugar llamado casa del Rayo. Había un círculo grande de piedra y en el centro una piedra grande enterrada en el suelo. La piedra grande tenía un rostro. Al rededor había rastros de ofrendas, cera y lumbre. En el lugar las personas debían guardar silencio y estar con respeto. En otro lugar del cerro había una cueva y de ahí caían gotas de agua sobre piedras “boluditas”. La gente decía que ahí vivía el Rayo. En otra parte habían huecos grandes en el suelo. Cuando las personas aventaban piedras al interior, la tierra comenzaba a retumbar, los árboles se movían y salían luces, como llamas de lumbre.⁶



Figura 78. Escultura de un tigre ubicada en la plaza principal de San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

Para varios pueblos existe una conexión entre Cerro León y un lugar llamado Cieneguilla, el cual es referido con frecuencia en algunos relatos fundacionales de pueblos de dicha zona. Ambos lugares están conectados, según las versiones, por cuevas o pozos encantados donde las personas siguen ofrendando al Rayo.

⁶ Testimonio del señor Francisco Luna, Santa María Ozolotepec, septiembre de 2011.

Muy cerca de ahí se ubica el cerro donde se asienta San Marcial Ozolotepec, que se eleva a 2,737 msnm (figura 79). A pesar de encontrarse dentro del territorio de San Marcial, el Cerro Piedra de Almud, como algunos lo llaman, es también identificado por otros pueblos porque en él hay adoratorios del Rayo, como veremos después. Otro aspecto significativo es que permite anticipar el arribo de la lluvia, ya que cuando personas de poblados cercanos aprecian la formación de neblina en la cima del cerro, así como la caída de rayos, tienen la certeza de que muy pronto caerá agua: “En el cerro que está en frente hay un rayo y ayer se formó neblina sobre ese lugar, se llenó, pero ahorita ya se aclaró otra vez; eso quiere decir que hoy o mañana va a llover” (figura 80).⁷



Figura 79. Panorámica de San Marcial Ozolotepec y del Cerro *Yi Kie Xqbe'*.
Vista desde San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

La formación de neblina en lo alto del cerro, según los habitantes de San Marcial, se debe a que en él se localizan dos casas de rayo, las cuales están conectadas con un manantial que se encuentra a las afueras del pueblo, por el camino que va hacia la ranchería

⁷ Testimonio del señor Policarpio Reyes García, San Miguel Suchixtepec, octubre de 2011.

Luz de Oriente y Cerro León. Este manantial es también un lugar encantado, el cual es protegido por el Rayo. Sobre el manantial fue construida una capilla donde ahora las personas colocan flores con motivo de las peticiones de lluvia y cosecha. En ocasiones las familias realizan las peticiones el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador.



Figura 80. Formación de nubes en el cerro de San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

Otro de los cerros importantes es el Cerro Cemialtepec, con 2,983 msnm, en cuya cima hay también una casa de rayo. Este cerro se encuentra dentro del territorio de San Miguel Suchixtepec, a un costado de la carretera que va hacia San Agustín Loxicha. Es precisamente en este cerro donde la autoridad municipal de San Miguel lleva a cabo la petición de lluvias y agradecimiento del agua el primero de mayo, al igual que muchas de las familias del pueblo lo hacen de manera particular en esta fecha y también el primero de septiembre. Algunas personas consideran que el Cerro Cemialtepec es “la puerta del Rayo”, “magisterio del Rayo” o “gubernatura del Rayo.

Hacia el sur se encuentra *Yi Roo'*, “Cerro Grande”, en las inmediaciones de Buenavista Loxicha (figura 81). El cerro tiene una altitud de 1,674 msnm. Al igual que en los casos anteriores, Cerro Grande es concebido por las personas de Buenavista como la

casa principal del Rayo: “En el cerro *Yi Roo*’, ‘Cerro Grande’, hay mucha agua y dicen que ahí hay mucho rayo; ahí es *lo Mdi*’ (“donde está el Rayo” o “lugar del Rayo”). En tiempo de agua se ve mucho humo, mucha neblina en el cerro. Donde hay neblina hay rayo y cuando se ve neblina sobre la ciénega es que va a llover”.⁸ Justo en frente del cerro se puede apreciar parte de la franja costera que queda entre Pochutla y Puerto Escondido, lo que hace del lugar un espacio propicio para la confluencia de corrientes del aire frío de la sierra y el cálido de la costa. Esta misma situación se presenta a lo largo de la zona donde se asientan las comunidades de estudio, aunque a veces con menor intensidad.



Figura 81. *Yi Roo*’, “Cerro Grande”, visto desde la iglesia de Buenavista Loxicha. Foto: Damián González.

Cerro Campana en San Pedro El Alto, con 2,570 msnm, es también reconocido como un lugar encantado. Al igual que los demás cerros mencionados, éste es identificado por tener en su cima un adoratorio del Rayo. Finalmente, conviene mencionar los cerros *Kie Yelaag* y *Kiexobee*, en San Pedro Mixtepec, los cuales son los más altos de Oaxaca, como se mencionó en el segundo capítulo, con elevaciones de 3,720 y 3,600 msnm,

⁸ Testimonio del señor Gregorio José Valencia, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

respectivamente. A dichos cerros se les menciona con frecuencia en relatos y las comunidades de la parte sur hablan de ellos como dos lugares de importancia ritual.

Hacia el valle de Miahuatlán, en San Pedro Coatlán, las personas de este pueblo también tienen la creencia de que su cerro es un lugar encantado y en su interior hay riqueza:

Dicen que aquí cerca en un paderón las personas veían tres ventanas que se abrían en Noche Buena. Adentro había dinero, pero quien entraba tenía media hora para sacar lo que pudiera. Dicen que uno de San José se quedó adentro y pasó como un año, pero para él pasó un día. Cuando salió dijo que ahí vive el patrón y que tiene como una tienda. A veces otras gentes nos decían: “No, si ustedes tienen mucho dinero en ese cerro”.⁹

Este tipo de relatos, que también son muy comunes en otras regiones de México, existen en torno al Cerro Sirena, Cerro León, Cieneguilla, Cerro Grande, sobre todo. La apertura de los portales o umbrales que dan acceso al interior de los cerros coincide muchas veces con el sonido de campanas, gallos o música de banda que se escuchan en ellos, siendo navidad y año nuevo los principales momentos en los que los lugares se abren.

Otros tres casos que pudimos registrar sobre cerros importantes, pero en la zona de los Valles Centrales, son cerros que se encuentran en las inmediaciones de San Marcos Tlapazola, San Mateo Macuilxóchitl y Santa María Tlacoahuaya. En San Marcos, al cerro en el cual está postrado el pueblo lo consideran casa del Rayo, debido a que en lo alto se encuentra una piedra plana, alta, en cuya base hay un nacimiento de agua. A dicha piedra y manantial le llaman *Lo Wziu*, “Cara de Rayo” o “Lugar del Rayo”. En este manantial las personas hacen diversas peticiones, sobre todo los días 25 y 31 de enero. En Macuilxóchitl son dos los cerros de importancia. Uno de ellos se llama *Dani Ush* y el otro Cerro Agua (Figura 82). Se tiene la creencia de que cada año la Culebra de Agua se traslada de un cerro a otro, cruzando el pueblo y señalando su paso con una sombra en la plaza del pueblo.

En Tlacoahuaya también son dos los cerros que se consideran encantados. Ambos quedan a las afueras del pueblo, frente a la iglesia:

⁹ Testimonio del señor Leonardo Antonio, San Pedro Coatlán, abril de 2012.

A espaldas del municipio hay dos cerros, el del lado derecho se llama Cerro Negro. En una ocasión cayó un rayo en su cima y lo partió en dos, formando en la parte de debajo de la abertura un nacimiento de agua considerado por la gente un encanto. En ese cerro caen con frecuencia rayos, pero es un lugar con mucha humedad, abundancia y agua. Frente a este cerro está Cerro León: su forma es la de un león echado. La gente dice que el león tiene esa posición porque está cuidando el nacimiento y al Rayo.¹⁰

Actualmente en una de las esquinas de la plaza del pueblo hay un pozo de concreto y es precisamente el que se formó con la caída del rayo referido en el relato, según la creencia.



Figura 82. Vista parcial de San Mateo Macuilxóchtli y al fondo Cerro Agua. Foto: Damián González.

Otros lugares encantados

Además de los lugares considerados propiamente moradas del Rayo, existen otros que de alguna manera forman parte del complejo que hemos venido desarrollando. Nos referimos sobre todo a manantiales o nacimientos de agua, ríos y nuevamente ciénegas. En la

¹⁰ Relato del señor Alnolfo García, Santa María Tlacoahuaya, septiembre de 2011.

cosmovisión, el agua y los cerros son ámbitos interrelacionados y todo tipo de cuerpo de agua está conectado a un cerro. Al ser también encantos, comparten atributos con otros lugares sagrados que son vistos específicamente como casas de rayo. Uno de estos casos es el de un manantial que queda muy cerca de Santa Cruz Ozolotepec. El lugar, al igual que en otros casos, tiene un sentido simbólico, pero también ritual:

Cuando la gente se iba a bañar al nacimiento pedía buena salud y cosecha. A veces el nacimiento se abría y adentro era una tienda grande donde había de todo. Algunos ven productos, guajolotes, zopilote. Eso ocurre el 25 de diciembre a las 12 de la noche. Cuando la gente encontraba un mercado o tienda debía apurarse, ponerse listo, porque sólo tenía unos minutos para sacar cosas. A veces se escucha el sonido de las campanas y la música de la banda. El dueño, el que manda, es el encanto.¹¹

El mismo sentido en la creencia sobre el manantial donde se hacen los baños rituales en Santa Cruz Ozolotepec lo encontramos en un nacimiento de agua ubicado en la parte baja del Cerro donde se encuentra Santiago Xanica, el cual da origen a un río llamado San Jerónimo:

Según cuentan los ancianos, 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 malgastar.¹²

Un último ejemplo es el de una ciénega que se encuentra en la parte baja del cerro donde está San Francisco Ozolotepec: “Abajo del Cerro de la Corona hay un lugar llamado Río Leche. En el lugar hay una ciénega. En una ocasión una mujer que pasaba por el lugar

¹¹ Relato del señor Félix Cruz Martínez, Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.

¹² Relato del joven Humberto Eleazar Martínez López, Santiago Xanica, octubre de 2009.

encontró mucha milpa. Después de haber llegado al pueblo regresó con más gente para enseñarles el lugar, pero cuando llegaron ya no había nada”.¹³

7.2 Casas de rayo

Es propicio ahora hacer un recorrido por los adoratorios o santuarios llamados “casas de rayo”, con sus respectivas variantes en zapoteco. Sus características cambian, dependiendo la altitud y ubicación en la que se encuentran. Sin embargo, en ellas se lleva a cabo (o se llevaba, según sea el caso) una buena parte de la vida ritual y ceremonial de las comunidades. A veces los sitios son visitados de manera colectiva o grupal y en otras de manera familiar o individual. También es importante tomar en cuenta que muchos de estos lugares han dejado de ser visitados por las personas, por lo que es difícil acceder a ellos. Sin embargo, en estos casos persiste el recuerdo sobre su importancia. Incluso, mucha gente llega a decir que desde que estos y otros adoratorios dejaron de visitarse, la producción agrícola, así como la intensidad de las lluvias, mermaron. Otro aspecto común tiene que ver con la creencia de que la visita a las casas de rayo debe hacerse con mucho respeto o “devoción”, como la misma gente señala, pues el ruido y las risas son castigados por el Rayo con enfermedad e incluso la muerte de quienes profanan los encantos.

Cuevas

Un tipo de adoratorio consiste en cuevas naturales o artificiales ubicadas en la parte alta de los cerros, precisamente donde se forman las nubes. Su composición es variable, pero una constante en este tipo de templos es que en su interior hay piedras semiesféricas llamadas “piedras de rayo”. Un primer ejemplo es el de la casa de rayo ubicada en el Cerro Campanario, en San Francisco Ozolotepec, el cual alcanza casi los 3,000 msnm. La cueva es artificial y consiste en un conjunto de rocas sobrepuestas, en cuyo centro hay un hueco pequeño que da forma precisamente a la casa de rayo (figuras 47 y 83). En el interior hay tres piedras semiesféricas, muy semejantes a piedras de río (figura 84). Aunque en el presente el lugar es muy poco visitado por las personas de la comunidad, aún es posible apreciar restos de copal y veladoras en el interior de la cueva. Anteriormente las visitas se

¹³ Relato del señor Loreto Romero Rojas, San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009.

hacían de manera colectiva antes de la siembra, a principios de mayo, y las ofrendas al Rayo tenían como finalidad obtener de él suficiente lluvia durante el año y una cosecha abundante.



Figura 83. Vista exterior de la casa de rayo del Cerro Campanario, en San Francisco Ozolotepec.
Foto: Damián González

Después de la visita a la casa de rayo, las personas regresaban al pueblo y sacaban al santo patrono en anda, para hacer junto con él una procesión alrededor del pueblo. La gente mayor aún recuerda que dos o tres días después de esta ceremonia comenzaba a llover. Las piedras de rayo eran aludidas en otro contexto ritual: la ceremonia de cambio de autoridad, que se llevaba a cabo el primero de enero. Para efectos de la ceremonia, aquellos que ocupaban el cargo tradicional de *wnla'b*, término cognado de *golaba*,¹⁴ preparaban un platillo ritual llamado *xob zaa*, traducido por las personas como “mole de frijol”. La comida consistía en un guiso de frijol y masa de maíz. En el interior del plato se colocaba una bola también de maíz y sobre ella un pájaro cocido. Las bolas de maíz eran llamadas “rayo” y

¹⁴ El cargo de *golaba*, cuyos antecedentes se remontan al periodo prehispánico, continuó vigente en varios pueblos zapotecos de la zona sur de Oaxaca hasta mediados del siglo XX. Al respecto, puede consultarse el trabajo de González Pérez y Jiménez Cabrera, “Avatares del poder. Análisis etnohistórico y lingüístico del cargo zapoteco de *golaba*” (2011).

según algunos abuelitos, era una representación de las piedras de rayo que se encuentran en el interior del templo de dicha entidad.¹⁵

Esta misma situación existía en Santiago Xanica, pueblo donde en el presente ya no se visita la casa de rayo, ni se realizan peticiones de lluvia y cosecha según la costumbre. Sin embargo, existe el recuerdo entre algunas personas de que dicho adoratorio se localizaba en una cueva natural en lo alto del Cerro Mazorca, *Kiyi' Nis*, que es donde está instalado el pueblo de Xanica. En el interior de la cueva había piedras de rayo, llamadas en zapoteco *itaa' nwziy*, las cuales eran representadas también durante la ceremonia de cambio de autoridad. La alusión a las piedras de rayo se hacía mediante las bolas de masa que se colocaban en el guiso *xoob zaa*, “mole de frijol”, cuyo nombre era *nwziy*, “rayo”.



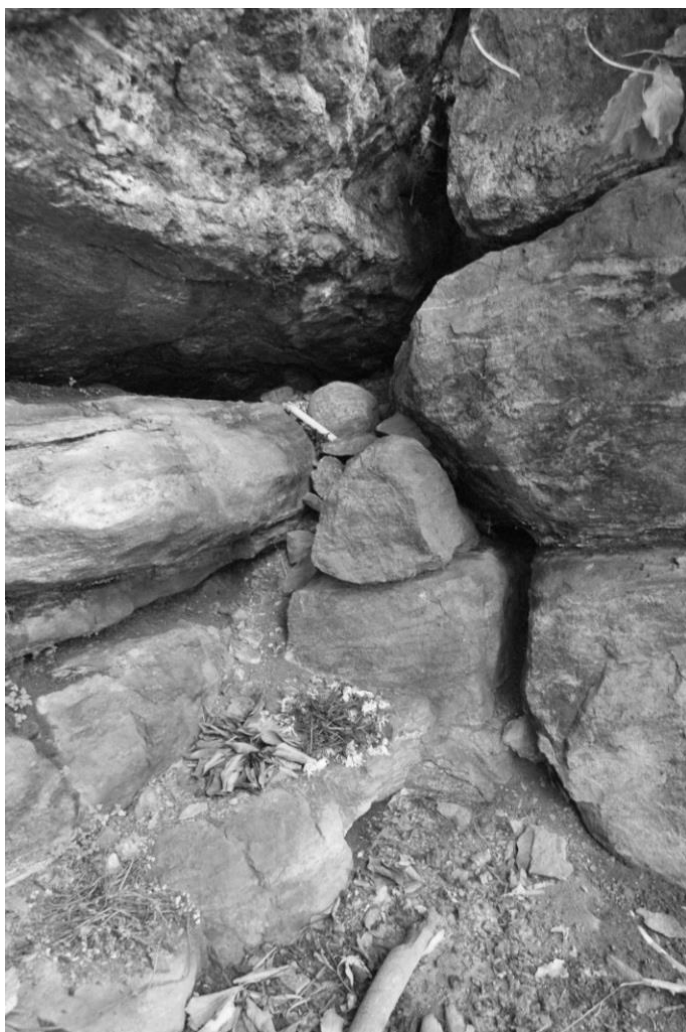
Figura 84. Interior de la casa de rayo de San Francisco Ozolotepec. Al centro se aprecian tres piedras de rayo. Foto. Damián González.

A pesar de que la ritualidad en Santiago Xanica ha sufrido un gran deterioro, sobre todo a partir de mediados del siglo XX, aún existen familias que siguen realizando rituales agrícolas sencillos en la parcela, sobre todo sahumar con humo de copal. Incluso, hay una

¹⁵ Una primera descripción de la casa de rayo de San Francisco Ozolotepec, Santiago Xanica y Santa Cruz Ozolotepec, así como de las ceremonias de cambio de autoridad en estos tres pueblos, aparece en González Pérez (2013a: 125-129).

familia que conserva una piedra de rayo a un costado de su casa, la cual es sahumada por el padre de familia antes de sembrar maíz.

Muy cerca de ahí, en Santa Cruz Ozolotepec, parece haber existido también un adoratorio en forma de cueva, conformado por piedras encimadas, según algunas descripciones: “En las piedras de rayo que estaban en el Cerro Espina pedían por la lluvia. En el lugar hay un montón de piedras grandes y adentro, en el hueco que se forma en el centro, estaban las piedras de rayo, *kye mndziy*”.¹⁶ Esta y otras casas de rayo se encontraban en el Cerro Espina, Agudo o Aguja, el cual queda justo a espaldas del edificio de la Agencia Municipal. Las peticiones de lluvia y cosecha estaban acompañadas de ofrendas de copal, velas, sangre de guajolote y fuegos pirotécnicos, los cuales tenían como objetivo atraer las nubes.



Otro ejemplo un poco distinto es el de una de las casas de rayo ubicada en el cerro de San Marcial Ozolotepec, llamada *liz wndi*. Dicho templo consiste más que en una cueva, en una grieta a lo largo de una pared de piedra. En uno de los extremos de la grieta se encuentra una piedra de rayo, *kie wndi*, que es casi del tamaño de un balón. En la visita que hicimos en agosto del 2011, pudimos apreciar restos del copal quemado como parte de una ofrenda, así como manojos de flores y una vela (figuras 85 y 86).

Figura 85. *Liz Wndi*, “casa de rayo”, en una grieta rocosa en el cerro de San Marcial Ozolotepec. Al centro se aprecia una piedra de rayo, *kie wndi*, frente a ella una vela y abajo ofrendas de flores. Foto: Damián González.

¹⁶ Testimonio del señor Lorenzo Martínez García, Santa Cruz Ozolotepec, octubre de 2009.



Figura 86. *Liz wndi*, “casa de rayo”, en una grieta rocosa en el cerro de San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

En Santa Cruz Xitla hay también una cueva que era considerada morada del Rayo. Ésta se localiza en el cerro en cuyas faldas está el pueblo. La cueva era llamada *lo wndi*’, “lugar del rayo” o “donde está el rayo”:

Antes decían que en este cerro que está acá en frente, que ahí vivía el Rayo. Pero hace poco tiempo fueron a poner una cruz arriba del cerro y por eso se fue el Rayo, se fue para otro lado. Cuando pusieron esa cruz dejó de tronar acá arriba. Dicen, no se sabe si será cierto, pero dicen que el Rayo se fue para San Andrés (Paxtlán). A ese lugar le llamaban *lo wndi*’. Cuando era joven hice el intento de ir una vez a pagar al Rayo, pero me dijeron unos que no fuera, porque iban a decir que andaba haciendo yo brujería o cosa mala. Por eso mejor sólo hice oración y le pedí a Dios Nuestro Señor eterno.¹⁷

¹⁷ Testimonio del abuelito Pedro Canseco, Santa Cruz Xitla, mayo de 2012.

Llanos y ocotales

Además de las cuevas, existen pequeñas planicies en lugares altos, casi siempre en la cima de los cerros, que son considerados casas de rayo. A diferencia de los adoratorios descritos anteriormente, este tipo de casas permiten la colocación de ofrendas mucho más grandes y complejas. Además, un rasgo que distingue este tipo de lugares es la presencia abundante de pinos de ocote, lo que alude a la creencia mencionada antes sobre la caída de rayos en las horquillas de los pinos, de ahí que queden atrapados entre las ramas y posteriormente sean ayudados por personas. Al igual que en las cuevas, los pequeños llanos que fungen como templos son identificados como lugares donde caen rayos con mucha frecuencia. En este segundo caso es posible distinguir este suceso, ya que al estar ahí se observan árboles quemados por rayos.

Uno de estos templos se localiza en lo alto del Cerro Cemialtepec, en San Miguel Suchixtepec. En distintas partes del cerro se forman varios manantiales, los cuales son usados para la realización de baños rituales. Estos forman parte de los complejos ceremoniales que se llevan a cabo en el lugar. En la cima se encuentra el espacio que corresponde específicamente a la casa de rayo, denominada *list wndi'*, que es donde se depositan ofrendas y constantemente está ocupado por las oblaciones (figura 87). Frente a él hay un hueco que permanece abierto todo el tiempo y es usado para depositar la sangre de los animales que se sacrifican, sobre todo el primero de mayo y el primero de septiembre. En la primera fecha la autoridad municipal de San Miguel Suchixtepec dirige rituales de petición de lluvia y cosecha, y de agradecimiento del agua que el pueblo toma de los manantiales. Los animales que más se sacrifican son, como se dijo en el capítulo anterior, borregos y guajolotes.

Detrás del espacio donde se colocan las ofrendas, en sentido opuesto al hueco empleado para depositar la sangre de los animales, hay una especie de “basurero ritual”, donde se amontonan los materiales de las ofrendas anteriores. Estos desechos no son reutilizados ni llevados a la comunidad, simplemente se enciman unos sobre otros. Entre los desechos es posible encontrar cirios, barras de cera virgen o cera de marqueta, botes de plástico que sirvieron como floreros, copal de memela (tablillas de copal) y otros objetos (figura 88).



Figura 87. *List wndi*, "casa de rayo", en el Cerro Cemialtepec, en San Miguel Suchixtepec. Al centro una ofrenda y frente a ella el hueco para depositar la sangre de los animales sacrificados. Foto: Damián González.



Figura 88. Parte de los desechos de ofrendas del Cerro Cemialtepec. Foto: Damián González.

Esta casa de rayo es considerada morada del Rayo de lluvia, es decir, un lugar propicio para las peticiones de lluvia, agua, cosecha, salud, bienestar, suerte, principalmente. En contraposición se encuentran las casas del Rayo seco, que es a quien se invoca para pedir venganza o muerte de enemigos, así como para situaciones perjudiciales para personas distintas a quienes realizan la petición. Una de estas casas se ubica en el camino de terracería que va para San Marcial Ozolotepec, partiendo de San Miguel. El lugar consiste también en un pequeño espacio más o menos plano lleno de pinos. En este caso hay varias piedras grandes que delimitan el espacio para las ofrendas. El lugar es más desordenado, ya que no hay una parte donde se coloquen los desechos. En este caso sólo se arrojan lejos de las piedras (figura 89).



Figura 89. *List wndi'*, "casa de rayo", ubicada a un costado del camino hacia San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

Este adoratorio es usado principalmente por personas de la cabecera municipal de San Miguel Suchixtepec y rancherías cercanas. Los habitantes de San Marcial Ozolotepec acuden sobre todo al santuario descrito arriba y a otro también ubicado en la cima del cerro Piedra de Almud, que es donde se encuentra el pueblo. Esta segunda casa de rayo, *liz wndi*, tiene también características similares a las dos casas anteriores. Hablamos de un espacio

amplio que permite la disposición de ofrendas. En este tercer caso lo que señala el lugar específico del templo es un pino, frente al cual se colocan los materiales de oblación (figura 90).



Figura 90. *Liz wndi*, “casa de rayo”, localizada en lo alto del cerro de San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

Ciénegas y nacimientos de agua

A diferencia de los santuarios anteriores, que se encuentran en las zonas altas y frías, existen otros hallados en lugares más bajos y cercanos a la costa, es decir, en “tierra caliente”, como dicen los mismos zapotecos. Este tipo de adoratorios se ubican en distintas comunidades, pero son predominantes en Buenavista Loxicha y en el resto de las comunidades de la zona de Loxicha. En capítulos anteriores se ha hablado ya de la importancia de las ciénegas para los zapotecos del sur. En este caso, forman parte del conjunto de sitios de importancia ritual y a los que se acude para invocar al Rayo.

En Buenavista Loxicha la ciénega más importante se localiza justo a la entrada del pueblo, a un costado del camino de terracería que viene de la carretera que baja de Miahuatlán hacia Pochutla. El lugar es muy húmedo, lleno de plataneras. A diferencia de

las otras casas de rayo, en ésta, denominada por los habitantes de Buenavista *list mdi'*, los materiales ofrendados se entierran en el lodo del manantial, lo que impide distinguir la ofrendas en su totalidad al poco tiempo de ser depositadas (figura 91).



Figura 91. Ciénega localizada a la entrada de Buenavista Loxicha. Foto: Damián González.

Otro nombre con el que se denomina a las ciénegas en Buenavista es *lo ben*, “lugar de lodo”, ya que es esto lo que caracteriza a las ciénegas de la región. En ellas, como hemos dicho antes, se cree que habitan el Rayo y la Culebra: “Según dicen los abuelitos que el rayo vive en lugares pantanosos, con lodo, como las ciénegas”.¹⁸ Al ser la ciénega un lugar encantado, en ella se escucha también el sonido de campanas o de música de banda, como en el caso de algunas cuevas y cerros: “Cerca de San Esteban (Ozolotepec) había un rancho llamado *Diwil* y cerca de ahí una ciénega. El 25 de diciembre y en Semana Santa se escuchaban bandas de música, pero la gente no veía nada”.¹⁹

¹⁸ Testimonio del señor Eliseo Santiago, octubre de 2011.

¹⁹ Testimonio del señor Raymundo Jiménez, Santa María Ozolotepec, septiembre de 2011.

7.3 Culto a la piedra y su relación con el complejo del Rayo

Como último punto en este capítulo queremos destacar la semejanza física y simbólica de templos de lluvia en algunos contextos de Mesoamérica, con el fin de enriquecer el estudio comparativo de dicho complejo. En particular, nos interesa señalar la importancia del papel ceremonial de las piedras en la ritualidad pluvial y agrícola. Anteriormente Johanna Broda (1997: 145, 148, 151; 2003: 59-60; 2004b: 77; 2006: 55) planteó la existencia de un culto a la piedra en Mesoamérica, partiendo sobre todo de hallazgos arqueológicos del paisaje ritual mexica. En su propuesta de estudio comparativo la autora (1991; 2008c) recurrió también a registros etnográficos realizados por Schultze-Jena entre los quichés de Guatemala (1947) y tlapanecos y mixtecos de Guerrero (1938).

En el primer caso, los quichés de Chichicastenango rinden culto a *Turuk'aj*, entidad representada por un ídolo grande de piedra con ojos, nariz, boca y manos labradas, la cual está enterrada hasta la mitad y rodeada de piedras grandes. El adoratorio de *Turuk'aj* o Pascual Abaj se localiza en lo alto del cerro más importante de la región. El culto a *Turuk'aj* está asociado con figuras antropomorfas de piedra pequeñas consideradas “protectores de los granos de maíz”, “protectores de las casas” y “señores o seres de las nubes” (Schultze-Jena 1947, citado por Broda 1991: 468; 2008c: 128). En el segundo trabajo Schultze-Jena (1938, citado por Broda 1991: 468; 2008c: 124) refiere la existencia de adoratorios en lo alto de los cerros, en pueblos tlapanecos de Malinaltepec. Los más importantes corresponden a *Aku*, entidad considerada dios de la tierra, de los animales silvestres y la caza, padre y madre de los hombres, dueño de la vida, del cerro, de la agricultura y la fertilidad (*cf.* Dehouve 2007: 51). Dichos lugares son conocidos como “casas de lluvia”. En ellas la representación de *Aku* consiste en una piedra grande, enterrada, rodeada de otras piedras que conforman su casa. Existen otros lugares de culto en la parte alta de los cerros destinados a *Wuigó*, “Dios del Rayo”, de quien existen también representaciones en piedra, pequeñas, las cuales se colocan en la milpa, junto con los ídolos de piedra *Aku*, cuando se hacen ritos agrícolas.

Finalmente, entre los mixtecos de Cahuatachi también se rinde culto en lugares llamados *wé'e sáwi*, “casas de lluvia”. Uno de ellos, según los registros de Schultze-Jena, consiste en un nicho formado con piedras colocadas a manera de bóveda. En el interior hay una figura de piedra, marcada con ojos y nariz. Detrás de dicho ídolo, el cual representa a

Sáwi Ká'no, “Señor de la lluvia”, hay cuatro piedras esféricas que simbolizan gotas de lluvia. Frente a *Sáwi Ká'no* se colocan ofrendas de 13 manojos de hojas dispuestas en fila, sobre los que se ponen las partes de los pollos ofrendados y copal (Broda 1991: 468; 2008c: 124; figuras 92, 93).



Figura 92. “Casa de lluvia”, adoratorio mixteco de *Sáwi ká'no*, Señor de la lluvia”, en Cahuatachi, Guerrero (tomada de Schultze-Jena 1938).

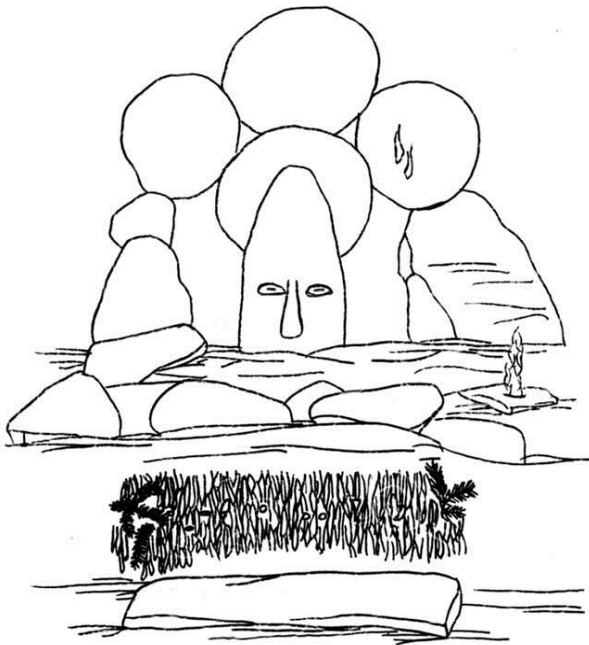


Figura 93. Interior de la “casa de lluvia” de Cahuatachi, Guerrero (con base en Schultze-Jena 1938). Dibujo: Damián González.

Sobre el culto a la piedra como parte de la ritualidad pluvial y agrícola, existen datos etnográficos complementarios registrados por otros autores en tiempos recientes. En el caso de Guerrero, Samuel Villela (2009) ha reportado la existencia de adoratorios

ubicados en lo alto de los cerros en los que se realizan peticiones de lluvia. Un caso es el de una “casa de lluvia” en Xalpatláhuac, que consiste en un cúmulo de rocas esféricas que representan gotas de lluvia, pero que también están asociadas con San Marcos, a quien se le suele considerar en varias partes de Guerrero como la entidad regente de la lluvia y la agricultura. Es por ello que recibe el nombre de *Nú Savi Taché* entre algunos mixtecos y *Akuun Iya* o *Bego* entre los tlapanecos, términos que equivalen, según Villela, a “Dios de la Lluvia” (*Ibid*: 70; cf. Ravicz 1980).²⁰

Entre los amuzgos de Xochistlahuaca, Guerrero, también existen prácticas rituales de petición de lluvia en torno a piedras asociadas con San Marcos (Castro Domingo: 1994: 95). Los amuzgos tienen la creencia de que donde caen rayos ahí aparecen las piedras de San Marcos. El 24 de abril, día del ritual de petición de lluvia, se alimenta a las piedras con la sangre de dos gallos. Por la tarde se vuelve a realizar un ritual para alimentar a las piedras con pozole, tamales, pan, café, chocolate, chicha, aguardiente, cerveza, refrescos, cigarros, hojas de tabaco o cerillos, además de una jícara con granos de maíz, frijol, ajonjolí y caña. A lo largo del rito los cantores llevan a cabo un rezo denominado “novenario” acompañados por la banda de música. Al final del rezo las piedras son bañadas con aguardiente, chicha y cigarros. Entre el 24 y 25 de abril, según la creencia, las piedras de San Marcos se reúnen para decidir cuándo debe caer la primera lluvia. Durante la reunión las piedras comen, fuman y se emborrachan: “Por ello, después de la primera lluvia en todas partes huele como a aguardiente y los frutos de los árboles se caen como si un borracho los hubiera tirado” (*Ibid*: 135).²¹

Sobre las piedras, Castro Domingo recopiló un relato que alude de alguna manera al origen de su culto:

Un día estaba Marcial Cruz preparándose para ir a su milpa. En su morral llevaba alimento que le había preparado su mujer y en su mano llevaba su machete.

²⁰ En otro trabajo, el mismo Villela (1997: 230) aporta datos sobre un ritual de petición de lluvias en la cima del cerro Cuahpotzaltzin, donde se encuentran 16 piedras formando un círculo. La más grande recibe la mayor cantidad de objetos de oblación y tiene forma de culebra. Entre los objetos ofrendados se encuentran tamales pequeños, uno de los cuales tiene también forma de culebra y se coloca precisamente frente a la piedra que tiene dicha figura.

²¹ A partir de su investigación etnográfica realizada en comunidades nahuas, tlapanecas y mixtecas de la región de Tlapa, en Guerrero, Dehouve (2007 29) reconoce una semejanza en términos de la cosmovisión entre Tláloc, de dios mexica de la lluvia, y San Marcos, entidad a quien se pide lluvia sobre todo el 25 de abril, como hemos visto arriba.

Cuando llegó a su terreno en “Arroyo Trueno”, empezó a deshierbar cuando de pronto escuchó voces y risas, pero como no veía a nadie cerca del lugar continuó con sus labores, no obstante las voces también continuaban. Más tarde Marcial localizó el lugar de donde venían las voces, se acercó y detrás de unos arbustos descubrió unas piedras que hablaban. Las piedras le dijeron a Marcial que eran hijas del trueno, que cuando llueve ellas son las que hacen tronar el cielo, que eran portadoras de vida; y que si él les hacía fiesta, ellas a cambio le proporcionarían buenas lluvias, buenas cosechas y salud para su familia (*Ibid*: 134).

Entre los mixtecos de Oaxaca el culto a las deidades regentes de la lluvia también está fuertemente vinculado con las piedras y las cuevas, así como los cerros, donde se localizan precisamente los santuarios donde se llevan a cabo las peticiones de lluvia, cosecha, cacería, salud, entre otras situaciones. A partir de una breve revisión etnográfica, Bartolomé da cuenta de la continuidad de este tipo de cultos en distintas comunidades de las regiones de la Mixteca Alta, Baja y de la Costa (1999: 164-165).

La semejanza entre estos adoratorios y las casas de rayo zapotecas es evidente. De especial interés son aquellas piedras labradas con rostro que existen o existían en Cerro León, las cuales son referidas por personas de Santa María y San Marcial Ozolotepec, en comparación con aquellas localizadas en santuarios de petición de lluvia en Guatemala y Guerrero, registradas por Schultze-Jena. Esto nos habla de la continuidad de una parte del complejo de la lluvia correspondiente al paisaje ritual, pero que implica también, como Broda lo ha sugerido, un culto a la piedra de carácter pluvial, agrícola y de fertilidad. Una investigación más extensa podría llevarnos a otros contextos mesoamericanos, como es el caso de los mayas de Yucatán, de quienes se sabe que utilizaban piedras semipreciosas como parte del culto a deidades agrícolas, del agua, la lluvia y los cerros (Bernal Romero 1994).

Dos argumentos sobre la continuidad de sitios ceremoniales relacionados con el Rayo, específicamente con lugares sagrados en los que se llevan a cabo diversos rituales propiciatorios, son, por un lado, las cuevas mencionadas en el proceso inquisitorial de la región de San Miguel Sola (ahora Sola de Vega), las cuales fueron descritas, según el proceso, en el capítulo III (Berlín 1988: 76-78). Las cuevas permitían hacer diversos pronósticos sobre el tiempo meteorológico, tal como ocurre en la actualidad en la región de

los zapotecos del sur, situación que será descrita con mayor detalle en el siguiente capítulo. Además de la referencia de este tipo de lugares en documentos alfabéticos coloniales, conviene considerar también uno de los glifos toponímicos que aparece en el Lienzo de Guevea, el cual está glosado como: *dani quie gosiu*, “cerro o piedra de rayo” (copia B), y *tani quie goxio*, “serro de rayo” (copia A) (Seler 1986: 14-16).²² Sobre todo en la representación de la copia B del lienzo se observa la combinación entre un rayo que descende hacia el cerro toponímico, rodeado de nubes y al frente una serie de volutas, indicando tal vez la caída de lluvia (figuras 94 y 95).

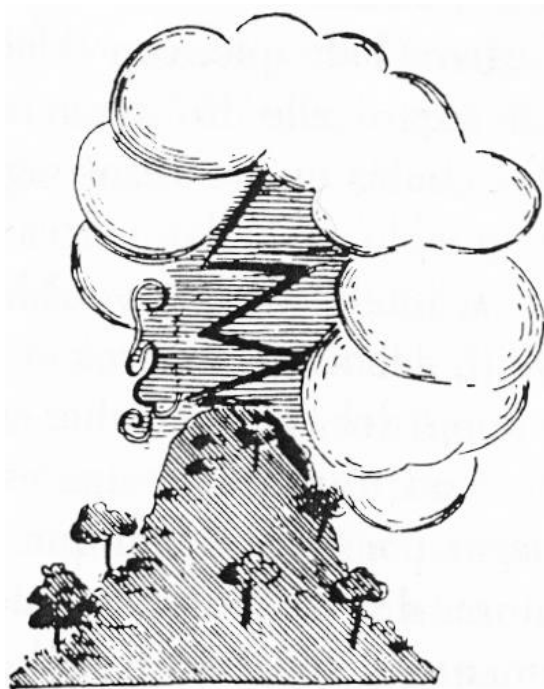


Figura 94. Glifo *dani quie gosiu*, cerro o piedra de rayo”: Lienzo de Guevea, copia B.

Finalmente, ¿cómo entender la vigencia de santuarios o templos dedicados a las entidades regentes de la lluvia, los cuales guardan características muy parecidas? Los datos presentados corresponden, sobre todo, a dos regiones que tienen cierta continuidad geográfica: por un lado están las montañas donde habitan los zapotecos del sur de Oaxaca, y por el otro, las elevaciones que conforman la región de La Montaña, en Guerrero, donde

²² Existen sobre todo tres estudios muy completos de carácter histórico, lingüístico y toponímico que pueden ser consultados: Seler (1986), Oujijk y Jansen (1998) y De la Cruz (2008).

habitan comunidades nahuas, mixtecas, tlapanecas y muzgas. En ambos casos hablamos de zonas montañosas con hábitat muy parecidos. Sin embargo, además de la incidencia de este tipo de entorno sobre las cosmovisiones locales, también debe reconocerse la persistencia misma de la cosmovisión y la religiosidad en ambas regiones. Al igual que en otros ámbitos del complejo de las entidades regentes de la lluvia en Mesoamérica, el contraste de datos etnográficos sobre lugares considerados como sagrados nos ha permitido enriquecer la perspectiva comparativa que hemos venido desarrollando y de esta manera enriquecer un panorama etnográfico, pero también etnohistórico, sobre temas y áreas culturales poco estudiadas y conocidas.

Capítulo VIII

Pronósticos de tempestades: observación de la naturaleza y etnoclimatología zapoteca



Figura 95. Generación y concentración de nubes en torno a la cima del Cerro Sirena. Foto: Damián Gonzáles.

8.1 Medir el tiempo: principios de etnoclimatología entre zapotecos del sur

Finalmente, nos abocaremos al tratamiento del conocimiento sobre los pronósticos del clima. Hemos hablado ya en el primer capítulo de las características de biodiversidad del territorio mexicano, al igual que de las zonas habitadas por pueblos y comunidades indígenas. En este contexto, el territorio (o los territorios) donde se encuentran comunidades zapotecas es considerado como el de mayor riqueza biológica a nivel nacional, debido a que alberga la mayor cantidad de tipos de vegetación, junto con el territorio habitado por comunidades mixtecas. En este sentido, hablaríamos de regiones biodiversas dentro de las áreas más diversas del mundo, si pensamos que México es precisamente uno de los países reconocidos como megadiversos. Tenemos entonces una conjugación de diversidades biológica, pero también lingüística y cultural.

De manera particular, los saberes culturales en torno al clima y el medio geográfico en general son resultado de una tradición de observación sistemática de la naturaleza, en especial de aquellos fenómenos que inciden directa o indirectamente en la vida social, como refiere Broda. Desde una perspectiva holística, se concibe a este repertorio y corpus de experiencias y conocimientos, a partir de una relación dialéctica entre el medio biológico y el medio social. Sin embargo, este acervo es dinámico, ya que, como veíamos al revisar a Toledo y Boege (2010: 169), se adapta, se incrementa, se especializa, se diversifica y se actualiza constantemente, al tiempo que se constituye como un complejo de larga duración.

El acercamiento a esta parte del complejo de la entidad regente de la lluvia y el ámbito meteorológico entre los zapotecos del sur, lo hago en consonancia con lo planteado por Alicia Juárez (2013), sobre la importancia de este tipo de entidades sagradas dentro de lo que la autora define como teorías culturales sobre el clima, como vimos al final del primer capítulo.

Al igual que en otras regiones indígenas y campesinas de México, entre los zapotecos del sur de Oaxaca existe un complejo sistema de medición del tiempo que abarca distintos fenómenos climatológicos e incluso geológicos, a los cuales se denomina de manera genérica “temporal”, “tempestad”, “temporada” o “tiempo”. Este tipo de conocimientos culturales forma parte fundamental de la relación entre los zapotecos y su medio, ya que mediante ellos las comunidades han logrado adaptarse y persistir en contextos que son en ocasiones agrestes. Recordemos que estamos hablando de una región

sumamente diversa en términos geográficos, caracterizada por sus contrastes altitudinales, climáticos, de vegetación, etc.

Este sistema de medición del tiempo se estructura a partir de la interpretación o lectura de señales provenientes de animales y fenómenos físicos, sobre todo. En este sentido, podemos hablar de dos perspectivas en el trabajo de pronosticar el tiempo meteorológico: por un lado está la interpretación de señales que se hacen de manera cotidiana, no sólo como parte del trabajo agrícola, sino también en el espacio comunitario y doméstico; por otro lado, están los periodos o meses del año en los que se interpretan distintas señales como parte de una predicción global, los cuales se basan, por supuesto, en situaciones cotidianas. A estas dos formas Mesa Jiménez, *et al.* (1997) las denominan de corto y largo plazo (1997: 98). Las segundas, sobre todo, se llevan a cabo en comunidades zapotecas del sur en los meses de diciembre o enero, entre abril y mayo y entre julio y agosto. De ellas, las primeras corresponden a una tradición muy extendida en México llamada “Cabañuelas”, la cual fue introducida como sistema de predicción durante la Colonia. Un estudio interesante sobre el funcionamiento de este procedimiento en España es precisamente el de Mesa Jiménez, *et al.*, “Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España Mediterránea” (*Ibid*: 99-101; *cf.* Calzacorta Elorza 1999: 95).¹

En comunidades zapotecas de la zona sur el sistema de Cabañuelas tiene algunas variaciones. Sin embargo, de manera general, en los primeros días de diciembre o enero (dependiendo la comunidad) se hacen interpretaciones a partir de las cuales se pronostica el comportamiento del tiempo para los doce meses del año próximo o el que inicia. Cada día corresponde a un mes, de tal manera que en el día primero se hacen pronósticos para el primer mes, el día segundo para el segundo mes, el día tercero para el tercer mes y así sucesivamente. En los siguientes doce días los pronósticos se hacen de manera inversa: el día 13 indica lo que ocurrirá en diciembre, en el día 14 se pronostica lo correspondiente a noviembre, en el día 15 se pronostica para octubre, etc. En los siguientes seis días se hacen pronósticos nuevamente para todo el año, pero cada día corresponde a dos meses. Finalmente, el 31 de enero se realiza un pronóstico general de todo el año, considerando a cada hora de luz como un mes (cuadro 16).

¹ Para el caso de comunidades nahuas de Guerrero, consultar Hémond y Goloubinoff (1997: 244).

CUADRO 16. *Funcionamiento de las Cabañuelas en San Miguel Suchixtepec.*

<i>Días (diciembre)</i>	<i>Mes correspondiente</i>	<i>Días (diciembre)</i>	<i>Mes correspondiente</i>
1	Enero	17	Agosto
2	Febrero	18	Julio
3	Marzo	19	Junio
4	Abril	20	Mayo
5	Mayo	21	Abril
6	Junio	22	Marzo
7	Julio	23	Febrero
8	Agosto	24	Enero
9	Septiembre	25	Enero, febrero
10	Octubre	26	Marzo, abril
11	Noviembre	27	Mayo, junio
12	Diciembre	28	Julio, agosto
13	Diciembre	29	Septiembre, octubre
14	Noviembre	30	Noviembre, diciembre
15	Octubre	31	Todo el año
16	Septiembre		

Una variante de este sistema tiene lugar en San Marcial Ozolotepec, donde los días del 13 al 24 de enero se hacen interpretaciones a partir de las cuales las personas suponen el comportamiento del tiempo, pero en la región de los Valles Centrales, ya no en la región donde se encuentra la comunidad; por lo demás, el sistema funciona de la misma manera (cuadro 17).

CUADRO 17. *Funcionamiento de las Cabañuelas en San Marcial Ozolotepec*

<i>Días (enero)</i>	<i>Mes correspondiente</i>	<i>Región</i>	<i>Días (enero)</i>	<i>Mes correspondiente</i>	<i>Región</i>
1	Enero	Sur	17	Mayo	Oaxaca
2	Febrero	Sur	18	Junio	Oaxaca
3	Marzo	Sur	19	Julio	Oaxaca
4	Abril	Sur	20	Agosto	Oaxaca
5	Mayo	Sur	21	Septiembre	Oaxaca
6	Junio	Sur	22	Octubre	Oaxaca
7	Julio	Sur	23	Noviembre	Oaxaca
8	Agosto	Sur	24	Diciembre	Oaxaca
9	Septiembre	Sur	25	Enero, febrero	Sur
10	Octubre	Sur	26	Marzo, abril	Sur
11	Noviembre	Sur	27	Mayo, junio	Sur
12	Diciembre	Sur	28	Julio, agosto	Sur
13	Enero	Oaxaca	29	Septiembre, octubre	Sur
14	Febrero	Oaxaca	30	Noviembre, diciembre	Sur

15	Marzo	Oaxaca	31	Todo el año	Sur
16	Abril	Oaxaca			

El otro periodo de interpretación del clima tiene lugar entre abril y mayo, precisamente durante el fin de la temporada de calor y el inicio de las lluvias, pero también poco antes y después de la siembra y la cosecha de maíz. Esta etapa es una de las más activas en términos rituales en la mayoría de las comunidades, debido a que se realizan ceremonias agrícolas y de lluvia. El tercero de los periodos referidos tiene lugar al rededor del 22 de julio y el 24 de agosto y es denominado canícula, el cual consiste en una recesión pluvial durante la temporada de lluvia que se distingue en “Canícula de seca” y “canícula de lluvia”, según las condiciones climáticas durante este tiempo (cuadro 18). Al igual que el concepto de Cabañuelas, el de Canícula fue también introducido desde occidente, donde funciona como un procedimiento muy semejante al primero, pero con una duración de doce días (Calzacorta Elorza 1999: 95; Fernández Cuesta 1983: 6).²

CUADRO 18. *Temporalidad de los procedimientos de interpretación del clima a lo largo del año*

<i>Periodo</i>	<i>Nombre</i>	<i>Descripción</i>
Diciembre-enero	Cabañuelas	Se hace un pronóstico general del tiempo climático para todo el año, ya sea en diciembre o enero, dependiendo la comunidad.
Abril-mayo		Al final del tiempo seco y el comienzo de las lluvias se hacen interpretaciones vinculadas directamente con la producción agrícola, las cuales se asocian con los rituales de petición de lluvia y buena cosecha.
Julio-agosto	Canícula	A la mitad de la temporada pluvial se hacen nuevamente pronósticos climatológicos, con el fin de saber el comportamiento del tiempo para el resto del ciclo de lluvia.

En relación a estas formas de predicción a largo plazo, en Santiago Xanica se denomina a los meses en los que preferentemente se hacen pronósticos como *rluu mioo*, que puede interpretarse como “mes que enseña” o “mes en el que se pronostica”. Existen además formas específicas para denominar los meses o periodos a partir de sus

² Hémond y Goloubinoff (1997: 254) aportan información sobre el funcionamiento de la canícula en la región nahua de Guerrero. Por su parte, González Santiago (2008: 112) ofrece datos sobre la presencia de la canícula entre otomíes de la región de Jilotepec, en el Estado de México.

características climáticas. En San Miguel Suchixtepec los meses de lluvia se llaman *mbe'* *mbi yi*, “mes de viento lluvia”, y corresponden a junio, julio, agosto y septiembre; febrero, marzo y abril son meses de calor y reciben el nombre de *mbe'* *bě*, “mes de calor”; los meses de noviembre, diciembre, enero y febrero son de viento y se llaman *mbe'* *mbi*, “mes de viento”; Al periodo que corresponde a la primavera se le denomina *mbe'* *yiee'*, “mes de flor”; finalmente, cuando en los meses de frío hace mucho calor se les llama *ye mbe'* *yig*. En San Marcial los meses de lluvia son llamados *mbe beyi*, los meses de frío *mbe nâ*, los meses secos *mbe bě* y los meses de floración como *mbe ye*.

Sobre los procedimientos de corto plazo, éstos son los que permiten realizar lecturas durante los periodos referidos, de manera sistemática, o en cualquier día y época del año. En este ámbito del corto plazo, En San Miguel Suchixtepec los días en que se hacen interpretaciones climáticas son denominados como *with xgab*, “día de pensar”: *with*, “día o sol”, y *xgab*, “pensar”. Es precisamente este conocimiento el que nos interesa desarrollar de manera descriptiva en este apartado. Estas predicciones incluyen distintos tipos de manifestaciones tempestivas e intempestivas de la naturaleza: lluvias, tormentas, sequías, granizadas, heladas, terremotos, etc. A los fenómenos físicos o climáticos extremos se les denomina en Buenavista Loxicha *huix*, mientras que a los fenómenos asociados específicamente con tormentas y huracanes se les llama *yi tab*. Esta última expresión es empleada también en San Marcial Ozolotepec para nombrar el mismo tipo de fenómenos.

Para la presentación sistemática de los datos etnográficos sobre las señales en las que se basan los procedimientos de interpretación climática, recurro a un modelo de matriz cognitiva basado en tres campos generales: señales provenientes de animales, señales provenientes de fenómenos meteorológicos y otro tipo de señales.³ Este esquema se inspira en la propuesta de matriz cognitiva hecha por Boege para el estudio del complejo biocultural y de la etnoecología (Toledo y Boege 2010: 171; figura 97).⁴ Los datos de los que me valgo son resultado, en su mayoría, del trabajo de campo realizado en el área de estudio. Sin embargo, existen dos trabajos importantes escritos por habitantes de las propias comunidades. Uno de ellos es el de “Zoología zapoteca de Santiago Xanica”, de Sara Cruz

³ Las siglas empleadas en las tablas correspondientes son las mismas que aparecen en el apartado Glosario, al final de este trabajo.

⁴ Ver capítulo 1, “Patrimonio biocultural y observación de la naturaleza”.

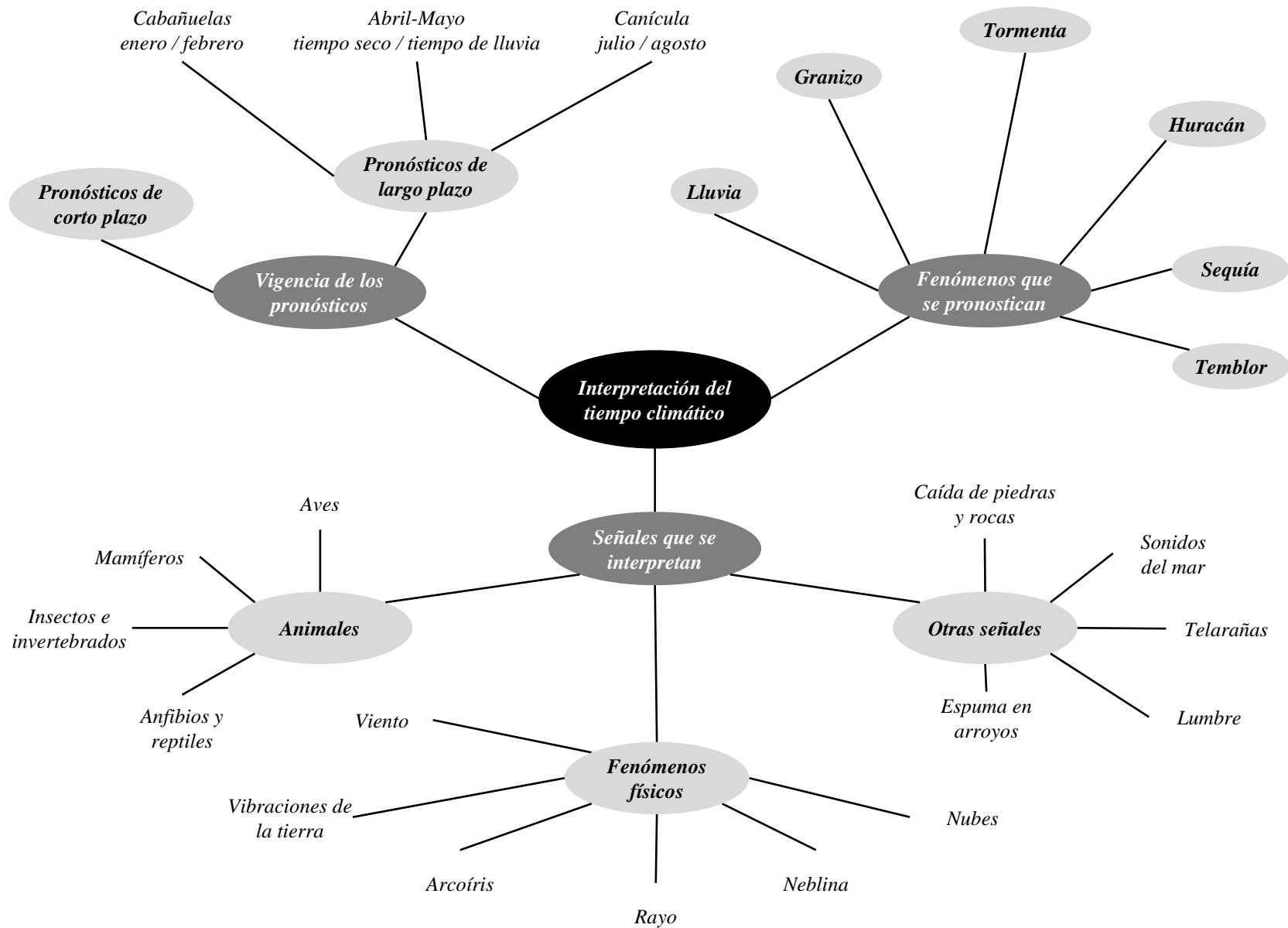


Figura 98. Esquema de interpretación del tiempo climático

y Raúl Cruz (1992); el otro consiste en artículo de Emilio Cruz Santiago titulado: *Jwá'n ngwan-keéh reéh xa'gox. Creencias de nuestros antepasados* (2009).⁵

8.2 Señales etnoclimáticas provenientes de animales

*Aves*⁶

La mayor parte de las señales que se interpretan provienen de animales, sobre todo aves, pero también de insectos e invertebrados y algunos reptiles, anfibios y mamíferos. De las aves se toman en cuenta distintas situaciones, como las características de su vuelo y su sonido (cuadro 19). La sarnícula, por ejemplo, llamada *msiy lit'* en Xanica, es un ave semejante al gavilán y anuncia con su presencia la retirada de las lluvias, en particular cuando la temporada ha sido muy fuerte. El perico, con nombre en zapoteco *myin* en San Marcial y *mkiil* en Xanica, también anuncia la retirada de las lluvias cuando vuela a baja altura cerca del pueblo durante las mañanas. El pájaro primavera,⁷ en cambio, alerta sobre la llegada anticipada de las lluvias cuando se le ve volar antes de lo acostumbrado.

Entre las aves que anuncian tempestades con su canto están la chachalaca (*Ortalis vetula*),⁸ quien al graznar al medio día o en momentos de mucho calor anuncia que muy pronto lloverá. El silbido de la perdiz o gallina de monte (*Perdix perdix*)⁹ en momentos de calor o por las noches también es señal de la llegada de las lluvias.¹⁰ El pájaro llamado chismoso, conocido como *ndxuúb* en San Agustín Loxicha, igualmente alerta de la llegada de la lluvia cuando canta durante varios días por las noches. La misma situación ocurre con un pájaro llamado Santiago en Buenavista Loxicha, cuyo canto nocturno y repetitivo

⁵ Existe un pequeño libro coordinado por Vásquez Dávila (1992), en el que se incluyen datos diversos sobre señales etnometeorología y etnozooloía, las cuales son vigentes en las regiones zapotecas del sur y del Istmo, en la Mixteca Alta, entre los triqui de Copala y en comunidades amuzgas. Una obra en la que se revisan de manera general algunos datos etnográficos sobre pronósticos de lluvia de distintas regiones indígenas de México es la tesis doctoral de Alicia Juárez Becerril sobre especialistas meteorológicos en la región del Altiplano Central. (2010b: 168-172, 264-265). Para el caso de señales que permiten pronosticar el tiempo entre mixtecos de Oaxaca, Guerrero y Puebla, consultar Katz (1997); sobre comunidades mixtecas de Guerrero, puede revisarse a Villela (1997); para el caso de nahuas del mismo estado, véase Hémond y Goloubinoff (1997).

⁶ *Mañ tob* en Santiago Xanica y *mâ dob* en San Marcial Ozolotepec: “animal con plumas”.

⁷ *Mkiin miaan* en Santiago Xanica y *mblús* en San Marcial Ozolotepec.

⁸ *Kiik* en Santiago Xanica.

⁹ *Mtsúu* en Santiago Xanica.

¹⁰ En San Miguel Suchixtepec algunas personas especifican que cuando el canto de la perdiz se escucha por la tarde, anuncia sequedad, en tanto que si se escucha por las mañanas, es advertencia de la proximidad de la lluvia.

también es señal de lluvia. El nombre de este pájaro deriva, según la gente, del sonido que emite: “Hay un pájaro que su canto suena `santiooo, santiooo, santiooo, chrr... santiooo, santiooo, santiooo, chrrr´. A este pájaro le llamamos Santiago, debido al sonido que produce y cuando canta por las noches quiere decir que se aproxima la lluvia. Por eso la gente lo escucha cada año antes de la temporada de agua”.¹¹

CUADRO 19. Señales para el pronóstico del temporal provenientes de aves¹²

Nombre común	Zapoteco/variante	Descripción, Significado
Animales		
<i>Aves</i>		
Sarnícula	<i>Msiy lit´</i> (SX)	Pájaro que habita en la costa, semejante al gavilán. Anuncia la retirada de las lluvias, en especial cuando éstas han sido muy fuertes.
Chachalaca	<i>Kiik</i> (SX)	Cuando se le oye cantar al medio día o en momentos de mucho calor, es señal de que pronto lloverá.
Gallina de monte o perdiz	<i>Mtsúu</i> (SX)	Cuando canta en horas de calor o por las noches, anuncia la llegada de las lluvias.
Perico	<i>Mkiil</i> (SX), <i>myin</i> (San SMO)	Si durante la temporada de lluvias vuela a baja altura por las mañanas y cerca del pueblo, quiere decir que pronto dejará de llover.
Calandria ¹³		Si hace su nido con anticipación, la lluvia llegará antes de tiempo.
Pájaro primavera	<i>Mkiin miaan</i> (SX) <i>mblús</i> (SMO)	Si se le ve volar antes de lo acostumbrado, anuncia el arribo anticipado de las lluvias.
Pájaro chismoso	<i>Ndxuúb</i> (SAL)	Si por las tardes canta en tono bajo cerca de las casas, significa que la lluvia se acerca.
Gallina	<i>Ngid goa</i> (SMO), <i>nquiit cóss</i> (SX)	Si comen piojos cuando ha parado la lluvia, significa que volverá a llover ese mismo día.
Gallo	<i>Ngid te</i> (SMO), <i>nyid kay</i> (SX)	Su canto nocturno y repetitivo se interpreta como anuncio de temblores.
Pájaro Santiago		Su canto nocturno anuncia la llegada de las lluvias. Se le llama Santiago porque su sonido es percibido por las personas como: “santiooo, santiooo, santiooo, chrr...”

Hay otro tipo de señales derivadas de aves que también están relacionadas con las lluvias. Una de ellas consiste en la elaboración del nido de la calandria (*Mimus saturninus*) antes de lo acostumbrado. Cuando las personas notan esta acción concluyen que las lluvias llegarán antes de tiempo. La gallina, por su parte, de nombre *ngid goa* en San Marcial y *nquiit cóss* en Xanica (*Gallus gallus domesticus*),¹⁴ indica que en un día en el que ha

¹¹ Testimonio del señor Prudencio Santiago, Buenavista Loxicha, mayo de 2012.

¹² Las siglas de comunidades empleadas en las tablas de este capítulo concuerdan con las especificadas en el apartado “Glosario”.

¹³ Entre los zapotecos del Istmo también existe un simbolismo en torno al nido de la calandria, ya que cuando prepara su nido antes de mayo, es señal de que habrá buen temporal (Antonio y Salinas 1992: 22).

¹⁴ *Ngid goa* en San Marcial Ozolotepec.

llovido, volverá a caer agua cuando se le ve comer piojos. Un fenómeno distinto anunciado por las aves es el terremoto.¹⁵ Cuando se escucha el cacareo nocturno de los gallos¹⁶ durante varias noches consecutivas, es tomado como señal de que se aproxima este fenómeno.

Insectos¹⁷ e invertebrados

De las señales registradas provenientes de insectos e invertebrados, todas anuncian lluvias. Una de ellas corresponde a la salida de su nido, de la hormiga alada conocida como chicatana (*Atta cephalotes* o *Atta mexicana*),¹⁸ situación que coincide con la llegada de la temporada de lluvia. De manera semejante, cuando las personas ven hormigas arrieras,¹⁹ las cuales pertenecen a la misma especie que la chicatana, pero en una etapa distinta, suponen que ese día habrá lluvia, aunque esto no concuerde forzosamente con la temporada pluvial. La chicharra o cigarra (del género *Cicadidae*) también anuncia el arribo de la lluvia con su chillido. De igual manera, la mantis (del género *Mantis*)²⁰ advierte de las lluvias cuando hace mucho ruido por las noches. Otra señal del arribo inmediato de la lluvia proviene de una lombriz llamada en Santiago Xanica *mbéeyloóbdeh*, de quien se cree que cuando se le ve en la superficie, significa que ese día lloverá. Por último, la luciérnaga es un insecto que con su vuelo nocturno a ras de suelo indica que la temporada de lluvia será abundante y se extenderá por más tiempo.

Los únicos casos registrados en los que ciertos insectos están asociados con fenómenos distintos a la llegada de las lluvias son los del escarabajo, ya que durante el tiempo de secas en Suchixtepec se le identifica como de color café, mientras que durante la lluvia adopta el color negro. El otro caso es el de cierta lombriz llamada en Suchixtepec como *mbel yig*, “culebra de hielo”, la cual advierte de heladas cuando las personas ven bolas formadas con muchas de estas lombrices enredadas, situación que ocurre sobre todo en septiembre.

¹⁵ Algunas de las formas lingüísticas para temblor son: *xùʔ*, *xuʔ*, *xu*, *xoʔ*.

¹⁶ *Ngid te* en San Marcial Ozolotepec y *nyid kay* en Santiago Xanica.

¹⁷ *Mã pchò* en San Marcial Ozolotepec.

¹⁸ *Mieats* en Santiago Xanica.

¹⁹ *Mbrei* en San Marcial y *mer beʔ* en Xanica.

²⁰ *Wins* en Santiago Xanica.

Reptiles y anfibios²¹

Entre los reptiles y anfibios hay algunos de especial importancia por su relación directa con el Rayo, como hemos visto en el capítulo V. Uno de ellos es la lagartija, en especial la que se considera “hijo del Rayo” (*Anolis nebuloides*; figura 98),²² debido a que cuando se le ve cerca de las casas es indicio de la cercanía de la temporada de lluvia. Además, la tonalidad de su membrana permite a las personas saber la intensidad de la lluvia: si esta es rosa, quiere decir que la lluvia será abundante; pero si es percibida como rojiza, las personas deducen que el agua será escasa.



Figura 97. Ejemplar de *Anolis nebuloides* de la región de Loxicha, con su abanico o membrana extendida. Foto: cortesía de Uri García.

Algunas ranas²³ al croar al medio día cuando hace mucho calor anuncian que ese día lloverá. Los sapos también están asociados con la lluvia, pues su aparición coincide con la temporada de agua. En Xanica se les denominaba anteriormente *win wnzizy*, “hijo del Rayo”, al igual que a la lagartija *Anolis nebuloides*. Este calificativo aparece registrado incluso en el VC y se le asocia con la rana y el sapo: “Rana de la lluuia que se cria allí. Vide

²¹ *Mañ nrruch*, “reptil”, y *mañ rtsea lo*, “anfibio”, en Santiago Xanica.

²² Con las formas *Xi mdi*, *xua mdi*, *win wnzizy* y las contracciones *xumbil* y *mbil*.

²³ Los nombres para rana son *meets pi* en Santiago Xanica y *mbi'ch* en San Marcial

sapo. Pèeche xini cocijo”. En varios pueblos zapotecos de la zona sur y centro de Oaxaca, la relación con el Rayo se refuerza con la creencia de que sobre todo los sapos caen del cielo, desde las nubes, junto con la lluvia. Es por ello que cuando hay un aguacero muy fuerte, de pronto los patios de las casas y las calles de los pueblos se llenan de sapos.

Otro de los reptiles que forma parte de este complejo es la tortuga terrestre, la cual en San Agustín Loxicha permite saber si abundará el agua o habrá sequía durante la temporada. Cuando se le ve caminar por el suelo durante el mediodía, anuncia que el agua se acerca y la lluvia será abundante, pero cuando sólo se le ve nadando en el agua, significa que caerá poca lluvia.

CUADRO 20. Señales para el pronóstico del temporal
provenientes de mamíferos, insectos e invertebrados y anfibios y reptiles

Nombre común	Zapoteco/variante	Descripción, Significado
<i>Mamíferos</i>		
Venado	<i>Msin</i> (SMO), <i>Mziin</i> (SX)	Cuando brama antes del anochecer significa que lloverá.
<i>Insectos e invertebrados</i>		
Hormiga barrendera	<i>Mer be´</i> (X)	Con su aparición en ciertos lugares anuncia la llegada de las lluvias.
Hormiga chicatana	<i>Mieats</i> (X), <i>mbrei</i> (SMO)	Especie de hormiga grande, color café, con alas largas. Cuando sale de su hormiguero anuncia el arribo de las lluvias.
Luciérnaga		Su vuelo a ras del suelo en la temporada de lluvia es indicio de la continuidad y la abundancia del agua.
Cierto tipo de lombriz de tierra	<i>Mbéyloóbdeh</i> (SX) <i>Mbel yig</i> (SMS)	Cuando se le ve en la superficie, es señal de que ese día lloverá. En Suchixtepec se cree que cuando se ven bolas de lombrices llamadas “culebra de hielo” es indicio de heladas. A este tipo de lombrices se les ve sobre todo en septiembre.
Chicharra o cigarra		Su sonido anuncia la lluvia.
Mantis	<i>Wins</i> (SX)	Cuando hace mucho ruido por las noches, se sabe que lloverá pronto.
Escarabajo de lluvia	<i>Ngut</i> (SMS)	En tiempo seco es de color café, mientras que durante las lluvias adopta un color negro.
<i>Reptiles y anfibios</i>		
Rana	<i>Meets pi´</i> (SX), <i>mbi´ch</i> (SMO)	Si en un día caluroso canta al mediodía, anuncia la llegada de las lluvias.
Lagartija hija del Rayo	<i>Xi mdi´</i> , <i>xua mdi</i> , <i>win wnzizy</i> (hijo del Rayo), <i>xumbil</i> , <i>mbil</i> (varias comunidades)	Cuando extiende su membrana que tiene debajo de la cabeza, anuncia lluvia para ese día. A principios de la temporada de lluvia, si la membrana es color rosa, es señal de que habrá lluvia abundante, pero si el color es rojo intenso, se sabe que habrá poca lluvia.
Tortuga terrestre		Si se le ve en el suelo a medio día, significa que lloverá pronto, pero si se le ve en el agua, quiere decir que habrá sequía.
Sapo	<i>Xin wnzizy</i> , “hijo del Rayo” (SX)	Su aparición anuncia la llegada de las lluvias. En varios pueblos zapotecos de la zona sur y los Valles Centrales se cree que los sapos son animales del Rayo y caen de las nubes con la lluvia.

Mamíferos²⁴

De los mamíferos que pronostican tempestades, sólo se tiene registro del venado, conocido como *msin* en San Marcial y *mziin* en Xanica, cuyo bramido nocturno anticipa la proximidad de la lluvia.

Otros anuncios de los animales

Además de los anuncios de fenómenos climáticos derivados de animales, los zapotecos del sur interpretan otro tipo de señales, muchas de ellas asociadas con la salud y el estado físico de las personas (cuadro 21). Un ejemplo es el ave llamada *mkyin ilzii*, “pájaro de la desgracia”, en Xanica. Su simple presencia cerca de las personas es tomada como aviso de accidentes. Algo semejante ocurre en San Agustín Loxicha con el pájaro *ndxuúb*, “pájaro chismoso”, ya que cuando se le escucha cantar en tono alto y chillante se toma como presagio de desgracias y accidentes. También el cacareo nocturno y repetitivo del gallo es considerado en varios pueblos como anuncio de accidentes, fracasos en los negocios, enfermedades, entre otras calamidades. Otro caso es el del “pájaro muina” o *mkyin xianh* en la variante de Xanica, de quien se cree que cuando canta o se pasea cerca de una persona, advierte que esta tendrá un coraje o disgusto fuerte.

CUADRO 21. Señales para la predicción de diversos sucesos, provenientes de animales

Nombre común	Zapoteco	Descripción / Significado
<i>Aves</i>		
Pájaro muina	<i>Mkyin xianh</i> (SX)	Cuando se pasea o canta cerca de una persona, significa que ésta tendrá un fuerte disgusto.
Pájaro de la desgracia	<i>Mkyin ilzii</i> (SX)	Con su presencia, avisa de accidentes como tropiezos o caídas.
Pájaro chismoso	<i>Ndxuúb</i> (SZL)	Si su canto es fuerte y chillante, anuncia desgracias.
Gallo		Si canta durante varias noches seguidas anuncia desgracias, como accidentes, fracasos en los negocios, enfermedades, etc.
Lechuza	<i>Mbets</i> (SMO)	Cuando canta cerca de las casas anuncia visitas.
Colibrí	<i>Tsin</i> (SMO)	Cuando vuela cerca de las casas anuncia visitas.
<i>Mamíferos</i>		
Zorro o costoché	<i>Maa's</i> (SX), <i>mbet</i> (SMO)	Al acercarse a la casa de algún enfermo indica que éste agravará. Cuando mira directamente a los ojos de una persona, ésta se siente hipnotizada. Su canto repetitivo por las noches, cerca de una casa, es también señal de accidentes o de que se avecina algo malo.

²⁴ *Mañ reats* en Santiago Xanica.

En este mismo ámbito se encuentra el zorro o costoche, o *maa's* en Xanica y *mbet* en San Marcial, ya que se tiene la creencia de que cuando se acerca a la casa de algún enfermo, es señal de que su estado de salud empeorará. En Buenavista Loxicha se cree además que también advierte de accidentes graves cuando aúlla durante varias noches seguidas cerca de una casa:

Hace tiempo tenía un tramo de cafetal por acá abajo. Durante varias noches, todos los días escuchaba por las noches al zorro: oaaaooo, oaaaooo, oaaaooo. Noche tras noche gritaba. En esos días tomaba yo y no hacía caso de eso. Entonces llegó el día 14 de noviembre de 1994; el 13 de noviembre fue mi hijo a pizar. Me dijo: “Papá, no tengo dinero y necesito para pagar”. Entonces se fue a pizar y regresó a las ocho de la mañana del otro día. Una señora vio luego que ese animal se acercó al costal de mi hijo y ahí empezó a gritar, pero no dijo nada en ese momento. Ya después nos contó lo que vio. De ahí mi hijo se fue y se accidentó en el camino. Cuando yo llegué a la casa tomado mi esposa me dijo: “Fíjate que se llevaron a nuestro hijo a para Oaxaca”. Entonces de ahí me sirvió como experiencia, que cuando el zorro aúlla varias veces noche tras noche, noche tras noche, quiere decir que algo va a pasar. Ya después que se recuperó mi hijo mi esposa me dijo: “Yo pensé que tú te ibas a morir esa vez, porque tú tomas mucho. Pensé que algo te iba a pasar en la borrachera”.²⁵

Dos señales totalmente distintas a éstas consisten en el aviso de visitas próximas y provienen del colibrí y la lechuza. Del colibrí, *tsin* en San Marcial, la señal que se interpreta es su vuelo cerca de las casas, mientras que de la lechuza, *mbets* en San Marcial, es su grito, cerca de las viviendas la señal que se interpreta.

8.3 Señales etnoclimáticas provenientes de fenómenos físicos

En San Marcial Ozolotepec los distintos fenómenos físicos se denominan *ko nchak lo islio*, “fenómenos que suceden en la tierra”, y entre ellos se encuentran los que permiten pronosticar tempestades, como vibraciones del suelo, el arcoíris, el rayo, la neblina, las nubes y el viento. En el primer caso, las vibraciones que permiten pronosticar otros fenómenos climáticos y geológicos suelen percibirse sobre todo en las ciénegas o manantiales, entre las 5 y 6 de la mañana, en particular entre abril y mayo y en la Canícula.

²⁵ Testimonio del señor Prudencio Santiago, Buenavista Loxicha, mayo de 2012.

Las vibraciones de las que hablamos suelen anunciar, sobre todo, lluvias intensas, pero también huracanes y temblores. En asociación con los manantiales, arroyos y ciénegas está también la neblina, denominada *mbe*, *bee* y *be'* en algunas de las variantes lingüísticas. Cuando se le percibe sobre estos lugares se le toma como señal de lluvias, tormentas o huracanes próximos, dependiendo su forma y tamaño. En San Marcial Ozolotepec existen otros dos términos para nombrar a la neblina que anuncia lluvia y la que anuncia tormentas y huracanes: *be yi* y *be yi tab*, respectivamente. Dentro de los fenómenos que anuncian tempestades fuertes está el viento, cuya presencia con ciertas características anticipa también la llegada de huracanes y tormentas. A este tipo de viento se le llama en Santiago Xanica *meh to'* y *meh tux*.

Otro fenómeno muy común es el arcoíris, cuya formación en el horizonte coincide con el cese de la lluvia. En contraposición, la aparición de relámpagos en ciertos lugares, sobre todo manantiales y casas de rayo, sirve como señal de que ese mismo día o al siguiente habrá lluvia. Al rayo también se le vincula con el inicio de la temporada de lluvia, en particular al rayo de lluvia (*wnzii' kyo* en Santiago Xanica, *wndi yi* en San Miguel Suchixtepec, *Wzî' nith* en San Pedro Coatlán y *wndi nith* en San Pedro El Alto); mientras que al final de la temporada cae un rayo seco (*wnzii' bits* en Santiago Xanica, *wndi bits* en San Miguel Suchixtepec, *wzî' bits* en San Pedro Coatlán y *wndi bits* en San Pedro El Alto), según el conocimiento tradicional en las comunidades zapotecas del sur, como vimos en el capítulo V.

Finalmente están las nubes, que son tal vez los fenómenos más complejos dentro del complejo del conocimiento climático, en particular por su diversidad (cuadro 22). Algunas variantes genéricas para nube son *xkow*, *xkwa* y *xkëw*, al menos en la parte sur. Una de ellas es la nube blanca, llamada *xkëw agüits* en Xanica, la cual no suele anticipar ninguna manifestación del temporal. Una nube muy peculiar que sólo es identificada en las comunidades más altas es la nube de helada, *xkow yig*, la cual es reconocida en San Marcial Ozolotepec, San Miguel Suchixtepec y Santa María Ozolotepec.²⁶ La nube de lluvia es denominada *xkow gi* o *xkow yi* en San Miguel y San Marcial. Hacia el Valle de Tlacolula, en San Marcos Tlapazola se le denomina *xkaw zak* y en San Mateo Macuilxochitl *bel niis*,

²⁶ Un aspecto sumamente relevante es que este tipo de nube no se percibe en comunidades de menos de 2000 metros de altitud, lo que nos habla de la incidencia del medio físico en los conocimientos para el pronóstico del tiempo climático.

“culebra de agua”, a esta misma nube. La nube de granizo, traducida como “lluvia de piedra” o “nube de lluvia de piedra”, recibe los nombres de *xkow yi kie’*, *xkow gi kie’*, *xkwa yi kie* y *gi kie’*. En Tlacoahuaya tiene por nombre *nis guiee’*, “agua piedra”.



Figura 98. Formación de neblina; vista desde San Marcial Ozolotepec. Foto: Damián González.

CUADRO 22. Clasificación de nubes

<i>Nombre</i>	<i>Zona sur</i>	<i>Valle de Miahuatlán</i>	<i>Valles Centrales</i>
Nube de helada	SMS y SMO: <i>xkow yig</i>		
Nube blanca	SX: <i>xkëw agüits</i>		
Nube negra	BL: <i>yal yi</i>	SPC: <i>xkwa ngat</i>	SMM: <i>zaya’s</i>
Nube de sequía	SMO: <i>xkow ren</i>		
Nube de tormenta	SL: <i>xkow gui, xkow yi</i> SMO: <i>xkow yi xo’</i>		SMM: <i>bel gu’n</i> SMaT: <i>nisie pi’</i>
Nube de granizo	SMS: <i>xkow yi kie’</i> SMO: <i>xkow gi kie’</i> BL: <i>gui kie’</i>	SCX: <i>xkwa yi kie</i> SPC: <i>xkwa gi</i>	SMaT: <i>nis guiee’</i>
Nube de temblor	BL: <i>xkow xo’</i> <i>xkow yoo, xkow xu</i> SMO: <i>xkow xu’</i>	SCX: <i>xkwa xo’</i>	SMaT: <i>dzao xu’</i>
Nube viento	SMS: <i>xkow bii</i> SMO: <i>xkow bi</i>		SMsT: <i>xkai bi</i> o <i>xkaw bi</i> SMM: <i>bel bii</i> SMaT: <i>nisa do’</i>



Figura 100. Formación de nubosidad entre San Marcial Ozolotepec y San Miguel Suchixtepec. Foto: Damián González.

La nube de tormenta, llamada *xkow gi*, *xkow yi*, *xkow yi xo'* en la parte sur, se denomina *bel gu'n*, “culebra toro” o “culebra embravecida”, en Macuilxochitl y *nisie pi'*, “lluvia fuerte” o “lluvia poderosa”, en Tlacoahuaya. Otra forma de nombrar a este tipo de nube es como “nube negra”, con las variantes *yal yi'* en Buenavista Loxicha, *xkwa ngat* en San Pedro Coatlán y *zaya's* en Macuilxochitl. Hay una nube que puede estar precedida de una pequeña llovizna, pero no de una lluvia fuerte, a ella la llaman de manera general “nube ligera” o “nube viento”, con las formas *xkow bii*, *xkow bi* en el sur, mientras que en San Marcos Tlapazola le dicen *xkai bi* o *xkaw bi*, en Macuilxochitl *bel bii* y en Tlacoahuaya *nisa do'* o *dzao bí*. Otra nube muy común es la que anuncia temblores, “nube terremoto”, con las variantes sureñas *xkow xo'*, *xkow yoo*, *xkow xu'*. En Tlacoahuaya se le nombra *dzao xu'*. Por último, está la nube que anticipa sequías, llamada en San Marcial Ozolotepec *xkow ren*.

8.4 Otro tipo de señales para el pronóstico de tempestades

Dentro de las señales que permiten pronosticar el temporal, existen algunas que no provienen directamente de animales, ni fenómenos físicos, las cuales hemos optado por separarlas en un tercer grupo (cuadro 23). Uno de estos casos es el de cierta espuma que se forma en la superficie de los ríos y manantiales, la cual es tomada en Buenavista Loxicha como señal de la cercanía de la temporada de lluvia. La lumbre también forma parte de este grupo, ya que si durante la quema del terreno de siembra su tono es de un rojo intenso, se tiene la creencia de que la lluvia se retrasará. En cambio, cuando su tono es naranja claro, se sabe que la temporada pluvial demorará y será abundante. De igual manera, cuando se prende fuego durante el tiempo de lluvia, ya sea en el fogón o en cualquier otra parte, el tono rojizo de la lumbre significa que dejará de llover y cuando es claro es señal de que continuará lloviendo. Otra señal proviene de la telaraña, cuando se le ve volar en el aire se toma como indicio de que el agua caerá pronto.

Finalmente, existen dos señales que permiten pronosticar el arribo de fenómenos como tormentas o huracanes. Ambas se perciben sólo en las comunidades que están muy cercanas a la costa. La primera de ellas tiene que ver con sonidos que se perciben como provenientes del mar, los cuales se logran escuchar sobre todo por las mañanas. Al igual que las vibraciones en la ciénega, éstos son asociados frecuentemente con la culebra de agua. La otra señal es la caída de rocas y piedras desde lo alto de los cerros sin alguna causa aparente. En ambos casos, estas señales se interpretan como anuncios de tormentas y huracanes.

Cuadro 23. *Otras señales para el pronóstico del tiempo climático*

<i>Nombre común</i>	<i>Descripción, Significado</i>
Otras señales	
Piedras y rocas	Cuando caen piedras o rocas de una montaña sin causa aparente, es señal de que se aproxima una tormenta o huracán.
Mar	Cuando por la mañana se escucha un ruido proveniente del mar, se toma como señal de un huracán o tormenta. Este fenómeno se asocia con la culebra de agua y el Rayo.
Telaraña	Cuando se ve volar en el aire cerca de la temporada de lluvia, significa que ésta arribará pronto.
Lumbre	Si durante la temporada de lluvia su color suele ser de un rojo intenso, significa que pronto dejará de llover, pero si es un tono claro, se cree que la lluvia continuará por más tiempo. Cuando se quema el terreno de siembra, si el tono de la lumbre es muy claro, es señal de que la lluvia no demorará, pero si es intenso su color, se cree que ésta se retrasará.
Espuma	Cuando se forma espuma en la superficie de los ríos se toma como señal del arribo de las lluvias.

Nuestro interés en presentar esta serie de datos etnográficos sobre la interpretación del tiempo climático, pero sobre todo su sistematización, busca sustentar la idea de la existencia de un corpus de conocimientos derivado de una tradición prolongada de observación, interpretación e interacción con la naturaleza, el cual es dinámico, como ya dijimos, pero también trasciende en un mismo espacio y se comparte, en mayor o menor medida, entre varias comunidades. Al igual que otros ámbitos de la religiosidad y la cosmovisión de los zapotecos del sur, este tipo de conocimientos tiene espacios lábiles, porosos, que corresponden más bien a un área geográfica, con ciertas características físicas, y no tanto a una región ocupada por comunidades con afinidades culturales. Es decir, la incidencia del medio físico puede variar en una misma región, dependiendo de factores como la altitud, la vegetación, la temperatura, el tipo de nubes, etc. Un ejemplo es precisamente el del complejo de señales provenientes de las nubes. Sólo en aquellas comunidades de mayor altitud, que se encuentran arriba de los 2,000 msnm, las personas identifican cierto tipo que permite pronosticar heladas; en las comunidades más bajas no se conocen, ni existen términos en zapoteco para nombrarla. En contraposición, hay nubes muy comunes no sólo entre las comunidades zapotecas del sur, sino en muchas regiones de México. Tal es el caso de las nubes asociadas con el granizo y los temblores, las cuales son descritas con las mismas formas en muchos lugares. Incluso, existen términos en las lenguas originarias para nombrarlas. Otro ejemplo es el conocimiento que se tiene sobre las vibraciones y sonidos provenientes del mar, o asociados a él, ya que es en las comunidades cercanas a la costa donde pueden registrarse testimonios relacionados con este tipo de señales, de las cuales se pronostican tormentas, huracanes e incluso temblores.

Sin embargo, la información presentada es parcial, ya que el campo de saberes y experiencias derivados de la observación de fenómenos físicos y meteorológicos abarca también señales provenientes de la luna, el sol, las plantas, la tierra, las estrellas (de las cuales se identifican conjuntos específicos, los cuales podríamos llamar “constelaciones”), entre otros. Por tanto, es ésta una visión parcial de todo ese corpus. No obstante, permite comprender parte de la estrecha relación entre la cosmovisión y la biodiversidad, cuyo eje del complejo es una entidad específica, concebida como sagrada: el Rayo.

Consideraciones finales



*Figura 100. Figuras de una de las capillas de la iglesia de Santa María Tlacoahuaya.
Fotos: Damián González.*

Sumario

La concreción de este texto amerita, como primer punto, una revisión general de los aspectos más significativos de los capítulos desarrollados, así como de la propuesta de investigación en general. En este sentido, la estructura del trabajo ha sido resultado del proceso mismo de investigación, mas no de un modelo o prototipo formulado previamente desde el escritorio. Los cuatro últimos capítulos, que corresponden propiamente al contexto etnográfico, muestran aquellos ámbitos de la ritualidad y la cosmovisión que, según nuestro análisis, giran en torno al concepto que los zapotecos del sur tienen sobre Rayo. El estado de dicha ritualidad y cosmovisión no es homogéneo; por el contrario, nos encontramos frente a un escenario diverso, heterogéneo en muchos sentidos, donde cada comunidad podría ser abordada de manera específica, a partir de sus rasgos culturales y las particularidades ecológicas de su territorio. Sin embargo, optamos por estudiar el complejo de la entidad regente de la lluvia, sólo después de entender que era posible mirar a esta región de manera general, pero también comparativa, tanto al interior de ella, como frente a otras realidades culturales de México.

Retomando la perspectiva de Barabas y Bartolomé sobre las configuraciones culturales, de la cual hablamos en el primer capítulo, comparto la idea del carácter dinámico y particular de los complejos religiosos indígenas de Oaxaca. En el ámbito local, cada comunidad ha tenido sus propios procesos históricos que la han llevado a desarrollar e implementar mecanismos de reinterpretación simbólica y ritual, y de reelaboración de los elementos del sustrato mesoamericano, así como de otras religiones y formas de pensamiento, sobre todo después de la invasión española. Por otro lado, en el ámbito más general, es decir, el que los autores denominan como religiones étnicas, nos enfrentamos al problema de no tener elementos suficientes como para hablar de una configuración religiosa que caracterice a las comunidades que hablan alguna de las variantes dialectales del zapoteco en las distintas zonas donde éstas se encuentran: la Sierra Juárez, Sierra Norte, Valles Centrales, Istmo, Sierra Sur, Costa e incluso Veracruz. Al respecto, los autores distinguen al grupo zapoteco como uno de los que más diferencias lingüísticas y religiosas tiene al interior. Aunado a ello, lo poco que conocemos de las distintas regiones zapotecas de Oaxaca es, además de limitado, inequitativo en el sentido de que, como suele ocurrir en disciplinas como la antropología y la arqueología, se ha puesto mayor interés en algunas

zonas y en ciertas temáticas, lo que ha provocado un gran desconocimiento y desinterés por las demás áreas, como ha sido el caso de la región de los zapotecos del sur.

La ausencia de datos etnográficos de algún aspecto concreto para todas las regiones zapotecas impide tener un panorama general sobre, por ejemplo, las creencias y prácticas rituales asociadas con la muerte, los ritos agrícolas, el culto a los ancestros, las nociones sobre el territorio, etc. Ya De la Cruz (2007: 301) señaló con anterioridad que “la aparente diferencia de los zapotecos de la región de *Loxicha* respecto a la etnia de los *binnigila'sa'* y al resto de la religión mesoamericana, se debe más a lo insuficiente de las investigaciones etnográficas realizadas y a la carencia de investigaciones lingüísticas en la zona que a alguna otra razón”. Yo agregaría que no sólo los datos aportados por autores como Pedro Carrasco y Roberto Weitlaner sobre la zona de *Loxicha* dan la impresión de una zona excepcional o extraordinaria, sobre todo por la pervivencia de una cuenta ritual que no se conoce ni siquiera en el resto de la zona de los zapotecos del sur, como ya hemos aclarado antes. Si tratáramos de hacer un ejercicio comparativo desde la antropología, careceríamos de datos etnográficos suficientes, de ahí que no podamos afirmar que las aparentes diferencias culturales entre los zapotecos del sur, del Istmo, de la Sierra Juárez, de la Sierra Norte y de los Valles Centrales se deban exclusivamente a lo pobre de la información que se ha generado desde esta disciplina; o, por el contrario, a que existen tradiciones culturales, derivadas, tal vez, de procesos históricos y de interacciones interétnicas ajenas entre sí: hay aquí un campo muy fértil, y necesario, para los estudios comparativos. En este sentido, no es paradójico que en la revisión de datos etnográficos sobre las entidades regentes de la lluvia no haya una parte correspondiente al mismo grupo etnolingüístico, más allá de los datos sobre peticiones de lluvia en *Yalalag*, de Julio de la Fuente.

Siguiendo con este aspecto de las entidades regentes de la lluvia, como vimos al inicio, su papel primordial se explica por la necesidad que tienen los grupos humanos de entender y conocer la naturaleza del agua, la lluvia y los distintos fenómenos meteorológicos que permiten su subsistencia, a partir, sobre todo, de la reproducción agrícola. En términos de la cosmovisión, estas entidades no únicamente son vistas como las encargadas de fecundar la tierra mediante la lluvia; son más bien entidades múltiples, polisémicas, a quienes se les llega a definir al mismo tiempo como dueñas del agua y la lluvia, de los animales, del monte y de la riqueza. Muestra de ello son los abundantes datos

que podemos encontrar en etnografías de distintos pueblos y regiones de México. La información que presentamos en el capítulo IV nos permite entender, precisamente, cómo la concepción de estas entidades constituye hoy en día un complejo común, pero dinámico y plural, el cual se ha adaptado a distintas realidades históricas, culturales y ecológicas. Sin embargo, como bien señala Bartolomé, la presencia de estas entidades en las cosmovisiones locales de casi todas las comunidades indígenas (y no sólo indígenas) no significa que sean idénticas, o que sean una misma, como llegó a afirmarse en muchas ocasiones para las deidades mesoamericanas de la lluvia. Así como en el pasado *Tláloc*, *Cocijo* o *Tajín* fueron dioses análogos, pero distintos; así también en el presente cada comunidad, y a veces cada grupo etnolingüístico, concibe sus propias entidades sagradas, sus propias divinidades, sus propios encantos, sus propias potencias o fuerzas que mandan la lluvia y hacen crecer la milpa.

En términos etnohistóricos, creemos que el papel del Rayo en la cosmovisión y la religiosidad de los zapotecos puede rastrearse a partir del análisis complementario de distintas fuentes, como lo sugiere Broda para el caso de *Tláloc* entre los mexicanos. Sin duda, un ejercicio como éste tiene varias limitaciones, empezando por las que puede implicar la formación meramente antropológica. Sin embargo, algunos estudios arqueológicos, filológicos e históricos ayudan a entender por qué los atavíos de *Cocijo*, sus rasgos estilísticos e iconográficos, contienen tantas alusiones a diferentes manifestaciones y calidades del agua, así como también del maíz; y por qué, en el periodo colonial, al Rayo se le concebía en la provincia de Villa Alta y en Sola de Vega como el “dios de las cementeras” y de la lluvia, por qué se le ofrendaban cosas en la milpa y se sacrificaban guajolotes en su honor, los cuales eran preparados sin sal, como sigue haciéndose hoy en día en la región que hemos estudiado.

En el quinto capítulo hemos visto, precisamente, la manera en cómo esta entidad se ha posicionado como una de las más importantes dentro de la cosmovisión y la religiosidad de los zapotecos del sur, situación que se refleja en la serie de atributos que la distinguen, así como los distintos ámbitos de la vida social que están articulados en torno al complejo constituido por ella. La correspondencia entre dichas atribuciones, la ritualidad y en ocasiones algunos relatos y testimonios, dejan ver la vigencia de un complejo que tiene la particularidad de englobar ámbitos y aspectos no sólo pluviales y agrícolas. Es de destacar

la naturaleza dual de la entidad, pero también de otras entidades estrechamente emparentadas, como la Culebra. Este principio de la religiosidad se extiende a la ritualidad a partir de la existencia de un código numérico también dual, el cual incluye días específicos en los que se invoca y ofrenda al Rayo seco y al Rayo de lluvia; de la cantidad de cosas que se ofrecen a estas advocaciones, ya sean viandas, flores, copal, celas, cera y aves para sacrificio; de los fenómenos asociados con el agua y la meteorología que cada advocación controla o envía: lluvia, cosecha, abundancia, salud, tormentas, huracanes, temblores, sequía, justicia o muerte.

La incidencia de este complejo abarca, para el caso de los zapotecos, la sacralización del paisaje y de su apropiación por parte de rituales. Esto implica que existan en el territorio de los zapotecos del sur lugares encantados donde habita el Rayo: desde los cerros mismos, hasta sitios específicos como cuevas, llanos con pinos, ciénegas, manantiales, piedras, etc. Junto con ello, existe una serie de saberes y experiencias conformadas a lo largo del tiempo, los cuales permiten a los zapotecos del sur pronosticar el comportamiento del clima; es decir, desde la lluvia hasta tempestades o temporales, como llaman los propios zapotecos a las manifestaciones intensas y, en ocasiones, devastadoras de los fenómenos climatológicos, los cuales se atribuyen a una parte de la dualidad de la entidad: el Rayo seco y, por extensión, a la Culebra cornuda o con cacho. Estos saberes conforman un corpus de conocimientos estrechamente vinculado con las características propias del territorio, tanto en términos orográficos como ambientales. De ahí que las condiciones y diversidad biológica de la región constituyan un factor decisivo, el cual se amalgama con el campo general de la cosmovisión, dando como resultado la constitución de una entidad sagrada que rige al mismo tiempo ámbitos de la vida social como el trabajo agrícola, la cacería e incluso la pesca y la práctica de observación de la naturaleza, entre otros; así como también, el territorio mismo y los animales que habitan en él, junto con el agua y la lluvia, las plantas y los demás bienes del monte.

Corolario: el Rayo aún vive aquí

La vigencia de las entidades regentes de la lluvia en las comunidades del México contemporáneo tiene situaciones distintas, pues cada una ha recorrido una historia particular, derivada, por supuesto, de los procesos históricos de los pueblos donde se les

rinde, o se les rendía, culto. Su presencia en la cosmovisión y la ritualidad de los pueblos se asocia muchas veces con la percepción que éstos tienen de su propia identidad como grupo o, en su caso, como comunidad o región. Hacia la Huasteca veracruzana, *Junkil*, el Trueno, una entidad no sólo emparentada genéricamente con el Rayo de los zapotecos del sur, sino también semejante en su concepción y proyección en la tradición oral en ambas regiones indígenas, es visto ahora como ausente en el territorio teenek. Diversas situaciones históricas, entre ellas la Conquista, la Revolución y más recientemente las alteraciones provocadas por la industria petrolera, han propiciado su migración hacia otras tierras y con ello la casi extinción del vínculo de los teenek actuales con sus antepasados. Para Anath de Vidas (2003; 1995), el Trueno teenek es una proyección del estatus de la identidad étnica en este grupo. La expresión testimonial teenek que da nombre a uno de los libros de la autora, “El trueno ya no vive aquí”, ejemplifica de manera fidedigna la autopercepción cultural o étnica en esta región indígena de México. En el cerro concebido como la antigua casa del Trueno, los teenek de Tantoyuca resguardan mediante la memoria parte de su tradición:

[...] antes de la lluvia los informantes [...] cuentan que se oyen ruidos, provenientes del promontorio donde antes vivía el Trueno, “como si en ese lugar la tierra hubiera grabado las voces de los antepasados”. Serían, según me explicaron, las de los espíritus invisibles que, cuando se formó el mundo, quedaron encerrados en el cerro [...]. Igualmente, se oye una música de fiesta compuesta por tamborcillos y flautas que [...] son los instrumentos musicales de las [...] danzas autóctonas que sobreviven en la región [...] según los testimonios, nunca se oyen los instrumentos de las otras danzas practicadas en la región, como el violín y la guitarra, introducidos por los españoles.

Cerca de la región de los zapotecos del sur habitan los chatinos, pueblo con el que tienen el parentesco lingüístico y cultural más cercano, sobre todo en términos históricos, ya que ambas lenguas otomangués se separaron entre 18 y 24 siglos atrás (Bartolomé y Barabas 1996: 28). El estado de la “costumbre” chatina, su vigencia, está fuertemente arraigado con la reproducción de una identidad étnica chatina. Es decir, según Barabas y Bartolomé (*Ibidem*: 103-104), puede hablarse de un complejo étnico estrechamente articulado, por lo que la noción de la “costumbre” chatina trasciende el ámbito local, para

conformar un complejo cosmológico y ritual común entre las comunidades de dicho grupo etnolingüístico:

[...] nosotros vamos a encender las velas a las Honduras, a los Ríos, a los Cerros, a la Ciénega. Allí pedimos todo lo que es riqueza; pedimos la abundancia de maíz, de frijol, de agua. Así es la costumbre de nosotros los chatinos, de los indígenas de idioma chatino. Nosotros le hablamos al Santo Cerro, a la Santa Hondura, a la Santa Ciénega Nacimiento del 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 [...] Han venido muchos mestizos y siempre han quitado bastante, pero todavía existe la tradición, las artesanías de los indígenas chatinos. Hasta la fecha damos de comer a la Santa Piedra, todavía adoramos la Santa Piedra del Sol.

En la postrimería de este trabajo, cabe la reflexión sobre si existe una relación entre el Rayo y una posible identidad de grupo entre los zapotecos del sur, de manera semejante a como ocurre entre el Trueno y los teenek o la “costumbre” y los chatinos. De manera general, no hay una noción de etnia entre los zapotecos sureños. Es decir, no reconocen un vínculo y continuidad histórica ni cultural con los zapotecos de otras regiones, más allá de los discursos oficiales que comenzaron a llegar a sus oídos en años recientes, por medio de la “escuela” y de los programas de gobierno, para los cuales tienen que registrarse como hablantes de la lengua “zapoteca”.

En términos regionales, los zapotecos del sur se identifican, sobre todo, con las comunidades que hablan variantes lingüísticas cercanas, así como con aquellas que mantuvieron lazos comerciales y culturales. En este último caso, hay que considerar regiones o comunidades a las que se acudía en día de plaza o de fiesta para vender y/o comprar productos, no sólo de la parte colindante entre la Sierra Sur y la Costa, es decir, del área de estudio, sino de zonas más distantes, entre ellas San Mateo del Mar, con quien existió un vínculo muy estrecho, el cual sigue cristalizándose mediante la tradición oral, como señalamos en varias partes del trabajo. Incluso, en una ocasión un abuelo de Santa Catarina Xanaguía me platicó que fue gracias a los viajes que los abuelitos del pueblo hacían a San Mateo para vender y comprar productos, como aprendieron “las historias de los huaves”. Con esto, reitero la importancia de pensar a la zona de los zapotecos del sur

dentro de un contexto de fuertes relaciones interétnicas o interregionales, las cuales pueden rastrearse incluso desde el periodo colonial, gracias a documentos como las *RG*, como vimos en el segundo capítulo.

Finalmente, un aspecto que distingue a los zapotecos del sur es precisamente la “creencia” en el Rayo, a quien, en palabras de algunos abuelos, se le concebía como un dios, y que sigue ocupando en muchas comunidades un lugar central dentro de la cosmovisión y la ritualidad. Podríamos decir, entonces, que las comunidades zapotecas del sur, aquellas que han permanecido casi olvidadas, siguen habitando “en la tierra del Rayo”.¹



Figura 101. Panorámica de una parte de la sierra de Ozolotepec. Foto: Damián González.

¹ A manera de paráfrasis del título de la obra de Schouten sobre los cuicatecos: *Yan Davi [:] el pueblo del Rayo (Los cuicatecos)* (1991).

Anexos

Nota de campo 1

San Miguel Suchixtepec

01 de mayo de 2012

Alrededor de las 10:30, horario normal, “horario de dios”, partió la comitiva que participaría en la ceremonia de petición de agua y lluvia en uno de los pozos que provee de agua al pueblo. El grupo estuvo integrado por la mayoría de los miembros del cabildo municipal, policías municipales, siete fiadores,¹ el rezador (don Guillermo Ruiz Hernández) y yo. El traslado hacia el cerro Cemialtepec lo hicimos en vehículos y nos llevó unos 30 minutos. Como primera actividad tuvo lugar un baño ritual, el cual es característico en la organización ceremonial y ritual de los zapotecos del sur, en particular del área de Ozolotepec, Suchixtepec y Loxicha. Todos los asistentes participamos del baño en el estanque principal del que parte la tubería que llega hasta San Miguel. Las características del baño variaron: algunos llevaron jabón para darse un baño completo y otros sólo usamos agua; algunos llevaban toalla, jícara y lo demás necesario para el baño, y otros, a falta de utensilios, dejamos que el frío de la noche secase nuestros cuerpos. Sin embargo, un aspecto importante del baño, según el rezador, tiene que ver con la manera de mojar el cuerpo, ya que deben echarse cinco jicarazos en la cabeza, los cuales representan las cinco llagas de Cristo, y siete en los hombros y brazos, que corresponden a las entidades que se invocan durante el baño, entre ellas *Wmdan isliu* (la tierra, o mejor dicho, el creador de la tierra) *Wmdan dios*, *Wmdi'* y las ánimas de los difuntos, a quienes se agradece su trabajo hecho aún después de la muerte.² Al final del baño los fiadores, el rezador y la autoridad hicieron un rezo y dejaron flores y veladoras como ofrenda.

¹ Los fiadores son personas elegidas por la autoridad municipal para que entreguen la mayor parte de las ofrendas en el estanque de agua y la casa del Rayo durante la ceremonia de agradecimiento y propiciación.

² Es común escuchar que el número siete en este contexto corresponde únicamente al Rayo, en particular al rayo de lluvia.

Luego de esto retornamos a los vehículos para acercarnos al lugar donde se realizaría la ceremonia de agradecimiento del agua y petición de lluvia, que consiste en una muy pequeña planicie despejada, rodeada de pinos. El lugar es una casa de Rayo o *list wmdi'*, donde se invoca al Rayo de lluvia o *wmdi' yitz*. La ofrenda consistió en siete barras de cera o marquetas de cera de dos kilos, tres tantos de siete copales de memela (copal envuelto en papel u hoja de plátano, a manera de tamal), 14 manojos de flor de margarita y azucena y 14 veladoras largas. Los encargados de montar la ofrenda fueron los fiadores, junto con la autoridad. Después de instalada ésta, tuvo lugar un rezo colectivo de unos 10 minutos en el que el rezador se mantuvo al margen. Este rezo se hizo mediante una mezcla entre zapoteco y español. Fue en este momento precisamente donde los fiadores invocaron las entidades de Dios, *Wmdan isliu*, *Wmdi'* y las ánimas, a quienes agradecieron el agua provista por medio de los pozos y solicitaron que hubiera lluvias abundantes para la temporada que iniciaría en cuestión de días.

Posteriormente, el rezador comenzó un rosario en el que participaron todos los asistentes, tanto los integrantes del cabildo como los fiadores. El acto fue muy sencillo y con él concluyó la ceremonia de agradecimiento del agua y de petición de lluvia. Después de esto regresamos al pueblo, donde hubo café en la casa del presidente municipal. El arribo al pueblo tuvo lugar como a las 2:30 de la mañana del 1 de mayo.

Nota de campo 2

San Miguel Suchixtepec

7 de mayo de 2012

El día de hoy, víspera de la fiesta de San Miguel, visité a varias personas del pueblo, entre ellas al señor Marcos Cruz, saurino, quien accedió a hablar sobre “la creencia”, en particular sobre las peticiones hechas al Rayo. Al comienzo de nuestra plática hablamos del Rayo e intercambiamos relatos de distintas comunidades. Después de un rato de relatar y relatar historias y testimonios, el señor Marcos Cruz me preguntó qué quería saber en particular. Le pedí que me explicara cómo es que sabía cuándo realizar cierto tipo de rituales, en qué lugar y qué elementos ofrendar. A lo largo de su respuesta me dijo que durante diez años estuvo estudiando con sus maestros, quienes le enseñaron cómo desempeñarse como saurino, lo que implica leer el maíz, hacer diversas curaciones, hacer

adivinaciones, hacer peticiones al Rayo y dirigir distintos tipos de rituales. Me sentí con la confianza de preguntarle quiénes habían sido sus maestros, a lo que me respondió que sus maestros eran los hongos de nanacate, los “maestros de la lluvia” o *mbey divin*, “hongo divino”. Al final de esta respuesta sonrió y me dijo que para aprender todo esto se necesitaba mucho tiempo. De pronto el preguntó si quería yo saber cómo tener suerte en el estudio que estaba realizando en varios pueblos de la región. Sin dudarlo, respondí que sí. Entonces, tomó un bote para pastillas y lo vació sobre la mesa que estaba frente a él. En la mesa se regaron 52 granos de maíz, los cuales comenzó a revolver, para luego juntarlos todos, al momento que entre zapoteco y español hablaba con voz baja y preguntaba cómo me iría en el trabajo, en mi estudios y en mi futuro (al final me dijo que a quien invocaba era a la tierra, al Rayo y a Dios). Después de esto formó tres grupos con los granos, alineados verticalmente, luego los comenzó a separar formando líneas horizontales y finalmente subdividió los conjuntos en 16 montones de 3 granos colocándolos a manera de círculo, dentro del cual quedaron dos conjuntos de dos semillas cada uno. Me dijo que me iría bien en el estudio que estaba realizando y que debía seguir haciéndolo y aprender sobre “la creencia” en el Rayo, pero que a mi alrededor había una persona que sentía envidia de mi trabajo, por lo que me sugirió que tuviera mucho cuidado, sobre todo al andar en los pueblos de la sierra sin conocer a la gente.

En este momento aproveché para preguntar qué tipo de pago se hacía en una situación como esta y me respondió: ¿quiere saber cómo tener el favor del Rayo en esto?, “Sí”, le dije. Volvió a revolver los granos de maíz y esta vez formó directamente un círculo con conjuntos de tres granos y al centro dejó tres pares de granos y uno quedó solo. Luego me respondió que para que recibiera el favor del Rayo debía acudir el día 20 de mayo a la casa de Rayo llamado Luis, localizada en el Llano de Bejuco, a un costado del camino que va para San Marcial Ozolotepec. En el lugar debía hacer una oración y pedirle al Rayo que me ayudara en mi estudio y que alejara el odio de mí, castigando a la persona que me envidiaba. Incluso, comenzó a pronunciar algunas de las palabras que yo debería repetir al momento de dejar la ofrenda: “Señor, presta oídos a mis palabras, pues gente arrogante y violenta se ha vuelto en contra mía y quieren matarme, no tienen (¿presencia?) sin ti. Destruyelo señor, porque tú eres fiel, yo te ofreceré sacrificios voluntarios, alabaré tu nombre porque eres bueno padre”. Después de estas palabras me indicó que recitara los

salmos 61 y 74 de la Biblia, y como alabanza, que rezara primero un padre nuestro y cuatro aves marías, y después un padre nuestro y seis aves marías. En total serían cinco y siete rezos. Ambos números son básicos dentro del complejo ritual (estructura ceremonial, estructura ritual, organización ceremonial) en San Miguel Suchixtepec y se proyectan tanto en los días como en que se realizan los rituales, como en los elementos que se ofrendan en distintas peticiones y rituales, como los de lluvia, siembra, bendición de milpa, presentación de niños en la Casa del Rayo, matrimonios tradicionales, salud, venganza, etc.

En el caso de la ofrenda, me indicó que debería llevar como pago dos ramas de flor de azucena, una vela del Carmen y un copal de memela. La veladora debía dejarla enterraba, sin prenderla, y las flores en un bote con agua. Luego repitió nuevamente la fecha en que debía acudir a la casa de Rayo (Luis) y dijo que si no podía ir en esa fecha que el maíz marcaba, también el día 27 de mayo era día bueno para hacer el pago o regalo. Finalmente, ante una pregunta mía respondió que el número 5 correspondía a Dios, “al Padre Dios Eterno”, y el 7 al Rayo, en particular a Luis.³

Nota de campo 3

San Marcial Ozolotepec

28 de enero de 2012

Lo que inicialmente sería una estancia muy breve y casi intrascendente en la comunidad de San Marcial Ozolotepec, derivó en la constatación de la pervivencia del Rayo en la creencia de los zapotecos del sur. El día inició con una espera prolongada de casi tres horas al presidente municipal, quien firmaría unos documentos relacionados con un proyecto para el fortalecimiento de la lengua materna. Debido a que el día anterior, desde el momento de mi arribo al pueblo, pregunté insistentemente al amigo Felipe Ruiz, regidor de educación, sobre la posibilidad de observar a la lagartija llamada *xumbil* (*xi mdi'*, *mbil*), después de la reunión con la autoridad municipal el mismo regidor me propuso que fuéramos en su búsqueda. Junto con él y su suplente subimos a una loma que queda frente al centro del pueblo y de ahí comenzamos a bajar por una vereda, revisando cada recoveco y hueco que topábamos en el camino. Al llegar a un invernadero, una de las integrantes del grupo de productores que lo atiende nos dijo que podríamos ver ese tipo de lagartijas, sin ningún

³ Según el señor Marcos Cruz, éste pago es efectivo para “salvación, salud y estudios”.

problema, en la casa que estaba en su rancho. Después de explicarnos cómo llegar, reiniciamos la marcha, la cual nos llevó desde el inicio un tiempo aproximado de una hora. El lugar donde estaba la cacita del rancho contrastaba con el entorno un tanto seco, pero franqueado por algunos encinos, ya que a los costados de la choza había varias plataneras, lo que le daba un aspecto húmedo al lugar, que de por sí lo era. Tal como la señora nos recomendó, entramos y comenzamos a hacer ruido y, justo como nos advirtió, de inmediato apareció el primer *xumbil*, el cual se posó sobre uno de los travesaños del techo. A ratos lucía su membrana rosada, tan característica y un tanto enigmática, la cual permite a los habitantes de varios pueblos de la región pronosticar la intensidad del temporal. Al poco rato apareció otro ejemplar y ambos dejaron que saciara mi curiosidad tomando varias fotos desde diferentes ángulos. Con cierta cautela, pregunté al regidor si podía tomar uno para colocarlo en un lugar más iluminado. Supuse que en el fondo pensaría que estaba pretendiendo una irreverencia, debido a la creencia de que si alguien molesta a los animales del Rayo, éste castiga a la persona. Sin embargo, el regidor, con el debido respeto (no me mandó a volar) depositó la lagartija en una cubeta, ayudado de una vara. La sesión fotográfica continuó fuera de la choza, en algunas piedras, en los troncos de varios árboles y hasta en un pequeño tenate de palma. Finalmente desistí de la sesión, debido a que se descargó la batería de mi cámara. El regidor me preguntó si quería llevarme la lagartija al pueblo, pero dije que no (en el fondo yo tampoco deseaba profanar la armonía de la lagartija, ni la de su patrón, el Rayo). En el camino hacia el pueblo el regidor y el suplente me mostraron algunas nubes, entre las que destacaba una que permite pronosticar una granizada, la cual recibe el nombre de *xkow kie*, literalmente “nube piedra” e interpretada como “nube de granizo”.

Al llegar al pueblo nos avisaron que había una invitación para asistir a una comida en honor al cambio del comité de la clínica local. En el lapso entre nuestro regreso al centro y la ida al convivio llovió con fuerza. Poco a poco comenzó a correr el rumor de nuestro encuentro con las lagartijas del Rayo. Incluso, algunos señores se me acercaban y reían un poco, al tiempo que decían, entre intento de plática y como confirmación de lo que sabían que yo sabía: “¡Ya vió, ése es el Rayo!”. Ya en la casa de los anfitriones la lluvia se intensificó, dando paso a una fuerte granizada, que hacía un ruido ensordecedor sobre las láminas del techo. Durante la comida no estuvieron exentos los comentarios sobre nuestra

visita al rancho y el encuentro con las lagartijas, y por ende la propiciación de la lluvia y el granizo. Algo que tampoco faltó fueron las correspondientes botellas de cerveza, copas de mezcal, refrescos “Gugar” y cigarros “Gratos” (mentolados y sin filtro). Como suele suceder, después de dos o tres tragos, tanto hombres como mujeres comenzaron a negarse a recibir otra copa o cerveza, pero casi irremediamente terminaban por ceder ante la insistencia de los anfitriones y la autoridad (ésta última es la encargada de repartir-ofrecer las cervezas a los comensales). Después de la comida de mole con guajolote y arroz, los tragos y los cigarros, decidí regresar al municipio para preparar algunos documentos que serían firmados por el presidente municipal.

Apenas un par de horas después, como a las siete de la noche, el regidor de educación me advirtió que aún faltaba otra actividad, pero no me dijo cual. Cuando me di cuenta, ya todos los que estaban en el municipio se preparaban para partir y comprendí que el convivio seguiría, en el mismo lugar o en otro. Al preguntar a dónde nos dirigíamos me dijeron que a una comida (cena) con motivo de un colado. No se referían a alguno de los que íbamos en la peregrinación, sino a una de varias construcciones que habían llegado casi a su fin y que formaban parte de un programa de vivienda gestionado ante la Comisión Nacional de Vivienda.

En el camino imaginaba lo que sería volver a comer sin haberme hecho digestión lo anterior. Sin embargo, terminé por sumarme al disfrute colectivo de las viandas. En este caso el anfitrión era el secretario municipal, quien en cierto momento se me acercó y me dijo a manera de confesión: “Acá es más fácil poder construir, ¿verdad?, porque en la ciudad no hay este tipo de apoyos. Allá todo le cuesta a uno, aunque se hable una lengua indígena, y acá eso es una ventaja para nosotros”.

Después de la comida y la nueva dotación de tragos y cigarros, la plática se prolongó por más de una hora. Finalmente, todo terminó en buenos términos y cada quien pudo regresar en dos pies a su destino final. Por cierto, el tema último de la plática fue el del supuesto fin del mundo, que intrigaba mucho a varios habitantes de San Marcial, sobre todo, por la reiteración de las notas alusivas en la televisión y la radio.

Esa noche hubo otros tres convivios por el mismo motivo y en cada uno se ofreció lo mínimo que uno puede encontrar en un convivio de comunidad: comida (mole de guajolote, arroz y frijoles o consomé o barbacoa de chivo), cerveza, mezcal y cigarros.

Testimonio 1

Testimonio sobre el Huracán Paulina

Señor Prudencio Santiago

Buнавista Loxicha

2 de mayo de 2012

Cuando uno no escucha la radio, no se entera uno, pero esa vez sí avisaron: “tenga usted mucha precaución de no salir de su casa”. Eso fue el día 7 de octubre (de 1997). Corrió la voz y nos dijo mi hijo: “Sabén qué, anunciaron que parece que va a tocar tierra (el huracán)”; pero a mí se me olvidó y luego nos fuimos al rancho a pizar. Al otro día, martes, yo me puse a lavar café, pero amaneció nublado. Como a las 12 terminé y pasé con mi comadre que vive abajo de nosotros: “Comadre, ya me voy, porque quien sabe si está la comadre o ya la comió el tigre, mejor me voy”. Llegué a mi casa me dijo mi esposa:

—Vamos a comer pues.

—Vamos —le dije—. Pero no prepares taco para el camino, porque luego de comer nos vamos rápido.

—De todos modos preparo.

Mi esposa preparó como 20 tacos, quien sabe para qué, pero bueno. Entonces comimos y como a la 1 terminamos. A esa hora comenzó a soplar mucho viento y se escuchaba fuerte: fch... fch...fch... ¡Yo no me acordaba que el huracán iba a pasar! Rápido empezó a caer el agua también y empezaron a caer los árboles del cafetal: caían para un lado, para el otro. En eso volvieron a pasar en el radio que iba a pasar Paulina, pero yo le dije a mi mujer: “Que no de por sí se pone así luego cuando llueve; y quién va a decir que es el huracán, vaya. Como a 250 metros está un río y nada más se escuchaba: bum, bum, bum; y yo con mi fogón echándole leña para que haya lumbre. De repente se nubló y arriba se escucha un ruido de que corre el aire, se escucha: “huuummm, huuummm, huuummm”. Y empieza a correr agua al rededor de la casa y luego que se derrumba el camino que sube al pueblo.

—Híjole —yo le dije a mi esposa—, éste es el huracán.

—Qué no sabías que iba a pasar un huracán —me dice—.

—No sabemos cómo va a pasar. Qué tal si se va a venir el cerro —le dije—, mejor vamos a salirnos de acá.

Y sí, nos salimos, pero quién va a caminar así. La tierra se mojó por derecho. Cuando llueve el suelo se pone resbaloso, pero se puede caminar; pero así no se puede. Bueno, ahí íbamos, ahí íbamos y mi esposa me dijo:

—A dónde piensas ir.

—Al pueblo —le dije—.

—Mira, así piensas ir al pueblo —y me señala para el cerro—. Así como está no vas a llegar.

Arriba, rumbo al pueblo, todos los árboles estaban tirados, las ramas, todo. Bueno, llegamos al camino grande, pero todo estaba feo, no se podía pasar. Ahí estábamos cuando de repente se vino un remolino. Se escuchaba fch... fch... fch... “Siéntate”, le dije, “siéntate porque si no te va a llevar”. “Córrele, mejor vámonos a la casa de tío Chayo”.

—Buenas tardes tío.

—Buenas tardes. Agarren un lugarcito y esperen a que pase el huracán.

—Bueno. Agarra tu lugar —le dije a mi esposa—, porque ahorita va empezar a llegar más gente.

—¿Cómo sabes que va a llegar más gente?

Llegamos como a eso de las 4, 4:30 de la tarde. Al rato ya estaba llenita la cacita. Los niños nada más se sentaron y algunos se acostaron. Ya los viejos, paraditos estábamos. Ya cuando amaneció me asomé hacia el río, ¡hummm!, parejito estaba, como una laguna parecía, se veía como de un kilómetro de grande, todo parejito. Al rato, verá, cómo es la gente, del cerrito de enfrente empezaron a gritar, a chiflar, y nosotros respondíamos. Luego se escuchaba en otro cerrito también que gritaban, que chiflaban. En dialecto decían:

—¿Pasaron el huracán?

—Sí —decían—.

Bueno, uno de los señores que estaba ahí nos dijo:

—Parece que ahí va su chmaco.

—¿Sí?, ¿será?

Le gritamos y sí era. Llegó con nosotros y nos dijo:

—¿Están bien?

—¿Estamos bien, y tu?

—También.

—¿A dónde fuistes?

—A la casa de la comadre. Fui a ver si estaban allá, pero me dijo la comadre: “No vayas a la casa, mira cómo está el camino”. Y féo estaba, ramas por aquí, ramas por allá. Los árboles tirados.

—¿Pero quién te mandó?

—Nadie, me vine yo solo.

—¿Pero por qué te veniste, qué no tienes miedo?

—No tengo miedo —me dijo—. Yo pensé, “voy a ver donde están mis papás. Voy a ver si están vivos. Si están muertos, entonces voy a ver a la autoridad, para que vayan a recoger sus cuerpos”.

—Bueno, espérate aquí entonces.

—No papá, mejor me regreso porque está muy alegre el pueblo. En la casa de nosotros así de gente está.

—No, pero mejor aguántate a que pase.

—No papá, yo me voy al pueblo, allá está muy alegre en la plaza, hay mucha gente.

Bueno, luego nos venimos. Cuando llegamos todos estaban aquí. Unas señoras estaban haciendo su tortilla; pero qué frijoles, qué salsa, pura tortilla con sal comían, porque todas las cosas de ellos se las llevó el remolino. Ya luego la gente subió a la plaza y le dijeron al Agente: “Ve a ver al gobernador, a ver cómo le vamos a hacer”. Yo no dije nada, pero yo sabía que el paquete (recurso económico) el gobernador ya lo daba al municipio directamente; el gobierno ya enviaba dinero a los municipios. En ese tiempo estaba Palomino como administrador (del municipio de San Agustín Loxicha). Entonces el agente llegó hasta Oaxaca y llegando allá el gobernador los mandó de regreso al municipio: “Váyanse a su municipio, vayas a pedirle ayuda al gobierno municipal, ahí recogen algún apoyo”. Ya regresaron luego y dijo el Agente: “El gobernador nos dijo que tenemos que ir al municipio”. Yo ya no sé si fueron o ya no fueron. Nosotros como recibimos poca ayuda, porque no estuvimos pegados al municipio, no obtuvimos apoyo. En cambio otros pueblos que estuvieron pegados con ellos recibieron ayuda. Pues así paso aquella vez del huracán,

fue muy terrible, muy triste. Muchos compañeros no tenían maíz, bueno, esos sufrieron más. Había un poco de maíz en la agencia, yo no sé para qué lo almacenó el agente. Como a las 24, 48 horas empezó a quejarse la gente: “No hay maíz”; o 72 horas, no recuerdo bien. “Bueno”, dijo el agente, “vamos a repartir el maíz que tenemos”. Ya empezaron de dos, de dos kilos por familia. Bueno, se acabaron ese maíz, entonces con el albergue fueron. Pronto se vació la bodega del albergue escolar. Como ya no había en la agencia ni en el albergue la gente dijo: “Vamos con la CONASUPO”. Ahí había un chingo de maíz, también había aceite, galletas, sardina... de todo lo que había. Bueno, en esos días el helicóptero se escuchaba, el ruido se escuchaba, pero la neblina no dejaba que se viera nada. El helicóptero daba vueltas: “po, po, po, po, po, po, po, po”; pero no se veía nada. Poco antes del mes se acabó lo que había en la CONASUPO, pero poco a poco la nube se empezó a despejar, entonces sí pudo aterrizar el helicóptero. Así empezó a dejar comida, ¡pero qué va uno a comer eso!, no había maíz y es lo que la gente de acá come. Ya luego empezaron a traer un poco de maíz.

Si fue un poco triste eso, pero así pasamos. Hasta ese momento vi lo que era un huracán. Pero mi esposa y yo no pasamos tan mal ese día, porque nos quedamos metidos en el arroyo. Mis hijos y la gente que estaba acá en el pueblo triste lo pasamos, porque las casas se las llevaba el viento. Un nieto que vivía con nosotros, ya luego que empezaba a llover se ponía a llorar:

—No tengas miedo —le decía—, no te va a pasar nada.

—No abuelo, lo que pasa es que el huracán...

—En esos días tenía yo unos royos de cable, de mecate. Entonces amarrábamos de aquí pa'allá. Así está mi casa, con todo amarrado con los mecates.

[...]

Algunas personas empezaron a decir que había salido una culebra grandísima. Decían que esa culebra había salido de la mar. Pero otros decían por los libros, por los estudios, por las noticias, que eso era un huracán. Aunque bueno, como pasó el año pasado, llovió muy fuerte pero sólo al rededor de Buenavista, de donde está el río para acá, y así hacia los demás caminos y se taparon. Algunos fueron caminando a Loxicha, a otros lugares, y les decían que allá no llovió. Eso fue en agosto, por ahí del cinco de agosto. Eso empezó como a las cuatro de la tarde y duró cinco, seis, siete, ocho de la noche: cuatro

horas duró, nada más; pero muy fuerte llovió. Esa vez corrió la voz de que salió una culebra. El mero día vinieron a dar el apoyo a las madres y llegaron comerciantes de fuera. Aquí hay gente que no está conforme de que entren comerciantes que no son del pueblo. Esa vez estos se pelearon con esas gentes y decían que ellos habían mandado eso.

Cuando eso pasa la gente dice que la culebra se va al mar. A veces llueve feo y los arroyos se llenan de agua y también dicen que salió la culebra.

Testimonio 2

Testimonio de un especialista ritual

Señor Francisco Sánchez

San Miguel Suchixtepec

3 de mayo de 2012

Testimonio de adquisición del don y del trabajo con los hongos del abuelo Francisco Sánchez, 82 años, San Miguel Suchixtepec, abril de 2012

(Él cura desde los siete años. Una vez un señor le dijo:)

-Yo sé que tú vas a curar.

-Pero yo no sé hacer nada.

-No –dice-, yo sé que tú vas a curar. Mira, hay un niño que está chillando, no para de chillar. Hazme el favor de curarlo.

-¿Pero qué cosa voy a hacer yo?.

-Mira, me dijeron que tú eres un maestro. Entonces quítate tu camisa y tapa al nene, luego tállalo con tu ropa.

Y se curó. Ya luego empezaron a venir personas de otros pueblos. Venían de San Marcial, de Xanica, de Piñas, de Oaxaca... hasta de México venían”.

En el trabajo de Pedro Carrasco (1951-97) sobre la cuenta ritual de Loxicha, menciona que los especialistas rituales mwan, quienes se encargaban de realizar curaciones y dirigir los rituales, recibían un mensaje de Wndan Lusyu, Rey de la Tierra., quién le avisaba sobre su destino. El don o habilidad para curar lo adquiría el especialista después de haber consumido 20 o 25 veces el hongo nanacate, *bye*, ya que mediante las visiones que

tenía es como aprendía el arte de su oficio. Este procedimiento lo debía realizar en lo sucesivo para poder hacer las curaciones y adivinaciones.

En otro momento

“Cuando tenía como ocho años fui muerto yo. Esa vez me agarró la enfermedad y fui muerto, por derecho pues. Entonces mi papá fue por un señor que era mi padrino para que me preparara, para que me enterraran. Ese día como a las nueve de la mañana me fui, y al otro día como a las nueve de la mañana volví. Mero que estaban los abuelitos almorzando volví yo. Cuando estaba yo para entrar a donde están mis hermanos que murieron antes, murieron de más chicos, la virgen de Juquila se me apareció y preguntó:

-¿qué haces aquí?.

-No sé qué hago aquí.

-Tú toda vía no debes estar aquí. Por mi palabra, regrésate. Así como veniste regrésate, pero a la carrera, regrésate corriendo.

Ya luego cuando tomé el honguito ese se me presentó otra vez la virgen y me dijo:

-Por mi palabra, yo soy tu verdadera madre. A ti ya te quitaron a mamá, por eso yo voy a ser tu madre.

-Pues qué voy hacer, bendito sea Dios que regresó.

-Yo soy tu verdadera madre. Por mi palabra estás.”

Ya después seguí tomando ese honguito y la virgen me dijo:

-Yo no te puedo dar más cosas, no te puedo dar dinero efectivo. Lo que te voy a dar es un don.

Me puso su mano en mi cabeza y así es como curo, hasta la fecha sigo trabajando.”

Glosario

La escritura del siguiente glosario atiende al alfabeto empleado en la zona escolar de Miahuatlán, el cual se utiliza en la mayoría de las primarias bilingües. En el caso de la bibliografía con vocabulario en variantes zapotecas, se respetaron las formas empleadas por los autores debido a la carencia del registro fonético de dichas palabras. Para distinguir las variantes lingüísticas a las que corresponden los términos equivalentes en algunas de las entradas del presente glosario, se utilizarán las siguientes abreviaturas para los nombres de las comunidades, el cual no se corresponde con la lista del apartado de “Siglas”: Santiago Xanica (SX), San Marcial Ozolotepec (SMO), San Miguel Suchixtepec (SMS), Buenavista Loxicha (BL), Candelaria Loxicha (CL), San Agustín Loxicha (SAL), San Pedro El Alto (SPA), San Andrés Lovene (SAL), Santa María Ozolotepec (SMO), Santa Cruz Ozolotepec (SCO), San Pedro Coatlán (SPC), Santa Cruz Xitla (SCX), Santa Catarina Cuixtla (SCC), San Mateo Macuilxóchitl (SMM), Santa María Tlacoahuaya (SMaT), San Marcos Tlapazola (SMsT), Santa Ana del Valle (SAV), Teotitlán del Valle (TV).

Ave. *Mañ tob* (SX), *mâ dob*, “animal con plumas”.

Anfibio. *Mañ rtsea lo* (SX).

Cabañuelas. Dentro de la etnoclimatología de los zapotecos del sur, las cabañuelas son un método de predicción climática que se implementa entre diciembre y enero, dependiendo la ubicación de la comunidad en cuestión.

Canícula. En términos generales, se le concibe como una recesión de la temporada de lluvia que transcurre alrededor del 22 de julio y el 24 de agosto, el cual puede estar proseguido de la prolongación e intensificación de la lluvia o de un periodo seco. La canícula de seca o de lluvia es identificada a partir de la luna. En este sentido, la

canícula también sirve como un tiempo propicio para el pronóstico del tiempo climático, junto con las cabañuelas y los meses de abril y mayo.

Casa de Rayo. Lugar sagrado considerado morada del Rayo: *list wmdi'*, *list mdi'* (SMS, BL), *liz wndi* (SMO), *lits nwziy* (SX), “casa de rayo; *lo wzy* (SAL), *lo wziiu* (SMsT), *lo wndi'* (SPA, SCX), “lugar del Rayo”, “donde está el rayo”.

Cera de marqueta. Barra de cera virgen usada en diversos rituales, sobre todo pluviales y agrícolas, las cuales llegan a pesar entre medio y un kilo.

Cerro. Lugar sagrado por excelencia, contenedor de las riquezas agrícolas, de los distintos tipos de lluvia, de los animales y morada del Rayo. En las distintas variantes de la región la palabra correspondiente tiene las siguientes formas: *yi* (SMO, SMS), *kyiy'* (SX), *i'* o *yi* (BL), *dani* (SMM).

Cerro León. *I' Mbes*, “Cerro León”; *Yi Mbes* (SMO); *Kyiy' Mets* (SX).

Chachalaca. *Kiik* (SX).

Chintete. Término empleado en distintas regiones indígenas no sólo zapotecas, sino de otras partes de Oaxaca y México, para designar a cierto tipo de lagartijas del género *Sceloporus*. Con frecuencia los chintetes son asociados con el Rayo y las entidades sagradas propiciadoras de la lluvia.

Ciénega. Pantano o manantial lodoso, ubicado en lugares húmedos, y considerado un lugar sagrado o encanto. Se encuentra sobre todo en zonas de tierra caliente, principalmente cerca de comunidades que están más cercanas a la costa. En él habitan, según la cosmovisión, el Rayo y la culebra. Muchas veces recibe el nombre de *Mbas* o *Mbast* en diversas zonas zapotecas del sur.

Coconito. Cría de guajolote usada con frecuencia en diversos rituales en BL y SMS. A diferencia de los guajolotes adultos, de los cuales sólo se ofrenda la sangre, en el caso de los coconitos éstos son enterrados en o depositados en los ataúdes, dependiendo el contexto ritual del que se trate.

Colibrí. *Tsin* (SMO).

Copal de memela. Barra de copal envuelta en periódico o en algún tipo de hoja, usada en diversos tipos de ofrendas.

Culebra. Entidad sagrada asociada con el Rayo, considerada comúnmente como su nagual o ayudante. Dependiendo su proyección o advocación, se le denomina *Mbel'* (BL),

Mbel o *Bel* (SMS y SMO), *Ma'l* (SX), “Culebra”; *Mbëa Nith* o *Mbel Nith* (BL), *Mbëa' Nith'* (CL), *Ma'l Nis* (SX), *Bel Nis* (SMaT, SMsT), *Bel Niis* (SMM), *Mbel Nith* (SPC), “Culebra de Agua”; *Ma'l Was* (SX), “Culebra de Cacho o Cuerno”; *Mbea' Do'* (SMO), “Culebra Grande o Culebra Sagrada”.

Encanto. Término común entre pueblos zapotecos del sur para referir a las entidades sagradas, así como a los lugares sagrados. En SMO existen dos conceptos en zapoteco para distinguir entre lugares y entidades sagradas, además del genérico “encanto”, estos son: *te na yon* y *ko na yon*, respectivamente. Como lugares encantados se consideran los cerros (*yi*), pantanos (*ben*), manantiales (*slen nit*), cuevas (*kie lio*), ríos (*yo bei'*) y el mar (*nit do'*), sobre todo; mientras que entre las entidades están la Tierra (*Yu Mdan*), al Rayo (*Mdi*), la Culebra (*Mbea do'*), los nagueales (*xob tse*) y el Maíz (*Nsob do'*). En Santiago Xanica se emplea la forma *Ze ito'*, “Lugar sagrado” o “lugar de iglesia”, para nombrar un paraje donde estuvo asentado anteriormente el pueblo.

Gallina. *Ngid goa* (SMO), *nquitt cóss* (SX).

Gallo. *Ngid te* (SMO), *nyid kay* (SX).

Gente de la iglesia. En BL se denomina *xa xtil*, “gente de la iglesia”, a las personas que han decidido exentarse de la costumbre y el culto a la ciénega y al Rayo. En contra posición existe precisamente el grupo conocido como “gente de la ciénega”. Este deslinde se lleva a cabo a partir de una ceremonia encabezada por un saurino.

Hijo del rayo. Término empleado para designar a la lagartija *Anolis nebuloides* considerada “hijo del Rayo” y la cual permiten pronosticar el temporal. Es llamada en zapoteco con las variantes *xin Nwziy* (SX), *xi Mdi'* (BL), *xin Mdi* (SMS), *xin Mmdi* (SMS) y las contracciones *chumbil* y *mbil*. En Teotitlán del Valle se emplea la forma *gusigw* para nombrar a la *Anolis quercorum*, la cual también se asocia con el Rayo. Con el mismo nombre de “hijo del Rayo” se aludía en SX a los sapos y a Santiago Caballero, santo patrono del pueblo.

Hormiga arriera. *Mbrei* (SMO), *mer be'* (SX).

Hormiga chicatana. *Mieats*.

Insecto. *Mă pchò* (SMO).

Lagartija. Considerada animal del Rayo, es referida de manera general como *nguie'* (SMO, SMS) o *nwrakw* (SX).

Lechuza. *Mbets* (SMO).

Mantis religiosa. *Wins* (SX).

Mar. *Nit do'*, “Agua grande, agua sagrada” (SMO).

Mareño. Gentilicio empleado en varios pueblos zapotecos de la zona sur para referir a los huaves del Istmo, en particular a los habitantes de San Mateo del Mar, también conocido como San Mateo La Mar. El término mareño alude en este sentido a la gente que vive en el mar.

Mes de calor. *Mbe' bē'* (SMS), *mbe bē* (SMO), abarca los meses de febrero, marzo, abril.

Mes de flor. *Mbe' yiee'* (SMS), *mbe ye* (SMO).

Mes de frío. *Mbe' yig* (SMS), *mde nâ* (SMO).

Mes de lluvia. *Mbe' mbi yi* (SMS), *mde beyi* (SMO), abarca los meses de junio, julio, agosto y septiembre.

Mes de viento. *Mbe' mbi'* (SMS), abarca los meses de noviembre, diciembre, enero, febrero.

Miahuatlán. *Kyeets To'* (SX), *Yēzh Do* (Coatlán), *Yes Do'* (BL): “Pueblo Grande”.

Mole de frijol. *Xob zaa* (SX), *Xobe taa'* (varias comunidades).

Nagual. Con mucha frecuencia se concibe como sinónimo de tono o tona y aluden todos a la entidad análoga que poseen ciertas personas o a la capacidad de transformarse en dichas entidades, entre las cuales se encuentran el rayo, la culebra, el meteoro o cometa, el viento, el tigre, el venado, etc. En SX se denomina a este fenómeno con el término de *lli' itsa'me*, “su otro yo” o “el cambio de uno”.

Nanacate. Hongos alucinógenos del género *Psilocybe* empleados exclusivamente con fines rituales y adivinatorios, sobre todo por especialistas rituales. Su uso está estrechamente asociado con la consulta de los granos de maíz. Recibe también los nombres de “maestro de la lluvia”, “maestro”, “compadrito” y en zapoteco *mbey divin* (SMO, SMS), “hongo divino”.

Neblina. *Mbe, bee* o *be'*.

Nube. *Xkëw* (SX), *xkow* (BL, SMS, SMO), *xkwa* (SPC, SCX).

Nube blanca. *Xkëw agüits* (SX).

Nube de granizo. *Xkow yi kie'* (SMS), *xkow gui kie'* (SMO), *gui kie'* (BL), *xkwa yi kie* (SCX), *xkwa gi* (SPC), *nis guiee'* (SMaT).

Nube de helada. *Xkow yig* (SMS, SMO).

Nube negra. *Yal yi* (BL), *xkwa ngat* (SPC), *zaya's* (SMM).

Nube de sequía. *Xkow ren* (SMO).

Nube de temblor. *Xkow xo'*, *xkow yoo*, *xkow xu* (BL), *xkow xu'* (SMO), *xkwa xo'* (SCX), *dzao xu'* (SMaT).

Nube de tormenta. *Xkow gui*, *xkow yi* (SL), *nisie pi'* (SMaT), *bel gu'n* (SMM).

Nube viento. *Xkow bii* (SMS), *xkow bi* (SMO), *xkai bi*, *xkaw bi* (SMaT), *bel bii* (SMM), *niza do'* (SMaT).

Pecado. Concepto de la cosmovisión y la religiosidad zapoteca asociado con la culpa. Para los zapotecos del sur, el Rayo concibe a las personas como culpables o pecadoras, con los términos de *ma dol'*, “gente culpable o pecadora”, lo que las lleva a ofrendar constantemente para retribuir o compensar lo recibido por parte de las entidades sagradas. Existen acciones que implican la transgresión de las normas que median la relación entre las personas y dichas entidades, las cuales incluyen el adulterio, dar los bienes obtenidos de la agricultura o cacería a un(a) amante, malgastar los recursos, tomar productos agrícolas antes de ofrendar a las entidades mediante las ceremonias de la bendición de la milpa y la cosecha, entre otras.

Pago ritual (ofrenda, sacrificio). Los distintos tipos de ofrenda y sacrificio, tanto materiales como inmateriales, son concebidos como pagos hacia las entidades sagradas, según el contexto específico en el que se realicen: *Nguix, nxàx* (SMO), “pagar”; *Kix men* (SMS, BL) “pago de gente o de persona”; *Kixna* (SMS), “mi pago”; *Kix men la isliu* (BL), “pago de persona a la tierra”; *Kix men la mdi'* (BL), “pago de persona al Rayo”; *Kix men la Dios* (BL), “pago de persona a Dios”; *Nguix lo wndi* (SMO), “pago al Rayo”; *Nguix lo nit* (SMO), “pago al agua”.

Pájaro de la desgracia. *Mkyin ilziy'*.

Pájaro chismoso. *Ndxuúb* (SAL).

Pájaro primavera. *Mkiyn miaan* (SX), *mblús* (SMO).

Perdiz (gallina de monte). *Mtsúu* (SX).

Piedra de rayo. Piedras localizadas en los lugares considerados “casa de rayo” y a los cuales se acostumbra (o acostumbraba) sahumar y ofrendar, cuyas formas actuales son: *itaa’ nwziy* (SX), *kie wndi* (SMO), *kye mndziy’* (SCO).

Rana. *Meets pi’* (SX), *mbich’ ch* (SMO).

Rayo. *Mdi’* (CL, BL), *mdi o wmdi* (SMS), *wndi* (SMO, SPA) *wzii* (SAL), *mdzii* (SMO), *nwziy* (SX), *wndi’* (SCX, SCC), *wzi’* (SPC), *bziw* (SMM), *wziw’* (SMaT), *guziu o wziw* (SMsT), *guziw* (SAV, TV), *mndziy* (SCO).

Rayo de agua o Rayo de lluvia. *Wndi yi* (SMS), *wnziy’ kio* (SX), *wzî nith*, (SPC), *wndi nith* (SPA).

Rayo seco. *Wndi bits* (SMS, SPA), *nwziy’ bits* (SX), *wzî bits* (SPC).

Reptil. *Mañ nrruch* (SX).

Perico. *Myin* (SMO), *mkiyl* (SX).

Sagrado (grande). *Roo’* (BL), *to’* (SX).

Sal de grano. *Zet kye’* (SX).

Sarnícula. *Msiy lit’* (SX).

Saurín, saurino o saorino. Especialista ritual reconocido en las comunidades de Loxicha, San Miguel Suchixtepec y San Marcial Ozolotepec. Con frecuencia se le atribuye la capacidad de ejecutar diversos rituales terapéuticos, curativos, propiciatorios, de paso, así como adivinatorios, muchos de los cuales realiza a partir de la ingestión de hongos psicotrópicos y la lectura del maíz. En BL y SMO recibe también el nombre de *wèt*.

Tiempo, tempestad, temporal, temporada. Categoría etnoclimática que engloba con frecuencia la mayor parte de los fenómenos climáticos e incluso geológicos, entre ellos lluvia, tormenta, granizada, huracán, sequía, temblor, entre otros.

Tierra. Entidad primordial sagrada considerada creadora de todo lo que tiene vida y existe en ella. Se le denomina con las variantes *Mdan*, *Wmdan* o *Wndan* (BL, SMO, SMS) y *Nwzan* (SX). Funge también como un concepto polisémico asociado no sólo con la tierra y el mundo, sino también con los antepasados, las ánimas, el origen, la reproducción y ciertas figuras jerárquicas, tales son los casos de: *Mdan Islyu’* (BL) y *Mdan Itsliuu* (SMS), “Creador del Mundo o la Tierra”, de *Mdan*, “Creador o Padre”, e *Islyu’* e *Itsliuu*, “Mundo o Tierra”; *mèn nwzan kyets* (SX), “persona padre

del pueblo”, y *mdan yes* (BL), “padre o presidente del pueblo”; *itaa' nwzan* (SX), “piedra de origen, de fundación o de patriarcas”; *nwzan kyets* (SX), “padre o santo del pueblo”; *mdan yes* (SMS) “padre o abuelo del pueblo” (antepasados); *wndan gol*, “gente antigua o grande” (antepasados o abuelos fallecidos, estos últimos llamados también *mdan gox*); *Mdan do'* (SCX) “Padre grande o Padre sagrado” (Dios o Creador del mundo); *mdan ndubdo* (SPC), “creador del maíz” (entidad sagrada).

Venado. *Msin* (SMO), *mziyn* (SX).

Viento fuerte. *Meh to'*, *meh tux*.

Zorro. *Maa's* (SX), *mbet* (SMO).

.....

Huix. Se le denomina así en BL a un fenómeno meteorológico o climático extremo.

Mes guie'. “Mesa de flores” (SMX), arreglo floral en forma circular hecho con flores de margarita, hoja de lima y flor de azucena, las cuales se acomodan en capas sobrepuestas de manera circular. Funge como ofrenda en distintos ritos pluviales, agrícolas, mortuorios, entre otros.

Mbas. Entidad sagrada concebida en SMS, BL y SMO como aquella encargada de proteger a los niños y de cuidar los pantanos en forma de culebra.

Mbey divin. “Hongo divino” (SMS), hongos alucinógenos de uso ritual del género *Psilocybe*, llamados también por algunos ritualistas “maestros de la lluvia”.

Mbwan. En la región de Loxicha se le identifica como un especialista ritual muy semejante al saurino, en términos de sus funciones. La diferencia que suele haber entre uno y otro es que el *mbwan* no ingiere hongos ni lee el maíz para realizar consultas y adivinaciones, a diferencia del saurino.

Rluu mioo. Expresión empleada en Santiago Xanica equivalente a “Mes que enseña” o “mes en que se pronostica”. Se le denomina así a los periodos del año en los que se hacen pronósticos climáticos, sobre todo durante las cabañuelas, abril y mayo y la canícula.

With xgab. Expresión usada en San Miguel Suchixtepec la cual significa “día de pensar” y alude a los días en los que se hacen pronósticos climatológicos.

Yi tab. En BL se le denomina así a los fenómenos meteorológicos intempestivos como tormentas y huracanes.

Zet Kye’. “Sal de grano” (SX).

Siglas

AGN: Archivo General de la Nación

AHJO: Archivo Histórico Judicial de Oaxaca

CEHCAM: Centro de Estudios Históricos de la Cuestión Agraria Mexicana

CEMCA: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

CEPHCIS: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

COLMEX: Colegio de México

COLMICH: El Colegio de Michoacán

CONABIO: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad

ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia

FA: Facultad de Arquitectura

FFyL: Facultad de Filosofía y Letras

FCE: Fondo de Cultura Económica

IEEPO: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca

IG: Instituto de Geografía

IIA: Instituto de Investigaciones Antropológicas

IIFL: Instituto de Investigaciones Filológicas

IIH: Instituto de Investigaciones Históricas

IISUABJO: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia

INALI: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía

INI: Instituto Nacional Indigenista

ITO: Instituto Tecnológico de Oaxaca

MAP: Museo de Arte popular, D.F.
MAPRT: Museo de Arte Prehispánico Rufino Tamayo, Oaxaca
MAX: Museo de Antropología de Xalapa
MCM: Museo Comunitario de Macuilxochitl, Oaxaca
MCMPD: Museo Comunitario de Miahuatlán de Porfirio Díaz
MCSAV: Museo Comunitario de Santa Ana del Valle
MCSJM: Museo Comunitario de San José Mogote
MCSS: Museo Comunitario de Santiago Suchilquitongo
MCTV: Museo Comunitario de Teotitlán del Valle, Oaxaca
MMA: Museo de Monte Albán
MNAH: Museo Nacional de Antropología e Historia
MRO: Museo Regional de Oaxaca (Santo Domingo)
MTM: Museo del Templo Mayor
OEIDRUS: Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Rural Sustentable
RG: Relaciones geográficas
SEDESOL: Secretaría de Desarrollo Social
UABJO: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca
UDLA: Universidad de las Américas
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México
UV: Universidad Veracruzana
VC: Vocabulario en lengua zapoteca de Juan de Córdova
WWF: World Wildlife Fund

Bibliografía

- ACOSTA, Jorge (1942) “Rasgos olmecas en Monte Albán”, en *Segunda Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Mesoamérica: Mayas y Olmecas*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 55-56.
- ALCÁNTARA, Graciela y Damián González, “Anolis encinero. *Anolis quercorum*”, en *Plantas animales y hongos más significativos e importantes para el pueblo mexicano*. México, Red sobre Etnoecología y Patrimonio Biocultural, Conacyt (en prensa).
- ALCINA FRANCH, José (1972) “Los dioses del panteón zapoteco”, *Anales de Antropología*, vol. 9. UNAM-IIA, México, pp. 9-43.
- (1993) *Calendario y religión entre los zapotecos*. UNAM-IIH, México.
- ALBOREZ, Beatriz y Johanna Broda (1997) *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. UNAM-IIH, COLMEX, México.
- ÁLVAREZ CHÁVEZ, Raúl (1997) *Ñayiu xindeku nuu Ndaa Vico Un'u: los habitantes del lugar de las nubes*. CIESAS-IOC, México.
- ÁLVAREZ CHÁVEZ, Raúl y Cristóbal Rojas (1985) “Pleitos entre el Dios de la Lluvia y el Dios Creador”, *Tlalocan*, Vol. 10. UNAM-IIH/IIFL, México, pp. 311-323.

- Anuario Estadístico de Oaxaca* (2011) INEGI, México; versión electrónica en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/aeel11/estatal/ags/default.htm>
- ARIEL DE VIDAS, Anath (1995) “El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos”, en Marie Odile Marion (coord.), *Antropología simbólica*. INAH, ENAH, CONACYT, México, pp. 139-145.
- (2003) *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México*, trad. del francés de Ari Zighelboim. CIESAS, El Colegio de San Luis, CEMCA, Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, México.
- AUGSBURGER, Deborah (2003) “Traduciendo a la brujería. “Brujos, Hechiceros y Hechicería” en el Vocabulario de Córdoba”, en Ángeles Romero Frizzi (coord.) *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*. CIESAS, INAH, Porrúa, México, pp. 241-263.
- BÁEZ-JORGE, Félix (1988) *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. UV, México.
- (1998) *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. UV, Veracruz.
- (2013) *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?: religiosidad indígena y hagiografías populares*. UV, Veracruz.
- BALSALOBRE, Gonçalo de (1988 [1656]) *Relacion avtentica de las idolatrías, sypersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Obispado de Oaxaca*, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo, México, pp. 91-135.
- BARABAS, Alicia Mabel (1986) “Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coord.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. México, INAH, pp. 213-256.
- (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.
- (2003) “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I. México, INAH, pp. 37-124.
- (2006) *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH, Miguel Ángel Porrúa, México.
- (2007) “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, *Diario de Campo*, No. 93. INAH, México, pp. 58-67.
- BARABAS, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé (1999) “Los protagonistas de las alternativas autonómicas”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I. INAH, INI, México, pp. 15-54.
- BARLOW, Robert H. (1992) *La extensión del imperio de los colhuas mexicas*, vol. 4, ed. Jesús Monjaraz-Ruiz, Elena Limón, María de la Cruz Paillés, trad. y notas de Jesús Monjaraz-Ruiz. INAH, UDLA, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1999) “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I. INAH, INI, México, pp. 133-189.
- (2005) *Elogio del politeísmo: las cosmovisiones indígenas en Oaxaca, Cuadernos de Etnología vol. 3, Diario de Campo*. CONACULTA, INAH, México.
- (2006) *Gente de costumbre y gente de razón [:] Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia M. Barabas (1996 [1982]) *Tierra de la palabra verdadera: historia y etnografía de los chatinos*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel *et al.* (1999) “Gente de una misma palabra (*dzä jmiih* o *tsa jujmi*). El grupo etnolingüístico chinanteco”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II. INAH, INI, México, pp. 57-93.

BEAM DE AZCONA, Rosemary, “Toponimia de los zapotecos sureños”; versión electrónica en: <<http://linguistics.berkeley.edu/~rosemary/sz-toponyms-cilla.pdf>>

----- “Un estudio comparativo de los tonos del zapoteco sureño”; versión electrónica en: <https://www.academia.edu/389763/Un_estudio_comparativo_de_los_tonos_del_zapoteco_sureno>

BERLIN, Heinrich (1947) *Fragmentos desconocidos del Códice de Yanhuitlan y otras investigaciones mixtecas*. Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, México.

----- (1988 [1981]) *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México*, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo, México, pp.7-89.

BERNAL ROMERO, Guillermo (1994) “Uso ritual y simbolismo de algunas piedras sagradas entre los mayas de Yucatán”, en *Memoria del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, Vol. III, UNAM, México, pp. 445-471.

Biblia Católica; versión electrónica en:

<<http://www.bibliacatolica.com.br/es/#.Uyeycvl5O5o>>

BOEGE, Eckart (1988) *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México.

----- (2005) “Comentarios y reflexiones finales”, en *Memorias del Foro Indígena Campesino y Recursos Naturales. Reflexiones sobre las áreas naturales protegidas en México*. CDI, WWF, pp. 55-61; versión electrónica en: <http://awsassets.panda.org/downloads/memorias_foro_icynr_2005.pdf>

----- (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH, CDI, México.

BRODA, Johanna (1971) “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6. Madrid, pp. 245-337; versión electrónica en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=901665>>.

----- (1991) “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Ikaneszewski y Lucrecia

- Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. UNAM-IIIH, México, pp. 461-500.
- (1992) “Interdisciplinaria y categorías culturales en la arqueoastronomía de Mesoamérica”, *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 19. UNAM-FA, México, pp. 23-44.
- (1996) “Paisajes rituales del Altiplano central”, *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20. Raíces, México, pp. 40-49.
- (1997) “Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México”, en Salvador Rueda Smithers, *et al.* (eds), *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, vol. II. INAH, CONACULTA, México, pp. 129-161.
- (2001a) “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, FCE, México, pp. 15-45.
- (2001b) “La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, FCE, México, pp. 165-228.
- (2003[1997]) “El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*. UNAM-IIIH, COLMEX, México, pp. 49-90.
- (2004a) “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrarios*. INAH, UNAM-IIIH, México, pp. 35-60.
- (2004b) “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrarios*. INAH, UNAM-IIIH, México, pp. 61-81.
- (2006) “La etnografía de los ritos mesoamericanos: una perspectiva histórica interdisciplinaria”, en Luis Barjau (coord.), *Etnohistoria: visión alternativa del tiempo*. INAH, México, pp. 49-59.

- (2007a [2001]) “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*. UNAM-IIIH, ENAH, México, pp. 295-317.
- (2007b) “Historia y antropología”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia: “Perfiles y rumbos de la historia”*. Sesenta años de investigación histórica en México”. UNAM-IIIH, México, pp. 177-199.
- (2007c) “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*. UNAM-IIIH, ENAH, México, pp. 174-199.
- (2008a) “El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 91. Raíces, México, pp. 36-43.
- (2008b) “Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación”, en Carlo Bonfiglioli, et al. (ed.) *Las vías del noreste II: propuesta para una perspectiva sistemática e interdisciplinaria*. UNAM-IIA, México, pp. 31-63.
- (2008c) “Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero”, *Anales de Antropología*, vol. 42. UNAM-IIA, México, pp. 117-145.
- (2009a) “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. INAH, México, pp. 7-19.
- (2009b) “Las fiestas del Postclásico a los dioses de la lluvia”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96. Raíces, México, pp. 58-63.
- (2009c) “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*. BUAP, México, pp. 45-66.
- (2009d) “Historia compara de las culturas indígenas de América”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparada*. UNAM-IIIH, México, pp. 75-100.

- (2009e) “Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 95. Raíces, México, pp. 40-47.
- BRODA, Johanna y Catherine Good Eshelman (coords.) (2004) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH, UNAM-IIIH, México.
- BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (2007) *La montaña en el paisaje ritual*. UNAM-IIIH, ENAH, México.
- BUENROSTRO, Marco (2005) “Chintete”, *La Jornada*, 3 de agosto de 2005. México, p. 28a.
- BURGOA, Francisco de (1997) *Geográfica descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América*, facsimilar de la edición original de Juan Ruiz de 1674, tomos I y II. Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Miguel Ángel Porrúa, México.
- CALZACORTA ELORZA, Javier (1999) “Estructura de los refranes meteorológicos castellanos, franceses y vascos”, *Paremia*, núm. 8. Asociación Cultural Independiente, Madrid: pp. 95-102; versión electrónica en: <<http://www.paremia.org/wp-content/uploads/P8-14.pdf>>.
- CARMAGNANI, Marcello (2004 [1988]) *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. FCE, México.
- Carta de Diego de Ocaña a los oficiales reales de la contratación de Sevilla, avisándoles de la salida de Hernan Cortés contra Cristóbal de Dolid á Higuera, y otras cosas, en desorden del buen nombre de Cortés (31 de agosto de 1526)* (1966), en *Colección de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas de America y Oceania*, sacados del Archivo de Indias, tomo XIII, 1870. Impresión del facsimilar, Lessing-Drickerei, Alemania, pp. 393-406.
- Carta del obispo de Mechoacán al Consejo de Indias recomendando a su criado Alonso Rieros, intérprete hijo del conquistador Alonso Martín Rieros y de la india Luisa, e información de la muerte de su padre. Corresponde al año 1542* (1939) en

- Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, tomo IV. Antigua Librería Robledo, México.
- Carta del tesorero Alonso de Estrada y el contador Rodrigo de Albornoz, a los oidores de la Audiencias de Santo Domingo, dando aviso de que los vecinos de México, al tener noticia de Hernando Cortés, los habían nombrado tenientes de gobernador, y que tenían presos al factor Gonzalo de Salazar y el veedor Peralmildez Cherino. De Tenustitan (México) a 18 de febrero de 1526* (1939), en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, tomo I. Antigua Librería Robledo, México.
- CARRASCO, Pedro (1951) “Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur”, en *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, Nuevo Mundo, México, pp. 91-101.
- (1971) “La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationale Amerikanistenkongresses*, v. III. Kommissionsverlag Klaus Renner-München, Stuttgart/Munich, pp. 265-275.
- (1988) “La siembra del agua en Oaxaca”, en J.K. Josseran y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican studies in Memory of D. Sullivan*, tomo 2. Oxford, Bar, pp. 657-658.
- (2006 [1960]) “Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca, México”, traducción de Margarita Hope, Leopoldo Trejo y Andrés Oseguera, en Andrés Oseguera (coord.), *Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca*. INAH, México, publicado originalmente como “Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, México”, en *Antropological Record*, vol. 29, núm. 3, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- CASTAÑEDA DE GUZMÁN, Luis (1992) *Breve historia del “Señor del Rayo” que se venera en la santa iglesia catedral de Oaxaca* (tríptico informativo). Oaxaca, 10 de febrero de 1992.
- CASTELLÓN HUERTA, Blas Román (2007) “Mitología de los tarascos o purépechas”, en Blas Román Castellón Huerta (coord.), *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*. INAH, México, pp. 397-436.
- CASTRO DOMINGO, Pablo (1994) *El sistema de cargos en una comunidad amuzga de Guerrero* (tesis de licenciatura en Antropología Social). ENAH, México.

- CASO, Alfonso (1932) *Las exploraciones en Monte Albán [:] Temporada 1931-1932*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- (1938) *Exploraciones de Oaxaca [.] Quinta y sexta temporadas 1936-1937*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- (1942) “Definición y extinción del complejo `Olmeca””, en *Segunda Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Mesoamérica: Mayas y Olmecas*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 43-46.
- (1947) *Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán*, sobretiro del capítulo que aparece en el tomo primero de las Obras Completas de Miguel Othón de Mendizabal. México.
- (1971) “¿Religión o religiones mesoamericanas”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internarnationalen Amerikanistenkongresses Kongresses*, 12 Bis, 18 august 1968. Stuttgart-Munche, pp. 189-205.
- CASO, Alfonso e Ignacio Bernal (1952) *Urnas de Oaxaca*. Memoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia II. INAH, México.
- CASO, Alfonso, Ignacio Bernal y Jorge Acosta (1967) *La cerámica de Monte Albán*. Memoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia XIII. INAH, México.
- CASTELLANOS, Javier (2008 [2003]) *Diccionario zapoteco-español español-zapoteco variante xhon*. Ediciones Conocimiento Indígena, Oaxaca.
- Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (2010 [2009]). INALI, México.
- Catálogo de Localidades*, Unidad de Microrregiones, SEDESOL; versión electrónica en: <http://cat.microrregiones.gob.mx/catloc/>
- The Codex Borgia: A full-color restoration of the ancient Mexican Manuscript* (1993) Gisele Díaz y Alan Rodgers, introducción y comentario de Bruce E. Byland. Dover Publications, New York.
- Códice Tellerino-Remensis*; versión electrónica en: <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>
- Códice Durán*, Arrendadora Internacional, México, 1990.
- Codex Vaticanus 3738*, Austria, Biblioteca Apostólica Vaticana, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz, 1979.

- CONTEL, José (2009) “Los dioses de la lluvia en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, No. 14, vol. XVI. Raíces, México, pp. 20-25).
- CÓRDOVA, Juan de (1987a [1578]) *Arte de la lengua zapoteca*, facs. de una redición publicada como Juan de Cordova, *Arte del idioma zapoteco*, bajo la dirección y cuidado de Nicolás León, 1886. Ediciones Toledo, México.
- (1987b [1578]) *Vocabulario en lengua çapoteca*, facs. de la edición de Pedro Ocharte y Antonio Ricardo. Toledo, México.
- Corpus Antiquitatum Americanensium. Mexico II. Colecciones Leigh y Museo Frissell de arte zapoteca* (1966), textos de Frank Boos. INAH, México.
- CORTÉS, Hernán (1986 [1985]) *Quinta carta de relacion de Hernan Cortes al emperador Carlos V, Tenxtitlan, 3 de septiembre de 1526*, en *Cartas de relación*. Instituto Gallach, Barcelona, pp. 335-427.
- COVARRUBIAS, Miguel (1942) “Origen y desarrollo del estilo artístico ‘Olmeca’”, en *Segunda Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Mesoamérica: Mayas y Olmecas*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 46-49.
- (1946) “El arte olmeca o de la Venta”, *Cuadernos Americanos*, año V, No. 4. México, pp. 153-179.
- (1961 [1957]) *Arte indígena de México y Centroamérica*, trad. Sol Arguedas. UNAM, México.
- (1980) *El sur de México*. INI, México.
- CRUZ, Sara y Raúl Cruz (1992) “Zoología zapoteca de Santiago Xanica, Sierra Sur de Oaxaca”, en Álvaro González y Marco Antonio Vásquez (coords.), *Etnias, desarrollo, recursos y tecnología en Oaxaca*. CIESAS, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca, pp. 117-136.
- CRUZ, Wilfrido (1935) *El tonalámatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca de Juárez, Oaxaca.
- (1946) *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres leyendas y tradiciones de Oaxaca*. IEEPO, Oaxaca.
- CRUZ ORTIZ, Alejandra (1998) *Yakua kuia, El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. CIESAS, México.

- CRUZ SANTIAGO, Emiliano (2009) *Jwá'n ngwan-keéh reéh xa'gox. Creencias de nuestros antepasados*, CONACULTA, Secretaría de Cultura de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca, México.
- CUADRA, Pablo Antonio (1959) "Cocijo: un dios enano que se quedó prendido en la lengua nicaragüense", en *Nicaragua Indígena*, segunda época, núm. 17, noviembre-diciembre. Instituto indigenista Nacional, Nicaragua.
- Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis*, t. I, publicado por Manuel Esparza. Archivo General del Estado de Oaxaca, México, 1984.
- DÁVILA PADILLA, Agustín (1955) *Historia de la fundación y discurso de la Prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España [...] 1596*, facsimilar de la 1ª edición, con Prólogo de Agustín Millares Carlo. Editorial Academia Literaria.
- DE LA CRUZ, Víctor (1981) *Las guerras entre aztecas y zapotecas*. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oaxaca.
- (2001) "Las creencias y prácticas de los descendientes de los *binnigula'sa'*", en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula'sa'*. IEEPO, Oaxaca, México, pp. 275-341.
- (2004) "Cambios religiosos en Monte Albán a fines del Periodo Clásico", en Nelly M. Robles García (ed.), *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán. Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo*. INAH, México, pp. 159-173.
- (2007) *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*. INAH, CIESAS, IEEPO, Casa Juan Pablos, México.
- (2008) *Mapas genealógicos del Istmo oaxaqueño*. CONACULTA, Secretaría de Cultura de Oaxaca, CIESAS y Fundación Alfredo Harp Helú, México.
- DE LA FUENTE, Julio (1939) "Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy", en *Actas de la primera sesión del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vigésimoséptimo de la Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, 1939, tomo II. México, INAH, SEP, pp. 497-484.
- (1977) *Yalalag, una villa zapoteca serrana*. INI, México.

- DE LA GARZA, Mercedes (2003 [1984]) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. UNAM-IIFL, México.
- DEHOUE, Danièle (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero, CEMCA, México.
- (2013) “El depósito ritual”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, pp. 127-169.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (2005) *Historia verdadera de la conquista de las Nuevas España*. El Colegio de México, UNAM, Servicio Alemán de Intercambio Académico, Agencia Española de Cooperación Internacional, México.
- Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España* (1969 [1923]), sacado de los textos originales por Francisco Icaza, vols. I y II. Facsimilar editado por Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1969.
- Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua Española; versión electrónica en: <<http://www.rae.es/>>
- DURÁN, Diego (1867) *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, tomo I. Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, México.
- DURAND, Leticia y Lucila Neyra, “La biodiversidad biológica de México: ecosistemas, especies y genes”, en Víctor M. Toledo (coord.), *La biodiversidad de México. Inventarios, manejos, usos, informática, conservación e importancia cultural*. CFE, CONACULTA, México, pp. 12-36.
- Español. Quinto Grado* (2008 [1993]). SEP, México.
- ESQUINCA CANO, Froylán (2005) “La diversidad biológica de México: una perspectiva histórica y actual”, en *Memorias del Foro Indígena Campesino y Recursos Naturales. Reflexiones sobre las áreas naturales protegidas en México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, World Wildlife Fund (WWF), pp. 11-14.
- FÄHMEI BEYER, Bernd (1995) *En el cruce de caminos. Bases de la relación entre Monte Albán y Teotihuacán*. UNAM-IIA, México.
- (2001) “La medida del tiempo en Monte Albán vista a través de distintas categorías materiales y conceptuales”, en Nelly M. Robles García (ed.), *Memoria de la*

- Primera Mesa Redonda de Monte Albán. Procesos de cambio y conceptualización del tiempo*. INAH, México, pp. 45-58.
- (2005) “El paisaje sagrado del estado en Monte Albán”, *Indiana*, núm. 20. Instituto Ibero-Americano de Berlín, Berlín, pp. 161-187; versión electrónica en: <<http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=247018075009>>
- FERNÁNDEZ CUESTA, Eliseo (1983) “El primitivismo de los pastores de la Sierra de Gádor”, *Gazeta de Antropología*, núm. 2. Universidad de Granada, España.
- FERNÁNDEZ DE MIRANDA, María Teresa (1995) *El protozapoteco*, edición a cargo de Michael J. Piper y Doris A. Bartholomew. COLMEX, INAH, México.
- GAIDA, María (2011) “Un cofre mexicana de piedra de la colección de Bauer, 1904”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 110. Raíces, México, pp. 78-83.
- GALINDO, Carlos, “Áreas Comunitarias Protegidas en Oaxaca”, CONABIO; versión electrónica en: <http://www.biodiversidad.gob.mx/pais/cien_casos/pdf/cap5.pdf>
- GAY, José Antonio (1982 [1881]) *Historia de Oaxaca*. Porrúa, México.
- GERHARD, Peter (1986) *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México, UNAM.
- (1992) *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*. México, UNAM.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Damián (2012) “El complejo del Rayo en la tradición oral de los zapotecos del sur de Oaxaca”, en América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coord.), *Folklore y tradición oral en arqueología, vol. I. Memorias del II Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*. Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos, México, pp. 321-343.
- (2013a) *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. CONACULTA, Gobierno del Estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca, México, en prensa.
- (2013b) “De naguales y culebras. Entidades sobrenaturales y guardianes de los pueblos en el sur de Oaxaca”, *Anales de Antropología*, vol. 47-1. UNAM-IIA, México, pp. 32-55.
- “Gente belicosa. Formas de resistencia indígena en el sur de Oaxaca en los primeros años de conquista: Coatlán, 1524-1547”, ponencia presentada en el Congreso

- Internacional de Etnohistoria Americana. “Problemas del Pasado Americano”, Taxco, Guerrero, 27 de octubre de 2011 (en proceso de publicación dentro de la memoria del Congreso).
- “*Xin nwziy*, ‘hijo del rayo’. La lagartija en la cosmovisión de los zapotecos del sur de Oaxaca”, en Alicia Juárez Becerril (coord.) *Los Animales del Agua en la Cosmovisión Indígena: Una Perspectiva Histórica*, UNAM-IIH, México (en proceso de edición).
- GONZÁLEZ PÉREZ, Damián y Vladimir Jiménez Cabrera (2011) “Avatares del poder. Análisis etnohistórico y lingüístico del cargo zapoteco de *golaba*”, *Relaciones*, núm. 127. El Colegio de Michoacán, México, pp. 223-244.
- GONZÁLEZ SANTIAGO, María Virginia (2008) *Agroecología. Saberes campesinos y agricultura como forma de vida*. Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (2006) *El sacrificio humano entre los mexicas*. FCE, México.
- GREENBERG, James B. (1981) *Religión y economía de los chatinos*. INI, México.
- GUILLOW, Eulogio G. (1990 [1889]) *Apuntes históricos*. Toledo, México.
- HÉMOND, Aline y Marina Goloubinoff, “El ‘Viacrucis’ del agua: clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero (México)”, en Mariana Golobvinoff Katz Lummel, *et al.* (ed.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II. Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 237-271.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge (1999) “La gente de las palabras que trabajan. El grupo etnolingüístico chatino”, en *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II. INAH, INI, México, pp.
- HERNÁNDEZ LUCAS, Ramsés y Margarita Loera Chávez y Peniche (2008) *El hongo sagrado del Popocatepetl*. INAH, CONACULTA, México.
- HERRERA Y TORDECILLAS, Antonio (1945) *Historia general de los hechos de los castellanos, en las islas, y tierra firme de el Mar Oceano*, prólogo de J. Natalicio Gómez, tomo IV. Guaranía, Buenos Aires.
- HEYDEN, Doris (1988) “La culebra del agua, un mito de Tlacolulita, Oaxaca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXXIV, No. 1. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 7-11.

- Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (1996) *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel María Garibay. Porrúa, México, pp. 21-90.
- HOOGSHAGEN, Searle (1994) “Lo sobrenatural mixe y el cristianismo”, en Salomón Nahmad Sittón (editor y comp.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del estado de Oaxaca*. CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, pp. 359-376.
- (1994) “Un bosquejo de las funciones de los seres sobrenaturales en Coatlán, Mixe”, en Salomón Nahmad Sittón (editor y comp.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del estado de Oaxaca*. CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, pp. 377-385.
- HUBERT, Henri y Marcel Mauss (1970) “De la naturaleza y función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano (Obras I)*. Barral Editores, España, pp. 143-262.
- ICHÓN, Alain (1973) *La religión de los totonacos de la sierra*, traducción de José Arenas. INI, México, 1973.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw y Ismael Arturo Montero García (2007 [2001]) “La sagrada cumbre de la Iztaccihuátl”, en Johanna Broda, Stanislaw Swaniszewski e Ismael Arturo Montero García (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. ENAH, UNAM-IIH, México, pp. 95-111.
- JIMÉNEZ CABRERA, Vladimir (2011) *Xuaana’ y organización política territorial zapoteca del siglo XVI. Un acercamiento a través del vocabulario de Córdoba* (tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos). UNAM-FFyL/IIFL, México.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1972) “Estratigrafía y tipología religiosa”, en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (ed.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 31-36.
- JOYCE, Arthur A. (1994) “Monte Albán en el contexto pan-regional”, en Marcus Winter (coord.), *Monte Albán: estudios recientes*. Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca, pp. 63-76.

- (2001) “Poder sacrificial en Oaxaca durante el Formativo tardío”, en Nelly M. Robles García (ed.), *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán. Procesos de cambio y conceptualización del tiempo*. INAH, México, pp. 97-110.
- JUÁREZ Becerril, Alicia María (2010a) *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. Editora del Gobierno de Veracruz, México.
- (2010b) *El oficio de observar y controlar el tiempo: Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central (un estudio comparativo)* (tesis de Doctorado en Antropología). UNAM-FFyL/IIA, México.
- (2013) “Apuntes sobre la religiosidad popular y la meteorología indígena”, ponencia presentada en el “II Encuentro Sobre Religión Popular en México y el Mundo”, DEAS, INAH, 16 a 18 de octubre de 2013.
- KATZ, Esther (1997) “Ritos, representaciones y meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca, México), en Mariana Golovbinoff Katz Lummel, *et al.* (ed.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II. Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 100-134.
- KUBLER, George (1972) “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas”, en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (ed.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 1-24.
- LIMÓN OLVERA, Silvia (1993) “El simbolismo del agua: culto y paganismo”, en Zea, Leopoldo (comp.), *Sentido y proyección de la conquista*. FCE, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 105-126.
- LIND, Michael (1994) “Monte Albán y el Valle de Oaxaca durante la fase Xoo”, en Marcus Winter (coord.) *Monte Albán: estudios recientes*. Oaxaca, pp. 99-111.
- LIND, Michael y Javier Urcid (2010) *The Lords of Lambityeco: Political Evolution in the Valley of Oaxaca during the Xoo Phase*. University Press of Colorado, Boulder, Colorado.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús J. (1999) “El verdadero nosotros. El grupo etnolingüístico huave”, en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II. INAH, INI, México, pp. 269-293.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1997) “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*. El Colegio Mexiquense, COLMICH, Estado de México, pp. 209-227.
- (1998 [1973]) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM-IIH, México.
- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA, México, pp. 47-65.
- (2003) *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM-IIA, México.
- (2006) *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM-IIA, México.
- (2008 [1980]) *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I. UNAM-IIH, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y López Luján (1999) *Mito y realidad en el Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. COLMEX, FCE, México.
- (2011) *El pasado indígena*. FCE, COLMEX, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Luis Millones (2012) *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisiones en Mesoamérica y los Andes*. Era, México.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (1993) *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*. INAH, México.
- (2009) “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, vol. XVI, núm. 96. Raíces, México, pp. 52-57.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Guilhelm Olivier (2009) “La estera y el trono. Los símbolos del poder de Moctecuhzoma II”, *Arqueología Mexicana*, No. 98, julio-agosto de 2009. Raíces, México, pp. 40-46.
- LORENTE Y FERNÁNDEZ, David (2011) *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. CIESAS, Universidad Iberoamericana, México.

- LUPO, Alessandro (1991) “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Ikaneszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. UNAM-IIH, México, pp. 219-234.
- MACÍN PÉREZ, Gastón (2001) *La relación hombre-ritual-naturaleza en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla: La fiesta del arcángel San Miguel en Tepango de Rodríguez* (tesis de licenciatura en Antropología Física). ENAH, México.
- MALDONADO, Benjamín (2004) *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuesta para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*. Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- MALDONADO ALVARADO, Benjamín y Margarita M. Cortés Márquez (1999) “La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico *ayuuk ja'ay* (mixe), en Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Macroetnias*, vol. II. México, INAH, INI, pp. 97-144.
- MARCUS, Joyce (2008) *Monte Albán*, trad. Lucrecia Orensanz Escofer y Adriana Santoveña. FCE, COLMEX, México.
- MARCUS, Joyce y Kent V. Flannery (2001 [1996]) *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*, trad. Jorge Ferreiro Santana. FCE, México.
- MARROQUÍN Y ZAAVLETA, 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*, vols. I y II. Oaxaca, H. Congreso del Estado de Oaxaca.
- (1891) *Flora y fauna del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. Imprenta del Estado de Oaxaca, México.
- (1895) “Peregrinación de los Yndios Oaxaqueños”, en *Documentos para la historia de Oaxaca* (BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida), mecanoscrito, libro 26. Oaxaca, México.

- (1910) “Artefactos de piedra. Civilización zapoteca”, en *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos* (BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida), mecanoscrito, tomo II. Oaxaca, México.
- (1986) *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Gobierno del Estado de Oaxaca, México.
- MARTÍNEZ, Hildeberto y Luis Reyes García (1970) “Culto en las cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII”, *Comunidad*, vol. V, núm. 27, octubre de 1970. México, pp. 542-551.
- MARTÍNEZ SOLA, María del Carmen (1998) *El obispo fray Bernardo de Albuquerque. El marquesado del Valle de Oaxaca en el siglo XVI*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Secretaría de Desarrollo Turístico, Oaxaca.
- MATEOS SEGOVIA, Elizabeth (2012) *El especialista ritual Xicovatl y el territorio mítico del Covaltépetl, municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla* (tesis de Maestría en Etnohistoria). ENAH, México.
- Matrícula de Tributos o Códice de Moctezuma* (1997), introducción y explicación de Luis Reyes García. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, FCE, Austria, México.
- MATUS, Macario (1997) “El rayo atrapado”, en *Relatos zapotecos, Dill nhezee bene sa’ stúidxa binni zaa*. CONACULTA, México.
- MENDOZA PÉREZ, Minerva (2008) *Loxicha, un tesoro de la cultura zapoteca*. Oaxaca, México.
- MESA JIMÉNEZ, Salvador, *et al.* (1997) “Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea”, en Mariana Goloubinoff, *et al.*, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo II. Abya-Yala, Ecuador, pp. 93-126.
- MILLÁN, Saúl (1995) “Los huaves”, en *Etnografía de los pueblos indígenas de México. Región Transístmica*. INI, SEDESOL, México, pp. 129-166.
- (2007a) “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo*, No. 92. INAH, México, pp. 88-97.
- (2007b) *El cuerpo dialogado de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. INAH, México.
- MOGUEL, Patricia (2010) “Café y biodiversidad en México: ¿por qué deben conservarse los cafetales tipo sombra?”, en Víctor M. Toledo (coord.), *La biodiversidad de México*.

- Inventarios, manejos, usos, informática, conservación e importancia cultural*. CFE, CONACULTA, México, pp. 193-219.
- MONTOLÍU VILLAR, María (1989) *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. UNAM-IIA, México.
- MÜNCH GALINDO, Germán Guido (1994) *Etnología del istmo veracruzano*. UNAM-IIA, México.
- (2003 [1996]) *Historia y cultura de los mixes*. UNAM-IIA, México.
- NAHMAD, Salomón Sittón (1965) *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. XI, dibujos y fotografía de Adolfo Mexiac. INI, México.
- NAHMAD, Salomón, Álvaro González y Marco A. Vásquez (1994) *Medio ambiente y tecnologías en el sur de Oaxaca*. Centro de Ecología y Desarrollo, A.C., Oaxaca.
- NORIEGA OROZCO, Blanca Rebeca (2008) *Tlamatine. Mito-lógica del trueno de Xico para el Golfo de México*. Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz.
- Nuevo Atlas Nacional de México* (2010), UNAM-IG, México (versión electrónica).
- OLIVARES, Juan (1982) “Técnicas amorosas y augurios huaves”, *Guchachi’ reza*, núm. 23. H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Juchitán, Oaxaca, pp. 27-28.
- ORDOÑEZ, María de Jesús y Paloma Rodríguez (2008) “Oaxaca, el estado con mayor diversidad biológica y cultural de México, y sus productos rurales”, *Ciencias*, núm. 91, julio-septiembre. UNAM-Facultad de Ciencias.
- OROPEZA, Minerva (1994) *Aproximación interpretativa al mito totonaco “Juan Aktzin y el diluvio* (tesis de Maestría en Antropología Social). CIESAS, México.
- (1998) *Juan Aktzin y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. INI, México.
- (2007) “Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz”, en Blas Román Castellón Huerta (coord.), *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*. INAH, México, pp. 163-259.
- OUDIJK, Michael y Martin Jansen (1998) “Tributo y territorio en el lienzo de Guevea”, *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, núm. 12, mayo de 1998. UABJO, Ciesas-Oaxaca, INAH-Oaxaca, INI-Oaxaca, Oaxaca, pp. 53-102.

- PADDOCK, John (1972) “Religión antigua oaxaqueña, ensayo y lección”, en Jaime Litvak Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 247-268.
- (1990) *Oaxaqueños de antes en el Museo Frissell de Mitla*. Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca, 1990.
- PÉREZ BUSTAMANTE, Ciriaco (1928) *Don Antonio de Mendoza, primer Virrey de la Nueva España (1535-1550)*. El Eco Franciscano, México.
- PÉREZ ORTÍZ, Alfonso (2007) “Relatos del pasado mixteco”, en Blas Román Castellón Huerta (coord.), *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*. INAH, México, pp. 397-436.
- Perspectiva Estadística Oaxaca* (2011) INEGI, México; versión electrónica en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/perspectivas/perspectiva-oax.pdf>
- PREUSS, Konrad (1982) *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. INI, México.
- QUIÑONES KEBER, Eloise (2008) “La representación sobre papel del poder entre los mexicas”, en Olivier, Guilhelm (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. UNAM-IIH/IIA, México, pp. 175-192.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa (1987) *El fin de los montiocs: tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. INAH, México.
- RAVICZ, Robert S. (1980[1965]) *Organización social de los mixtecos*. INI, México.
- 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*, en *Papeles de la Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, Geografía y Estadística, t. VI. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905.
- Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan sacadas en España de la descripción del partido de Miahuatlan [,] año de 1609*, en *Papeles de la Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, Geografía y Estadística, t. VI. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905.

- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, edición de René Acuña, vol. 2. México, IIA, UNAM, 1984.
- REMESAL, Antonio de (1976) “Rebelión de los indígenas aledaños a Oaxaca, 1547”, en María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*. INAH, México, pp. 69-71.
- ROJAS, Basilio (1958) *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, estado de Oaxaca*, t. I, Oaxaca. México, Gráfica Cervantina.
- SAHAGÚN, Bernardino de (2006 [1956]) *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K. Porrúa, México.
- SAMPAYO BARRANCO, José Antonio (2012) *Los umbrales de la tierra. Cosmovisión y percepción del entorno biofísico dentro de una tradición religiosa nahua* (tesis de Maestría en Antropología). UNAM-IIA, México.
- SÁNCHEZ, Gustavo (2005) “Certificación de áreas comunitarias, Oaxaca”, en *Memorias del Foro Indígena Campesino y Recursos Naturales. Reflexiones sobre las áreas naturales protegidas en México*. CDI, WWF, pp. 94-54; versión electrónica en: <http://awsassets.panda.org/downloads/memorias_foro_icyrn_2005.pdf>
- SCHOUTEN, Ilke Elizabeth (1991) Yun Davi [:] *El pueblo del rayo (los cuicatecos)* (tesis de Maestría en Antropología). Universidad de Leiden, Holanda.
- SCHULTES, Richard Evans y Albert Hofman (2000) *Plantas de los dioses: origen del uso de los alucinógenos*. FCE, México.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (1938) *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, INDIANA, vol. III. Gustav Fischer, Jena.
- (1947) *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. de Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper. Ministerio de Educación Pública, Biblioteca de Cultura Popular, vol. 49, Guatemala.
- SELER, Eduard (1986 [1960]) *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*. Guchachi’ Reza, Oaxaca, México.
- (2001) “La religión de los zapotecos”, traducción y asignación del título en español por Víctor de la Cruz, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula’sa’*. IEEPO, Oaxaca, pp. 1-44.

- SELLEN, Adam (2007) *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efígie zapotecas*. UNAM, México.
- SEPÚLVEDA Y HERRERA, María Teresa (2003) “Provincias Tributarias de la Triple Alianza”, en *Arqueología Mexicana*, No. E14, Serie Códices. Raíces, México, pp. 18-85.
No. 14, vol. XVI. Raíces, México, pp. 26-29.
- SESLIA, Paola (1995) “Los chatinos”, en *Etnografía de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*. INI, SEDESOL, México, pp. 7-77.
- SIGNORINI, Italo (1979) “Introducción a los huaves”, en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oax.*, con ensayos de Giorgio Raimondo Cardona, Carla M. Rita y Luigi Tranfo. INI, México, pp. 17-52.
- (1997) “Rito y mito como instrumento de manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México), en Mariana Golovbinoff, *et al.* (ed.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II. Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 83-97.
- SMITH STARK, Thomas C. (1996) “Los múltiples nombres de Dios”, *Guchachi’ Reza. Iguana Rajada*, núm. 52. Oaxaca, México, pp. 3-7.
- (2001) “Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578) de Juan de Córdova”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula’sa’*. IEEPO, Oaxaca, México, pp. 89-195.
- (2003) “La ortografía del zapoteco en el *Vocabulario* de fray Juan de Córdova”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.) *Escritura zapoteca: 2,500 años de historia*. CIESAS, INAH, Porrúa, México, pp. 173-239.
- (2007) “Algunas isoglosas zapotecas”, en Cristina Buenrostro, *et al.* (eds.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh*. UNAM-IIA, INALI, México, pp. 69-133).
- SMITH STARK, Thomas C., Ausencia López Cruz y Sergio Bogard (1993) Versión electrónica del *Vocabulario en lengua zapoteca* [1578] de Fray Juan de Córdova, archivo en Word Perfect de 7. 752 megabaytes. COLMEX-Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, México.

- SOLARES, Blanca (2012) *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la Sal*. Anthropos, UNAM-CRIM, Madrid, España.
- STRESSER-PÉAN, Guy (2011) *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. FCE, CONACULTA, CEMCA, México.
- Tarjetas Municipales de Información Estadística Básica del Estado de Oaxaca* (2010) OEIDRUS Oaxaca, México; versión electrónica en: http://www.oeidrus-portal.gob.mx/oeidrus_oax/
- TAUBE, Karl A. (2009) “El dios de la lluvia olmeca”, *Arqueología Mexicana*, No. 14, vol. XVI. Raíces, México, pp. 26-29.
- Testimonio de una carta de la ciudad de Méjico á S.M. dándole cuenta de lo sucedido en aquel Reino despues de la salida de su gobernador y conquistador Hernan Cortés (20 de Febrero de 1526)* (1966) en *Colección de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas de America y Oceania*, sacados del Archivo de Indias, tomo XIII, 1870. Impresión del facsimilar, Lessing-Drickerei, Alemania, pp. 32-45.
- Testimonio de una probanza hecha en la ciudad de Antequera del valle de Oaxaca, por Alonso García Bravo, alcalde ordinario de la misma, sobre el alzamiento de los indios del pueblo de Titiquipa. Oaxaca, 1 de junio de 1547*, en *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, tomo V (1547-1549). México, Antigua Librería Robledo, 1940.
- TOLEDO, Víctor M. y Eckart Boege (2010), “La biodiversidad, las culturas y los pueblos indígenas”, en Víctor M. Toledo (coord.), *La biodiversidad de México. Inventarios, manejos, usos, informática, conservación e importancia cultural*. CFE, CONACULTA, México, pp. 160-192.
- TORRES CISNEROS, Gustavo (2003) *Měj xëw: la gran fiesta del Señor de Alotepec*. CDI, México.
- (2007) “Los mitos mixes de la creación”, en Blas Castellón Huerta (coord.) *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*. INAH, México, pp. 261-395.

- TRANFO, Luigi (1979) "Tono y nagual", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oax.*, con ensayos de Giorgio Raimondo Cardona, Carla M. Rita y Luigi Tranfo. INI, México, pp. 177-213.
- URCID, Javier (2005) *La escritura zapoteca: conocimiento, poder y memoria en la antigua Oaxaca*; versión electrónica en: <http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf>.
- (2009) "Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca", *Arqueología Mexicana*, No. 14, vol. XVI. Raíces, México, pp. 30-34.
- (2010) "El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica", en Leonardo López Luján y Guilhelm Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*. INAH, UNAM-IIH, México, pp. 115-168.
- (2011) "Sobre la antigüedad de cofres para augurar y propiciar la lluvia", *Arqueología Mexicana*, No. 110, vol. XIX. Raíces, México, pp. 16-21.
- VÁSQUEZ DÁVILA, Marco (1992) *Como predecimos el clima: augurios animales*, Colección "Cómo hacemos", No. 4. Instituto Tecnológico Agropecuario de Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca.
- VIE-WOHRER, Anne-Marie (2008) "Poder político, religioso, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del mundo central: algunos casos" en Olivier, Guilhelm (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. UNAM-IIH/IIA, México, pp. 193-227.
- VILLELA FLORES, Samuel (1997) "De vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)", en Mariana Golovbinoff, *et al.* (ed.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II. Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 225-236.
- (2009) "El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero", *Arqueología Mexicana*, No. 96, vol. XVI. Raíces, México, pp. 69-72.
- WEITLANER, Roberto J. (1962) "Los zapotecos de Oaxaca", guión presentado al Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología (mecanografiado). INAH, SEP, México.
- (1977) *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Selección, introducción y notas de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro. INI, México.

- WEITLANER, Roberto J. y Carlos Antonio Castro (1973) *Usila (Morada de Colibríes). Papeles de la Chinantla*, VII, Serie Científica II. Museo Nacional de Antropología, México.
- WEITLANER, Roberto J. y Gabriel de Cicco (1998 [1994]) “La jerarquía de los dioses zapotecos del Sur”, en Manuel Ríos Morales (coord.), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS, México, pp. 231-251.
- WEITLANER, Roberto J., Gabriel de Cicco y Donald Brockington (1998 [1994]) “Un calendario de los zapotecos del sur”, en Manuel Ríos Morales (coord.), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS, México, pp. 253-271.
- WHITECOTTON, Joseph W. (2004 [1977]) *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, trad. de Stella Mastrangelo. FCE, México.
- WINTER, MARCUS (2001) “Religión de los *binnigula’sa’*: la evidencia arqueológica”, Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.), *La religión de los binnigula’sa’*. Fondo Editorial, IEEPO, Oaxaca, pp. 47-88.
- WINTER, Marcus y Damon E. Peeler (1994) “El contexto sociopolítico de la escritura zapoteca prehispánica”, en Marcus Winter (ed.), *Escritura zapoteca prehispánica*, Contribución no. 4 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994. INAH, Oaxaca.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1954) “Trueno viejo-Huracán-Chac Mool”, *Tlatoani*, núm. 8-9, noviembre de 1954. ENAH, México.
- (1972) *Mitos tepehuas*. SepSetentas, México.