



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MEXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN  
DIVISIÓN DE HUMANIDADES**

**“BINNIGULA’SA’: MITO E HISTORIA EN UN  
RELATO ZAPOTECO DEL ISTMO DE  
TEHUANTEPEC”**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN HISTORIA**

**PRESENTA:**

**OSCAR FALCÓN MARTÍN**

**ASESOR(A):**

**IRMA HERNÁNDEZ BOLAÑOS**

**Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Edo. Méx. Mayo 2017**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## Agradecimientos

La presente tesis ha podido realizarse gracias a la ayuda de varias personas e instituciones. Espero corresponder a la mayoría de ellas en los siguientes párrafos.

Agradezco a Emiliano Falcón Estrada, mi padre, por su paciencia, compañía y apoyo incondicional; a mis amigos Daniel Espinoza Mayo y Lizbeth Arce Pastrana, quienes me cobijaron a lo largo del viaje, escuchando en todo momento mis ideas, mis inquietudes y mis frustraciones; a mi amiga Itzel Aguilar Morales, cuyos consejos me ayudaron a remontar este trabajo cuando lo creía perdido; a Leidy Lucero López, por haber leído atentamente mis avances y por sus apreciaciones.

También expreso un profundo agradecimiento a mi asesora, la Mtra. Irma Hernández Bolaños, por haber rescatado este trabajo de un lago repleto de ideas inconclusas, aportando enfoques y sugerencias que inicialmente yo había ignorado. A mis sinodales: Dr. Gilberto Urbina Martínez, Mtro. Carlos Daniel Altbach Pérez, Mtra. Heidy Jojana Oliva Tello y Mtro. José Julián Saldierna, por sus puntuales observaciones y consejos.

Al Mtro. Feliciano Carrasco Regalado, físico, interprete, compositor y profesor zapoteco que dedica su vida a la difusión de la cultura *Za*, así como a los compañeros del Taller de Lengua Zapoteca, impartido en el Centro Cultural José Martí: Lic. Antonia Enríquez Enríquez, Mtro. Pedro Matus Manzo y Lic. Gabriel Zúñiga Martínez. Con ellos compartí y enriquecí varios puntos de mi tesis; además, me integraron cálidamente en las actividades del Centro Cultural Macario Matus en Tlatelolco, donde comprendí cómo es que los *binnizá* del Istmo de Tehuantepec difunden su arte y tradiciones dentro de la Ciudad de México.

Al personal de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia “Eusebio Dávalos Hurtado”, quienes me facilitaron una gran cantidad de material histórico y etnográfico durante mi servicio social; a la Mtra. María Teresa Sepúlveda y Herrera, investigadora del mismo recinto, por sus sugerencias y apoyo personal. A los trabajadores de la biblioteca de la Fundación Bustamante Vasconcelos y de la biblioteca de la Casa de la

Cultura de Juchitán “*Lidxi Guendabianni*”, Oaxaca, por sus amables atenciones y por los valiosos documentos que pusieron a mi disposición.

Al Comité Autonomista Zapoteca “Che Gorio Melendre”, editor de la revista *Guidxizá*, por compartirme algunos de sus escritos.

A los miembros del Seminario Permanente de Identidad y Alteridad de la FES Acatlán, así como a los compañeros del Seminario Historia de Oaxaca de la UAM Iztapalapa, quienes han escuchado los puntos esenciales de mi investigación y han hecho importantes sugerencias para la conclusión de la misma.

Finalmente agradezco a la UNAM, máxima casa de estudios que me abrió sus puertas, permitiéndome conocer el oficio de mis amores: la Historia.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo 1. Contexto histórico y narradores del relato <i>binnigula'sa'</i> .....</b>	<b>24</b>
<b>1.1. Nacionalismo revolucionario 1920-1930.....</b>	<b>30</b>
<b>1.2. Los narradores.....</b>	<b>42</b>
<b>Capítulo 2. El mito y la tradición oral.....</b>	<b>60</b>
<b>2.1. El mito .....</b>	<b>61</b>
2.1.1. <i>El mito y los cuentos populares.....</i>	71
2.1.2. <i>El mito y el pensamiento mesoamericano .....</i>	74
<b>2.2. La tradición oral.....</b>	<b>80</b>
2.2.1. <i>La tradición oral y su consignación escrita.....</i>	87
2.2.2. <i>Oralidad y escritura en el contexto mesoamericano.....</i>	93
<b>Capítulo 3. Los <i>binnigula'sa'</i>: interpretaciones y características del relato .....</b>	<b>101</b>
<b>3.1. Oralidad y escritura en la cultura zapoteca.....</b>	<b>101</b>
<b>3.2. Wilfrido C. Cruz y sus interpretaciones acerca de los Binnigula'sa' .....</b>	<b>110</b>
<b>3.3. Las interpretaciones de Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas .....</b>	<b>115</b>
<b>3.4. El relato <i>binnigula'sa'</i> y los elementos retomados de la tradición oral.....</b>	<b>120</b>
<b>3.5. Los antepasados entre otras sociedades mesoamericanas .....</b>	<b>125</b>
<b>Capítulo 4. Mito e historia en el relato <i>binnigula'sa'</i> .....</b>	<b>133</b>
<b>4.1. El mito y los <i>binnigula'sa'</i> .....</b>	<b>136</b>
4.1.1. <i>El origen del Universo entre los zapotecos.....</i>	138
4.1.2. <i>Los <i>binnigula'sa'</i> y los ciclos cosmogónicos .....</i>	141
<b>4.2. Los <i>binnigula'sa'</i> como líderes y protectores de la comunidad .....</b>	<b>148</b>
4.2.1. <i>Los <i>binnigula'sa'</i> y el guenda .....</i>	155
<b>4.3. La desaparición de los <i>binnigula'sa'</i> .....</b>	<b>160</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>167</b>
<b>Apéndices .....</b>	<b>178</b>
<b>Términos en zapoteco del Istmo que aparecen en el trabajo.....</b>	<b>195</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>197</b>

## Introducción

El presente trabajo pretende abordar el relato conocido como *binnigula'sa'*<sup>1</sup>, cuyo contenido refleja la manera en que los zapotecos del Istmo de Tehuantepec han logrado mantener su sabiduría a lo largo de los siglos, combinando la tradición oral de su pueblo con un sistema de escritura de origen europeo. Debido a su riqueza, dicho relato debe considerarse como una fuente de gran valor historiográfico, antropológico y literario.

Las primeras versiones escritas de la tradición fueron presentadas, a manera de ensayo, por algunos intelectuales indígenas durante la primera mitad del siglo XX, en el contexto histórico del nacionalismo revolucionario: en 1929, Andrés Henestrosa publicó el relato en el libro *Los hombres que dispersó la danza*; en 1935, Wilfrido C. Cruz presentó una versión más extensa de la misma narración en *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*; mientras que en 1940, Gabriel López Chiñas dio a conocer la propia en su obra *Vinnigulasa: cuentos de Juchitán*.

### ¿Quiénes son los binnigula'sa'?<sup>2</sup>

Me parece importante iniciar esta introducción explicando el concepto *binnigula'sa'*, así como de otras palabras relacionadas: *binnizá* y *didxazá*. Cabe señalar que Víctor de la Cruz realizó un estudio bastante completo del término en su tesis doctoral *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario. Con especial referencia a los binnizá*<sup>3</sup>, estudio con el que coincido y el cual será retomado en este trabajo.

---

<sup>1</sup> A lo largo de esta investigación el lector encontrará diversas ortografías de la palabra *binnigula'sa'*, así como de otras palabras en zapoteco, debido a que no existe hasta la fecha una gramática definitiva para su escritura. La ortografía que utilizaré corresponde los acuerdos de la Mesa Redonda de 1956, celebrada en la Ciudad de México, bajo el patrocinio del Consejo de Lenguas Indígenas, el Instituto Lingüístico de Verano y la Sociedad Pro Planeación Integral del Istmo.

<sup>2</sup> La versión original de este apartado fue leída y comentada el 30 de junio del 2012 dentro del Taller de lengua zapoteca impartido por el maestro Feliciano Carrasco Regalado, en el Centro Cultural José Martí, Ciudad de México.

<sup>3</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá*, México, INAH, CIESAS, IEEPO, Casa Juan Pablos, Centro Cultural S.A. de C.V., 2007, (Publicaciones de la Casa Chata), pp. 15-20.

Durante mucho tiempo, los círculos académicos han nombrado a las sociedades que aún habitan el Valle, las Sierras y el Istmo oaxaqueño como zapotecos, designación castellanizada del náhuatl *tzapotecatl* que quiere decir: habitantes del lugar donde abundan los zapotes o *Tzapotlan* (*tzapotl*: zapote; y *tecatl*: habitante)<sup>4</sup>. Sin embargo, el término resulta estar equivocado, puesto que “[...] estos llamados ‘zapotecos’ tenían, y tienen todavía, su nombre original y propio y su significado”<sup>5</sup>.

En el Valle, cada pueblo “zapoteco” tiene distintos etnónimos relacionados con la geografía de su hábitat: “los del pie de monte’ se nombran *beni xa dani*, y los del ‘piso del valle’, *bene guet*. En un nivel más amplio se reconocen como *beni dilli zaa*, que se traduce como ‘gente de lengua zapoteca o de habla sabia’”<sup>6</sup>. En la Sierra Norte (territorio comprendido por los distritos de Ixtlán, Villa Alta, partes de Choapan y Tlacolula) las comunidades nativas también tienen diferentes nombres para designarse a sí mismas, uno de ellos es *bene ya’a*, o gente de la sierra; mientras que en la Sierra Sur se conocen los siguientes gentilicios: “*mene didzé*, en los pueblos de mixtepec y *men dode ditzé* en los loxicha; ambas palabras pueden ser traducidas como ‘gente que habla idioma’”<sup>7</sup>.

Los habitantes del Istmo de Tehuantepec, por su parte, tienen una manera propia de autodenominarse: *binnizá*; de *binni*, la gente, el pueblo; y *za*, palabra traducida como manteca o nube<sup>8</sup>. Entonces podríamos decir que el término significa gente de “manteca” o de las nubes. La lengua de los *binnizá* se conoce como *didxazá*; de *diidxa’*, la palabra, la lengua, el idioma<sup>9</sup>; y *za*, cuyo significado ya se ha referido. Las palabras *binnizá* y *didxazá* se utilizan comúnmente para distinguir a la gente y la lengua natural de los zapotecos con respecto a los fuereños; los españoles, por ejemplo, son conocidos como *binnistiá* y su idioma como *didxastiá*<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 19ª edición, México, Siglo XXI, 2007, p. 725.

<sup>5</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula’sa’...*, *Op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. 1: Introducción y Macro etnias, México, INI, CONACULTA, INAH, 1999, p. 72.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>8</sup> *Vocabulario zapoteco del Istmo*, Velma Pickett (Comp.), 2ª edición, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1988 (Vocabularios Indígenas n. 3), pp. 73, 125.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>10</sup> *Idem*.

La partícula *za*, que forma parte del gentilicio de los pobladores del Istmo, se distingue por poseer una gran cantidad de significados, dependiendo la entonación y el contexto en que se emplee. Enrique Lieckens expone algunas de sus acepciones:

Por su parte la voz **zâ** tiene las acepciones siguientes: En el lenguaje común y corriente tiene tres, que son: La primera grasa, manteca, aceite, sebo; La segunda, nube; y La tercera, viene de, proviene de, procede de, está viniendo. En el lenguaje profundo, **zâ** es la raza misma, es el pueblo de la raza<sup>11</sup>.

Además de las definiciones presentadas por Lieckens, encontramos dos connotaciones simbólicas en la partícula: una de ellas corrobora la idea de que *binnizá* significa “gente que provino de las nubes”<sup>12</sup>, donde *za*, además de tener la significación literal de nube, tiene un valor sagrado asociado con el origen mítico de la comunidad. La otra connotación ha sido referida por Wilfrico C. Cruz y Víctor de la Cruz: el primero, sugirió que “**Zaa**, tal vez sea una de las posibles raíces de **Zaachila**, capital del antiguo reino de Teozapotlan, como decían los mexicanos [...]”<sup>13</sup>; el segundo, argumentó más extensamente la relación existente entre la antigua ciudad de Zaachila y la voz *za*:

A las hijas llamaban de esta manera: a la primera *Zaa*; lo cual quiere decir que esta palabra significa primogénita. Esta palabra la encontramos formando parte del nombre de Zaachila, donde no está usada en el sentido recto mencionado por Córdova, sino en un sentido figurado o mítico: significa en principio también ‘primogénita’; pero no de una pareja humana, sino de *pichijlla*, el nombre del primer día del calendario y del lagarto sagrado [...] Entonces, el nombre de Zaachila quiere decir, en el contexto mítico, la primera hija del lagarto sagrado, que a veces es un símbolo terrestre y a veces celeste [...]”<sup>14</sup>.

A partir de estas suposiciones de valor mítico e histórico, Víctor de la Cruz agrega un significado más a la partícula *Za* (con mayúscula), para hacer referencia a la raza y cultura que equivocadamente se ha denominado como zapoteca.

<sup>11</sup> Enrique Lieckens, *Los zapotecos no son zapotecos sino zâes (ensayo etimológico u semántico de la voz zâ)*, Tabasco, Gobierno del estado de Tabasco, 1952, pp. 10, 11.

<sup>12</sup> Eliana Acosta Márquez, *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, CDI, 2007 (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo), p. 5.

<sup>13</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*, México, Talleres linotipográficos “Beatriz de Silva”, 1946, pp. 112-113.

<sup>14</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula’sa’*, *Op. cit.*, p. 17.



En cuanto al concepto *binnigula'sa'*, encontramos la siguiente definición en el *Vocabulario zapoteco del Istmo*: son “los ídolos y demás objetos de barro o piedra hechos por los antiguos habitantes de la región, a quienes la leyenda atribuye el origen de la raza zapoteca”<sup>15</sup>. A este significado debe agregarse que los antiguos realizadores de las figurillas también son llamados *binnigula'sa'*.

La palabra *binnigula'sa'* se encuentra compuesta por *binni gola* o *binni gula* que significa: anciano, viejito<sup>16</sup>; y *za*, partícula que denota a la raza nativa. Dentro de vocabularios antiguos se pueden localizar palabras que corroboran dicho significado: Córdoba registró en su *Vocabulario* (1578) la entrada *Penicola* para designar anciano<sup>17</sup>; mientras que en el *Vocabulario castellano-zapoteco* de la Junta Colombina (1893) encontramos la misma definición para *bennigola*<sup>18</sup>. La palabra *cola* o *gola*, agregando el sufijo *ça* o *za*, adquiere la connotación de antigüedad: en Córdoba encontramos los términos de antigüedad y antiguamente como *colaça* y *quelacochijcolaça*<sup>19</sup>; mientras que en el *Vocabulario* de la Junta Colombina las entradas son *golaza* y *guelagochiigolaza*<sup>20</sup>. En el zapoteco actual del Istmo los conceptos de antiguamente y antigüedad pueden escribirse como: *gula'sa'* o *guendagochiigula'sa'*.

Siguiendo las definiciones mencionadas en el párrafo anterior, puedo decir que *binnigula'sa'* significa gente de gran antigüedad; dicho concepto representa a los antepasados más remotos de la cultura *Za*.

De la misma manera en que la comunidad istmeña distingue a sus antepasados bajo el nombre de *binnigula'sa'*, encontramos que distintas poblaciones zapotecas poseen sus propios conceptos para hacer referencia a los antiguos habitantes que dieron origen a sus comunidades. En el *Diccionario zapoteco de Mitla* encontramos registrada la palabra *bengaloo* que significa antepasado o persona de la antigüedad<sup>21</sup>; en el *Diccionario de San*

<sup>15</sup> *Vocabulario zapoteco del Istmo*, *Op. cit.*, pp. 173-174.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>17</sup> Fray Juan de Córdoba, *Vocabulario castellano-zapoteco*, introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, SEP, 1942, f. 27v.

<sup>18</sup> *Vocabulario castellano-zapoteco*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893, p. 6.

<sup>19</sup> Fray Juan de Córdoba, *Op. cit.*, f. 30r.

<sup>20</sup> *Vocabulrio Castellano-Zapoteco*, *Op. cit.*, 1893, p. 7.

<sup>21</sup> *Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, Morris Stubblefield y Carol Miller de Stubblefield (Comps.), México, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 1991, (Vocabularios indígenas n. 31), p. 8.

*Bartolomé Zoogocho, Oaxaca*, el antepasado se encuentra como *bene' gwlas*<sup>22</sup>; Mientras que en el *Diccionario de yatzachi*, encontramos la palabra *benə' gwlas* para referir al antepasado, ya sea de la misma raza u otra<sup>23</sup>. Estos son sólo algunos ejemplos.

En este trabajo se utilizará la palabra *binnigula'sa'* para referirnos a los zapotecos de la época prehispánica, así como a los personajes que protagonizan la tradición a estudiar; la palabra *binnizá*, en cambio, se usará frecuentemente para nombrar a los actuales habitantes de la región del Istmo de Tehuantepec. Tales designaciones están basadas en las declaraciones de Víctor de la Cruz: “[...] propongo distinguir entre los *binnigula'sa'*, para referirnos a los ‘zapotecos’ prehispánicos, y los *binnizá*, para referirnos a los ‘zapotecos’ a partir de la invasión española hasta la actualidad [...]”<sup>24</sup>.

A pesar de mi acuerdo con la clasificación conceptual del autor, me parece pertinente sostener que sólo es aplicable para los habitantes del Istmo de Tehuantepec, ya que los zapotecos de otras regiones utilizan palabras considerablemente distintas para designarse a sí mismos y a sus antepasados, de acuerdo a su variante lingüística o a su contexto geográfico-cultural. La palabra derivada del náhuatl “zapoteco” también será utilizada en la investigación, ya que si bien sabemos está errada, permite el acercamiento del lector no especializado, además de que las poblaciones nativas también se reconocen bajo dicho nombre, con el cual han sido designadas desde hace cinco siglos.

Entre 1929 y 1940 aparecieron las primeras versiones escritas del relato *binnigula'sa'*, hecho que significó una difusión mucho más amplia de la tradición, ya que su contenido no quedaba exclusivamente atado a la oralidad zapoteca, sino que ahora podía ser consultado por distintos grupos sociales dentro y fuera del país. De igual forma, la leyenda sufrió importantes transformaciones en cuanto a su estilo narrativo e intencionalidad.

Al leer las versiones literarias del relato, es posible intuir la influencia que ejerció la oralidad nativa sobre su contenido; de igual forma, se pueden apreciar varios elementos de

---

<sup>22</sup> *Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca*, Rebeca long y Sofronio Cruz M. (Comps.), México, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 1999, (Vocabularios indígenas n. 38), p. 324.

<sup>23</sup> *Diccionario zapoteco de Yatzachi, Yatzachi El Bajo y Yatzachi El Alto, Oaxaca*, Inez M. Butler (Comp.) México, Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 1997, (Vocabularios indígenas n. 37), p. 365.

<sup>24</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los Binnigula'sa'*, *Op. cit.*, p. 19.

naturaleza mítica e histórica parecidos a los de otras narraciones mesoamericanas recolectadas durante la Época Colonial. Para comprender mejor la naturaleza de la tradición en cuestión y sus transformaciones, creo de gran importancia abordar las siguientes interrogantes: ¿Cómo influyó el contexto histórico nacional y regional en la elaboración escrita del relato *binnigula'sa*?, ¿Cuáles son las características de sus versiones literarias y su relación con la tradición oral zapoteca?, ¿Cuáles son los elementos míticos e históricos que se manifiestan dentro del relato? Y ¿Cómo se relacionan dichos elementos con otras narraciones de origen mesoamericano?

Tales preguntas serán contestadas a lo largo de esta tesis, por el momento sólo se pueden adelantar las siguientes hipótesis: el relato *binnigula'sa* combina información procedente de la tradición oral zapoteca con las interpretaciones académicas, literarias y políticas de sus consignadores. La aparición de las primeras versiones literarias del relato se debió, en gran medida, a la influencia que ejerció el nacionalismo revolucionario sobre el pensamiento de varios escritores indígenas en la primera mitad del siglo XX (como Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas), quienes aprovecharon el momento histórico para reconstruir su historia local a partir de la interpretación de sus tradiciones orales, además de exaltar y difundir sus leyendas como una aportación de lo regional hacia lo nacional. Dichos escritores formaron parte de una intelectualidad indígena que adoptó las escuelas filosóficas del momento, especialmente el indigenismo y el hispanoamericanismo, para crear una imagen de “lo popular mexicano” acorde al proyecto de Unidad Nacional de las décadas de 1920 y 1930.

Al observar su contenido, se puede suponer que el relato *binnigula'sa* se originó en la Época Prehispánica, debido a las semejanzas que comparte con otras narraciones míticas, como la *Leyenda de los Soles* entre las poblaciones nahuas, o el *Popol Vuh*, entre los maya quiché; además, se puede observar que su contenido presenta elementos comunes con otras referencias etnográficas contemporáneas, lo que muestra su integración al fenómeno cultural conocido como *tradición religiosa mesoamericana*. Tales relaciones fueron percibidas por Wilfrido C. Cruz en su obra *El tonalamatl zapoteco*, al sostener que: “Quetzalcóatl, para los zapotecas, fue el principal *Binigulaza*”, o: “Lo más probable es que la desaparición de los *Binigulaza* se relacione con algunos de esos cataclismos que los

nahoas llamaron soles”<sup>25</sup>. La narración integra de igual manera la llegada y conquista española, así como la inserción de la religión católica entre los zapotecos. El encuentro de las dos culturas fue interpretado como un cataclismo que marcó la desaparición de los antiguos linajes gobernantes, quienes dejaron para siempre a su pueblo, el cual quedó degradado frente al nuevo orden colonial y sin la protección de los dioses de antaño.

Esta investigación tiene el objetivo de identificar las características míticas e históricas del relato *binnigula'sa'*, tomando en cuenta su origen dentro de la tradición oral zapoteca y los factores que propiciaron su transvase a la escritura; para ello, recurriremos al análisis de sus versiones literarias, publicadas por Wilfrido C. Cruz (1935), Andrés Henestrosa (1929) y Gabriel López Chiñas (1940).

Su contenido estará repartido en cuatro capítulos: el primero abordará el contexto histórico-cultural dentro del cual aparecieron las versiones escritas del relato *binnigula'sa'*, así como la biografía general de sus consignadores, donde se apreciarán algunas de sus motivaciones e interpretaciones de la tradición. Posteriormente se expondrán algunas propuestas teóricas de mito y tradición oral, tanto en el contexto mundial como en el marco de las culturas mesoamericanas, lo que nos permitirá conocer las características de nuestro relato. A pesar de que los conceptos de mito y tradición oral se tratarán en un capítulo, se abordarán nuevamente en los siguientes, aplicándolos de forma particular al pensamiento de la cultura zapoteca.

El capítulo tercero tratará las características del relato *binnigula'sa'*, distinguiendo los elementos que integraron sus consignadores a partir de su ideología política, académica y literaria, así como aquellos que se retomaron de la oralidad. También se presentarán algunas fuentes literarias y etnográficas emparentadas con la tradición de los ancestros zapotecos. La presentación de estos textos pretende respaldar la idea de que la narración *binnigula'sa'* estuvo inspirada en una tradición oral autóctona, que se encuentra inserta dentro de un marco mesoamericano.

En el cuarto y último capítulo, se distinguirán los elementos “míticos” e “históricos” dentro del relato *binnigula'sa'*, comparando su contenido con la *Leyenda de los Soles*, con

---

<sup>25</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1935, pp. 147-149.

los primeros pasajes del *Popol Vuh*, así como con otros textos que resultan característicos del pensamiento prehispánico. La finalidad de este apartado consistirá en identificar a la narración estudiada como una manifestación de la tradición religiosa mesoamericana, donde se encierran símbolos de gran valor cuyo desciframiento nos permitirá una mejor comprensión del pasado precolombino.

Finalmente, se mostraran las tres versiones escritas del relato istmeño a manera de apéndices, así como un breve glosario con términos en zapoteco utilizados dentro de este trabajo.

### **Estudios en torno a la cultura zapoteca**

A pesar de que esta investigación está enfocada al estudio del relato *binnigula'sa'*, creo pertinente dedicar antes un espacio a la presentación de documentos y estudios históricos generales sobre la cultura zapoteca, lo que permitirá al lector conocer las fuentes que nos servirán de apoyo en nuestra interpretación.

#### *a) Mapas y genealogías coloniales*

En el caso del pueblo zapoteco, no se han preservado códices prehispánicos que nos hablen acerca de su historia, religión o cosmovisión<sup>26</sup>; sin embargo, sabemos que durante el periodo colonial, las autoridades nativas mandaron realizar distintos documentos, los cuales se han conservado hasta la actualidad y se conocen como mapas y genealogías. En su contenido se mezclaron los caracteres pictórico-ideográficos propios de la época prehispánica con el alfabeto europeo del siglo XVI.

---

<sup>26</sup> A pesar de la ausencia de documentos prehispánicos propiamente zapotecos, encontramos distintos códices que se pueden vincular a la cultura *Za* debido a su cercanía geográfica; tal es el caso de los códices atribuidos al pueblo mixteco, o los pertenecientes al grupo Borgia (área Mixteca-Puebla).

Víctor de la Cruz, ante la escasez de textos prehispánicos y coloniales de autoría zapoteca, llegó a plantear un par de preguntas que consideró importantes para motivar futuras investigaciones, sugiriendo la posibilidad de que algún sabio *binnigula'sa'* pudo haber participado en la elaboración de códices: “¿Por qué, si cuando llegaron los españoles, vivían y aún viven mayas, mixtecos, nahuas y *binnigula'sa'*, no tenemos códices de estos últimos pintados inmediatamente después de la conquista y sí de los primeros? ¿No será posible que entre los códices que pasan por pertenecer a los otros haya escritos de la cultura *Za*?”. Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, p. 20.

Estos textos tenían el objeto de preservar el poder y posesiones territoriales de los linajes nativos. “Hacia 1540, las autoridades indígenas de prácticamente todo Mesoamérica decidieron pintar o poner por escrito los derechos de sus linajes y los de sus tierras”<sup>27</sup>. En los últimos años del siglo XVI, la llamada “nobleza indígena” de Oaxaca había perdido autoridad e influencia sobre sus pueblos, hecho que se vio reflejado en la disminución de sus manuscritos. El tema más común en los documentos indígenas del siglo siguiente (XVII) estuvo relacionado con “los derechos de los pueblos a la tierra”<sup>28</sup>, quedando desvinculados los linajes de alta jerarquía en dichas peticiones.

Los documentos coloniales más representativos de los zapotecos pertenecen a distintos sitios del Valle, la Sierra Norte y el Istmo oaxaqueño, siendo algunos ejemplos: la Genealogía y Mapa de Macuilxhochitl, la Genealogía de Etlá, la Genealogía de Quialoo (conocida como Lienzo de Yale), las Genealogías de Tabaá y Tiltepec, los lienzos de Guevea y Huilotepec, entre otros. Me parece importante destacar de esta selección a los lienzos de Guevea y Huilotepec, ya que en ellos se tratan asuntos relacionados con el linaje gobernante de Tehuantepec (lugar de donde procede la tradición de los *binnigula'sa'*), así como su relación con la nobleza de Zaachilla, capital política de los zapotecos antes de la llegada de los españoles.

El lienzo de Guevea o lienzo de Petapa fue estudiado por Eduard Seler a inicios del siglo XX, quien localizó dos versiones del documento en el pueblo de Santo Domingo Petapa (cercano al actual distrito de Tehuantepec) y en el Museo Nacional. Seler nombró tales versiones como Copia A y Copia B, indicando que: “Como se advierte en ambas copias el original del libro fue dibujado en 1540, quiere decir, en la época del virrey don Antonio de Mendoza”<sup>29</sup>. En 1978 se encontró una tercera versión del lienzo a través de una fotografía conocida como versión García (debido a que fue localizada en el archivo Genaro García, Universidad de Texas). En ésta se puede observar un lienzo realizado sobre una tira

---

<sup>27</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, “Los zapotecos, la escritura y la historia”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (Coord), *Escritura zapoteca. 2,500 años de historia*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 39.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>29</sup> Eduard Seler, *Plano jeroglífico de Santiago Guevea*, trad. Carlos Enrique Delgado, México, Ediciones Guchachi' Reza, 1986, p. 8.

de manta de algodón, cuyos elementos pictóricos parecen ser más antiguos que las Copias A y B estudiadas por Seler.

El mapa de Huilotepec, realizado en el siglo XVI, fue fotografiado por Frederick Starr durante su visita al pueblo del mismo nombre en 1901<sup>30</sup>. En 1943, Robert Barlow publicó el lienzo en la revista *Tlalocan*, tomando como referencia las fotografías de Starr<sup>31</sup>. El mapa se encuentra actualmente en exposición dentro del Museo del Ex Convento de Santo Domingo, ciudad de Oaxaca. Judith Francis Zeitlin sugiere que debido a la información contenida en el documento, éste debió elaborarse en vida de Felipe Cortés, primogénito de don Juan Cortés, entre los años de 1567 y 1580<sup>32</sup>.

*b) Relaciones coloniales*

En la segunda mitad del siglo XVI, Felipe II mandó realizar una serie de documentos conocidos como *Relaciones Geográficas*, con el propósito de tener una descripción detallada de sus dominios en ultramar, así como de las comunidades que en ellos habitaban. Dentro de éstas *Relaciones* se encuentran las de Antequera (Oaxaca), que se realizaron entre los años de 1579 y 1581: “[...] comprenden, desde la descripción de los pueblos de la Mixteca (alta, baja y costa) hasta los que fueron corregimientos de Coatzacoalcos y Tehuantepec [...]”<sup>33</sup>, habitados por zapotecos y otros grupos étnicos. Los objetivos de las relaciones se plasmaron en una encuesta de 50 preguntas que abordaban “[...] los más diversos y heterogéneos aspectos de la tierra y de la vida de los pueblos americanos [...]”<sup>34</sup>.

René Acuña menciona que de las 41 *Relaciones Geográficas* de Antequera “solo se conservan 34. Dos están en el AGI, doce, en la Universidad de Texas (UTX), y La Real Academia de la Historia (RAH) tiene 20 ejemplares.”<sup>35</sup> Las 34 relaciones pueden consultarse en una versión editada por la UNAM (1984) en dos tomos; El primero contiene

<sup>30</sup> Frederick Starr, *En el México Indio. Un relato de viaje y trabajo*, trad. Gloria Benuzillo Revah, México, CONACULTA, 1995, p. 301.

<sup>31</sup> Robert H. Barlow, “El mapa de Huilotepec”, en *Obras de Robert H. Barlow. Fuentes y estudios sobre el México indígena, segunda parte*. Vol. 6, México, INAH, UDLA, 1995, pp. 411-416.

<sup>32</sup> Judith Francis Zeitlin, “Recordando a los reyes. El Lienzo de Guevea y el discurso histórico de la época colonial”, en María de los Ángeles Romero Frizzi, *Op. cit.*, p. 279.

<sup>33</sup> René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo 2, México, UNAM/IIA, 1984, p. 13.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 13.

18 relaciones, de las cuales 8 hablan de alguna población zapoteca; el segundo, que tiene 16, hace referencia a 10 comunidades zapotecas, incluyendo Tehuantepec.

Fray Francisco de Burgoa (1600-1681) escribió una obra de gran importancia para el conocimiento de las culturas oaxaqueñas (editada en 1674 por la imprenta de Juan Ruiz), que llevó por título *Geográfica Descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*. Su finalidad fue mostrar los trabajos de la orden dominica en el obispado de Oaxaca y su arduo combate contra las idolatrías en el Nuevo Mundo. El texto de Burgoa presenta muchos pasajes de gran belleza, donde se registraron hechos históricos, costumbres, tradiciones y mitos pertenecientes a los pueblos mixtecos y zapotecos; tales referencias fueron recolectadas por el fraile a partir de tradiciones orales que los nativos divulgaban en la segunda mitad del siglo XVII.

Otra obra de relevancia fue realizada por Gonzalo de Balsalobre bajo el título *Relación autentica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, que comenzó a circular desde 1656 con el objeto de prevenir a los religiosos de las frecuentes idolatrías en que incurrían los indios de San Miguel Sola (hoy Sola de Vega) y pudiesen combatir dichos actos. El escrito contiene información acerca de los rituales y sacrificios del pueblo zapoteco durante la época colonial, también nos habla de un panteón constituido por trece deidades, quienes regían el tiempo y la suerte de la comunidad.

### c) *Gramáticas y vocabularios*

Las obras de mayor importancia para el conocimiento de la antigua lengua zapoteca pertenecen a fray Juan de Córdova (1505-1595), quién dedicó su vida a la evangelización de los pueblos nativos de Oaxaca. El fraile dominico permaneció largas temporadas predicando en los pueblos de Tetícpac, Tlacoahuaya y Tehuantepec, hecho que le permitió estudiar y aprender perfectamente el idioma zapoteco, registrándolo en los siguientes escritos:

Dos obras suyas se publicaron, ambas en el año de 1578: una el **Arte de la lengua zapoteca** (reimpreso por el Dr. León en 1886): otra este famoso



**Vocabulario en lengua zapoteca**, que el mismo Dr. León obtuvo un ejemplar incompleto, que empezó a editar en el cuaderno 9 del Boletín del Instituto Bibliográfico de México, habiéndose impreso tan solo unas pocas páginas<sup>36</sup>.

Otra fuente de origen colonial es el *Vocabulario Castellano-Zapoteco* de la Junta Colombina, aparecido de manera oficial hasta el año de 1893. Se publicó a partir de un documento inédito que perteneció a la biblioteca de los dominicos en Oaxaca. En algún momento del siglo XIX, dicho texto cayó en poder de D. Lino Calvo, quien obsequió el ejemplar a Manuel Martínez Gracida; éste, a su vez, lo entregó al presidente Porfirio Díaz, quien ordenó su tiraje. El formato original del *Vocabulario Castellano-Zapoteco* es el siguiente: “Es un grueso tomo de 4º común, escrito á dos columnas, la letra de mediados del siglo XVII, Carece de portada y de todo preliminar. Está encuadernado en pergamino y con éste rótulo en el lomo: DICCIONARIO//SAPOTECO//DEL BALLE”<sup>37</sup>.

Actualmente contamos con una gran variedad de vocabularios sobre la lengua zapoteca, muchos de los cuales han sido publicados por el Instituto Lingüístico de Verano y por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Nosotros mencionaremos sólo algunas obras que se enfocan en el *didxazá* de los habitantes del Istmo de Tehuantepec.

En febrero de 1956 se celebró en la Ciudad de México una mesa redonda que tuvo como finalidad establecer un alfabeto confiable para la escritura del zapoteco del Istmo, donde se discutió el esquema general de su ortografía y gramática<sup>38</sup>. Algunos años después, el Instituto Lingüístico de Verano publicó un *Vocabulario zapoteco del Istmo* (1959) compilado por Velma Pickett y colaboradores, que consta de dos secciones (castellano-zapoteco y zapoteco-castellano), notas aclaratorias y apéndices. La ortografía de este vocabulario está basada en las resoluciones de la mesa redonda de 1956<sup>39</sup>.

Samuel Hernández Ruiz obtuvo en el año 2001 varias fichas mecanografiadas de un vocabulario que perteneció originalmente a Wilfrido C. Cruz, por conducto de María

---

<sup>36</sup> Fray Juan de Córdova, *Op. cit.*, p. 8.

<sup>37</sup> *Vocabulario Castellano-Zapoteco*, *Op. cit.*, p. I.

<sup>38</sup> *Alfabeto Popular para la Escritura del Zapoteco del istmo. Aprobado por la Mesa Redonda de 1956*, México, INALI, 2007.

<sup>39</sup> *Vocabulario zapoteco del Istmo*, Velma Pickett (Comp.), 2ª edición, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1988 (Vocabularios Indígenas n. 3).

Teresa y Armando Gutiérrez, parientes del difunto investigador. Tres años después, estas fichas fueron publicadas por el Instituto Estatal de Educación Pública del Estado de Oaxaca (IEEPO) con el nombre de *Vocabulario zapoteco*. La obra está acompañada por el estudio introductorio y notas de Hernández Ruíz, quien comenta lo siguiente acerca de su contenido:

[...] consta de I mil 399 fichas escritas a máquina en papel tamaño media carta. En las fichas aparece siempre como entrada principal, una palabra en zapoteco antiguo, seguida por su significado en castellano y en ocasiones por alguna palabra en zapoteco con significado similar. Posteriormente el autor enumera las palabras que en los zapotecos del Istmo, Valle y Sierra, significan a su juicio, lo mismo que la expresión antigua<sup>40</sup>.

#### d) *Estudios modernos*

Los estudios modernos que se han realizado sobre la cultura zapoteca son bastante numerosos, por lo que sólo mencionaremos las obras que brindan apoyo directo en esta investigación. Durante el siglo XIX aparecieron los primeros trabajos de intención académica en torno a la cultura zapoteca: José Antonio Gay presentó su obra *Historia de Oaxaca* en 1881, donde manifestó un amplio conocimiento sobre el origen, las leyendas y las tradiciones de las comunidades indígenas del estado (especialmente mixtecas y zapotecas); Manuel Martínez Gracida, por su parte, escribió varios textos respecto a la historia y religión de los antiguos zapotecos, entre los cuales encontramos: *Historia zapoteca* (1883) y *El rey Cosijoeza y su familia. Reseña histórica y legendaria de los últimos soberanos de Zaachila* (1888).

También encontramos algunas exploraciones arqueológicas realizadas en Oaxaca por investigadores nacionales y extranjeros:

[...] Dupaix visitó Monte Albán en 1806 y descubrió una parte del muro de los danzantes [...] William A. Holmes estudió Mitla y Monte Albán en 1890; su análisis de las canteras y las técnicas constructivas de Mitla sigue siendo un trabajo medular sobre estos temas [...] Al iniciarse el siglo XX, Leopoldo

---

<sup>40</sup> Samuel Hernández Ruíz, “Semblanza de Wilfrido C. Cruz”, en Wilfrido C. Cruz, *Vocabulario Zapoteco*, introducción y notas de Samuel Hernández Ruíz, Oaxaca, IEEPO, 2004, p. XVII.

Batres, Inspector de Monumentos Arqueológicos del gobierno mexicano, excavó Mitla y Monte Albán. También realizó trabajos de reconstrucción en Mitla y llevó algunas piedras grabadas al Museo de Antropología, en México, para su exhibición<sup>41</sup>.

Los trabajos de José Antonio Gay, Manuel Martínez Gracida, así como de otros estudiosos de finales del siglo XIX, mostraron un amplio conocimiento de las culturas nativas de Oaxaca; sin embargo, la mayoría de sus obras carecían de un método plenamente científico. Fue hasta el siglo XX que el método científico se afianzó dentro de las disciplinas histórica y arqueológica en nuestro país.

Alfonso Caso fue quien realizó los principales trabajos de exploración en Monte Albán entre los años de 1931 y 1943. Los resultados de sus pesquisas pueden ser consultados en las siguientes obras: *Las urnas de Oaxaca* (1952), realizada en coautoría con Ignacio Bernal; *La cerámica de Monte Albán* (1967), con Ignacio Bernal y Jorge R. Acosta; así como *El tesoro de Monte Albán* (1969). Junto a sus colaboradores, Caso estableció una cronología para la antigua civilización zapoteca (vigente hasta nuestros días), así como los fundamentos de interpretación para su arquitectura, escultura, escritura y calendario. El objetivo que persiguió en sus investigaciones fue promover el estudio verdaderamente científico de las antiguas culturas oaxaqueñas:

Aun cuando la literatura sobre la arqueología de Oaxaca no es escasa, nos damos cuenta después de conocerla, que los autores generalmente han repetido lo que otros habían dicho, sin añadir en ninguno de los casos, ninguna investigación personal o dato nuevo que hiciera avanzar la ciencia. Un ejemplo típico es la literatura de Mitla<sup>42</sup>.

Los descubrimientos de Alfonso Caso ocasionaron un mayor interés por parte de diversos investigadores hacia la historia y arqueología de Oaxaca en lo general, así como de la cultura zapoteca en lo particular. Desde los años cincuenta, “[...] quienes habían

---

<sup>41</sup> Marcus Winter (Comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol. 1: Época Prehispánica, México, INAH, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, (Regiones de México), pp. 14,15.

<sup>42</sup> Alfonso Caso, “Las estelas zapotecas”, en *Obras completas*, vol.2: Mixtecas y Zapotecas, México, El Colegio Nacional, 2003, p. 3.

estudiado y/o trabajado con Caso, Ignacio Bernal, Jorge R. Acosta, John Paddock y Roberto Gallegos, continuaron investigando las culturas mixteca y zapoteca”<sup>43</sup>.

Joseph W. Whitecotton publicó en 1977 su obra *The zapotec. Princes, priests and peasants*, editada al español en 1985 con el título *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*; en su contenido se abordó la historia de la “gente de las nubes” desde un enfoque multidisciplinario. En 1983, Kent V. Flannery y Joyce Marcus publicaron *The cloud people. Divergent evolution of the zapotec and mixtec civilization*, donde se pueden encontrar distintos artículos que tratan la historia y arqueología de los mixtecos y zapotecos durante la época prehispánica. Los mismos autores publicaron en 1996 un libro dedicado exclusivamente a la cultura zapoteca bajo el título *Zapotec civilization. How urban society evolved in Mexico’s Oaxaca Valley*. En el año 2001 apareció una edición en español de la misma obra, publicada por el Fondo de Cultura Económica como *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*<sup>44</sup>.

Se mencionarán a continuación dos obras de carácter etnohistórico: La primera lleva por título *Calendario y religión entre los zapotecos* (1993), donde José Alcina Franch realizó un estudio de documentos calendáricos y rituales elaborados entre los siglos XVII y XVIII, pertenecientes a distintos pueblos zapotecos y mixes de la Sierra Norte de Oaxaca. La segunda obra se titula *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial* (1993); su autora, María de los Ángeles Romero Frizzi, expuso de manera dinámica la historia de los pueblos mixteco y zapoteco durante el pasado prehispánico y la época colonial, así como la continuidad de su pensamiento a lo largo del tiempo. Junto a los trabajos mencionados, he de señalar que serán mencionados distintos textos de tipo etnográfico, los cuales nos ayudarán comparar y comprender de mejor manera las características del relato que es objeto de este estudio.

En el año 2003 apareció el libro *Escritura zapoteca. 2 500 años de historia* (coordinado por María de los Ángeles Romero Frizzi), donde se recopilaron varios artículos acerca de los sistemas de escritura que ha tenido la cultura zapoteca desde el pasado

---

<sup>43</sup> Marcus Winter (Comp.), *Op. cit.*, p. 15.

<sup>44</sup> Kent V Flannery y Joyce Marcus, *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*, México, FCE, 2001.

precolombino hasta la actualidad. Su contenido se distingue por la aplicación de distintas disciplinas, como la lingüística, la arqueología, la etnohistoria y la literatura.

### **Estudios en torno a los *binnigula'sa'***

Wilfrido C. Cruz, político y escritor zapoteco, abordó por primera vez la tradición *binnigula'sa'* desde una perspectiva histórica (1924-1935), distinguiéndose así de Andrés Henestrosa y de Gabriel López Chiñas, quienes lo hicieron partiendo de su propia inspiración literaria. A pesar de la rigurosidad de sus indagaciones, o de lo revelador de sus postulados, el relato de Wilfrido C. Cruz sobre los ancestros nativos no puede ser considerado un trabajo completamente científico, sino una obra folklórica que refleja el deseo de un intelectual indígena por exaltar sus tradiciones más allá del ámbito local.

Los principales trabajos de carácter académico sobre el tema pertenecen a Víctor de la Cruz, historiador y poeta de cuna zapoteca que dedicó su vida al estudio y difusión de su cultura. En 1997, de la Cruz presentó un artículo en la revista *Cuadernos del Sur*, titulado “Los hombres que dispersó la danza: sus fuentes orales y escritas”, donde se abordaron las características del primer libro de Andrés Henestrosa.

En este trabajo me ocuparé del primer libro de Andrés Henestrosa, su valor como fuente para la reconstrucción de la mitología de los **binnigula'sa'** y su relación con las obras de otros autores zapotecos contemporáneos. Hasta ahora *Los hombres que dispersó la danza* ha sido leído, analizado y alabado sólo desde su vertiente literaria, sin parar mientes en sus raíces ancestrales ni distinguir entre sus fuentes prístinas zapotecas, los mitos judeo-cristianos incorporados a éstas y la mitomanía personal que ha rodeado al autor<sup>45</sup>.

El análisis de Víctor de la Cruz puso especial atención al relato que Henestrosa llamó “Vínih-Gundáh-Záa”, comparándolo con otras versiones de la misma narración publicadas tiempo después por Wilfrido C. Cruz y Gabriel López Chiñas. De la Cruz concluyó que la tradición acerca de los antepasados o *binnigula'sa'* combinaba las

---

<sup>45</sup> Víctor de la Cruz, “Los hombres que dispersó la danza: sus fuentes orales y escritas”, en *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, México, CIESAS, INI, UABJO, INAH, año 4, núm. 11, agosto de 1997, p. 31.

interpretaciones e inventiva poética de los tres autores con distintas consejas obtenidas de la oralidad indígena, por lo que debía ser considerada como una fuente de gran valor mítico e histórico:

El hecho de que tres autores diferentes registren este mito, se peleen por él y reconozcan que no es creación personal de ninguno de ellos, indica su procedencia de la tradición oral. Por lo mismo y ante la escasez de fuentes para el estudio de la mitología de los **binnigula'sa'**, se hace necesario su estudio, separando lo prehispánico de lo reelaborado por los **binizá** a la luz de acontecimientos posteriores, como la invasión española y sus secuelas<sup>46</sup>.

Víctor de la Cruz abordó nuevamente el tema en su tesis doctoral *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá* (2007), donde estudió el contenido del relato como una manifestación mítica zapoteca, comparando algunas de sus partes con la *Leyenda de los Soles* y el *Popol Vuh*. También propuso una forma autóctona para designar a los zapotecos prehispánicos y modernos como *binnigula'sa'* y *binnizá*.

Aparte de los trabajos de Víctor de la Cruz, no contamos con más estudios académicos que hayan dedicado el mismo espacio al relato *binnigula'sa'* y sus versiones escritas, sólo encontramos algunas menciones donde se afirma su naturaleza como tradición oral. Marinella Miano Borruso comentó lo siguiente en su tesis de maestría *Juchitán de las Flores, entre etnia y nación*: “la leyenda más vieja de la tradición que se conoce sobre los orígenes de la raza zapoteca es la leyenda de los vinnigulaza”<sup>47</sup>; posteriormente, separa a estos antepasados legendarios de los personajes de tradición histórica en la época colonial: “La ruptura de la historia con la Conquista y la reconstrucción del mundo zapoteco ofrece a los zapotecos del Istmo antepasados históricos más cercanos: Cosijoeza y Cosijopí”<sup>48</sup>.

María de los Ángeles Romero Frizzi, en su libro *El sol y la cruz...*, presentó una interpretación de gran interés sobre la narración *binnigula'sa'* de Andrés Henestrosa, así

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>47</sup> Marinella Miano Borruso, *Juchitán de las Flores, entre etnia y nación. Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, ENAH, 1992, (Tesis de Maestría en Antropología Social), p. 40.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 41.

como de un relato de Yalalag recolectado por Julio de la Fuente: ambas fuentes son prueba del impacto que dejó la conquista en la mentalidad de los pueblos nativos oaxaqueños, quienes la asumieron como el fin de una era cosmogónica. “La época colonial fue reinterpretada en la mente india: fue concebida como la nueva era que seguía al gran periodo de destrucción y desolación que tuvo lugar con la conquista europea.”<sup>49</sup>

El relato *binnigula'sa'* ha sido abordado desde una perspectiva literaria, histórica y antropológica, donde se remarca su origen en la oralidad y la manera en que refleja el pensamiento mítico zapoteco. Sin embargo, no contamos en la actualidad con trabajos que aborden la influencia que ejerció el contexto histórico nacional y regional sobre la construcción escrita de la tradición; tampoco se ha puesto énfasis en las motivaciones e interpretaciones individuales de sus consignadores, así como en los elementos que éstos rescataron o modificaron de la oralidad nativa.

Wilfrido C. Cruz, y posteriormente Víctor de la Cruz, sostuvieron que la tradición *binnigula'sa'* comparte elementos narrativos con otros textos míticos de origen prehispánico, así como con distintas leyendas indígenas contemporáneas, por lo que su estudio resulta de gran importancia para reconstruir la antigua cosmovisión nativa. A pesar de ello, dichos estudiosos no realizaron un análisis exhaustivo de los elementos míticos e históricos que se aprecian en el relato, ni compararon su contenido con la *Leyenda de los Soles* o el *Popol Vuh*, como textos representativos del pensamiento mesoamericano; tampoco abordaron los posibles cambios de la tradición, al pasar de la transmisión oral a la escritura. Tales cuestiones pretenden ser abordadas en este trabajo.

El relato de los antepasados y su desaparición no es exclusivo de la cultura zapoteca, sino un tópico común entre varios grupos autóctonos (otomís, nahuas, chontales, chinantecos, purépechas y mayas, sólo por mencionar algunos ejemplos), fenómeno que trasciende, según Alfredo López Austin, la macroárea conocida como Mesoamérica<sup>50</sup>. La presente tesis no puede dar cabida a todas las narraciones recogidas por la etnografía contemporánea, debido a su limitado espacio. Me conformo por el momento con presentar

---

<sup>49</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la Cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS, INI, 1996, p. 75.

<sup>50</sup> Alfredo López Austin, “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 49, enero-junio 2015, pp. 182-185.

un mito chinanteco de Ozumacín (recopilado por Roberto J. Weitlaner), con el objeto de familiarizar al lector con el tema:

En un principio no había ni sol ni luna.

Cuando apareció el sol, los hombres que no querían ver la luz, ni oír la campana, ni saber del cura y no querían hacer la cruz ni persignarse, se fueron al monte y se convirtieron en animales.

Los hombres que quedaron se hicieron cristianos.

Entonces dijo Dios:

Aquellos que se convirtieron en animales van a servir para la comida porque no quieren ver al sol ni a Dios.

Desde entonces tienen los changos las patas como manos y desde entonces no tienen vergüenza. Gritan y tiran fruta sobre los cristianos<sup>51</sup>.

Los ancestros de este relato pertenecieron a una era “primigenia”, donde el surgimiento del Sol (símbolo de la fe cristiana y de la dominación española) marcó su transmutación en animales o su integración a una nueva situación como pueblo colonizado. A pesar de que la narración *binnigula'sa'* no es considerada una fuente etnográfica, sino una interpretación literaria de una tradición nativa, comparte los aspectos mencionados en el relato chinanteco; además, agrega varios elementos nacidos de la inventiva de sus consignadores.

---

<sup>51</sup> Roberto J. Weitlaner (Comp.), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 2ª ed., México, INI, 1981, p. 226.



## Capítulo 1. Contexto histórico y narradores del relato *binnigula'sa'*

Antes de abordar el contenido del relato *binnigula'sa'* y sus versiones escritas, es conveniente ofrecer un contexto histórico donde se pueda dilucidar la situación social y cultural del país durante la primera mitad del siglo XX, destacando el movimiento de Unidad Nacional impulsado por el gobierno revolucionario y su influencia sobre varios intelectuales de origen indígena. Posteriormente serán reseñadas las biografías de los consignadores de la tradición, lo que permitirá al lector identificar sus motivaciones y las características particulares de sus relatos.

A partir de la victoria del grupo liberal sobre la intervención francesa y sobre los conservadores en 1867, se inició en México la construcción de un Estado hegemónico con miras hacia la unificación nacional. El proyecto triunfante estuvo dirigido por una élite política e intelectual conocida como la generación de la Reforma (en la cual destacaron personalidades como Benito Juárez, Sebastián y Miguel Lerdo de Tejada, Vicente Riva Palacios, Manuel Altamirano, José María Vigil, entre otros)<sup>52</sup> y que contaba con un programa bien definido, el cual:

Comprende, en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley.<sup>53</sup>

El problema con dichas políticas, es que contrastaban significativamente con la realidad del país, cuya historia se encontraba enraizada en el pasado precolombino y el periodo colonial. Amplios sectores de población, compuestos por distintos grupos étnicos, contaban con formas propias de gobierno, con una cosmovisión e identidad particular; además (y lo que es de gran importancia), administraban sus tierras comunalmente. Esta diversidad poblacional y cultural chocaba constantemente con las motivaciones liberales,

---

<sup>52</sup> Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997, pp. 431-453.

<sup>53</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM/FFL, 1998, p. 42.

que estaban orientadas hacia la homogeneidad de los habitantes (bajo la denominación de ciudadanos), la propiedad privada y la industrialización del país.

En este punto es importante señalar que los conceptos de “indio”, ha sido utilizado históricamente para designar (o estereotipar) a las sociedades autóctonas que hoy habitan distintos puntos del continente americano, sin contemplar sus particularidades lingüísticas, étnicas y culturales. El origen del término se debió al error de cálculo cometido por Cristóbal Colón, quien pensó haber llegado al imperio japonés (Cipango) en 1492, territorio que era designado por los europeos como “las Indias”. Posteriormente los españoles continuaron empleando el concepto indistintamente como una categoría de dominación, una forma simplificada para reconocer a los naturales del Nuevo Mundo dentro del binomio conquistador-conquistado. Guillermo Bonfil Batallas explica de manera más detalla esta conceptualización del indio:

La categoría indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y los otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la condición colonial<sup>54</sup>.

Esta categorización siguió empleándose durante el siglo XIX dentro de nuestro país, pese a los proyectos y constituciones democráticas que eliminaban las razas y las castas, sustituyéndolas por la noción de ciudadano. Dentro de la palabra indio se continuaba identificando a la totalidad de grupos étnicos que tenían una situación de subordinación con respecto al Estado mexicano, y cuyos proyectos no eran compatibles al sentir de los sectores criollos, quienes encabezaron el movimiento de independencia, así como al de los sectores mestizos, quienes buscaron posteriormente la consolidación cultural y política de una nación liberal homogénea. A dicha contradicción entre proyectos étnicos y nacionales,

---

<sup>54</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de antropología*, México, UNAM/IIH, vol. IX, 1972, p. 110.

se pueden agregar las constantes tensiones por la posesión de tierras comunitarias, que habían sido permitidas durante el periodo colonial<sup>55</sup>.

Durante las presidencias de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada (1867-1876), se aplicaron de manera efectiva las Leyes de Reforma, especialmente la Ley Lerdo (creada en 1856 y ratificada en la Constitución de 1857), donde se promulgaba la desamortización de bienes civiles y eclesiásticos. Tal ley afectó negativamente a los sectores más tradicionales de la población: la Iglesia se vio obligada a vender varias de las posesiones rurales y urbanas que había acumulado, sin minar su poder económico real; los pueblos autóctonos, por su parte, fueron forzados también a vender o a abandonar sus tierras, espacios de gran importancia económica y cultural, puesto que “[...] la tierra de cultivo se identificaba con el lugar habitado por la comunidad y era centro de ritos y ceremonias comunitarios”<sup>56</sup>.

El deslinde de tierras comunales fue motivo de constantes enfrentamientos entre el Estado y diversos grupos étnicos a lo largo de todo el siglo XIX, éstos últimos aprovecharon las disputas de facciones y los periodos de intervención extranjera para formar alianzas con las élites locales, con la esperanza de preservar sus territorios y autonomía jurídica. Tras la victoria liberal, se reforzaron las políticas de desamortización, lo cual intensificó los alzamientos campesinos en distintas regiones del país. Entre las rebeliones más conocidas encontramos el movimiento campesino e indígena de Tepic (1856-1873), encabezados por Manuel Lozada, apodado el Tigre de Álica; el alzamiento maya de Yucatán, conocido tradicionalmente como Guerra de Castas (1847-1902), el cual tuvo entre sus líderes a Cecilio Chi y Jacinto Pat; así como la revuelta de los pueblos yaqui y mayo en Sonora (1870-1900), dirigida por José María Leyva bajo el nombre de Cajeme, “el que no bebe”.

La situación de Oaxaca frente al proyecto liberal fue bastante peculiar, esto se debió especialmente a la gran diversidad étnica de la entidad, ya que la población indígena fue mayoritaria durante todo el siglo XIX. Había en el estado un 88.2% aproximado de población nativa para 1810, mientras que para 1891 la situación no cambió drásticamente;

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 118-119.

<sup>56</sup> Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación...*, *Op. cit.*, p. 378.

según estadísticas recogidas por Luis Alfonso Velasco, los indígenas “[...] representaban el 78.1% de la población, los mestizos ocupaban un segundo lugar con un 14.5%, los mulatos el tercero, con un 5.7%, los negros comprendían el 1.27% y los blancos el 0.17”<sup>57</sup>. Ante tal desproporción, las políticas de las élites locales se mostraron flexibles con respecto a los grupos étnicos, facilitándose muchos acuerdos donde los primeros aseguraban su estancia en los altos puestos públicos, mientras que los segundos podían preservar sus tierras y sus instituciones tradicionales.

No obstante, también existieron durante todo el siglo diversas tensiones y revueltas por la tenencia comunal de la tierra, el incremento de impuestos, abusos e injusticias de hacendados y gobernantes, imposición de autoridades externas a la comunidad, así como la prohibición de fiestas religiosas. A diferencia de las rebeliones de Yucatán y de Sonora, los movimientos indígenas de Oaxaca no traspasaron el ámbito local:

De esos cien años de rebeldías indígenas en el sur de México destacan las décadas que van de 1830 a 1850 y después de 1870 a 1890, por la continuidad, amplitud regional y la participación de un gran número de comunidades en esos enfrentamientos armados. Entre ellas se distinguen las acaecidas en la región zapoteca del Istmo y la triqui-mixteca, por haber presentado una resistencia más eficaz y prolongada. En segundo término están las que libraron los chatinos en la Sierra Sur y los zapotecas en los Valles Centrales<sup>58</sup>.

El régimen de Porfirio Díaz dio continuidad durante varios años al proyecto liberal de nación bajo la dirección de un Estado fuerte. Para lograr sus metas tuvo que conciliar con sectores específicos de la sociedad, como la Iglesia, los políticos disidentes y los militares, manteniendo varios de sus privilegios y relajando las leyes de 1856; no obstante, los pueblos nativos siguieron siendo despojados de sus tierras. Entre 1875 y 1883 se promulgaron dos leyes de colonización de terrenos baldíos, donde se autorizaba a particulares mexicanos y extranjeros a denunciar grandes extensiones de terreno aparentemente sin propietario o improductivos, con el objeto de que éstos fueran capitalizados en favor de la iniciativa privada. Dichas acciones tuvieron como resultado la

---

<sup>57</sup> Leticia Reina Aoyama, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, CIESAS, CDI, 2004, pp. 102,103.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 167-172.

proliferación de extensas haciendas, así como el despojo patrimonial de distintos grupos étnicos.

La negativa de los sectores campesinos hacia las leyes mencionadas y su defensa de la propiedad comunal, la autonomía de gobierno y la identidad étnica, ocasionaron una férrea represión por parte del gobierno porfirista: en 1901, el general Ignacio Bravo tomó por la fuerza el pueblo de Chan Santa Cruz, último reducto de la rebelión maya en Yucatán; un año antes, el pueblo yaqui tuvo una derrota decisiva frente al ejército federal en la batalla de Mazocoba, para después sufrir una larga serie de deportaciones hacia Oaxaca y Yucatán:

Entre 1902 y 1904 varios cientos de hombres, mujeres y niños yaquis vivieron una pesadilla sin precedentes: comenzaron a ser capturados, encarcelados y enviados a Oaxaca. El gobernador del estado, Rafael Izábal, asumió el papel de campeón en esta política inhumana, y el general Luis Torres se convirtió en su implacable ejecutor [...] La deportación fue asumida como política oficial en el estado de Sonora. Las plantaciones de café del Valle Nacional, en Oaxaca, y las henequeneras de Yucatán fueron los lugares de destino de los desgraciados yaquis, muchos de los cuales prefirieron suicidarse antes que enfrentar ese destino insufrible.<sup>59</sup>

En el aspecto ideológico, encontramos que durante el gobierno de Porfirio Díaz se redoblaron los esfuerzos por dar sentido a la nación mexicana, para lo cual se siguieron los preceptos del positivismo, doctrina importada de Europa y amoldada al proyecto liberal mexicano por las políticas científicas<sup>60</sup>. Algunos de los eminentes pensadores y educadores porfiristas (Gabino Barreda y Justo Sierra), influidos por los preceptos de Augusto Comte, y Herbert Spencer, pregonaban bajo el lema *libertad, orden y progreso* que el régimen era un paso necesario hacia el desarrollo de un país civilizado:

Los escritores positivistas, que prepararon ideológicamente el advenimiento de la dictadura, bajo las consignas de “orden y progreso”, facilitaron la labor de aquella, al proporcionarle una justificación histórica y filosófica de carácter naturalista, de acuerdo con la cual lo que se hacía, no sólo respondía a

<sup>59</sup> Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación...*, *Op. cit.*, pp. 469,470.

<sup>60</sup> Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991, pp. 337-398.

necesidades inmediatas de la sociedad, sino que lo imponía la naturaleza propia, por encima de lo que los hombres pensarán o desearán. En la naturaleza los seres son desiguales por necesidad y los más aptos en la lucha por la vida se imponen indefectiblemente a los más débiles.<sup>61</sup>

El grupo intelectual y político conocido como “los científicos” consideraba a los empresarios nacionales y extranjeros como el elemento verdaderamente activo de la sociedad, capaz de dirigir a los demás sectores hacia el progreso; eran ellos, junto con los medios materiales que poseían, los más capacitados para entender los problemas sociales en su conjunto. Los estratos populares, en cambio, eran concebidos como una turbamulta ignorante, quienes tenían que aceptar el dominio de aquellos que poseían la riqueza.

Las formas de vida, las instituciones y el tipo de producción de los pueblos nativos, fueron concebidas por los científicos porfiristas como símbolos de atraso y de ignorancia, remanentes del sistema de dominación colonial, por lo que era fundamental transformarlas de tajo para alcanzar el desarrollo efectivo de la nación mexicana.

Desde la primera mitad del siglo XIX, el Estado liberal propició ineficazmente la inmigración de colonos extranjeros, con el objeto de alentar el desarrollo económico y la evolución cultural de los nativos por medio del mestizaje<sup>62</sup>, ya que “[...] se mezclarían con los indios, o los desplazarían [...] introducirían sus tecnologías más avanzadas, así como sus valores más modernos, en todo el país”<sup>63</sup>. Tal intento de blanquear a la población nativa se atenuaría al finalizar el siglo, debido a la introducción de una nueva concepción de mestizaje nacional, donde los grupos indígenas debían ser asimilados dentro de una comunidad mexicana. Esta ideología del mestizaje se articuló en el porfiriato, con pensadores como Justo Sierra o Andrés Molina Enríquez, teniendo continuidad en el

---

<sup>61</sup> Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, 8ª ed., México, Ediciones Era, UNAM/IIS, 1980, p. 18.

<sup>62</sup> Aquí debemos entender al mestizaje como el proceso de integración racial y cultural de los distintos sectores de la población nacional, bajo la bandera del liberalismo y la homogeneidad. Se oponía a los criollos, grupo “conservador” que encabezó la lucha de independencia y que representaba, para los políticos e intelectuales mestizos, “una clase privilegiada cuyo capital estaba ligado al inglés y norteamericano”. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 188-194.

<sup>63</sup> Federico Navarrete, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina MacGregor (Coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro 1. Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, México, UNAM, 2010, p. 130.

régimen posrevolucionario con José Vasconcelos y Manuel Gamio<sup>64</sup>, como se verá más adelante.

### 1.1. Nacionalismo revolucionario 1920-1930

Los gobiernos surgidos del movimiento revolucionario de 1910 presentaron tendencias ideológicas contrarias a los científicos del porfiriato y a la doctrina positivista, ya que integraron, por lo menos en el discurso, a los sectores populares que participaron en el movimiento armado junto con sus demandas: “[...] el ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto por las culturas indias”<sup>65</sup>; en menor grado, se comprometieron en cumplir con las exigencias de los grupos obreros. La retórica popular utilizada por el nuevo Estado servía para atraer la simpatía del “pueblo”, así como su apoyo para la construcción de una patria eminentemente mexicana, que pretendía alejarse del modelo utilizado por el expresidente Díaz:

El discurso político identificó al "pueblo" como el protagonista esencial de la Revolución, y destinatario de los principales beneficios de dicho movimiento. En claro contraste con lo que durante el porfiriato se pretendió fuera "el pueblo", los revolucionarios reconocieron que éste se encontraba sobre todo entre los sectores mayoritarios y marginados. El "pueblo" se concibió entonces como el territorio de "los humildes", de "los pobres", de las mayorías, mucho más ligadas éstas a los espacios rurales que a los urbanos. En otras palabras, quienes llenaban el contenido de la palabra pueblo eran principalmente los campesinos, indios, rancheros y, muy ocasionalmente, los proletarios<sup>66</sup>.

Para agrupar a los distintos sectores sociales, el gobierno no sólo se dirigió a ellos con discursos o creó programas para su desarrollo, también dio apertura a espacios de expresión para sus demandas y propuestas, siempre y cuando comulgaran con del programa revolucionario. Tal fenómeno favoreció la aparición de políticos y escritores de origen

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 155-161.

<sup>65</sup> Luis Villoro, *Estado plural...*, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>66</sup> Ricardo Pérez Montfort, “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo ‘típico’ mexicano 1920-1950)”, en *Política y Cultura*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, n. 12, 1999, p. 180. Disponible en PDF: <http://www.redalyc.org/pdf/267/26701210.pdf>. Fecha de consulta: 22/febrero/2016.

indígena, quienes participaron la construcción de una nueva historia patria, cargada de elementos étnicos que se mostraban como “representativos de lo mexicano”.

A pesar de sus divergencias, tanto el proyecto porfirista como la ideología de los gobiernos posrevolucionarios derivaban del pensamiento liberal, puesto que en sus miras estaba el desarrollo industrial, la inversión privada de tipo capitalista, así como el establecimiento de un Estado democrático y homogéneo:

En términos de desarrollo social y económico, para no hacer mención sino del elemento que es fundamental, tanto el porfirismo como la Revolución obedecen al mismo proyecto histórico: el desarrollo del capitalismo. Y si bien la Revolución agregó una problemática social que antes no se había hecho presente o era sofocada por el sistema político de la dictadura, la promoción del capitalismo sigue siendo el elemento motor de la vida del país<sup>67</sup>.

Además, las formas de vida y el tipo de producción indígena (la agricultura de autoconsumo), resultaban inoperables en la práctica para ambos regímenes, ya que representaban una reminiscencia de la Época Colonial:

[...] incontables autores, liberales y conservadores, tanto en el siglo XIX como en el XX, han criticado estas prácticas productivas de los agricultores indígenas que han atribuido a la indolencia, la ignorancia o la degradación provocada en ellos por la dominación colonial. Un objetivo de los liberales era transformarlas de raíz para liberar la capacidad productiva de los indígenas.<sup>68</sup>

Con todo y las similitudes, el factor popular en la ideología del Estado revolucionario permitió la aparición de nuevas posturas filosóficas, artísticas y académicas que tenían como finalidad desentrañar la “esencia” de lo mexicano, enfocándose para ello en la vida rural que prevalecía vigorosamente y ofrecía un amplio mosaico cultural, el cual podía ser explotado en favor de la nación que se forjaba a partir del movimiento armado de 1910. Durante el gobierno de Álvaro Obregón, uno de los principales personajes en seguir este impulso fue José Vasconcelos, quien desde la rectoría de la Universidad Nacional, y

---

<sup>67</sup> Arnaldo Córdova, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>68</sup> Federico Navarrete, *Op. cit.*, p. 129.



posteriormente con la recién creada Secretaría de Educación Pública en 1921, se ocupó en elaborar un proyecto de salvación cultural enfocado en la expansión de la educación por el territorio nacional. Las llamadas Misiones Culturales de Vasconcelos tenían el objeto de eliminar en el menor tiempo posible los rezagos educativos imperantes en el país, así como de acercar la cultura universal a la mayor parte de la población:

México saldrá adelante con la cultura extensiva y acto seguido, con la intensiva. Primero, disminuir en el menor tiempo posible el analfabetismo creando centros culturales, fundando escuelas rurales de ser posible en los pueblos de indios, fomentando una mística. Al ser nombrado por el presidente Álvaro Obregón, Vasconcelos declara su propósito y su ideal: educar es establecer vínculos nacionales<sup>69</sup>.

El proyecto vasconcelista veía en la cultura y en la educación las principales vías para la liberación espiritual del país, así como los medios más eficaces para unificar a los distintos sectores sociales. Según su ideal, la diversidad étnica y cultural que prevalecía en México era un factor que dificultaba la formación del espíritu mexicano, por lo que los pueblos indígenas tenían que ser incorporados a través de una educación occidental y la enseñanza del español como idioma oficial:

[...] la incorporación de la minoría indígena a la nación a través de un sistema escolar nacional ('primero son mexicanos, luego indios'). Los dialectos indígenas no pueden ser instrumento educativo, deben eliminarse en beneficio del idioma español, los indios tendrán que efectuar ese último reconocimiento de la victoria de los conquistadores<sup>70</sup>.

Otro movimiento de gran importancia que exaltaba lo "auténticamente mexicano" fue conocido como escuela mexicana de pintura o muralismo, impulsado igualmente por Vasconcelos en la década de los años 20. Entre sus temas más recurrentes encontramos distintas representaciones del pasado prehispánico, la vida y actividades de campesinos (especialmente indígenas) y obreros, así como las luchas populares de la Revolución. Los

---

<sup>69</sup> Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia general de México*, 3ª ed., México, El Colegio de México, 1981, p. 1417.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 1419.

objetivos principales del muralismo en sus primeros años se aprecian en el *Manifiesto* del Sindicato de Artistas Revolucionarios:

El manifiesto proponía un arte popular, para todos, y por lo tanto monumental; descalificaba como inútil a la pintura de caballete; reconocía como fuente de inspiración el arte popular mexicano, el que pregonaba “el mejor arte del mundo”; y pedía un arte para la revolución, que actuara sobre el pueblo para encaminarlo a adelantar el proceso revolucionario<sup>71</sup>.

El arte pregonado por Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, entre otros muralistas, estaba cargado de mensajes políticos y sociales: por una parte, le interesaba hacer accesible a los sectores populares, aquellos símbolos útiles para encausar sus intereses y demandas; por otra, los mismos símbolos pretendían provocar orgullo y sentimiento de identidad en el “pueblo”, colocando al nuevo régimen como el encargado de hacer posibles sus aspiraciones. Carlos Monsiváis comenta al respecto:

El muralismo propicia, en forma simultánea, arrogancia y conformismo. Y hace posible, durante largas décadas, la paradoja teórica: los temas sublevantes de la extrema izquierda (“Todo el poder para...”) patrocinados económicamente por el Estado capitalista<sup>72</sup>.

Las Misiones Culturales de Vasconcelos, así como el movimiento muralista de la segunda década del siglo XX, fueron el reflejo de la manera en que el Estado surgido de la Revolución pretendía hacer efectiva su proyección como el representante legítimo de las masas, utilizando para ello todos los medios disponibles, tanto materiales, como artísticos e intelectuales. Desde el ascenso al poder de Álvaro Obregón, el gobierno revolucionario creó una política cultural sin precedentes, conocida como Unidad Nacional, donde serían recibidas todas las propuestas políticas, clases sociales e ideologías, con el fin de alcanzar el progreso, meta fundamental de la nación mexicana; y dicho sea de paso, subordinar a los diversos grupos sociales ante un Estado hegemónico.

---

<sup>71</sup> Jorge Alberto Manrique, “El proceso de las artes 1910-1970”, en Daniel Cosío Villegas (Coord.), *Historia general de México*, 3ª ed., t. 2, México, El Colegio de México, 1981, pp. 1364-1365.

<sup>72</sup> Carlos Monsiváis, *Op. cit.*, p. 1424.

La Unidad Nacional es tierra firme y el salvoconducto: funde armoniosamente a las clases sociales, a las tendencias ideológicas, a los logros antagónicos, a los héroes opuestos o contradictorios. A posteriori, reconcilia y redime, como lo demuestra la frase “En México puede haber equivocados pero no hay traidores”. La Unidad Nacional es requisito para el Progreso, la exaltación del sincretismo con garantía de equilibrio político, cultural y social. Desunidos, somos víctimas propicias del enemigo (imperialismo, la oligarquía, la subversión, la derecha, la izquierda). Nos congrega el sentimiento nacionalista (virtudes insustituibles de nuestra problemática, perfiles propios, sustentación de las raíces), el culto a los héroes (la cultura y la historia como antología de personalidades y obras excepcionales, el pasado como catálogo o enumeración orgullosa, de las ruinas prehispánicas a Juárez, del muralismo a José Gorostiza)<sup>73</sup>.

Esta política de Unidad Nacional no sólo fomentó el proyecto educativo vasconcelista y el arte mural mexicano, también redujo la distancia entre distintas ideologías y reavivó la discusión sobre los orígenes y el sentido de la nación mexicana. Entre los postulados más conocidos encontramos el indigenismo y el hispanismo: el indigenismo, con representantes como Manuel Gamio y Miguel Othón de Mendizábal, promulgaba mediante la disciplina antropológica, histórica y arqueológica, el reconocimiento de lo mexicano a través del pasado precolombino, así como la reivindicación del indígena contemporáneo, proyectando su integración cabal a la sociedad mexicana. “Se acompaña de un afán de unidad y de originalidad; pues, en el fondo latente del espíritu indígena se ve el rasgo más originario de nuestra cultura”<sup>74</sup>.

La actitud de defensa y exaltación del nativo por parte de los intelectuales indigenistas no significaba el reconocimiento de la diversidad cultural como elemento distintivo del país, al contrario, tenía el propósito de crear una cultura nacional monolítica. Los pueblos de origen prehispánico y sus manifestaciones no representaban una meta en sí para la formación de la conciencia mexicana, sino un transcurso, ya que al final debía predominar la sociedad mestiza y el pensamiento occidental<sup>75</sup>. El indio tenía que ser asimilado o integrado a la sociedad, debía perder gradualmente sus rasgos esenciales, después de haber aportado sus más altos valores al resto de la nación; sin embargo, tal

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 1381.

<sup>74</sup> Luis Villoro, “La cultura mexicana de 1910 a 1960”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, n. 38, octubre- diciembre 1960, p. 204.

<sup>75</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo...*, *Op. cit.*, p. 247.

integración no sería producto de la fuerza, como lo fue en el pasado colonial y decimonónico, según sugiere Luis Villoro:

Así, la occidentalización del indio no deberá realizarse de golpe ni violentamente. Habrá que tener siempre respeto hacia la peculiaridad de la cultura indígena, tratar de hacerla progresar sin sujetarla arbitrariamente a nuestra propia mentalidad y cultura. Intentaremos adaptar los sistemas sociales y educativos que los rigen a sus características propias; procurar su evolución pausada, sin violencias<sup>76</sup>.

El hispanismo, por su parte, se manifestaba como una ideología fuertemente arraigada en los grupos conservadores, negaba todos aquellos rasgos culturales que pudiesen derivar de la Época Prehispánica y de las sociedades indígenas, tomando a España y su labor colonizadora sobre el continente como referencias de civilización. Los hispanistas reconocían en la madre patria “[...] tres elementos fundamentales de su cultura: la religión católica, el lenguaje castellano y ‘las costumbres civilizadas’”<sup>77</sup>.

De manera paralela, encontramos la corriente hispanoamericanista o latinoamericanista, que a diferencia del indigenismo y del hispanismo, “[...] no buscaba su sentido y razón en los orígenes prehispánicos ni en los legados espirituales españoles. Más bien se afirmaba como una reivindicación de la juventud y la confianza en el futuro de todo el continente latinoamericano [...]”<sup>78</sup>. Para ello, encontró en la recuperación de la cultura clásica universal y en la educación los medios necesarios para renovar los valores propios de Hispanoamérica y así lograr un nacionalismo sobresaliente, capaz de hacer frente al resto del mundo. Entre sus representantes se encuentran varios escritores de la generación del Centenario, como José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Enríquez Ureña<sup>79</sup>.

A pesar de que los postulados presentados parecen irreconciliables a primera vista, encontramos que comparten un objetivo esencial, especialmente el indigenismo y el hispanoamericanismo: la unidad nacional y la integración de todos sus sectores:

---

<sup>76</sup> *Ibidem*. 214.

<sup>77</sup> Ricardo Pérez Montfort, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, en *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª ed., México, CIESAS, 2003, p. 125.

<sup>78</sup> *Idem*.

<sup>79</sup> Luis Villoro, “La cultura mexicana de 1910...”, *Op. cit.*, p. 204.

La búsqueda de los orígenes se acompaña –tanto en el indigenismo como en el hispanoamericanismo –por el mismo proyecto: recuperar la tradición perdida, reivindicar nuestra circunstancia, cobrar conciencia de nuestro destino. No es extraño que de varias voces a la vez surgiera el mismo mito: el de la unidad final de razas y culturas, en una sociedad nacida de la conjunción y de la síntesis. Es el ideal del “mestizaje” que surge con Molina Enríquez, recoge Manuel Gamio, dándole un matiz indigenista, y eleva Vasconcelos a universalidad en su utopía de *La raza cósmica*<sup>80</sup>.

Con su respaldo ideológico y artístico, el nacionalismo cultural revolucionario tuvo gran éxito en la incorporación de diversos sectores sociales hacia el nuevo régimen; sin embargo, no pasó mucho tiempo para que este discurso mostrara su carácter repetitivo y demagógico. Entre las décadas de los años 30 y 40, el Estado difundió una serie de estereotipos en torno a lo “típico” mexicano, con la intención de reducir la diversidad étnica y cultural que existía en el país a una masa ideal, menos compleja, y sobre todo, más fácil de dirigir. Dichos estereotipos se vieron reforzados por los medios de comunicación masiva, entre los cuales destacaron el teatro, la prensa, la radio y la industria cinematográfica:

El resultado fue un impulso un tanto excesivo a ciertos estereotipos nacionales como el charro, la china poblana, el indito o el pelado con el fin de reducir a una dimensión más o menos gobernable, o si se quiere entendible, a esa multiplicidad que saltaba a la vista al momento de enunciar cualquier asunto relacionado con ese indefinible "pueblo mexicano". A pesar del variadísimo mosaico que presentaban las manifestaciones culturales regionales tanto indígenas como mestizas, la tendencia de las políticas oficiales así como de las corrientes artísticas más relevantes consistía en la aplicación de estos estereotipos, como reconocimiento que desde el centro político, cultural y económico se hacía de las diversas regiones del país<sup>81</sup>.

La política de Unidad Nacional motivo a los gobiernos estatales a impulsar sus propios movimientos de identidad, encaminados a establecer lo “típico” de cada región y su relación con lo mexicano. Oaxaca no sería la excepción al llamado. Durante el siglo XIX, el estado de Juárez mantenía en su interior una composición cultural diversificada,

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>81</sup> Ricardo Pérez Montfort, “Un nacionalismo sin nación aparente...”, *Op., cit.*, p. 183.

permaneciendo como bastión de las cuatro cosas que los liberales de la época más temían: “[...] propiedad colectiva; formas de autoridad no centralizadas; heterogeneidad ‘racial’ y fuertes ligas con las más ‘irracionales’ formas de catolicismo popular mexicano (aunque no siempre con la Iglesia Católica)”<sup>82</sup>.

La situación no cambió mucho durante el régimen de Porfirio Díaz, ya que los pueblos nativos mantuvieron sus organizaciones políticas, tradiciones y formas de propiedad comunal mediante pactos con las élites locales, las cuales actuaban como intermediarios ante el gobierno estatal. La consecuencia de dichos pactos fue la proliferación de municipios indígenas, “[...] los cuales se reconocían constantemente aunque violaran los repetidos esfuerzos por legislar un tamaño mínimo para tales municipios. Así, el número de municipios en Oaxaca creció dramáticamente de 452 en 1883 a 1,131 en 1910”<sup>83</sup>.

Ante esta situación de diversidad, la élite política e intelectual de Oaxaca realizó una búsqueda de la identidad cultural oaxaqueña, siendo el historiador y funcionario porfirista Manuel Martínez Gracida (1847-1924) uno de sus impulsores. Combinando una historia anticuaria con la noción positivista de progreso que le unieron a Díaz, buscó en el pasado precolombino a la civilización que mejor pudiese representar los ideales del liberalismo, encontrando en los zapotecos, a la cultura más representativa del estado<sup>84</sup>:

Martínez sostuvo a las civilizaciones prehispánicas oaxaqueñas [especialmente a la zapoteca] como modelos de un orden secular, social progresista cuya vitalidad se demostraba por su exitosa resistencia al gobierno azteca y en su forma de religión que le "recordaba la masonería" y acabó con el sacrificio humano<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Deborah Pool, “Diferencias ambiguas, memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en Oaxaca posrevolucionaria”, en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, UNAM/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, vol. 47, n. 195, septiembre-diciembre 2005, p 131.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>84</sup> Dos obras donde se puede apreciar el énfasis que Martínez Gracida dedicó a la historia y cultura zapoteca son: Manuel Martínez Gracida, *Historia zapoteca*, Oaxaca, México, s.n., 1883 y Martínez Gracida, Manuel, *El rey Cosijoeza y su familia: reseña histórica y legendaria de los últimos soberanos de zaachila*, México, Oficina tip. de la Secretaria de Fomento, 1888.

<sup>85</sup> Deborah Pool, *Op. cit.*, p. 134.

El pasado zapoteco no fue lo único que llamó la atención Martínez Gracida, también se vio fuertemente atraído por la actitud progresista y el exotismo que se podía apreciar entre los habitantes indígenas del Istmo de Tehuantepec, especialmente en la tehuana y su indumentaria, la cual ya había sido admirada por viajeros de diversas partes del país, así como por extranjeros. La figura de la “[...] mujer fuerte y dominante, pero sensual y exótica, enfundada en traje hecho de varias tradiciones vestimentales [...]”<sup>86</sup>, significó para el historiador oaxaqueño un símbolo de aristocracia y civilización digno de representar a las élites oaxaqueñas.

La propuesta que ofreció Martínez Gracida sobre la identidad cultural oaxaqueña a partir del pasado zapoteco es resumida por Deborah Pool de la siguiente manera:

[...] propuso un argumento genealógico para los orígenes de una tradición cultural propia que pudiera definir no sólo al Istmo, sino a toda Oaxaca. Esta genealogía condujo a un origen indígena de élite en los gobernantes zapotecas y la nobleza del Istmo. Sin embargo, la culminación del proceso se hallaba en la cúpula liberal intelectual de Oaxaca. Mientras tanto, los muchos y distintos "grupos etnológicos" que poblaban el resto del estado fueron excluidos de cualquiera de estas exigencias fundacionales de una civilización o raza distinguida<sup>87</sup>.

Además de Manuel Martínez Gracida, encontramos a otros intelectuales y funcionarios oaxaqueños que también realizaron investigaciones históricas, arqueológicas y etnográficas en distintas regiones del estado, con la finalidad de conocer su diversidad étnica y proponer las mejores vías para su modernización: el Dr. Fernando Sologuren, poseedor de una gran colección de piezas arqueológicas; Francisco Belmar, abogado y lingüista; Abraham Castellanos, personaje interesado en la educación de los pueblos indígenas; Mariano López Ruíz, profesor de Noxistlán y apasionado por las leyendas oaxaqueñas; Manuel Brioso y Candiani, quien compartía con Martínez Gracida su pasión por el pasado oaxaqueño; entre otros<sup>88</sup>. Es importante destacar que entre estos intelectuales

---

<sup>86</sup> René Cabrera Palomec, *La dispersión que produce la danza. El imaginario étnico entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México D.F., ENAH, 2001 (Tesis de licenciatura en Antropología Social), p. 107.

<sup>87</sup> Deborah Pool, *Op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>88</sup> Irma Hernández Bolaños, *Manuel Martínez Gracida y su visión del indio oaxaqueño*, México, UAM/Azcapotzalco, 2010 (Tesis de Maestría), p. 36.

no aparece ningún representante de origen indígena, quien diera voz a las costumbres y tradiciones de su pueblo.

Con la aparición del Estado revolucionario, el proyecto cultural de Oaxaca presentó cambios y continuidades, ya que los intentos por formar un cuadro “típico” oaxaqueño no sólo obedecían a la necesidad de justificar al grupo liberal dominante, sino que iban encaminados a resolver la fragmentación política generada por el movimiento armado, permaneciendo la necesidad de integrar culturalmente a la entidad dentro del ámbito nacional. Deborah Pool considera dos momentos de gran importancia en la conformación de la política cultural de Oaxaca entre los años 20 y 30: el proyecto de “oaxaqueñización” llevado a cabo por Genaro V. Vásquez y la creación del Homenaje Racial, antecedente de la Guelaguetza.

El Proyecto de Genaro V. Vásquez (1924-1929) conocido como “oaxaqueñización”, tenía el propósito de unificar política y culturalmente a Oaxaca por medio de dos elementos, resumidos en su lema de gobierno “camino y escuelas”:

En tanto que los caminos facilitarían la comunicación y el comercio entre las regiones beligerantes de Oaxaca, las escuelas proporcionarían las bases para las novedosas políticas culturales diseñadas por Vásquez, y el círculo de intelectuales que lo rodeaba, para crear y diseminar un "sentimiento cultural" que superara las diferencias políticas y económicas que habían evitado la centralización del poder en el estado de los gobiernos anteriores.<sup>89</sup>

Por medio de la educación, el gobierno de Vásquez no sólo concibió la integración del estado al proyecto revolucionario de Unidad Nacional, sino la consolidación de la ciudad de Oaxaca como centro político y cultural frente a las demás regiones. Para ello, utilizó eficazmente los proyectos impuestos y financiados por el gobierno federal, como las Misiones Culturales de Vasconcelos, para asimilar a las distintas regiones y etnias, además de dirigir las hacia objetivos comunes, hacia lo que Vásquez y sus seguidores denominaron “el alma oaxaqueña”:

---

<sup>89</sup>Deborah Pool, *Op. cit.*, p. 143.



En los institutos sociales que organizó la Secretaría de Educación Pública (SEP) federal para las distintas regiones de Oaxaca, los intelectuales y educadores oaxaqueños buscaron crear y fortalecer formas estéticas específicas étnicamente. Por medio de aquellos, escuelas y otros programas financiados por el gobierno federal alentaron el uso de estilos iconográficos regionales y patrocinaron concursos en los que rutinariamente los autores de canciones, artistas, poetas y pintores que obtenían el triunfo eran aquellos que, se juzgaba, mejor representaban ambas cosas: el espíritu específico de su región y el "alma" en general de todos los pueblos oaxaqueños.<sup>90</sup>

El segundo momento de la política cultural en Oaxaca fue con la celebración conocida como Homenaje Racial en abril de 1932, promovida por el sucesor de Genaro V. Vázquez, Francisco López Cortés (1929-1932), con motivo del IV Centenario de la Fundación de la Ciudad de Oaxaca. La idea detrás de este espectáculo fue la presentación de un homenaje hacia el gobierno estatal por parte de sus distintas regiones. El evento consistía en la entrada a la Ciudad de cinco delegaciones, compuestas por “embajadoras raciales” y por sus “séquitos” indígenas, quienes entregaban presentes a la Señorita Oaxaca (del estado y del mestizaje), la cual se encontraba acompañada por una comitiva de charros y chinas poblanas. Los “séquitos” se distinguían por sus facciones nativas y por el uso de vestimenta típica; por su parte, las “embajadoras” representaban a la comitiva indígena únicamente en el atuendo. “En realidad algunas como Rosa María Meixueiro de Hernández, embajadora de la Sierra Juárez e hija de uno de los caciques del Movimiento de Soberanía, representaba a la familia más poderosa (y blanca) de sus regiones”<sup>91</sup>.

El Homenaje Racial pretendía presentar a Oaxaca como un estado compuesto por distintas etnias y costumbres, encaminado a la vez hacia el ideal de la patria mestiza y homogénea. La presencia de las mujeres ricamente ataviadas y los diferentes tipos raciales, funcionaban como los elementos distintivos del estado oaxaqueño en su conjunto, así como la aportación que ofrecía el estado hacia la cultura nacional:

La lógica racial que animaba al Homenaje Racial era muy clara. Si las regiones se concebían como "razas" personificadas, en el caso de los séquitos, en ciertos tipos físicos, y, en el caso de las embajadoras, en sus vestidos, el centro representaba la esencia del mestizaje como la identidad nacional moderna.

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 143-144.

<sup>91</sup> *Ibidem*. p. 145-146

Como una idealización de la mujer mestiza, la Señorita Oaxaca representaba, en primer lugar, la superioridad racial de la ciudad de Oaxaca sobre sus provincias y, en segundo lugar, la importancia de esta misma como centro de reunión entre las "razas regionales" y la mestiza nacional personificada en el contingente de charros y chinas que la acompañaban.<sup>92</sup>

En este contexto histórico-cultural (como se mencionó al inicio del apartado) se formaron algunos intelectuales indígenas oaxaqueños, quienes atravesaron por un proceso de mestizaje individual mediante el cual se integraron a la comunidad nacional<sup>93</sup>, sin dejar por ello de sentir apego a su comunidad de origen. Partieron de sus pueblos a temprana edad y estudiaron profesionalmente en la Ciudad de México o en otras regiones del país, con la esperanza de superar su situación económica. Lograron formar parte de las élites políticas y culturales a nivel nacional o local, desde donde promovieron las manifestaciones culturales de sus grupos étnicos. Además, se ocuparon de indagar la historia y tradiciones indígenas sin tener una formación como historiadores, siguiendo los pasos de autores decimonónicos como Manuel Martínez Gracida y Mariano López Ruíz<sup>94</sup>. Por último, encontramos que tales pensadores se vieron fuertemente influenciados por las escuelas teóricas del momento, especialmente por el indigenismo y el hispanoamericanismo.

En la categoría señalada de intelectuales encontramos a los consignadores del relato *binnigula'sa'*: Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas, quienes serán tratados a continuación.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>93</sup> Federico Navarrete, *Op. cit.*, pp. 153, 154.

<sup>94</sup> De Mariano López Ruiz y Manuel Martínez Gracida encontramos la novela *Ita Andehi*, publicada por primera vez en 1897, donde se rescataban pasajes de la oralidad mixteca. Martínez Gracida publicó tiempo después la leyenda titulada *La Reina Xochiquetzal* (1922), igualmente de inspiración mixteca. Véase Manuel Martínez Gracida y Mariano López Ruíz, *Ita Andehui. Leyenda mixteca*, Oaxaca, Talleres tipográficos de J. S. Soto, 1906. Manuel Martínez Gracida, "La Reina Xochiquetzal", en *Revistas literarias mexicanas modernas (Vida Mexicana 1922-1923; Nuestro México 1932)* México, FCE, 1981.



**Imagen 1.** Delegación del Valle al homenaje racial, Oaxaca 1932. Foto de Juan Arriaga. Fundación Bustamante Vasconcelos.

## 1.2. Los narradores

Los narradores originales del relato *binnigula'sa'* posiblemente fueron los zapotecos prehispánicos, quienes preservaban su historia y sus creencias religiosas a través de un sistema de escritura pictográfico y de la oralidad; o quizás, fueron los zapotecos de la época colonial, quienes protegían celosamente su conocimiento ancestral. Es imposible explicar con certeza en qué momento surgió la tradición, sin embargo, lo que sí se puede decir con seguridad, es que el relato se mantuvo en la memoria de este grupo indígena por mucho tiempo, hasta la primera mitad del siglo XX, momento en que muy pocos zapotecos conocían a profundidad su contenido y significado.

Fue también en la primera mitad del siglo XX que aparecieron las primeras versiones escritas de la tradición, siendo sus consignadores unos pocos nativos de tierras

istmeñas, deseosos de exaltar su cultura, así como de transmitir sus costumbres y tradiciones a un público más amplio. A continuación se hará una breve reseña biográfica de los consignadores del relato *binnigula'sa'*, así como de la intencionalidad de sus escritos.

Wilfrido C. Cruz nació en el pueblo de El Espinal Oaxaca el 12 de octubre de 1898, sus padres fueron Hilario Cruz Toledo y Antonia Castillejos. Cursó los estudios básicos en su pueblo natal, la preparatoria la hizo en el estado de Veracruz y la Universidad en la ciudad de México, “[...] en la Benemérita Escuela de Derecho, donde culminó su carrera como abogado en 1921”<sup>95</sup>.

Cuando Wilfrido tenía 11 años, dio inicio la Revolución Mexicana; un año después, cuando radicaba en Veracruz, se enteró del alzamiento de José F. Gómez en Juchitán, lo que causó gran preocupación en el infante, debido a la cercanía de su pueblo con el sitio del conflicto. Temía que sus parientes “[...] serían objeto del hostigamiento de los hechos de guerra”<sup>96</sup>. También fue testigo de la intervención norteamericana en Veracruz en abril de 1914 cuando tenía 16 años. Todas estas experiencias formaron el carácter y determinación de Cruz por la política, así como su apego a la comunidad que lo vio nacer.



**Imagen 2.** Busto conmemorativo de Wilfrido C. Cruz, localizado en Espinal Oaxaca. Foto obsequiada por Antonia Enríquez Enríquez, compañera del taller de lengua zapoteca en el Centro Cultural José Martí.

Después de egresar de la Benemérita Escuela de Derecho, Wilfrido C. Cruz trabajó como secretario particular de Manuel García Vigil y como director del periódico *Patria*, editado en esa época. “Durante el periodo de gobierno del General Anastasio García Toledo desempeñó el cargo de Agente del Ministerio Público en la ciudad de Oaxaca,

<sup>95</sup> Samuel Hernández Ruiz, *Op. cit.* p. VII.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. VIII.

posteriormente fue diputado federal por el círculo electoral de Juchitán<sup>97</sup>. En 1924 se casó con Juana Salazar Chávez, con quien vivió en Huejutla Hidalgo del 9 de enero al 30 de diciembre del mismo año. Wilfrido y Juana tuvieron cuatro hijos: “Judith Graciela, Wilfrido Ignacio, Graciela Justina, Judith Florelia de la Cruz y Lidia Agustina, los dos primeros murieron a muy temprana edad”<sup>98</sup>.

En 1934 Cruz fue designado Secretario General del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en Oaxaca, año en que presentó un proyecto de reglamento para la Sociedad de Abogados de dicha entidad. Un año después comenzó a impartir clases en el Instituto de Ciencias y Artes del Estado de Oaxaca. Fungió como expositor de “[...] una conferencia magistral titulada: «Crítica sobre la filosofía del Marxismo». Fue también en 1935 cuando formuló un nuevo proyecto de Código de Procedimientos Penales [...]”<sup>99</sup>. En 1936 fue postulado por el PNR como candidato a senador por el estado de Oaxaca. Posteriormente fue presidente del Centro Directivo pro General Vicente González, personaje que gracias a la ayuda de Wilfrido tomó posesión del gobierno de Oaxaca en 1940. En 1946 Wilfrido fue nombrado magistrado del Tribunal Superior de Justicia del Distrito federal; sin embargo, enfermó un año después de tomar el cargo, yéndose a tratar a la ciudad de Oaxaca, donde terminó sus días por un padecimiento nefrítico el 26 de agosto de 1948.

Además de la ardua labor de Wilfrido como político y abogado, este personaje dedicó gran parte de su vida al estudio de la lengua, tradiciones, costumbres e historia de los pueblos nativos de Oaxaca, especialmente de los zapotecos, de cuyo origen era el autor.

El primer trabajo de Cruz se llamó *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística* (1935), tarea que le llevó varios años de intensa labor en el rescate de palabras en lengua zapoteca, que corrían peligro de desaparecer o que habían sido sustituidas por el castellano; su tarea intelectual consistía en “[...] descubrir la estirpe de muchas palabras que ya apenas se parecen a sus correspondientes en la antigüedad y que por ventura han llegado a nosotros por los vocabularios, crónicas y libros en su mayoría

---

<sup>97</sup> *Idem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. XVI.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. VIII.

religiosos, escritos a raíz de la Conquista”<sup>100</sup>. *El tonalamatl* intenta dar significado a los días del antiguo calendario ritual zapoteco o *pije*, registrado por *El arte de la lengua zapoteca* de fray Juan de Córdova en el siglo XVI. En la siguiente cita se pueden apreciar las motivaciones y método con que trabajó Cruz:

Las palabras del señor Licenciado Alfonso Caso y su estímulo personal me alientan a llevar a cabo este esfuerzo de investigación en el terreno casi virgen de la cronología zapoteca, teniendo como principal fuente de conocimiento, el de mi idioma nativo y los nexos que he encontrado entre él y los demás dialectos zapotecas de Oaxaca, así como los interesantes resultados que he obtenido de la comparación de ellos en el zapoteco antiguo que consta en los vocabularios y catecismos escritos en los primeros siglos de la dominación española<sup>101</sup>.

*El tonalamatl* está dividido en dos partes; la primera trata el significado de los días que componen el calendario zapoteco; la segunda estudia diversos conceptos legendarios y mitológicos, en donde se encuentra el relato titulado *Los binigulaza*, así como un ensayo referente al significado de la Guelaguetza o *Guendalezáa*. En esta primera obra, el autor manifiesta un profundo conocimiento de la lengua y tradiciones entre los *binnizá*, así como la necesidad de mostrar las manifestaciones culturales de su pueblo más allá del ámbito local.

*El tonalamatl* no fue una obra dedicada por completo al estudio de las expresiones culturales de los pueblos indígenas oaxaqueños, como sí lo fue *Oaxaca Recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca* (1946), donde Wilfrido intentó concentrar:

[...] un conjunto de artículos, la mayoría inéditos sobre temas lingüísticos y folklóricos correspondientes a pueblos del estado de Oaxaca [...] nos limitaremos para distinguir y definir las respectivas culturas aborígenes oaxaqueñas, a referirnos a ellas en relación con los distintos idiomas y dialectos que les sirven de expresión<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 8.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>102</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita...*, *Op. cit.*, p. 13.

En algunos pasajes de *Oaxaca recóndita* se puede apreciar que Wilfrido C. Cruz tenía gran interés por el desarrollo económico y social de distintos grupos étnicos del estado. El progreso sólo podría alcanzarse, según su opinión, mediante el acercamiento del gobierno revolucionario a los pueblos oaxaqueños, así como en la formación de una conciencia nacional en la mentalidad nativa. Tales reflexiones pueden observarse en la siguiente cita:

La meditación acudió a nuestro espíritu sobre la triste condición de estas pobres gentes a quienes la civilización no ha llegado, y, mucho menos, la Revolución Mexicana. Viven pegados a una tierra inclemente, azotada por el polvo y por los helados vientos de las cimas; tierra que no son capaces de abandonar aunque se les ofrecieran las más ricas praderas, porque en aquélla vieron la luz y en ella están enterrados sus muertos. Si el Estado desea mejorarlos, necesita ir a ellos. De otro modo, seguirán vegetando sobre sus rocas, en la ignorancia; sin la conciencia de la comunidad nacional a que pertenecen [...] <sup>103</sup>.

La influencia de Alfonso Caso, su labor de rescate del *didxazá*, así como su deseo de integración nacional por parte de los grupos étnicos oaxaqueños, nos sugieren una fuerte influencia del indigenismo sobre el pensamiento de Wilfrido C. Cruz, quien desde su posición de político y abogado de origen nativo, aportó una visión de la historia y etnografía zapoteca hacia la construcción de una cultura nacional revolucionaria.

Además de los libros mencionados, es importante señalar que Wilfrido participó con sus ensayos en eventos literarios y encuentros académicos: en 1926 ganó el primer lugar en el concurso de leyendas en la ciudad de Oaxaca, mientras que en 1933 participó en el primer Congreso Mexicano de Historia, celebrado igualmente en Oaxaca, con la ponencia “El mito y la leyenda zapotecas”, la cual se incluyó posteriormente en *El tonalamatl zapoteco*. También publicó algunos “[...] escritos en la revista *Neza*, órgano mensual de la «Sociedad nueva de estudiantes juchitecos», residentes en la Ciudad de México, que dirigía Andrés Henestrosa [...]” <sup>104</sup>. Sabemos que Wilfrido C. Cruz planeaba realizar un trabajo que llevaría por título *Oaxaca Criolla*, proyecto que se vio frustrado debido a su repentino fallecimiento.

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>104</sup> Samuel Hernández Ruíz, *Op. cit.*, p. XIV.

Entre los años 2001 y 2002, Samuel Hernández Ruiz consiguió unas notas mecanografiadas realizadas por Wilfrido que contenían un vocabulario en zapoteco y su copia. En el 2004 dichos documentos se publicaron bajo el título *Vocabulario Zapoteco*. No sabemos a ciencia cierta cuál fue el objetivo del autor al elaborar estas fichas, no obstante, Hernández Ruíz ofrece una posible explicación: “[...] puede ser producto parcial de una obra en mente del autor, o sólo el registro sistemático de ciertos vocablos empleados en otros trabajos suyos. Probablemente escribió dicho vocabulario entre 1946 y 1948”<sup>105</sup>.

En cuanto al relato titulado *Los binigulaza* sabemos que Wilfrido C. Cruz hizo relación de él en su casa de Mesones el año de 1924, en la Ciudad de México: “reunido con un grupo de amigos, les refirió la historia de los binigulaza. Llevaba más de cuatro años recabando información sobre el tema, y desde niño se embelesaba escuchando a los grandes hablar de la raza de gigantes”<sup>106</sup>. Posteriormente presentó la tradición en una sesión solemne celebrada el 16 de noviembre de 1926 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, durante la administración de Genaro V. Vásquez (gobernador que inició la política cultural de “oaxaqueñización” en el estado), “por haber obtenido el primer premio en el concurso de leyendas que convocó el Gobierno”<sup>107</sup>. No fue hasta 1935 que su relato fue publicado en *El tonalamatl zapoteco*.

No se sabe con certeza qué modificaciones haya realizado Cruz a su relato, desde que lo narró a sus amistades por primera vez en 1924 hasta su posterior publicación en 1935, puesto que sólo se cuenta con la edición mencionada y con otra publicada un año después en el periódico *Neza*<sup>108</sup>, donde no se aprecian cambios significativos.

En su relato acerca de los *binnigula'sa'*, se puede observar que Wilfrido tenía un gran conocimiento de las fuentes básicas para el estudio de la cultura zapoteca, puesto que tomó de ellas varias anotaciones para enriquecer su texto. Tal argumento se puede observar desde el inicio de su narración, que abre de la siguiente manera: “Ni Burgoa, ni Córdoba, ni Gay, nos han hablado de los *Binigulaza*. Su tradición es más conocida en el Istmo de

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. IX.

<sup>107</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 141. Nota a pie de página.

<sup>108</sup> Wilfrido C. Cruz, “los Binigulaza”, en *Neza. Organó Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año 2, n. 11, abril de 1936, pp. 1, 5, 6.



Tehuantepec que en cualquiera otra región del Estado [...]”<sup>109</sup>. Sobre esta cita cabe mencionar que Cruz no explica las posibles causas de la omisión por parte de los religiosos del periodo colonial y del siglo XIX<sup>110</sup>.

Además de las fuentes mencionadas, Cruz incluye distintas referencias pertenecientes a la tradición oral, que fueron transmitidas por los ancianos *binnizá* del Istmo de Tehuantepec, incluyéndose a sí mismo como testimonio:

De niños, los que nacimos en aquella comarca oaxaqueña, escuchamos de labios de nuestros abuelos, y hoy recordamos como un viejo sueño, como una visión lejana y misteriosa, las ingenuas relaciones acerca de los antiguos zapotecas, los extraños padres de la raza de los Záas, que artistas y magos en Mitla, la sombría ciudad de los muertos, *Yoo-baag*, y temibles guerreros en Guiengola, todavía perpetúan su memoria con el raro nombre de los *Binigulaza*<sup>111</sup>.

Wilfrido C. Cruz agregó algunas referencias pertenecientes a los pueblos zapotecos del Valle y la Sierra Norte de Oaxaca dentro de su relato; tal información pudo haberla obtenido durante su trabajo como abogado en la ciudad de Oaxaca, al atender asuntos legales entre pobladores indígenas. Víctor de la Cruz, quien tuvo comunicación personal con la hija de Wilfrido, Lidia Cruz (26 de agosto del 2002), nos dice que el Licenciado “no salía al campo a hacer trabajo etnográfico, sino que por su profesión de abogado y su ocupación política los indígenas llegaban a su casa donde le contaban sus mitos y leyendas”<sup>112</sup>.

Ante esta situación es pertinente hacer la siguiente pregunta ¿Qué tan fidedignos eran los testimonios que los indígenas comunicaban al abogado? Como una posible respuesta, sugiero que Cruz, al presentarse como funcionario de gobierno, pudo ocasionar desconfianza en los testigos, no obstante, al relacionarse con ellos en calidad de “paisano”, éstos terminaban sintiéndose más confiados para narrar sus tradiciones.

<sup>109</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, 1935, p. 141.

<sup>110</sup> Víctor de la Cruz, comentó en su tesis doctoral que el fraile dominico Francisco de Burgoa omitió información sobre el mito de los ancestros zapotecos, no porque no la hubiera conocido durante el siglo XVII, sino porque la consideraba inapropiada desde su ideología cristiana. Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, p. 179.

<sup>111</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 141.

<sup>112</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, p 163.

A pesar de lo antes dicho, sabemos que Cruz sí realizó algunos recorridos fuera de su despacho en Oaxaca, según él mismo lo narró en *Oaxaca Recóndita*<sup>113</sup>; sin embargo, no lo hizo con una intención etnográfica, sino como parte de sus labores políticas, aprovechando en todo momento la oportunidad de recopilar mitos y leyendas de los lugares que visitaba. La fecha exacta de sus viajes es desconocida, solo se puede suponer que se iniciaron en la década de los años 30, puesto que tanto en *Oaxaca Recóndita*<sup>114</sup> como en *El Tonalamatl Zapoteco*<sup>115</sup>, hizo referencia a un mito triqui de San Andrés Chicahuaxtla acerca del surgimiento del Sol y la Luna, relato que no pudo haber sido obtenido después de 1935.

La finalidad del ensayo de Wilfrido C. Cruz sobre los *binnigula'sa'* no consistió únicamente en divulgar un relato zapoteco, sino que también intentó dar explicación científica del mismo por medio del análisis lingüístico, tratándolo como una manifestación mítica de su pueblo y como fuente para el conocimiento de su historia:

El mito no es ciencia, sin embargo como producto social es el punto de intersección de una enorme variedad de causas y efectos colectivos y por su carácter espiritual y representativo, constituye uno de los objetos más fecundos de la investigación científica. Por esto es interesante examinar la vieja tradición de los *Binigulaza*<sup>116</sup>.

Si bien Wilfrido C. Cruz fue pionero en el estudio de la tradición sobre los *binnigula'sa'*, no fue el primero en publicar el relato; la primera vez que apareció la leyenda por escrito fue a finales de 1929, en el famoso libro de Andrés Henestrosa *Los hombres que dispersó la danza*, pieza literaria que junto a *La tierra del faisán y el venado* de Antonio Mediz Bolio, *Visión de Anáhuac*, de Alfonso Reyes y *Canek* de Ermilo Abreu Gómez, es considerada un clásico de la literatura de inspiración indígena.

Andrés Henestrosa (30 de noviembre de 1906 – 10 de enero del 2008) nació en Ixhuatán Oaxaca, pasando su niñez en ese pueblo y en Juchitán hasta 1922, año en que

---

<sup>113</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita...*, *Op. cit.*, pp. 235-250.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 248-250.

<sup>115</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, pp. 124-127.

<sup>116</sup> *Ibidem*, pp. 142-143.

partió para la ciudad de México en busca de trabajo y estudios. Ya radicado en la capital, logró una entrevista con el Secretario de Educación Pública José Vasconcelos, quien lo inscribió en la Escuela Normal de Maestros, la cual no concluyó. Posteriormente estudió en la Escuela Nacional Preparatoria gracias a la ayuda de Antonieta Rivas Mercado, cursando “[...] la carrera de Leyes simultáneamente con la de Filosofía y letras en la Escuela Nacional de Jurisprudencia [...]”<sup>117</sup>, las cuales tampoco logró concluir debido a su militancia en la gira proselitista de Vasconcelos.

Henestrosa mostró desde muy joven grandes cualidades literarias, además procuró la compañía de importantes personalidades de la cultura mexicana, quienes lo apoyaron en sus estudios, en la publicación de sus primeros escritos, así como en su inserción dentro de la élite intelectual revolucionaria. A lo largo de sus 101 años de vida, destacó como narrador, poeta, compositor, periodista y posteriormente como político; no obstante, tuvo controversias en varios ámbitos de su quehacer profesional, algunas de las cuales se pueden apreciar en las acusaciones de plagio que recibió su obra *Los hombres que dispersó la danza* (193-1936) o las críticas imputadas por la adaptación musical que hizo a su poema *La Martiniana* (1957)

Sobre las acusaciones de *Los hombres que dispersó la danza* se hablará un poco más adelante; en cuanto al poema *La Martiniana*, que Henestrosa compuso a su madre Martina, es menester explicar que la polémica se dio a partir de su musicalización, inspirada en el son istmeño conocido como *La Micaela*. El político y escritor ixhuateco, no conforme con el préstamo, utilizó su adaptación musical como una suerte de himno durante su campaña para diputado federal por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1957, ocasionando que varios periodistas de oposición, como José Ruíz Ramos, juzgaran severamente su uso, “[...] calificándolo como uno de los plagios más vergonzosos que pudieran existir”<sup>118</sup>. En este acontecimiento es posible observar como Henestrosa solía utilizar las expresiones culturales de su pueblo para fines políticos personales.

A pesar de que Henestrosa nunca manifestó de manera directa pertenecer a una corriente ideológica, es posible suponer su simpatía hacia el hispanoamericanismo en la

---

<sup>117</sup> Alexandra Reyes Haiducovich, *Henestrosa. Hombre de un siglo*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 84.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 292.

juventud, debido a su cercanía a José Vasconcelos, o a su gusto por la lectura y colección de obras clásicas de literatura universal, hábitos que practicó desde 1922, cuando el entonces Secretario de Educación le entregó una inscripción tardía a la Escuela Normal de Maestros, junto a varios tomos verdes con la colección de clásicos que se publicaron durante su gestión<sup>119</sup>.



**Imagen 3.** Andrés Henestrosa en 1929, año en que fue publicado *Los hombres que dispersó la danza*.

Entre sus trabajos más conocidos se encuentran: *Los hombres que dispersó la danza* (1929), obra que consigna distintos relatos de tradición oral zapoteca. Posteriormente publicó varias cartas autobiográficas “[...] con los títulos «El retrato de mi madre», «los cuatro abuelos», «Sobre el mí» y una «Confidencia a media voz», los cuales se han reunido bajo el título *El remoto y cercano ayer*”<sup>120</sup>. También se puede consultar parte de su trabajo como periodista en el libro *Una alacena de alacenas* (1970). En 1964 ingresó a la Academia de la Lengua Española, donde sobresalió gracias a su discurso de ingreso que lleva por título “Los hispanismos en el idioma zapoteco”.

<sup>119</sup> Adolfo Castañón, “Cien años de Andrés Henestrosa. El hombre que dispersó su sombra”, en *Revista de la Universidad Mexicana*, México, UNAM/Nueva Época, n. 33, noviembre del 2006, p. 50.

<sup>120</sup> Víctor de la Cruz, *Antología literaria de Oaxaca*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1993, p. 217.

La idea que tuvo Andrés Henestrosa de escribir las tradiciones de su pueblo surgió a partir de una tarea propuesta por Antonio Caso, su profesor de Filosofía en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Caso pidió a sus alumnos que redactaran una leyenda de origen indígena, Andrés fue el único que alzó la mano al finalizar la sesión.

La semana siguiente entregó su leyenda, escrita en un par de cuartillas. Antonio Caso la leyó y la releyó frente al grupo emulando al novato escritor que en un lenguaje sencillo, con un estilo propio y sin dificultades idiomáticas, había hecho resurgir el mundo de los relatos prehispánicos con símbolos que fue construyendo del rescate mitológico de su raza y una suerte de conciliación inacabada de dos mundos, de un mestizaje impuro<sup>121</sup>.

Esta buena experiencia motivó al joven istmeño a seguir escribiendo en borrador más relatos acerca de su tierra natal; incluso durante su participación en la campaña presidencial de Vasconcelos en 1929, Henestrosa aprovechó cada momento libre para articular distintas leyendas de naturaleza indígena y plasmarlas en papel. Entre los relatos que escribía se encontraba uno que tuvo la oportunidad de escuchar exponer a Wilfrido C. Cruz en 1924 y que su buena memoria ayudó a retener; éste hablaba de una especie de humanidad antigua, cuyos miembros desaparecieron de manera misteriosa. Su nombre era *binnigula'sa*.

En la ciudad de Monterrey, José Vasconcelos aconsejó al librero y editor Español Francisco Román que publicara los relatos de Andrés Henestrosa, los cuales aparecieron en el aniversario número 23 del joven ixhuateco (30 de noviembre de 1929) bajo el título *Los hombres que dispersó la danza*. La primera edición del libro abrió con una leyenda que tiene por título “Vinih-Gundah-Záa”, la cual causó controversia entre los años de 1935 y 1936. El reclamo vino del encumbrado abogado espinalesño Wilfrido C. Cruz, quien acusó a Henestrosa de basar su versión del relato en la leyenda “Los binigulaza” sin hacer mención o citar al autor “original”. Cruz refirió este hecho dentro de una nota publicada en *El tonalamatl zapoteco*: “[...] el señor Andrés Henestrosa, en su libro ‘Los Hombres que

---

<sup>121</sup> Alexandra Reyes Haiducovich, *Op. cit.*, p. 93.

dispersó la danza' bordó sobre ella su trabajo literario, transcribiéndola toda casi literalmente sin hacer referencia al autor"<sup>122</sup>.

Otra crítica que recibió el relato de Henestrosa fue dentro de la publicación periódica *Neza* (Camino) en diciembre de 1935, donde él y Adolfo Gurrión participaban como directores. Herminio T. Matus, bajo el anagrama de Eumartino Smith, escribió un artículo titulado: "Binni Gulagsag. Su acepción, su vieja leyenda y el origen del nombre calificativo", donde cuestionó la interpretación que hacía Henestrosa de la palabra *binnigula'sa'* como gente que se dispersó por efecto de la danza (interpretación que por cierto, inspiró el título de toda su obra), debido a que al definir el término de esa manera, se provocaba una corrupción fonética del zapoteco. Herminio argumentó lo siguiente:

*Binni* quiere decir gente; *gulag*, se partió, se dividió; *sag* entre sí; de este modo las palabras *binni gulagsag* están sincopadas las sílabas-conceptos *lag* por exigirlo así la fonética inflexiva del vocablo para nombrar el objeto; pues su posición efectiva es, *laag* (mudando la g en j) que quiere decir: quebró, partió, dividió, y *saag* (mudada la g en j) que significa, tal como suena y se escribe, entre sí, o música, fiesta. Como puede juzgarse por lo expuesto, Henestrosa optó por el significado "música" y, sustituyendo el verbo reflexivo *gulag* (se dividió, se partió), por el transitivo *gundaaj* (dividió o partió) produjo *binni gundaaj* que equivale literalmente: *gente que dividió o partió música* [...] <sup>123</sup>.

Como respuesta a la crítica de Eumartino Smith, Henestrosa escribió una nota aclaratoria junto al mismo artículo, que es de gran utilidad para comprender el objetivo de su obra:

No me interesó cuando escribí mi libro la verdad histórica de la leyenda, sino su verdad poética, que vale más. Me valí de todos los elementos que hallé a la mano los de Wilfrido C. Cruz, entre otros cuya leyenda **Bindigulaza** le oí una noche en su casa de Mesones; la leyenda escrita la conocí después de escrita la mía sin emoción ni criterio erudito, sino como antecedentes para elaborar la

<sup>122</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 141. Nota a pie de página.

<sup>123</sup> Eumartino Smith (Herminio T. Matus), "Binni Gulagsag. Su acepción, su vieja leyenda y el origen del nombre calificativo", en *Neza. Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año I, n. 7, Diciembre de 1935, p. 6.

interpretación personal, hija de mi fantasía: vinigundah-záh: hombres a quienes dispersó la danza<sup>124</sup>.

Dos números más tarde (febrero de 1936), apareció un ensayo de Héctor Pérez Martínez, donde presentó una interesante defensa a la obra de Henestrosa, argumentando la libertad que tiene todo miembro de un pueblo indígena de interpretar y divulgar sus tradiciones libremente, puesto que la tradición no pertenece a un individuo, sino a la colectividad que le da vida:

De tal manera como la sabiduría y el Folklore se tornan un patrimonio común y múltiple, imposible de patentar o expresar en formulas personales. Y es iluso o necio aquel que reclama para sí la paternidad de cosas tan universales y tan de todos como la tradición, la leyenda y la historia<sup>125</sup>.

En la siguiente edición de *Los hombres que dispersó la danza* (1945), Henestrosa realizó otra nota aclaratoria acerca de cuáles eran las fuentes de su relato y cuáles eran las motivaciones que tuvo al construir su versión literaria sobre los *binnigula'sa'*:

La mitad del material con que están compuestas estas leyendas fue inventado por los primeros zapotecas. La otra mitad la inventé yo. Inventé también, una manera de narrarlas. Hice algo más: di unidad a ese material, antes disperso. Pero quizá lo único personal que haya aquí sea eso: la manera de contar estas mitologías [...] Debo una explicación a Wilfrido C. Cruz, quien, junto con Esteban Maqueo Castellanos, es mi antecesor en este afán de dar categoría literaria a la tradición oral zapoteca. Mi versión de los *binigulaza* debe a Cruz la inspiración. A él oí, cinco años antes de que se escribiera este libro, un trabajo en torno al mismo tema<sup>126</sup>.

La polémica en torno a los *binnigula'sa'* no sólo giró en la autoría del relato o en descubrir qué autor seguía más fielmente a la tradición, se trató también de una competencia entre dos miembros de la élite cultural indígena de ese momento histórico (el

---

<sup>124</sup> *Idem*.

<sup>125</sup> Héctor Pérez Martínez, "De la tradición oral", en *Neza. Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año I, n. 9, febrero de 1936, p. 1.

<sup>126</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*, México, FCE, 1992, (Letras Mexicanas), p. 79.

nacionalismo revolucionario) por representar a lo zapoteco como parte integrante de la identidad nacional. Wilfrido C. Cruz ya había trabajado en ese aspecto, participando dentro de diferentes espacios culturales y políticos a nivel local; Henestrosa, por su parte, figuró de manera repentina gracias a su acercamiento a personas tan prominentes como José Vasconcelos o Antonieta Rivas Mercado, lo cual derivó en la rápida aparición y difusión de sus primeras obras. El libro *Los hombres que dispersó la danza* tuvo un éxito muy importante, siendo reconocido dentro del país y en el extranjero; mientras que *El tonalamatl zapoteco* fue mucho menos conocido, debido a su limitada publicación y distribución.



**Imagen 4.** Andrés Henestrosa en la Biblioteca Porrúa, 2003.  
Fotografía de Blanca Charolet.

Me ha parecido importante considerar más de una edición de *Los hombres que dispersó la danza*<sup>127</sup>, no sólo por la polémica que causó el relato de los antepasados

---

<sup>127</sup> *Los hombres que dispersó la danza* se ha publicado una enorme cantidad de veces, sin embargo, pueden considerarse tres ediciones principales de la obra: la primera, fue publicada por la Compañía Editorial Águilas en 1929; la segunda, fue presentada por la Imprenta Universitaria en 1945, con un prólogo de Luis Cardoza y Aragón; la tercera, es una versión compilatoria presentada por el Fondo de Cultura Económica en 1992, que lleva como título *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. La mayoría de las publicaciones que he tenido la oportunidad de consultar, están basadas en las ediciones mencionadas: Porrúa (1977), Secretaría de Educación Pública (1987), Miguel Ángel Porrúa (1997), así como



zapotecos, sino porque Henestrosa solía modificar el contenido de sus cuentos, así como su ortografía del *didxazá*. Las primeras ediciones de su libro presentan diferencias significativas, reflejo de una evolución en el estilo y en el pensamiento del autor. Víctor de la Cruz comentó al respecto:

Entre la primera edición y la segunda, que realizó la Imprenta Universitaria en 1945, hubieron algunos hechos que afectaron la calidad de la obra: 1. El autor pasó de la edad de 23 a la de 39 años; 2. Wilfrido C. Cruz publicó *El Tonalamatl Zapoteco*; 3. A raíz de la publicación de este libro, Henestrosa vivió una polémica, por su relato sobre los **Binnigula'sa'**, con sus paisanos; 4. En 1936 recibió la beca Guggenheim para estudiar en E.U. documentos en zapoteco; 5. Escribió y publicó *Retrato de mi madre*, un relato de raíz autobiográfica fechado en Nueva Orleans en agosto de 1937, en donde alcanza el dominio del oficio y demuestra su maestría como narrador; y 6. Gabriel López Chiñas publica, en 1940, *Vinnigulasa (cuentos de Juchitán)*, en donde retoma los temas de la tradición oral zapoteca que antes había tomado Henestrosa y los reescribe<sup>128</sup>.

Gabriel López Chiñas, personaje que también escribió acerca de los *binnigula'sa'*, nació en la segunda sección de Juchitán el 6 de marzo de 1911 y murió en la ciudad de México el 17 de febrero de 1983<sup>129</sup>. Realizó los estudios básicos en su pueblo natal, mientras que la preparatoria y la carrera de Derecho las cursó en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Dedicó la mayor parte de su vida al magisterio como profesor de literatura en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional Oral de México.

En 1935, López Chiñas colaboró en el periódico *Neza*, integrándose de igual manera como presidente en la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos radicados en la capital del país. En agosto del mismo año, participó como miembro fundador de la primera Academia de la Lengua Zapoteca, donde presidieron Vicente E. Matus y Enrique Liekens Cerqueda

---

una bella edición bilingüe Inglés-español, acompañada por obras de Francisco Toledo y que fue publicada por Grupo Serla, Litográfica Turmex y por la Promotora Cultural Sacbe (1995).

<sup>128</sup> Víctor de la Cruz, "Los hombres que dispersó la danza...", *Op. cit.*, p. 40.

<sup>129</sup> A pesar de ser un personaje muy representativo del Istmo de Tehuantepec, no he localizado una biografía extensa del autor, ni en los medios bibliográficos tradicionales, ni en medios electrónicos. Las páginas web que se consultaron fueron las siguientes: <http://www.zapotecoteco.org.mx/templates/homenajes.php?id=3>. Fecha de consulta: 5/marzo/2016. Además de la página de la Coordinación Nacional de Literatura, perteneciente al Instituto Nacional de Bellas Artes: <http://www.literatura.bellasartes.gob.mx/acervos/index.php/catalogo-biobibliografico/indice-geografico/mexico/oaxaca/618-lopez-chinas-gabriel->. Fecha de consulta: 5/marzo/2016.

con la presidencia y vicepresidencia. El objetivo de esta agrupación era difundir la lengua, así como otras expresiones de la cultura zapoteca. Entre 1947 y 1948, trabajó como director de Radio Universidad, donde dedicó un importante espacio a la difusión de las culturas nativas.

La obra de Gabriel López Chiñas consistió principalmente en narrativa corta (cuentos populares) y en poesía bilingüe (zapoteco y español).

Publicó varios libros y plaquetas con poemas, sin embargo entre sus publicaciones destaca *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, 1940; entre sus poemarios podemos citar: *Filigranas de sueño*, 1961; *Juchitán (poemas)*, 1969; *Juchitán. Segundo canto*, 1971; *Guendaxheela. El casamiento*, 1975<sup>130</sup>.

Además de los textos mencionados, López Chiñas escribió algunos ensayos sobre la lengua zapoteca, sus características y sus conceptos representativos. Dichos ensayos pueden consultarse en su libro *El zapoteco y la literatura zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, publicado por el mismo autor en 1982.

Su obra *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)* publicada por la UNAM en 1940, muestra en su contenido varias similitudes con *Los hombres que dispersó la danza*, especialmente en el primer relato titulado: “Los parientes antecesores zapotecas”. López Chiñas retomó en rasgos generales las opiniones de Wilfrido C. Cruz y Andrés Henestrosa en torno a la tradición de los *binnigula'sa'*, agregando un estilo narrativo propio, así como una nueva interpretación, nacida de su propio criterio, donde exalta los sentimientos de parentesco y solidaridad entre sus coterráneos:



**Imagen 5.** Gabriel López Chiñas.  
Archivo CNL-INBA. Tomado de:  
<http://www.literatura.bellasartes.gob.mx/>

<sup>130</sup> Víctor de la Cruz, *Antología literaria...*, *Op. cit.*, p. 218.

Con estas bases de índole social, formulo una nueva interpretación de los *Vinnigulasa*: gentes sentidas de parentesco, que si no entrega el significado exacto del vocablo, enseña al investigador que trabajamos el tesoro que se nos legó<sup>131</sup>.

El libro *Vinnigulasa* también puede considerarse como una respuesta de López Chiñas hacia la obra de Henestrosa, ya que comparte varios relatos con *Los hombres que dispersó la danza*. Tal respuesta pudo haber sido producto nuevamente de la rivalidad entre dos intelectuales indígenas por su reconocimiento en el plano cultural.

En una entrevista realizada a Macario Matus en el año 2007 por la revista *Guidxizá*, el escritor y crítico de arte zapoteco manifestó que tuvo muchas dificultades económicas como editor en la revista *Gucha'chi' Reza* (a finales de los años 60), por lo cual tenía que recurrir frecuentemente a personalidades literarias ya reconocidas para recaudar fondos, entre las cuales se encontraban Henestrosa y López Chiñas. Tales autores no podían trabajar juntos, comentó Matus, mostrándose siempre como grandes enemigos:

Como no éramos nadie –como ahora- teníamos que sostenernos, cimentarnos, usando los nombres de los grandes: Gabriel, Rosario, Alfredo Cardona Peña, y a lo último el maestro Andrés Henestrosa, “nosdestroza”... Y nos seguirá destrozando [risas]. Pero cuando yo incluí al maestro Andrés en la revista, Gabriel se molestó. López Chiñas era el patriarca, guía moral y lo consultábamos; se erigió como maestro, nosotros también lo elegimos. Pero la rivalidad... No se podían ver. Andrés era el “gran escritor”, reconocido por la oficialidad, y Gabriel el “aldeano”, el de la choza que no salía, pero ¡qué arte! Se odiaban, y nos metieron en ese odio. Había que tomar pos partido, y como jamás he pertenecido a ningún partido, los tomé a los dos<sup>132</sup>.

Henestrosa se presentaba ya en ese momento como principal representante de “lo zapoteco” entre las élites culturales del país, mientras que López Chiñas se mostraba como su contraparte regional. Chiñas, de manera mucho más abierta que Henestrosa, daba prioridad a las particularidades del pueblo zapoteco del Istmo frente a la sociedad nacional,

<sup>131</sup> Gabriel López Chiñas, *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, 4ª edición, México, UNAM, 1974, p 20.

<sup>132</sup> Gubidxa Guerrero Luis, “Mientras un zapoteco viva, el sol brillará: entrevista a Macario Matus”, en *Guidxizá: Nación Zapoteca*, Oaxaca, Publicación Cultural del Comité Autonomista Zapoteca “Che Gorio Melendre”, año V, n. 12, julio-septiembre 2008, pp. 4-5.

distanciándose del indigenismo e hispanoamericanismo<sup>133</sup>; también resaltaba el sentimiento de fraternidad y nostalgia que expresaban aquellos nativos que se alejaban de su tierra buscando oportunidades.

Como se puede observar, los consignadores del relato *binnigula 'sa'* compartieron el mismo impulso por difundir los rasgos esenciales de su cultura: Wilfrido C. Cruz lo hizo desde la perspectiva lingüística e histórica, mientras que Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas lo hicieron desde el plano literario. En cuanto al relato de los antepasados zapotecos, encontramos que las tres versiones escritas comparten muchas más similitudes que diferencias, lo cual sugiere que se inspiraron efectivamente en la oralidad zapoteca.

Los consignadores formaron parte de una élite intelectual indígena característica de los años 20 y 30, posición desde la cual promovieron su lengua y tradiciones. El autor que tuvo mayor éxito fue probablemente Andrés Henestrosa con *Los hombres que dispersó la danza*, triunfo que no fue fortuito, ya que provocó una fuerte réplica de Wilfrido C. Cruz en su libro *El tonalamatl zapoteco* y posteriormente una respuesta literaria de Gabriel López Chiñas con su obra *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*. Dicha confrontación fue, a primera vista, de carácter académico y literario; no obstante, también significó una carrera política y cultural de tres intelectuales y abogados de origen zapoteco por representar su cultura en los ámbitos local y nacional.

---

<sup>133</sup> Lo dicho en este párrafo puede sugerir que Gabriel López Chiñas fue un antecedente directo de muchos intelectuales indígenas conformados en la década de los años 70, los cuales buscaban distinguir sus proyectos de cultura propiamente étnicos con respecto al proyecto monolítico de cultura nacional, promovidos por el Estado mediante la educación pública. Natividad Gutiérrez Chong ha tratado de manera extensa el tema, describiendo a los intelectuales indígenas y sus aspiraciones: “El intelectual étnico y su aportación engloban tres premisas generales: primera, una tendencia discursiva a elogiar el pasado; segunda, una protesta para denunciar las condiciones de marginalidad étnica y, tercera, una conciencia de la necesidad de que los indios se ocupen de sus asuntos y su destino. El discurso inspirado en el deseo de recuperar la cultura y la denuncia de las condiciones materiales transforman el papel de los intelectuales indios en México a un ámbito atractivo de investigación, puesto que los intelectuales no indígenas se han apropiado del ‘indio’ con el propósito de construir las imágenes nacionales de indianidad”. Natividad Gutiérrez Chong, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, UNAM/IIS, 2012, p. 182.

## Capítulo 2. El mito y la tradición oral

En el presente capítulo se hará un paréntesis del tema principal, para exponer los conceptos de mito y tradición oral, así como la relación que éstos guardan con el pensamiento mesoamericano; posteriormente, en los capítulos 3 y 4, se hablará más específicamente de dichos conceptos dentro de la cultura zapoteca. Este bagaje teórico nos permitirá dilucidar de mejor manera las características míticas e históricas del relato *binnigula'sa'*.

Los estudios en torno al mito y la tradición oral han pasado por diferentes etapas, que van desde el prejuicio y la negación, hasta al reconocimiento y la valoración. Con el surgimiento formal de las ciencias sociales y el auge del positivismo propuesto por Augusto Comte, los académicos e intelectuales decimonónicos echaron mano de diversas disciplinas, como la lingüística, la sociología y la antropología, con el objeto de mostrar que la ciencia era el único tipo de conocimiento verdadero. De igual manera, se empeñaron en exponer que la cultura europea representaba el grado más alto de evolución y progreso. Las expresiones culturales de las sociedades tradicionales (entre ellas el mito y la tradición oral) eran vistas como algo lejano, como un símbolo de atraso que imperaba en los pueblos que no poseían un conocimiento científico. No obstante, las formas de vida “salvajes” tenían gran atractivo para los intelectuales europeos, quienes estudiaron diferentes poblaciones “primitivas” pensando que en ellas podrían desentrañar el pasado remoto y conocer de manera efectiva el sentir de las antiguas civilizaciones<sup>134</sup>.

En el siglo XX, las formas de entender a las sociedades tradicionales cambiaron radicalmente, en cierto punto esto se debió a los efectos devastadores de las guerras mundiales, que propiciaron el colapso económico, social e incluso cultural de Europa. El intelectual de Occidente ya no veía en el hombre europeo el ideal progresista de civilización, sino a un ser voluble y altamente agresivo; en cambio, el hombre primitivo se hizo más interesante y cercano a los ojos del intelectual, puesto que sus creencias y costumbres reflejaban una manera alternativa de concebir el Universo, la cual quizá no era completamente incompatible con sus propios ideales.

---

<sup>134</sup> Claude Lévi-Strauss ha señalado que los términos “salvaje”, “primitivo” y “bárbaro”, fueron utilizados por las ciencias sociales para aglutinar bajo una misma denominación a los pueblos cuyas formas de vida, pensamiento y relación con el medio ambiente diferían de las sociedades occidentales; tales conceptos eran entendidos como: “[...] «del bosque», evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana” o como “[...] hombre que cree en la barbarie”. Dicha simplificación y negación de la diversidad cultural contribuyó con la consolidación del etnocentrismo y del racismo contemporáneos, así como con la aparición de teorías sociales que mezclaron, o confundieron, los aspectos biológicos, psicológicos y culturales de las civilizaciones humanas: tal fue el caso del positivismo o del evolucionismo social. Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, 5ª ed., España, Cátedra, 2015, pp. 39- 53.

## 2.1. El mito

Lingüistas, psicólogos, antropólogos e historiadores han ofrecido una inmensa gama de interpretaciones sobre el mito y sus funciones, sin llegar hasta el día de hoy a un consenso general sobre su significado. El concepto de mito tuvo su origen en la antigua Grecia: “La palabra *mythos*, para los griegos, significa ‘fábula’, ‘cuento’, ‘narración’ o simple ‘habla’; pasó a emplearse contrapuesta a *logos* e *historia*, designando entonces ‘lo que no puede tener existencia real’<sup>135</sup>. Los mitos homéricos fueron vistos por los filósofos jónicos y posteriormente por los pensadores helénicos (siglos VI - III a.C.), como simples ficciones o como alegorías que servían para representar de manera poética las facultades humanas o los fenómenos de la naturaleza<sup>136</sup>.

En el siglo XIX, las ciencias sociales se interesaron por el estudio de las religiones antiguas, así como por los mitos de los pueblos “primitivos” contemporáneos, considerados como eslabones, puentes que permitirían vislumbrar el pensamiento de las primeras civilizaciones y su evolución hasta la era moderna. Para Max Müller, por ejemplo, el mito significaba una “enfermedad del lenguaje” causada por la incapacidad que tenían las sociedades arcaicas para explicar sus propias metáforas, creadas tiempo atrás para designar los fenómenos naturales y las acciones humanas:

Los mitos, de esa manera, vinieron a ser narraciones para explicar o justificar giros y metáforas del habla cuya transparencia se había perdido. La creación o aparición de un mito –para Max Müller– pues, implica: a) la incompreensión de una metáfora poética sobre fenómenos naturales, y b) la vinculación de una acción que, dichas metáforas incomprendidas, parecen contener, a entidades del mundo real de los hombres en orden a conseguir una explicación.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Mircea Eliade, “Los mitos y el pensamiento mítico”, en Alexander Eliot y Mircea Eliade, *Mitos*, Barcelona, Labor S.A., 1976, p. 13.

<sup>136</sup> *Idem.*

<sup>137</sup> Rogelio Rubio Hernández, “Los inicios de la interpretación antropológica del mito”, en José Alcina Franch (Coord.), *El mito ante la Antropología y la Historia*, España, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 1984, p. 5.

Desde el campo de la antropología, Edward B. Tylor, Andrew Lang y sir James George Frazer sostuvieron que el mito era una creación de la mentalidad primitiva. El pensamiento humano había evolucionado, según su punto de vista, de la misma manera en que maduran los seres vivos: desde una etapa infantil, considerada como mágica y animista; otra de contradicción o de pubertad, dominada por la religión y la fe; finalmente la madurez, representada por la ciencia y el desarrollo tecnológico. Frazer consideró en su obra *La rama dorada* (1890) que la magia y a la religión representaban dos formas erradas del pensamiento humano, al fin superadas por la ciencia:

Desde las más primitivas épocas, el hombre se ha enfrascado en la búsqueda de las leyes generales para aprovecharse del orden fenoménico natural, y en esta interminable búsqueda ha rastrillado junto un gran cúmulo de máximas, algunas de las cuales son de oro y otras simple escoria. Las verdaderas reglas de oro las constituyen el cuerpo de ciencia aplicada que denominamos arte; las falsas son la magia<sup>138</sup>.

Es probable que la manera en que entendemos los mitos hoy en día (como relatos fantásticos, carentes de toda explicación o valor racional) haya sido heredada de los pensadores griegos y de los estudiosos decimonónicos; sin embargo, y a pesar de nuestra fe en la ciencia, seguimos creando mitos, aunque de tal manera que se han trastocado sus significados y funciones originales:

Aun cuando ahora se habla mucho de la desmitologización, el presente nos prueba muchas veces lo contrario. El hombre actual también tiene sus mitos y sigue venerando a sus dioses de antaño. Los mitos que viven en el cine y en el mundo del espectáculo y de la canción se hallan personificados en los héroes del deporte, en figuras como Superman, Fantomas, Tarzán y en la Gran Madre, eternamente divinizada, aunque erotizada como aquí en la figura de “diosa Marilyn Monroe” De la película *Tommy*. Con los efectos de la técnica moderna, los ídolos de celuloide pasan a ocupar los papeles arquetípicos del hombre ideal y héroe, del demonio o de la envolvente diosa Maya<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Sir James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 2ª edición, México, FCE, 2003, p. 76.

<sup>139</sup> Mircea Eliade, “Los mitos y el pensamiento mítico”, *Op. cit.*, p. 28. Nota a pie de imagen.

Las palabras de Mircea Eliade nos pueden hacer reflexionar sobre la vigencia que tiene el pensamiento mítico, así como de la importancia de su estudio en la actualidad. Natasha Coss agrega lo siguiente al respecto: “El mito es algo complejo. Ubicado más allá de lo verdadero y de lo falso que, anulando la teoría del tercero excluido, nos permite tener otra visión del mundo en que vivimos”<sup>140</sup>.

Durante el siglo XX, distintos académicos hicieron una revaloración del pensamiento mítico y de la capacidad creadora de las sociedades tradicionales, buscando, sin éxito generalizado, explicarlo como una forma particular de concebir el mundo, sin ser por ello infantil o inferior a las sociedades occidentales. Encontramos cuatro corrientes o escuelas destacadas de interpretación del mito (simbolismo, funcionalismo, estructuralismo e historia de las religiones), que si bien no abarcan la multitud de enfoques y propuestas que se dieron realmente, nos permiten entender de manera general los avances en cuanto al estudio de las manifestaciones míticas<sup>141</sup>.

Dentro de la corriente simbolista se pueden encontrar autores y propuestas que van desde la perspectiva psicoanalítica de Sigmund Freud y Carl. G. Jung; la hermenéutica filosófica de Ernst Cassirer; la fenomenología religiosa de Van der Leeu; hasta las propuestas en el campo de la filología ofrecidas por Walter F. Otto y Kálorý Kerényi. Para los simbolistas, el mito era una narración donde las sociedades primitivas expresaban su manera particular de contemplar, sentir y explicar el mundo y la vida, no a partir de un pensamiento racional, sino a partir de un lenguaje distinto, más emotivo, espiritual, cargado de imágenes o símbolos donde se expresaba algo que no podía traducirse por medio de los signos arbitrarios de la lengua corriente:

En los mitos queda reflejada de manera intraducible una experiencia primordial y religiosa de la existencia; en los mitos se nos presenta con forma poética una intuición esencial del mundo de lo eterno, lo divino y lo sagrado. El pensamiento

---

<sup>140</sup> Natacha Koss, “Del imaginario y otras teorías” en *La Jornada semanal. Suplemento cultural de La Jornada*, México D.F. año 27, n. 843, domingo 1º de mayo 2011, p. 8.

<sup>141</sup> La clasificación mencionada ha sido considerada a partir de los siguientes textos: Mircea Eliade, “Los mitos y el pensamiento mítico”, *Op. cit.*, pp. 13-29 y Carlos García Gual, “La interpretación de los mitos antiguos en el siglo XX, en José Alcina Franch (coord.), *El mito ante la Antropología...*, *Op. cit.*, pp. 23-47.



mítico nos propone una serie de imágenes que no sólo se dirigen al entendimiento, sino también a la fantasía y a la sensibilidad<sup>142</sup>.

Sigmund Freud, por ejemplo, interpretó al mito en su obra *Tótem y Tabú* (1913) como un fenómeno de la *psique* encaminado hacia la fantasía y relacionado con los sueños, donde se reflejaban los deseos reprimidos de los individuos y de las sociedades; dicho de otra forma, los mitos reflejaban el impulso edípico<sup>143</sup>. Siguiendo los postulados esenciales de Freud, Carl G. Jung se interesó por estudiar las características emparentadas dentro de los mitos de distintos pueblos, lo que lo llevó a sostener la existencia de un inconsciente colectivo. La manera en que se manifiesta este inconsciente colectivo es a través de ciertas imágenes o “arquetipos” que se repiten de manera regular en las narraciones míticas.

La diferencia entre las ideas de Freud y Jung radicó en lo siguiente: el primero, sostenía que la narración mítica manifestaba de manera inconsciente la libido reprimida; el segundo, aseguraba que las imágenes fantásticas del mito no se limitaban a la libido, sino que expresaban “[...] estructuras del inconsciente humano y constituyen una posesión impersonal. Se encuentran presentes en todos los pueblos, en estado de potencialidad o latencia”<sup>144</sup>.

Joseph Campbell dio continuidad a las interpretaciones de Freud y Jung en su libro *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (1949), donde situó al pensamiento mítico como un proceso psicológico de la misma naturaleza que los sueños; sin embargo, tanto los sueños como los mitos se encuentran en planos distintos: “El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado [...]”<sup>145</sup>. La diferencia entre ambos radica en que los sueños no trascienden la experiencia personal; mientras que los mitos, después de ser experimentados por el sujeto, son compartidos y racionalizados dentro de la comunidad, formando posteriormente explicaciones que servirán para comprender el

---

<sup>142</sup> Carlos García Gual, “La interpretación de los mitos antiguos en el siglo XX”, en José Alcina Franch (Coord.), *El mito ante la Antropología y la Historia* España, Centro de Investigaciones Sociológicas, siglo XXI, 1984, p. 29.

<sup>143</sup> Mircea Eliade, “Los mitos y el pensamiento mítico”, *Op. cit.* p. 16.

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 2010, p. 26.

mundo tangible y como “[...] un control firme en los reinos del deseo y del temor infantiles”<sup>146</sup>:

Los mitos no son exactamente comparables a los sueños. Sus figuras se originan de las mismas fuentes –las fuentes inconscientes de la fantasía- y su gramática es la misma, pero no son productos espontáneos del sueño. Al contrario, sus patrones están controlados conscientemente. Y su función aceptada es servir como poderoso lenguaje pictórico para la comunicación de la sabiduría tradicional [...] Las metáforas por las que viven y a través de las cuales operan, han sido cobijadas, buscadas y discutidas por siglos, aun por milenios; han servido a sociedades enteras, y lo que es más, han sido las mantenedoras del pensamiento y de la vida<sup>147</sup>.

El simbolismo contenido en los mitos es uno de los aspectos más importantes tratados por Campbell, ya que a través de los símbolos se manifiesta el inconsciente. Un ejemplo claro es el héroe, quien representa una proyección de la *psique* humana que ha trascendido las barreras y traumas mentales. “La aventura del héroe representa el momento de su vida en que alcanza la iluminación, el momento nuclear en que, todavía vivo, encuentra y abre el camino de la luz por encima de los oscuros muros de nuestra muerte en vida”<sup>148</sup>. Esta aventura fantástica concluye en la mayoría de los corpus míticos o legendarios con el regreso del héroe transfigurado y el compartir de su nueva sabiduría a la humanidad, “[...] la dádiva habrá de significar la renovación de la comunidad, de la nación, del planeta o de los diez mil mundos”<sup>149</sup>.

La corriente funcionalista, de manera distinta al simbolismo, considera al mito como un fenómeno que no se limita a la significación espiritual, intelectual o artística de la naturaleza, sino que se encuentra íntimamente relacionado con otros aspectos de la cultura, como la religión, los actos rituales y los valores morales; de tal manera que su narración busca “[...] fundamentar los usos tradicionales y las normas de convivencia, presentándoles una justificación narrativa, avalada por la tradición y presentada por todos”<sup>150</sup>. Bronislaw Malinowski, antropólogo que vivió largas temporadas con los pueblos nativos de las islas

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>150</sup> Carlos García Gual, *Op. cit.*, p. 34.

Trobreand a inicios del siglo XX, nos ofrece la visión clásica del funcionalismo con respecto a las narraciones míticas:

Estudiado en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde a la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la vida del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imáginería del arte, sino una pragmática forma de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral<sup>151</sup>.

La interpretación de Malinowski tuvo una fuerte influencia en varios antropólogos ingleses durante la década de los años 20, entre los que se encuentran muchos de los cultivadores de la llamada “antropología social” (Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, entre otros)<sup>152</sup>.

A pesar de las diferencias entre simbolismo y funcionalismo, encontramos que ambas corrientes no se excluyen del todo, como llegó a pensar Malinowski, más bien abordan el mismo fenómeno desde diferentes perspectivas: mientras que el simbolismo se enfoca en el estudio interno del relato mítico, analizando e interpretando sus diferentes sentidos simbólicos, el funcionalismo se interesa más por el contexto donde se desenvuelven los mitos y la manera en que se comunican de manera práctica con otros quehaceres de la vida social. Autores posteriores como Claude Lévi-Strauss y Mircea Eliade, utilizaron de manera conjunta ambos enfoques en la elaboración de sus teorías.

Como principal representante de la corriente estructuralista encontramos a Claude Lévi-Strauss, quien siguiendo las teorías de Ferdinand de Saussure, estableció una relación entre el pensamiento mítico y las estructuras lingüísticas:

---

<sup>151</sup> Bronislaw Malinowski, “El mito en la psicología primitiva”, en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 124.

<sup>152</sup> Carlos García Gual, “La interpretación de los mitos antiguos...”, *Op. cit.*, p. 36.

Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Esta nueva dificultad tampoco es ajena al lingüista: ¿A caso el lenguaje mismo no engloba diferentes niveles? Al distinguir entre la *lengua* y el *habla*, Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Si bien es posible aislar estos dos niveles en el lenguaje, nada excluye la posibilidad de excluir un tercero<sup>153</sup>.

Para Lévi-Strauss, el mito es una forma de lenguaje “[...] de segundo orden, un tanto ambiguo, que presenta un modelo lógico, que plantea los problemas y los dilemas de una sociedad [...]”<sup>154</sup>. Su propuesta consiste en conocer inicialmente el contexto social donde se presenta el mito que se quiere estudiar; posteriormente, se realiza la descomposición de un relato representativo (también denominado mito de referencia) en diferentes partes constitutivas o mitemas, de la misma forma en que lo hace el lingüista con los fonemas y los morfemas. Los mitemas se expresan en frases, cuyo significado no puede ser obtenido de manera individual, sino que se traduce en la combinación de los mismos, de manera que “[...] las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones*, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante”<sup>155</sup>.

El siguiente paso metodológico consiste en comparar los *haces de relaciones* del mito de referencia con los de otros mitos pertenecientes a la misma comunidad; después, con los de comunidades cercanas que tengan una estructura parecida; y por último, con mitos de lugares lejanos. Este proceso tiene el objeto de buscar “[...] la versión más auténtica o primitiva [...]”<sup>156</sup> del mito que es analizado:

Puesto que el mito se compone del conjunto de sus variantes, el análisis estructural deberá considerarlas a todas por igual [...] la experiencia prueba que las variaciones diferenciales que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones

---

<sup>153</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Trad. Eliseo Verón, España, Paidós, 1987, p. 232.

<sup>154</sup> Carlos García Gual, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>155</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *Op. cit.*, p. 234.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 239.

significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado<sup>157</sup>.

Es importante señalar que para Lévi-Strauss los mitos presentan importantes similitudes entre distintas regiones poblacionales, por lo que considera indispensable el análisis de todas las versiones posibles, con la condición “[...] de que entre unas y otras se haya demostrado, o puedan postularse razonablemente, vínculos reales de orden histórico o geográfico”<sup>158</sup>. Tal argumento es bastante coherente en el caso de los mitos mesoamericanos, que se presentan como el resultado del constante contacto político, económico y cultural que han mantenido entre sí las comunidades de origen prehispánico a lo largo de milenios.

La propuesta de la historia de las religiones se basa en el estudio comparado de distintos pueblos, tanto antiguos como contemporáneos, donde el mito es entendido como “una cosa viva”, constituye el fundamento verdadero de la vida social, religiosa y cultural. Mircea Eliade, principal representante de esta corriente, define al mito de la siguiente manera:

El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo, *ab initio*. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o Héroes civilizadores, y por esta razón sus *gesta* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido reveladas. El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al inicio del tiempo. «Decir» un mito consiste en proclamar lo que aconteció *ab origine*. Una vez «dicho», es decir, «revelado», el mito pasa a ser una verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta<sup>159</sup>.

Para el hombre arraigado al sentir religioso, nos dice Eliade, el espacio es concebido de distintas maneras, “[...] presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>158</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, t. 1, México, FCE, 1982, p. 11.

<sup>159</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 6ª edición, trad. Luis Gil, España, Labor S.A., Punto Omega, 1985, pp. 84-85.

cualitativamente diferentes de otras [...] Hay pues un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo [...]»<sup>160</sup>. Este espacio fue instaurado originalmente por un acto divino en el inicio de los tiempos, renovándose cíclicamente por medio de hierofanías, así como por actos rituales realizados por los seres humanos. Su centro está determinado por un *axis mundi*, pilar “[...] que une, a la vez que sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está unida en el mundo de abajo (el llamado «infierno»). Columna cósmica de semejante índole sólo puede situarse en el centro mismo del Universo [...]”<sup>161</sup>.

Además del espacio sagrado, el hombre religioso percibe otro tipo de lugares, los cuales son homogéneos, sin un centro definido; carecen de significados divinos y de rupturas, manteniendo sólo un carácter relativo y funcional. Nuestras sociedades contemporáneas viven de manera cotidiana en estos espacios profanos, donde “[...] ya no hay «Mundo» sino tan solo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de «lugares» más o menos neutros en los que se mueve el hombre [...]”<sup>162</sup>.

Así como todo acontecimiento tiene un lugar en el espacio, sucede siempre en algún momento determinado. Mircea Eliade distingue una manera propia de distinguir el tiempo dentro del pensamiento religioso:

Como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso, ni homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede «pasar» sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado<sup>163</sup>.

El tiempo sagrado representa el momento primigenio, aquel en el que se crearon las cosas y los seres vivos; cuando los dioses, héroes y otros arquetipos actuaron para establecer las condiciones básicas de las cuales depende el hombre y la vida social. De tal manera que el tiempo sagrado es el “tiempo fuerte”, el tiempo que es importante recordar y

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 63.

reconstruir de manera periódica por medio de un acto ritual; mientras que el tiempo profano es a menudo “negado” dentro de las sociedades de pensamiento religioso, las cuales intentan constantemente “[...] abolir la historia mediante un regreso continuo *in illo tempore*, por la repetición del acto cosmogónico”<sup>164</sup>.

En esta aparente negación de la historia sostenida por Eliade, los actos humanos se ven desde un enfoque distinto, ya que tienen como objetivo cumplir y repetir los actos divinos, perdiendo su identidad profana. De esta manera el Universo se mantendrá armónico mediante su constante renovación ritual y se distinguirá del caos existente antes de la aparición del cosmos:

En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales; esa repetición; que actualiza el momento mítico en que la hazaña arquetípica fue revelada, mantiene al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos. El tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas<sup>165</sup>.

Para el hombre no religioso, su actuación a través del tiempo es fundamental, puesto que “[...] *se sabe y se quiere creador de historia* [...]”<sup>166</sup>. La historia gira alrededor del ser humano y no en torno a las divinidades o héroes arquetípicos. Sin embargo, no podemos negar que las sociedades de pensamiento religioso posean una noción histórica particular, pues como podemos observar:

[...] los arquetipos mismos constituyen una “historia” en la medida en que se componen de gestas, acciones y decretos que, aun cuando se supone que se han manifestado *in illo tempore*, no obstante se han *manifestado*, es decir, han nacido en el *tiempo*, han “ocurrido” como cualquier otro acontecimiento histórico<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé Editores, 2001, p. 94.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 172.

El acto ritual tiene un gran peso en la preservación de los mitos. Para Eliade, el rito tiene una función concreta, la cual no se conforma con la imitación de la escena mítica a manera de una obra teatral, sino que reconstruye el espacio sagrado y retorna a una época primigenia: “[...] un ‘tiempo sagrado’, ‘en aquel tiempo’ (*in illo tempore*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por vez primera por un dios, un antepasado o un héroe”<sup>168</sup>. No es de extrañar que muchos pueblos contemporáneos utilicen actos cívico-rituales para recrear cada año acontecimientos y personajes importantes, ya sea en un contexto religioso o uno laico.

### 2.1.1. *El mito y los cuentos populares*

Si bien el mito se transmitía originalmente por medio de la tradición oral, al igual que otros tipos de relato, como los cuentos de hadas, las fábulas y las consejas, cada género cumplía con funciones específicas. Bronislaw Malinowski nos comenta que las sociedades de las islas Trobriand distinguían entre cuentos populares, relaciones históricas o legendarias y los mitos:

*El cuento popular*, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad, la *leyenda*, originada por el contacto con la realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El *mito* entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o la regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad<sup>169</sup>.

De manera parecida, Mircea Eliade sostiene que el mito se encontraba perfectamente delimitado con respecto a otros tipos de relato entre las sociedades antiguas y de pensamiento religioso; sin embargo, fue en las sociedades modernas donde los mitos comenzaron a perder su sentido original, de tal suerte que hoy “[...] sobreviven en forma secularizada como cuentos populares y sagas, una vez desposeídos de su contenido religioso”<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>169</sup> Bronislaw Malinowski, *Op. cit.*, p. 126.

<sup>170</sup> Mircea Eliade, “El mito y el pensamiento mítico”, *Op. cit.*, p. 28.



Por otra parte, contamos con propuestas que nos sugieren una relación estrecha entre mito y cuentos populares. G.S. Kirk argumenta que los mitos no están exclusivamente integrados a la religión o al sistema ritual de las sociedades religiosas, pues en muchas ocasiones, sus elementos narrativos se vinculan a una variedad más amplia de relatos:

Ambos géneros se hallan controlados, si bien a niveles diferentes, por las leyes de la narración, que actúan de manera más destacada –quizá más descarnada– en los cuentos populares que en los mitos [...] ambos se superponen con frecuencia, y este hecho sugiere que se mantengan «mito» y «mitología» como términos inclusivos, tanto para los mitos en sentido estricto como para los cuentos populares<sup>171</sup>.

De la misma manera, Joseph Campbell nos habla sobre la semejanza existente entre mitología, los cuentos de hadas y las leyendas como productos del inconsciente humano manifestados en los sueños:

El asunto propio de la mitología y de los cuentos de hadas es revelar los peligros específicos y las técnicas del oscuro camino interior que va de la tragedia a la comedia. Por ello los incidentes son fantásticos, “irreales”, representan triunfos psicológicos, no físicos. Aun cuando la leyenda trate de un personaje histórico, los hechos de su victoria se manifiestan, no en forma acorde con la realidad de la vida, sino en visiones como las de los sueños; porque no se trata de que tal hazaña se haya realizado en la Tierra; se trata de que antes de que dicha hazaña se haya verificado en la Tierra, hay otra cosa primaria y de mayor importancia que ha tenido que pasar por el laberinto que todos conocemos y visitamos en lo sueños<sup>172</sup>.

El hecho de que los argumentos de Malinowski y Eliade parezcan contrapuestos a los de Kirk y Campbell, se debe más al enfoque con el que dichos autores abordaron al mito que a una diferencia real entre este fenómeno cultural y los cuentos populares. Si consideramos de manera conjunta las propuestas mencionadas, podríamos sostener que tanto los mitos como los cuentos populares son productos semejantes de la *psique* humana, lo cual se puede constatar debido a los parecidos de sus estructuras narrativas; sin embargo,

---

<sup>171</sup> G.S. Kirk, *El mito, Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, España, Paidós, 1985, p. 54.

<sup>172</sup> Joseph Campbell, *Op. cit.*, p. 34.

cada género desarrolló funciones específicas a lo largo de la historia: los mitos y las leyendas formaron parte de la estructura religiosa, mientras que los cuentos populares formaron parte de la sabiduría popular.

En las sociedades contemporáneas, los mitos y los cuentos populares han vuelto a entrelazarse dentro de la mentalidad secular, creando un nuevo folclor que ha perdido en gran parte la función religiosa. Mircea Eliade nos comenta que se puede apreciar una fusión entre pensamiento mítico y pensamiento laico en la construcción de distintas estrellas de cine, radio y televisión, quienes representan modelos arquetípicos de la humanidad; de igual manera, encontramos la aparición de seres ficticios con poderes extraordinarios dentro de historietas o en las series animadas de televisión, que bien pueden representar una proyección ideal de la *psique* humana. Superman, por ejemplo, tiene una vida sencilla y de aparente timidez, ocultando sus poderes sobrehumanos y su origen de otro planeta<sup>173</sup>.

Encontramos también que las sociedades fuertemente enraizadas a sus antiguas creencias y tradiciones, combinan frecuentemente elementos míticos y seculares dentro de sus cuentos populares. Como ejemplo he de referir un relato zapoteco del Istmo de Tehuantepec que lleva por título *Diáaga láaga* o el burro, que si bien se basa en el pasaje bíblico del diluvio universal, agrega elementos narrativos de la fábula y la moraleja. Dios entretenía a los seres de la creación con historias fantásticas mientras descendían las aguas y el sol secaba la faz de la tierra, cuando mandó a una de ellas (el burro) que se asomase desde el techo del mundo para ver si el sol ya la había secado la superficie; ésta, embobada con los cuentos de la deidad, no hizo caso de la orden por tres ocasiones, hasta que Dios, fastidiado, le exhortó con un grito lleno de ira “¡Vete, burro! Un humilde animal se levantó de su lado, pero en aquel momento sus atentas y bien hechas orejas crecieron enormemente y desde entonces le quedó el nombre de burro, que Dios le dio!”<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Mircea Eliade, “El mito y el pensamiento mítico”, *op. cit.*, p. 29.

<sup>174</sup> *Relatos zapotecos/Dill nhezee bene sa'/stidxa binni záa*, México, CONACULTA, 1997 (Lenguas de México n. 18), p. 13.

### 2.1.2. *El mito y el pensamiento mesoamericano*

Las propuestas mencionadas (especialmente la que pertenece a la historia de las religiones) han tenido gran influencia sobre el estudio del pensamiento mesoamericano. Autores como Alfredo López Austin y Enrique Florescano sostienen que los pueblos prehispánicos explicaban el origen del universo, su estructura y sus constantes renovaciones a través del mito. Por lo tanto, éste era entendido como una historia sagrada, una verdad irrefutable que se sustentaba en la existencia de las cosas; también era concebido como un relato donde se explicaba la “[...] irrupción del *otro* tiempo [tiempo sagrado] en el tiempo de los hombres que provoca el origen del mundo o el origen de algo en el mundo”<sup>175</sup>.

El mito, para López Austin, es un producto social e histórico de gran complejidad, que no sólo se conforma por el conjunto de narraciones tendientes a la manifestación divina, sino que también abarca todas aquellas creencias que fundamentan a tales narraciones; creencias que, dicho sea de paso, se expresan como normas, convicciones, valores, hábitos, propósitos y preferencias de un pueblo<sup>176</sup>. Tanto el mito narración como el mito creencia mantienen una fuerte relación entre sí, a pesar de sus formas de expresión particulares:

El mito, al ser narración, ha entrado en un tipo particular de normatividades: las de la oralidad literaria. Las formas de la narrativa oral lo remodelan, lo sujetan a las pautas con las que el contador y su público integran una unidad creativa. Desde su conformación plena, el mito narración se convierte en dechado que ajusta las creencias a su propia medida. Es cierto que es generado por la creencia mítica; pero también él la genera, la recrea y la norma. Creencia y narración mítica constituyen así, en sus formas más desarrolladas, dos núcleos dinámicos fuertemente imbricados<sup>177</sup>.

De igual forma, López Austin integra al mito dentro de un fenómeno cultural más amplio, que aglutina a las distintas sociedades mesoamericanas en una relación de unidad/diversidad que se ha mantenido a lo largo de milenios, prevaleciendo más allá de las

---

<sup>175</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª ed. México, UNAM/IIA, 2003, p. 50.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 252.

circunstancias geográficas, étnicas o históricas de cada pueblo en específico<sup>178</sup>. Dicho fenómeno es conocido como *tradicón religiosa mesoamericana*; gracias a ella, las antiguas sociedades podían comunicarse y establecer relaciones entre sí; además, el mito y la religión se manifestaban como lenguaje común: “A través de ellos se comprenden quienes quieren comerciar, emparentar, fundar alianzas o justificar conquistas”<sup>179</sup>. Después de la irrupción peninsular, la *tradicón religiosa mesoamericana* presentó un proceso de sincretismo, preservando, a pesar de su negación por la fe cristiana, varios de sus elementos hasta nuestros días:

Las actuales religiones indígenas proceden tanto de la religión Mesoamericana como del cristianismo; pero una historia colonial las ha distanciado considerablemente de ambas fuentes, por otra parte diferentes entre sí. Distinguiré, por tanto, la religión mesoamericana (que terminó como sistema por efecto de la dominación española) de la religión colonial (que surgió de la religión mesoamericana y del cristianismo y que llega a nuestros días) e incluiré ambas, como producto de un milenario y accidentado devenir [...] <sup>180</sup>.

López Austin sugiere una comparación rigurosa de distintas fuentes para fundamentar la continuidad de la *tradicón religiosa*, donde los documentos contemporáneos tienen un valor especial, puesto que sirven como respaldos etnográficos de los textos históricos y arqueológicos tradicionales:

Los mitos registrados en épocas tempranas coloniales forman un conjunto considerable. Sin embargo, son insuficientes para una confrontación satisfactoria. Existe la atrayente posibilidad de complementarlos con la narrativa indígena producida desde la conquista hasta nuestros días. Hoy existen creencias, mitos y ritos derivados de los antiguos, y no pueden pasar inadvertidos en el estudio del pensamiento mesoamericano. Sin duda han sido transformados por una historia en la que han pasado condiciones de opresión, penetración ideológica, explotación y expolio; pero pertenecen a una tradición vigorosa convertida en instrumento de resistencia<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Alfredo López Austin, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Era, 2015, p. 12.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>180</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache...*, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 14.

El concepto de *tradicón religiosa mesoamericana* nos permitirá comprender en adelante los elementos comunes, así como las particularidades, que presentan los mitos cosmogónicos de Mesoamérica, incluyendo el relato *binnigula'sa'*, el cual será analizado en los siguientes capítulos.

Según distintos relatos, el universo fue producto de la acción divina, concebida de manera dual (como la conjunción de opuestos complementarios) bajo distintos nombres: el dios primordial de los nahuas era conocido como Ometecuhtli, en su sentido masculino, y Omecihuatl, en su connotación femenina; entre los mayas quiché recibía los nombres de Tepeu y Gucumatz, conocidos como “el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida”<sup>182</sup>; mientras que entre los mixtecos la pareja primigenia llevaba los nombres de Uno Ciervo hombre y Uno Ciervo mujer. Tal pareja dio a luz a los dioses creadores, encomendándoles la tarea de formar el cosmos en una primera instancia y posteriormente la creación de los seres vivos. Estas escenas sucedieron antes de la existencia del tiempo y espacio concebidos por los humanos, lugar húmedo y oscuro, donde habitaba un ser primordial de aspecto terrorífico:

Este tiempo divino puede dividirse en dos fases. La primera, difícilmente concebible, corresponde a un ocio divino, cuando aún no se manifestaba la voluntad creadora. Paulatinamente, los mitos van narrando una etapa transitoria en la cual aparecen los dioses ya diferenciados, en un estado de gozo paradisiaco. De pronto fuerzas perturbadoras trastornan aquella paz y empieza una actividad febril que puede designarse como la etapa de las aventuras divinas. Es, propiamente, la antesala de la creación, cuando las sustancias que constituirán a las criaturas se encuentran en eferescencia, en vías de adquirir los atributos definitivos<sup>183</sup>.

El primer acto de los dioses creadores, según relatan varios mitos mesoamericanos, “[...] es el de la división del cosmos en tres niveles verticales: el inframundo, la superficie terrestre y el espacio celeste”<sup>184</sup>. Tal fragmentación surgió a partir del forcejeo entre las deidades y una bestia primigenia, representante del caos cósmico, conocida entre los nahuas

---

<sup>182</sup> *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, FCE, SEP, 1984 (Lecturas Mexicanas n. 25), p.84.

<sup>183</sup> Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>184</sup> Enrique Florescano, “Las cosmogonías mesoamericanas y la creación del espacio, el tiempo y la memoria”, en *Memoria mexicana*, 2ª ed., México, FCE, 1994, p. 15.

como *Cipactli* (Lagarto); o entre los mayas como la “Iguana Cocodrilo de tierra” o “Gran cocodrilo lodoso”<sup>185</sup>. Ésta última fue separada en dos grandes segmentos que representarían los estratos celestes y los niveles del inframundo; la tierra conformaría el espacio intermedio, gracias al cual los otros espacios no podrían reintegrarse:

En principio la superficie de la tierra establece la gran división: bajo ella está el espacio femenino compuesto por nueve niveles. Este espacio es la fría y húmeda región de la muerte. Sobre la superficie de la tierra se superponen trece pisos, de los cuales el dios único, o su división como el Padre y la Madre ocupan los cielos más altos<sup>186</sup>.

La superficie terrestre tuvo como centro una montaña sagrada, y en su cima se erguía el árbol florido (*axis mundi*), sitio donde las esencias divinas podían comunicarse con el espacio y el tiempo mundanos, provocando así su sacralización. De igual manera, el mundo se encontraba seccionado en cuatro rumbos, resguardados por sus respectivas deidades y pilares cósmicos (conocidos como *bacaboob* entre los mayas). Encontramos en diversas fuentes prehispánicas, como la página 1 del *Códice Fejérvary-Mayer* o las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid*, que el cosmos era representado horizontalmente como un cuadrado, donde “[...] todas sus partes confluían en un centro que congregaba las fuerzas provenientes de las cuatro direcciones del universo y era el área más cargada de energía, el *cogollo* del mundo”<sup>187</sup>.

Además del espacio, encontramos que las deidades creadoras establecieron el tiempo, el cual se movería de manera cíclica y estaría distribuido en los cuatro rumbos del universo. Entre los mexicas, por ejemplo, fueron *Quetzalcoatl* y *Huitzilopochtli* los creadores del tiempo, hecho que también marcaría el transcurso de la primera era cosmogónica y de los seres que en ella habitaron: “Luego hicieron los días y los partieron

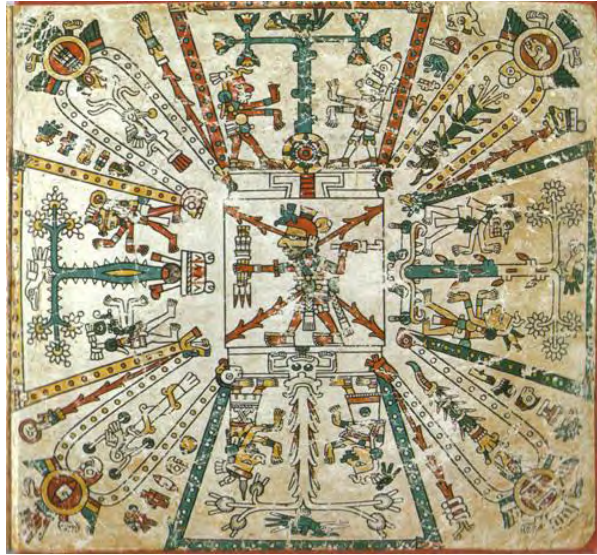
---

<sup>185</sup> Alfredo López Austin, *Las razones del mito...*, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>186</sup> *Idem.*

<sup>187</sup> Enrique Florescano, “Las cosmogonías mesoamericanas...”, *Op. cit.*, p. 16.

en meses, dando a cada uno veinte días, y así tenían dieciocho, y trescientos sesenta días en el año [...]<sup>188</sup>.



**Imagen 6.** Página 1 del códice *Fejérvary-Mayer*, donde se representa horizontalmente el cosmos según el pensamiento mesoamericano. En el centro se encuentra el dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*, simbolizando el ombligo del mundo, mientras que los cuatro rumbos cardinales están señalados por distintas divinidades, árboles y aves cósmicas. En las esquinas de la lámina se pueden observar las imágenes de los glifos portadores del año, así como los veinte días del calendario nahua. Tomado de: [http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page01.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html). Fecha de consulta 6/julio/2016.

La organización del universo establecida por las divinidades sería el modelo ideal para toda creación humana, desde la construcción de una unidad familiar, hasta la erección de grandes ciudades, cuyos centros se distinguían por la presencia de la gran pirámide, símbolo de la montaña sagrada y pilar cósmico que comunicaba a los pisos del inframundo y a los niveles celestes con la tierra.

Los olmecas, los zapotecas, los teotihuacanos y los mayas construyeron sus primeras ciudades como una réplica de la organización fundamental que

<sup>188</sup> “Historias de los mexicanos por sus pinturas”, en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2005, (Sepan cuantos n. 37), p. 25.

percibían en el cosmos: orientadas hacia los cuatro rumbos del universo, conectadas verticalmente con el inframundo, la tierra y el cielo, e imaginaron que las creaciones humanas estaban reguladas por un tiempo semejante al que regía el ciclo de la naturaleza<sup>189</sup>.

Después de la creación del espacio y del tiempo, las divinidades se ocuparon en formar a los humanos, aquellos seres que se encargarían de alimentarlos por medio del sacrificio y de los actos rituales. El surgimiento de la humanidad no fue un acto espontáneo e inmediato, fue una larga travesía en la que los dioses tuvieron que experimentar con diferentes fórmulas y materiales. La obra concluyó con la aparición del Sol y el sacrificio de las deidades para que éste pudiera moverse y propiciar la vida en la tierra. Más adelante, en el capítulo 4, hablaremos más a detalle de los mitos antropogénicos o del



**Imagen 7.** Códice Mendoza f. 2r., donde se muestra la fundación de México Tenochtitlán. Se puede observar que la disposición de la ciudad, dividida en cuatro barrios, sigue el esquema cosmográfico del pensamiento mesoamericano. Tomado de: <http://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>. Fecha de consulta: 6/julio/2016.

surgimiento del hombre entre las sociedades mesoamericanas, vinculando el contenido de la *Leyenda de los Soles* de los nahuas y el *Popol Vuh* de los maya quiché, con el relato *Binnigula'sa'* de los zapotecos.

A pesar de que el hombre mesoamericano era consciente de la existencia de los dioses y de su actividad creadora sobre la naturaleza, no podía interactuar de manera directa con ellos, ya que sus sustancias no eran perceptibles en el tiempo y el espacio habitados por los seres humanos, sino en un tiempo y espacio existentes antes de la aparición del universo. Para poder entablar una conversación con las deidades, era necesario encontrar un punto que conectara el *aquí-ahora*, también conocido como ecúmeno, con el *allá-entonces*

<sup>189</sup> Enrique Florescano, “Las cosmogonías mesoamericanas...”, en *Op. cit.*, pp. 16-17.



o anecúmeno (según palabras de López Austin), reconstruyendo el momento sagrado por medio de rituales:

Todo, en el fondo, tenía sacralidad; pero esta se repartía en el mundo en distintas proporciones, concentrándose en bocas de cuevas, barrancos, cañadas, manantiales, peñascos, bosques umbrosos, todos los lugares susceptibles de ser pasos para el anecúmeno o habitación de los “dueños”; o en el tiempo y espacio que los númenes elegían para sus apariciones y milagros. También se consideraba lo sagrado, peligrosamente, en las obras del hombre que eran puntos de comunicación del aquí-ahora y el allá- entonces: imágenes de dioses, objetos de culto, templos, adoratorios, actos rituales, hasta cantos y palabras de plegaria<sup>190</sup>.

Tras abordar el concepto de mito, tanto de manera general como entre las sociedades mesoamericanas, resta hablar sobre el segundo tema clave para interpretar el relato *binnigula'sa'*: la tradición oral. En los siguientes apartados se comentarán brevemente algunas posturas teóricas sobre oralidad, la relación oralidad-escritura y finalmente se harán mención algunas consideraciones sobre la tradición oral y textos escritos dentro de los pueblos de Mesoamérica.

## **2.2. La tradición oral**

En la actualidad, las fuentes orales son de innegable importancia para el estudio de la historia; gracias a ellas se han podido abordar visiones y experiencias de vida que antes no eran accesibles para el investigador. La falta de herramientas y técnicas de investigación, así como el rechazo de la historia tradicional por las fuentes no escritas, ocasionó que los testimonios orales fuesen poco apreciados hasta bien entrado el siglo XX. La historia de bronce, de la mano con el positivismo del siglo XIX, ocasionaron una sobrevaloración de los documentos escritos, a tal grado que otras fuentes fueron relegadas a segundo plano o simplemente negadas.

Durante el siglo XX se renovó el interés por la oralidad, tanto la perteneciente a las antiguas civilizaciones, como la expresada por los pueblos “primitivos” contemporáneos.

---

<sup>190</sup> Alfredo López Austin, *Las razones del mito... Op. cit.*, p. 62.

Milman Parry fue pionero en el estudio de fórmulas y epítetos de origen oral preservados en los textos de la *Iliada* y la *Odisea*, los cuales abordó en su libro *El epíteto tradicional en Homero* (1928). También realizó una recopilación de narraciones entre pueblos tradicionales de los Balcanes. Albert B. Lord continuó con los estudios de Parry en su obra *The Singer of tales* (1960) donde:

[...] se contentó con complementar el análisis de las fórmulas verbales llevado a cabo por Parry, observando el carácter formulario de los contenidos homéricos (y yugoslavos) y rastreando el control que sobre la narración ejercían los temas y episodios típicos. Los estudios se mantienen en su mayor parte dentro del contexto de la estilística. Los poemas siguen siendo «literatura», aunque con un estilo propio, es decir, un estilo oral<sup>191</sup>.

En la década de los años sesenta aparecieron cuatro trabajos que abordaron directa o indirecta el tema del lenguaje humano, así como la relación entre oralidad y escritura: *La galaxia de Gutemberg* de Marshall McLuhan (1962), *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss (1962), *Las consecuencias de la cultura escrita* de Jack Goody (1963), y *Prefacio a Platón* de Eric A. Havelock (1963). Dentro de las obras mencionadas, el interés por la oralidad no estuvo centrado únicamente en el contexto europeo, sino que también se contemplaron algunos pueblos americanos. En la misma década se publicó la obra de Jan Vansina *La tradición oral* (1965), como resultado de largas temporadas de trabajo de campo en diversas comunidades del Congo<sup>192</sup>. El rasgo particular de esta obra fue que abordó a la tradición oral como una fuente de carácter histórico, separándose así de las tendencias lingüísticas y antropológicas, que estaban en boga en cuanto al estudio de dicho tema.

Dos trabajos que continuaron el estudio de la oralidad y que han sobresalido hasta nuestros días pertenecen a Walter J. Ong con *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* (1982), y a Eric A. Havelock, con *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente* (1986). Como sus títulos lo

---

<sup>191</sup> Eric A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 82,83.

<sup>192</sup> Los pueblos estudiados por Jan Vansina fueron Ruanda, Burundi y Kuba de Kasai, sociedades que para la década de 1960 carecían casi completamente de un sistema de escritura alfabética.

indican, ambas obras estuvieron dedicadas al contraste entre la expresión oral de los pueblos preliteratos y la expresión oral de los pueblos que desarrollaron un sistema de escritura alfabética, siendo los griegos los primeros en haber asimilado esta tecnología y en haber sufrido una transformación radical en su lenguaje.

Gracias a dichas indagaciones, así como al uso de nuevas tecnologías, la recopilación y clasificación de fuentes orales ha cobrado gran importancia en las últimas décadas, haciendo más asequible nueva información para la disciplina histórica. No obstante, la utilidad de estos testimonios va más allá de su recopilación, puesto que la labor del investigador reside especialmente en el análisis e interpretación de las fuentes, en “[...] producir conocimientos históricos, científicos y no simplemente lograr una exposición ordenada de fragmentos y experiencias de vida de los ‘otros’”<sup>193</sup>.

Otra utilidad que nos ofrece el análisis de las fuentes orales es dar a conocer de manera profunda los fenómenos sociales y sus actores, no solo de aquellos que han desempeñado un papel protagónico, sino de la gente común, aquella que en conjunto hace posible los procesos de transformación de las estructuras establecidas. Leonor Correa Etchegaray señala a la gente común (objeto de estudio para la historia oral) dentro de la siguiente cita:

Cuando se hace referencia a la gente común hablamos de la masa, del pueblo, de los trabajadores del campo y la ciudad, de los sectores medios o de los grupos oprimidos (sean estos indígenas, mujeres, jóvenes, ancianos, homosexuales o migrantes), a quienes se califica comúnmente como los “sin historia” o “sin voz”. No obstante, se trata de la gran mayoría que constituye las diferentes sociedades, de los sobrevivientes de la crisis y las revoluciones políticas, son también los actores que permanecen tras bambalinas irrumpiendo siempre de manera impredecible en el escenario real para cambiar los guiones elaborados por unos cuantos<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Jorge E. Aceves Lozano, “La historia oral contemporánea: una mirada plural”, en Jorge E. Aceves Lozano (Coord.), *Historia oral, ensayos y aportes de investigación*, 2ª ed., México, CIESAS, 2000, p.10.

<sup>194</sup> Leonor Correa Etchegaray y María Patricia Pensado Leglise, “Historia oral de la gente común, una posibilidad en la historia urbana”, en Graciela Garay (Coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México, Instituto Mora, 2006, p.83.

Entre los estudios propiamente dichos de la tradición oral, encontramos el trabajo del historiador y antropólogo belga Jan Vansina, quien interpretó este fenómeno de la siguiente manera:

Las tradiciones o transmisiones orales son fuentes históricas cuyo carácter propio es determinado por la forma que revisten: son orales o «no escritas» y tienen la particularidad de que se cimientan de generación en generación en la memoria de los hombres [...] Las tradiciones orales son todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado. Esta definición implica que sólo las tradiciones orales, es decir, los testimonios hablados y cantados, pueden ser tenidos en cuenta<sup>195</sup>.

Nótese el carácter que da Vansina a las tradiciones orales, al aclarar que son testimonios concernientes al pasado, que se transmiten de generación en generación y que no han sido vividos por los testigos; por lo tanto, son testimonios indirectos e impersonales. La historia oral, por el contrario, si contempla los testimonios presenciales, así como las experiencias de vida de sus transmisores. Jorge Aceves Lozano marca de manera clara las diferencias entre ambas fuentes, lo que en este trabajo es de importancia para evitar posibles confusiones:

[...] la tradición pertenece al ámbito del mundo colectivo, no anclado en la experiencia individual única; puede ser un acontecimiento, una información, un legado que es transmitido de una a otra generación como una cascada, donde no podemos identificar a un personaje creador individual, ya que generalmente es impersonal, anónimo [...] Por su parte, el testimonio histórico se vincula al ámbito personal del ser individual; es un relato de vida, experiencia autobiográfica, información testimonial sobre determinados momentos y periodos en una vida humana particular enraizada en espacios y contextos histórico-socioculturales determinados<sup>196</sup>.

La tradición oral se presenta en Vansina como una cadena, iniciada después de que un observador presencial da un prototestimonio a su comunidad y de que los oyentes

---

<sup>195</sup> Jan Vansina, *La tradición oral*, 2ª ed., trad. Miguel María Llongueras, España, Labor S.A., 1968, pp. 13, 33.

<sup>196</sup> Jorge E. Aceves Lozano, “Sobre los problemas y métodos de la historia oral”, en Graciela Garay, (Coord.), *Op. cit.*, p. 39.

transmitan esta narración a lo largo de generaciones (creándose así la tradición), concluyendo a su vez cuando un testigo auricular consigna la información a un escribano, o él mismo la plasma por escrito.

Si las tradiciones orales no son más que la acumulación de referencias y narraciones transmitidas de manera oral, que no fueron experimentadas en carne propia por sus transmisores, entonces ¿cómo se justifica su credibilidad y valor como fuente histórica? Jan Vansina sostiene que bajo un análisis estructurado del relato y la comparación con otro tipo de fuentes, una tradición oral puede darnos datos fidedignos acerca de un acontecimiento del pasado; además, las tradiciones no tienen una intención histórica directa, sino que corresponde al investigador distinguir sus características, resultando “[...] que todas las tradiciones comunican algún hecho que proviene del pasado, constituyen fuentes para la historia [...]”<sup>197</sup>.

Para Vansina las tradiciones orales pueden ser divididas en dos tipos generales: las “tradiciones cuajadas”, que son “[...] aprendidas de memoria y transmitidas tal cual son”<sup>198</sup>, y las “tradiciones libres”, “que no se aprenden de memoria y que cada cual transmite a su manera”<sup>199</sup>. En ambos tipos de tradición existe un control social sobre el contenido de las narraciones, que asegura de manera más o menos exitosa su permanencia a lo largo de generaciones.

Una “tradición cuajada” “[...] puede estar provista de ciertas sanciones para los que, estando encargados de conocerla, cometan faltas al recitarla, o de una recompensa para los que logran reproducirla impecablemente”<sup>200</sup>. En cuanto a las “tradiciones libres”, aunque el testigo tenga la oportunidad de modificar el relato, su versión está sometida a un control público, asegurándose así que su testimonio goce del aval de la comunidad. “De ello resulta que el testimonio sigue fielmente a la tradición, pero representa una versión mínima de ella. El testimonio colectivo es siempre un testimonio mínimo”<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> Jan Vansina, *Op. cit.*, p. 34.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>199</sup> *Idem*.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 42.

Las sanciones y premios que regulan a la tradición oral, cuajada o libre, garantizan que su información básica se mantenga por generaciones en la memoria, incluyendo datos históricos de gobernantes e instituciones de una comunidad; su grado de conservación llega a ser tal, que ciertas palabras arcaicas o prestadas de alguna lengua extranjera dejan de ser comprendidas por transmisores y testigos. No obstante, hay que tomar en cuenta el otro lado de la moneda, ya que también son comunes los cambios y agregados explicativos en las tradiciones orales libres, que pueden ir transformando de maneras significativas una narración.

Un observador no describe jamás los acontecimientos observados tal como han sucedido realmente. Para poderlos describir debe darles un significado. Además, nadie describe todo lo que observa. Entre los acontecimientos se hace una elección y sólo los que son juzgados interesantes o importantes son tratados. La importancia dada a un acontecimiento deriva desde luego, en parte, de la personalidad del testigo, pero en un grado mucho mayor a la opinión general en vigor en la sociedad de la que el testigo forma parte<sup>202</sup>.

Otros elementos que contribuyen a la conservación de las tradiciones orales son los medios mnemotécnicos:

[...] se usan a menudo ciertos objetos materiales que pasan de generación en generación. Ciertos recuerdos que facilitan la memoria de una tradición están adheridos a ellos. También a veces se emplea un tipo de tradición que permanece fácilmente grabado en la memoria, para que tenga conexión con otra que se olvida con gran facilidad [...] Entre los medios mnemotécnicos que no hacen uso de objetos materiales, deben ser señalados los cantos y los ritmos de tambor. En todas las tradiciones cantadas se halla un soporte mnemotécnico en la melodía o el ritmo del canto<sup>203</sup>.

De las tradiciones cuajadas y libres se desprende una tipología más compleja, la cual es usada por Vansina para distinguir los grupos sociales y contextos en que se utilizan las narraciones orales. La primera categoría es la de las fórmulas o frases estereotipadas que sirven para distinguir: el título o estatus de un individuo; las divisas que otorgan identidad a

---

<sup>202</sup> *Ibidem*. P. 111.

<sup>203</sup> *Ibidem*, pp. 49, 51.

un grupo social determinado, ya sea una familia, un clan, una región o un país; las fórmulas didácticas, conformadas por proverbios, moralejas, adivinanzas, palabras aladas y epigramas donde se guarda la sabiduría de los ancianos; así como las fórmulas religiosas, que son utilizadas en rituales y pueden llegar a ser fuertemente sancionadas por el ente sobrenatural si se omiten o son mal pronunciadas, “[...] no sólo al narrador, sino también a las personas que están implicadas en la actividad religiosa”<sup>204</sup>.

La segunda categoría es la poesía, conformada por expresiones fijas de gran valor estético que son transmitidas por especialistas de manera pública o privada; en la mayoría de los casos, los poetas no pueden cambiar libremente el contenido de los versos, so pena de ser sancionados por los oyentes o la deidad a quien dirigen su plegaria. La expresión poética puede comunicar un acontecimiento histórico de gran importancia para la comunidad, hacer un panegírico hacia un gobernante durante su vida o poco después de su muerte, dirigir oraciones de tipo religioso, o manifestar los sentimientos y aspiraciones de un individuo<sup>205</sup>.

Además de las fórmulas y la poesía, encontramos a las listas como otro género de tradición oral, donde se expresa una enumeración de lugares o personas que tienen valor histórico para una sociedad:

Aunque su enunciado está establecido, frecuentemente la sucesión de los nombres no es inmutable. Semejantes listas se conservan generalmente por especialistas en el seno de una institución y son recitadas en ocasión de ciertas reuniones públicas, como por ejemplo la muerte o el coronamiento de un jefe. Son generalmente fuentes oficiales que tienen un objetivo histórico, pero la historia, a menudo, es utilizada para apoyar derechos económicos, sociales o políticos.<sup>206</sup>

La cuarta categoría está compuesta por relatos que se narran de manera libre, en prosa, donde el objetivo del divulgador puede ser instruir, edificar, alegar o defender sus derechos propios o los del grupo al que pertenece. Como características distintivas de los relatos libres, se encuentra un estilo narrativo más extenso que el de las fórmulas, la poesía

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, pp. 157-158.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 159-162.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 163.

y los listados, así como una intencionalidad histórica más directa, que está subordinada al tema principal tratado por el divulgador. Esta categoría se puede subdividir en: relatos históricos universales, locales o familiares; en relatos míticos y etiológicos; además relatos estéticos y recuerdos personales<sup>207</sup>.

En la última categoría encontramos los comentarios, los cuales son breves y se integran regularmente de manera accesoria dentro de narraciones más extensas, como la respuesta de un auditor que no entendió por completo un relato, o que lo consideró incompleto o errado. La finalidad de los comentarios puede ser jurídica, didáctica, explicativa u ocasional<sup>208</sup>.

### 2.2.1. *La tradición oral y su consignación escrita*

Jan Vansina sostuvo que el proceso de una tradición oral concluía cuando un testigo consignaba su testimonio por escrito o entregaba su narración a un escribano, quien trasladaba la tradición a un texto. Tal explicación es comprensible, si consideramos que el autor trabajó con comunidades eminentemente orales, que para la década de los 60 tenían muy poco contacto con la escritura. Sin embargo, la experiencia vivida en otras culturas, como las mesoamericanas, es diferente por algunas razones, entre las cuales rescato las siguientes:

- a) Durante la Época Precortesiana se dio un importante desarrollo de la escritura dentro de las sociedades nativas, entre las cuales destacaron los mayas al crear un sistema fonético de mayor complejidad que los nahuas, mixtecos o zapotecos. Dicho desarrollo no impidió el aprendizaje y la celosa mantención de las tradiciones orales, puesto que “[...] la oralidad constituía especialmente entre estos pueblos elemento clave que vinculaba estrechamente con el contenido de sus códices, inscripciones y pinturas”<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, pp. 166-171.

<sup>208</sup> *Ibidem*, pp. 172-174.

<sup>209</sup> Miguel León Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, El Colegio Nacional, FCE, 1996, p.13.



- b) En la época colonial, la forma de escritura nativa fue desapareciendo gradualmente dando paso al alfabeto europeo; la oralidad, por otra parte, resistió en mayor grado a la conquista española, permaneciendo en las más íntimas tradiciones de aquellos “indios” dominados. El contenido de muchas narraciones orales y de códices nativos fue consignado en documentos de tipo europeo, con la finalidad de conocer a profundidad el pensamiento de las gentes que habitaban el Nuevo Mundo, así como de combatir sus antiguas idolatrías; como ejemplos destacados encontramos las obras de fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, fray Diego de Landa y fray Francisco de Burgoa, entre otros. Algunos escritores nativos, como Fernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Francisco Domingo Chimalpain, también contribuyeron al traslado de la oralidad nativa al alfabeto europeo, plasmando “[...] lo que pensaron era una especie de rescate del saber y la palabra nativos”<sup>210</sup>.
- c) Un siglo después de la independencia de México, exponentes de varios grupos étnicos y escritores mestizos se dieron a la tarea de divulgar sus propias tradiciones, motivados por el movimiento nacionalista revolucionario de la época. Con ello, la oralidad presentó de nuevo un proceso de consignación escrita, válvula por la cual la identidad autóctona buscó un lugar dentro de las expresiones artísticas del país.

Estas características peculiares de las sociedades de origen mesoamericano muestran que oralidad y escritura no son fenómenos excluyentes, al contrario, actúan de manera recíproca. La oralidad puede llegar a prescindir de la escritura a la hora de ser expresada, sin embargo, la escritura no puede hacerlo, ya que la acción de leer un texto “[...] quiere decir convertirlo en sonidos, en voz alta o en la imaginación, sílaba por sílaba en la lectura lenta o a grandes rasgos en la rápida en las culturas altamente tecnológicas”<sup>211</sup>.

El hecho de que exista una importante relación entre oralidad y escritura no significa que pertenezcan al mismo fenómeno cultural, pues ambas surgieron en momentos históricos distintos y cada una cubriendo necesidades particulares. Walter J. Ong dedicó un

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>211</sup> Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 2009, p. 17.

estudio atendiendo las características y diferencias entre ambos medios de comunicación en su obra *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Para Ong, la oralidad ha pasado por varias transformaciones a través del tiempo hasta convertirse en lo que es hoy día. A pesar de que las tecnologías actuales han cambiado e incluso condicionado la manera en que nos comunicamos, la oralidad sigue vigente en todos los ámbitos de la vida. Ong divide a la oralidad en *primaria* y *secundaria*, marcando el antes y el después del surgimiento de la escritura.

[...] llamo “oralidad primaria” a la actividad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura y de la impresión. Es “primaria por contraste a la oralidad secundaria” de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento depende la escritura y la impresión. Hoy día la cultura oral primaria casi no existe en sentido estricto puesto que toda cultura conoce la escritura y tiene alguna experiencia de sus efectos. No obstante, en grados variables muchas culturas y subculturas, aún en un ambiente altamente tecnológico, conservan gran parte del molde mental de la oralidad primaria<sup>212</sup>.

Las particularidades de la oralidad y la escritura han de comprenderse a partir de la consideración de su aparición y evolución histórica, así como de las particularidades que han tenido las distintas culturas y su relación con el espacio que las rodea<sup>213</sup>. En una sociedad donde existió o existe una *oralidad primaria*, “[...] el conocimiento, una vez adquirido, tenía que repetirse constantemente o se perdía: los patrones de pensamiento formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y la administración eficaz”<sup>214</sup>. Walter J. Ong considera que para la época de Platón se había dado una transformación importante dentro de la cultura occidental debido a que “[...] los griegos por fin habían interiorizado

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>213</sup> Fernand Braudel es uno de los principales historiadores que ha señalado la importancia del espacio geográfico en el desarrollo histórico de las sociedades, las cuales se adaptan a diferentes entornos y los modifican, construyendo una cultura con manifestaciones propias. Las lenguas y los diversos sistemas de escritura creados por el ser humano en territorios considerablemente desiguales son claros ejemplos de los efectos de la geografía sobre las culturas humanas. Cabe agregar que para Braudel, la influencia de la geografía sobre el desarrollo de la historia no es abrupto y constante, sino sería más bien un fenómeno de larga duración: “trata de una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que lo rodea; historia lenta en fluir y en transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados”. Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2ª ed., México, FCE, 1987, p. 17

<sup>214</sup> Walter J. Ong, *Op. cit.*, p. 32.

efectivamente la escritura, lo cual tomó varios siglos después del desarrollo del alfabeto griego alrededor de 720 - 700 a. de C”<sup>215</sup>.

Después del surgimiento de la escritura, tuvieron que pasar varios siglos para que los pueblos antiguos de Occidente interiorizaran el nuevo descubrimiento, adaptando su estructura mental a la nueva forma de expresión; esto se interpreta debido a que los primeros textos escritos intentaban reproducir fielmente los discursos orales, manteniendo las fórmulas que los narradores tradicionales acostumbraban usar como medios mnemotécnicos. Los textos homéricos de la *Ilíada* y la *Odisea*, por ejemplo, abundan en frases formularias y repeticiones propias de la oralidad, a pesar de haber sido consignadas bajo los caracteres del alfabeto griego.

Se comentó en el apartado anterior que Jan Vansina consideraba a las fórmulas como un tipo de tradición oral compuesto de frases estereotipadas, las cuales dividió en: fórmulas encargadas de consignar títulos o divisas; fórmulas con intención didáctica, como refranes y moralejas; además de las fórmulas religiosas, usadas en conjuros y actos rituales. Walter J. Ong, por su parte, señaló que las frases formularias son elementos fundamentales dentro de la expresión oral: “Las fórmulas ayudan a aplicar el discurso rítmico y también sirven de recurso mnemotécnico, por derecho propio, como expresiones fijas que circulan de boca en boca y de oído en oído [...]”<sup>216</sup>, al grado en que llegan a formar parte integral del pensamiento. “El pensamiento, en cualquier manifestación extensa, es imposible sin ellas, pues en ellas consiste”<sup>217</sup>.

Además de las frases formularias, las culturas que poseen una *oralidad primaria* recurren frecuentemente a la repetición y a la redundancia en sus discursos, con el objeto de retener en la memoria la sabiduría ancestral, mientras que el habla y el pensamiento escueto y lineal “[...] representan una creación artificial, estructurada por la tecnología de la escritura”<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> *Idem.*

<sup>216</sup> *Ibidem.* P. 41.

<sup>217</sup> *Idem.*

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 46

Dentro de las culturas que conocen la escritura, el habla ha sufrido importantes transformaciones, ya que el proceso de escribir sobre un papiro, piel o roca, significó expresarse bajo reglas creadas conscientemente, a diferencia de la *oralidad primaria*, que se transmitía de manera inmediata y a veces inconsciente. Al surgir la imprenta, la escritura fue ganando espacio poco a poco dentro de las sociedades, generándose así una revolución del pensamiento. Las sociedades que han interiorizado la escritura recurren cada vez menos al uso de fórmulas y repeticiones en el lenguaje, tampoco fortalecen la memoria, debido a que todo el conocimiento se encuentra encerrado en las páginas de un libro; en cambio, se preocupan por generar un discurso lineal, bien articulado y con un orden temático y cronológico. En pocas palabras, han desarrollado una *oralidad secundaria*.

Además de todas estas transformaciones, la escritura proporciona, según Walter J. Ong, un pensamiento crítico y reflexivo:

Las tecnologías no sólo son recursos externos, sino también transformaciones internas de la conciencia, y mucho más cuando afectan la palabra, tales transformaciones pueden resultar estimulantes. La escritura da vigor a la conciencia. La alienación de un medio natural puede beneficiarnos y, de hecho, en muchos sentidos resulta esencial para una vida humana plena. Para vivir y comprender totalmente, no necesitamos sólo la proximidad, sino también la distancia. Y esto es lo que la escritura aporta a la conciencia como nada más puede hacerlo<sup>219</sup>.

A pesar de los cambios ocasionados por la escritura, el lenguaje oral no ha perdido terreno en la actualidad, de hecho, se ha nutrido tanto de textos impresos como de otras tecnologías, llámense radio, televisión, internet etc.; “[...] sin embargo no se trata de la antigua oralidad. La oratoria al estilo antiguo, proveniente de la oralidad primaria ha desaparecido para siempre”<sup>220</sup>.

Eric A. Havelock retomó las ideas de Ong con respecto a la *oralidad primaria* y la *oralidad secundaria*, sosteniendo que el primer tipo de lenguaje se caracteriza por ser mucho más dinámico, se acompaña por elementos acústicos y visuales, así como por

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 135.

movimientos corporales, los cuales contribuyen al fortalecimiento de la memoria y a la difusión de distintos tipos de narración:

[...] en la oralidad primaria las relaciones entre los seres humanos están dominadas exclusivamente por la acústica (complementada por la percepción visual de la conducta corpórea). La psicología de esas relaciones es también acústica, y acústicas son las relaciones entre individuo y sociedad, su tradición, su ley y su gobierno. La comunicación primaria comienza, por cierto, visualmente, con la sonrisa, el ceño, el gesto; pero eso no nos lleva muy lejos. El reconocimiento, la respuesta, el pensamiento mismo, se producen cuando escuchamos sonidos lingüísticos y melodías y respondemos profiriendo un conjunto de sonidos distintos a fin de corregir, ampliar o negar lo que hemos escuchado.<sup>221</sup>

Mientras que el segundo tipo de oralidad, común en nuestras sociedades actuales, se compone de manera distinta, su estructura sigue un orden lineal y una gramática ordenada, como si al momento de comunicarnos siguiéramos un guion preestablecido. La memoria juega un papel secundario, ya que las palabras pueden perdurar de manera más eficiente si son trasladadas a un sistema de escritura: “La escritura nos ha provisto de una memoria artificial en forma de documentos conservados, cuando originalmente teníamos que formarnos nuestra memoria nosotros mismos a partir del lenguaje hablado”<sup>222</sup>.

Havelock añadió que durante el siglo XX la oralidad recuperó gran parte de su vitalidad, puesto que se nutrió de nuevas tecnologías de comunicación. Este hecho no significó una regresión a la oralidad antigua, sino una combinación y reforzamiento entre los discursos hablados y escritos:

Lo que había sucedido no era un retorno al pasado primitivo, sino un matrimonio forzado o unas segundas nupcias de los recursos de la palabra escrita y la hablada, matrimonio que reforzó las energías latentes de ambas partes [...] Se podría argüir, de hecho, que la tecnología que ha reavivado el uso del oído ha reforzado, al mismo tiempo, el poder del ojo y de la palabra escrita que es vista y leída<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> Eric A. Havelock, *Op. cit.*, p. 98.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 58.

He señalado las particularidades entre *oralidad primaria* y *oralidad secundaria* para poder presentar la situación que tuvieron los pueblos mesoamericanos ante ambos tipos de comunicación, lo que será expuesto a continuación.

### 2.2.2. *Oralidad y escritura en el contexto mesoamericano*

¿Existió realmente una escritura en Mesoamérica? Autores como Nikolai Grube y Carmen Arellano Hoffmann sostienen que, efectivamente, muchos pueblos americanos crearon diferentes sistemas de notación que pueden ser considerados como escritura. Historiadores y lingüistas de la primera mitad del siglo XX han opinado que en el Nuevo Mundo nunca se desarrolló una “escritura plena”, ya que las pinturas e inscripciones elaboradas por las sociedades precolombinas no reproducían de manera fiel una lengua, sino imágenes y símbolos de escaso valor fonético. Una escritura completamente formada, desde esta postura evolucionista, tenía que estar basada directamente en el lenguaje, mientras que los demás sistemas eran considerados “parciales” o “pseudoescrituras”<sup>224</sup>.

Tales posturas no consideraron que los mismos pueblos desarrollados cuentan con diferentes sistemas de notación, que independientemente de la lengua, comunican conceptos de manera efectiva, que pueden ser “leídos” con igual o mayor eficacia que un texto:

Por ejemplo, en el campo de la música se usa una notación no idiomática, que cualquier niño puede aprender en la escuela. Otro sistema de notación, cuya existencia es imprescindible para nuestra sociedad tecnificada, es el de los símbolos y números matemáticos [...] En el discurso científico se usan, además, diagramas y cuadros estadísticos; es decir, formas de notación que ligan elementos pictóricos con elementos lingüísticos. Teniendo en cuenta que es más fácil representar que escribir una estructura, los científicos utilizan diagramas y

---

<sup>224</sup> Nikolai Grube y Carmen Arellano Hoffman, “Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación, en Carmen Arellano Hoffman, Per Schmidt y Xavier Noguez (Coords.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Católica de Eichstätt, 2002, pp. 29-30.

hasta modelos bidimensionales y tridimensionales para transmitir información<sup>225</sup>.

Por lo tanto, son parciales los principios donde se sostiene que una escritura plenamente desarrollada se reconoce por la relación de sus signos con el lenguaje, ya que no abarcan todas las características de esta tecnología de comunicación humana. Grube y Arellano Hoffman siguen una clasificación que no sólo se interesa por el valor fonético de un sistema de notación, sino por su valor como transmisor de conceptos y significados. Dicha clasificación sigue los postulados de Geoffrey Sampson y sostiene que la escritura puede presentarse de dos formas: como un sistema glotográfico y como un sistema semasiográfico. El sistema glotográfico se denomina así porque sus signos están basados en una lengua, mientras que el semasiográfico anota significados en forma directa “mediante un sistema de signos permanentes y convencionalizados, sin pasar por un código lingüístico”<sup>226</sup>. Como ejemplos del segundo sistema encontramos los símbolos matemáticos, las señales de tránsito y de lugares públicos, los topónimos, entre otros muchos ejemplos.

Encontramos que los pueblos mesoamericanos conocieron ambos sistemas de notación varios siglos antes de la llegada de los españoles, los cuales explotaron de distinta manera: se ha descubierto escritura glotográfica entre los mayas, entre los pueblos conocidos como epi-olmecas y entre los zapotecos, la cual se consolidó en el primer siglo de la era cristiana y ha sido identificada por la aparición de signos fonéticos (representaciones de sílabas o palabras) dentro de estelas y otros monumentos; tales signos “[...] se vinculaban a la toponimia, la antroponimia y a la cronología”<sup>227</sup>, así como a distintas acciones. La escritura semasiográfica, basada en pictogramas e ideogramas, se desarrolló fuertemente a mediados del periodo Clásico y se convirtió en elemento predominante durante el Posclásico entre muchos pueblos hegemónicos de Mesoamérica, como los mixtecos y los nahuas. “Sin embargo, la mayoría de los sistemas de escritura mesoamericanos no son netamente ni lo uno ni lo otro, sino que se trata de una

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>226</sup> Geoffrey Sampson, *Writing Systems. A linguistic introduction*, California (E.U.), Stanford University Press, 1985 p. 29.

<sup>227</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, p. 20.

combinación de elementos glotográficos y semasiográficos, cuyos grados de combinación difieren”<sup>228</sup>.

El hecho de que la escritura mesoamericana no presentara un sistema homogéneo, se debió posiblemente a la función que desempeñó en los distintos pueblos y épocas históricas. Grube y Arellano Hoffman sostienen que el surgimiento de esta tecnología estuvo vinculado con la legitimación pública del poder, así como con procesos administrativos y económicos. Muchos registros de escritura se encontraban representados en espacios públicos, lo que pudo haber significado que dichos pueblos poseían diferentes niveles de alfabetización: los estamentos gobernantes no sólo podían leer, sino que estaban encargados de producir y divulgar los textos; mientras que los grupos más humildes, eran únicamente receptores de los iconos e imágenes expuestos en los monumentos, por lo tanto poseían una alfabetización pasiva.

Cuando un pueblo estaba compuesto por una población más o menos homogénea, poseedora de una lengua afín y dentro de un espacio geográfico delimitado (como las sociedades mayas y zapotecas), la escritura expuesta en sus espacios públicos abundaba en elementos glotográficos que podían ser entendidos por la mayoría de los habitantes; al contrario, cuando en una sociedad existían poblaciones de distinta filiación étnica, además de que sus relaciones políticas y comerciales rebasaban el ámbito local (como en las sociedades mixtecas, toltecas y nahuas), la escritura presentaría una mayor cantidad de elementos semasiográficos:

La escritura semasiográfica de los mexicas permitió, en cambio, a los dirigentes de aquellos pueblos que no hablaban náhuatl, leer un manuscrito con la lista de exigencias tributarias de los conquistadores. Los códices históricos de los mixtecos también debieron fijar las exigencias políticas frente a grupos avasallados. El uso de un sistema semasiográfico permitía legitimar reclamaciones históricas y políticas frente a pueblos de otras lenguas en las regiones de Oaxaca, Puebla y Guerrero<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Nikolai Grube y Carmen Arellano Hoffman, *Op. cit.*, p. 40.

<sup>229</sup> *Ibidem.* p. 44.



Junto a los tipos de notación mencionados, sabemos que en Mesoamérica la oralidad no perdió importancia, “[...] sino que se desarrolló a la par que la escritura, complementándose con ella”<sup>230</sup>. Los textos encontrados en códices, estelas y otros monumentos arqueológicos no podían ser comprendidos en su totalidad si no fuera por el reforzamiento de una narración hablada, aprendida a diferentes niveles dentro de los centros especializados de enseñanza. Este fenómeno hace imposible sostener que los pueblos prehispánicos se encontraran en un estado de *oralidad primaria* antes del arribo de los españoles.

El binomio oralidad-escritura hizo posible el reforzamiento de la memoria y la transmisión más eficiente de las tradiciones en Mésoamérica. Miguel León Portilla comenta lo siguiente al respecto: “La oralidad, soporte en sí misma de la tradición, se apoyaba además, en todos estos casos, en las pinturas que, según estos testimonios, ‘era la escriptura que ellos antiguamente usaban’”<sup>231</sup>.

En el periodo colonial, los sistemas prehispánicos de notación fueron perdiendo presencia gradualmente, debido a las constantes persecuciones que realizaron los religiosos españoles hacia los libros y pinturas indígenas por ser “inspiración del demonio”; no obstante, los elementos pictográficos e ideográficos de los textos nativos se mantuvieron vigentes en varias fuentes durante el siglo XVI e inicios del siglo XVII, combinándose con los caracteres del alfabeto grecolatino. Se han preservado hasta nuestros días varios documentos donde interactúan ambos tipos de escritura, como el *Códice Borbónico*, el *Códice Mendoza*, el *Códice Vaticano A*, el *Tonalámatl de Aubín*, entre otros ejemplos<sup>232</sup>. Tales fuentes contienen información mítico-religiosa, calendárica, así como de vida cotidiana entre los pueblos precolombinos. También encontramos la aparición de mapas y textos genealógicos en distintas regiones de Mesoamérica, donde los linajes nativos, por una parte, manifestaban su adaptación al sistema colonial, mientras que por otra, buscaban mantener sus privilegios y legitimar su poder ante la corona española. Entre algunos ejemplos encontramos:

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, p.36.

<sup>231</sup> Miguel León Portilla, “El binomio oralidad y códices en Mesoamérica”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 27, 1997, p. 138.

<sup>232</sup> Serge Gruzinski, *Op. cit.*, p.26.

[...] el *Mapa de Sigüenza* o *Tira de la Peregrinación* (hacia 1540), que ilustran las migraciones de los aztecas al salir de Aztlán, o de que en ellas fueron pintados, entre 1542 y 1548, el *Mapa Quinatzin*, que registraba la historia de los chichimecas, o el *Códice Xólotl*. Antes de 1550, la genealogía inspiró el *Mapa de Tlotzin* de Texcoco y, en la región de Oaxaca, el *Lienzo de Guevea* (1540) o el *Códice Selden* (1556)<sup>233</sup>.

También encontramos que durante la Colonia muchos relatos de tradición oral fueron transvasados a textos de estilo europeo, hecho que se dio de manera bastante peculiar, ya que, según lo anotaron varios frailes y otros cronistas del siglo XVI, los informantes nativos se basaban en las antiguas pinturas de sus códices, además de hacer referencia a las consejas de los más ancianos al momento de narrar sus testimonios. No obstante, la consignación escrita de la oralidad ya no tenía la intención de mantener las expresiones religiosas de antaño, sino de servir como compendio cuya utilidad estaba encaminada hacia la adaptación las poblaciones “indias” dentro de un nuevo sistema de dominación.

Tal es el caso de varias colecciones de cantares y de textos sobre los orígenes cósmicos y las actuaciones primordiales de sus dioses; augurios y profecías, como los de los libros del Chilam Balam; conjuros de *Huehuehlahtolli*, testimonios de la antigua palabra; anales históricos y otra considerable variedad de relatos en lenguas indígenas<sup>234</sup>.

La tradición oral, por su parte, pudo preservarse de manera más eficiente que los antiguos documentos pictóricos, a pesar de las constantes persecuciones que la iglesia novohispana realizó hacia las idolatrías. Los pueblos continuaron transmitiendo sus mitos, sus cuentos populares y sus creencias por tres siglos, pero dichas narraciones ya no tenían un respaldo institucional, sino que se movían dentro de los sectores más populares y muchas veces bajo la clandestinidad. Serge Gruzinski agrega lo siguiente al respecto:

En su decadencia progresiva, lo oral tendió a no ser ya entre los nobles del siglo XVII sino el instrumento de una reminiscencia histórica y se identificó más cada

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>234</sup> Miguel León Portilla, “El binomio oralidad y códices...”, *Op. cit.*, p. 145.

día con la cultura de las masas campesinas y ciudadinas. Se puede decir, con mayor exactitud, que fue la agonía de una oralidad aristocrática, ligada a la “lectura de las pinturas” y a dirigentes prestigiados en beneficio, tal vez de formas más modestas y menos reguladas<sup>235</sup>.

Durante el siglo XX, aparecieron nuevamente distintos textos elaborados por nativos de distintas regiones del país, quienes consignaron al alfabeto europeo varios relatos inspirados en la tradición oral de su pueblo. Los objetivos de tales obras fueron exaltar los elementos de identidad nativa, además de aportar un sentido popular a la identidad nacional. Dicho fenómeno, como se ha comentado anteriormente, se presentó de la mano con el nacionalismo revolucionario, así como con el impulso del movimiento indigenista.



**Imagen 8.** *Códice Vaticano A*, página 17v., donde se puede observar la combinación de elementos pictóricos precolombinos con los caracteres del alfabeto europeo.

Carlos Montemayor, investigador que dedicó gran parte de su vida al estudio de los pueblos indígenas de México, redactó dos obras donde abordó las características del relato y la plegaria de tradición oral dentro de los grupos étnicos contemporáneos. La primera de ellas se llamó *El cuento indígena de tradición oral. Notas sobre sus fuentes y clasificaciones* (1996), que después reeditó el Fondo de Cultura Económica con el nombre de *Arte y trama en el cuento indígena* (1998); en ella, el autor trató a los relatos

<sup>235</sup> Serge Gruzinski, *Op. cit.*, p. 65.

tradicionales como un arte de la lengua, cuya composición “[...] se diferencía del uso coloquial en la misma medida que en cualquier otro idioma se distingue la composición artística de la expresión común”<sup>236</sup>. En este arte, no sólo se reflejan los cambios sufridos en la mentalidad nativa, productos de la Época Colonial y del México Independiente, “[...] sino la persistencia del mundo mágico y artístico prehispánico”<sup>237</sup>.

Carlos Montemayor agregó que las fuentes de inspiración de la tradición oral indígena son muy diversas, puesto que se aprecia una influencia de tradiciones europeas y africanas, así como de fuentes literarias de naturaleza mesoamericana y europea:

En el caso de las lenguas indígenas de México la tradición oral tiene como fuentes a la literatura europea difundida a través de la cristianización, a la tradición oral española misma y a la tradición oral que portaban los esclavos provenientes de África. También podemos suponer otra fuente escrita: los códices, libros o documentos lapidarios que conservaban la memoria de las civilizaciones prehispánicas, ahora en gran parte destruidos. También, por supuesto, la propia tradición oral prehispánica<sup>238</sup>.

También señaló una fuerte relación entre oralidad y escritura dentro del relato tradicional indígena, ya que éste “[...] puede convertirse en una obra literaria y extenderse en su forma escrita por países y continentes, y después retornar a la oralidad habiéndose olvidado su etapa escrita”<sup>239</sup>. Dicho fenómeno se presenta mucho más allá del ámbito mesoamericano, ya que se ha observado en diversas partes del mundo, como en los casos de las fábulas de Esopo, en las obras de Homero, en los cuentos de los hermanos Grimm, en las narraciones de tradición islámica, hinduista y cristiana, entre otros muchos ejemplos.

La segunda obra de Carlos Montemayor, que lleva por título *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México* (1999), estuvo dedicada a la composición de distintos discursos orales entre los pueblos mesoamericanos, especialmente entre los mayas. Aquí se presenta un gran interés por el estudio de las fórmulas o frases estereotipadas, que tienen un

---

<sup>236</sup> Carlos Montemayor, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE, 1998, p. 7.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 16.

ritmo constante que facilita su memorización. Montemayor entiende a las frases formularias como:

[...] un conjunto de palabras que expresa una idea esencial y que se emplea regularmente bajo las mismas condiciones *rítmicas* del verso, dejando abierto el ritmo a contenidos no necesariamente silábicos (sino quizás tonales, recitativos o musicales) y considerando el verso como la unidad funcional de un canto; esto es, el ritmo como la unidad funcional de un verso y el verso como la unidad funcional de un canto<sup>240</sup>.

Al abordar las transformaciones de la oralidad y la escritura en el contexto mesoamericano, ha sido inevitable percatarse de la combinación de elementos prehispánicos y occidentales dentro del pensamiento de los grupos étnicos contemporáneos, hecho que me conduce a concluir este capítulo con las siguientes preguntas ¿Cómo se ha dado históricamente dicha relación de ideologías? ¿Cómo un proceso sincrético donde ciertos elementos dominan sobre otros? O ¿Cómo el resultado de un proceso de resistencia, donde los pueblos nativos preservan paralelamente sus creencias frente a los aspectos impuestos por España cinco siglos atrás?

En este trabajo considero que el sistema de creencias mesoamericano no debe catalogarse únicamente como una combinación sincrética de ideologías, o como una situación de resistencia; más bien, ha de entenderse como un proceso complejo de asimilación y adaptación, donde ambos pensamientos se mezclaron (en forma dramática o poco perceptible) con la finalidad de hacer comprensible para las sociedades autóctonas una realidad histórica cambiante: la conquista peninsular y el México independiente. Sobre dicho punto manifiesto mi acuerdo con las posturas de Serge Gruzinski y Saúl Millán<sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> Carlos Montemayor, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, FCE, 1994, pp. 53-54.

<sup>241</sup> Saúl Millán nos habla sobre el sincretismo en el ámbito mesoamericano de la siguiente manera: “el indígena que emerge de la Colonia opera con ‘lo que tiene a la mano’ y que constituye, en esencia, los *restos* y *sobras* del pasado prehispánico y las imágenes fragmentadas que pone a su disposición la nueva empresa evangelizadora. No se trata en este caso, de una mezcla mecánica que reintegra en una sola formación elementos de culturas dispares, dando lugar a un sincretismo confuso y amorfo, sino de una articulación sistemática que permite reorganizar el mundo sensible en un nuevo campo de significación”. Saúl Millán, “El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica”, en *Dimensión antropológica*, México, INAH, año 8, vol. 23, septiembre-diciembre 2001, p. 45.

### Capítulo 3. Los *binnigula'sa'*: interpretaciones y características del relato

En el presente capítulo se analizarán las versiones escritas del relato *binnigula'sa'* ofrecidas por Wilfrido C. Cruz (1924-1935), Andrés Henestrosa (1929) y Gabriel López Chiñas (1940), distinguiendo las interpretaciones hechas por dichos consignadores y los elementos que fueron retomados de la tradición oral zapoteca; posteriormente, presentaremos otras narraciones emparentadas con la versión Istmeña, pertenecientes a distintos grupos étnicos mesoamericanos. La intención de estas últimas fuentes es la de servir como apoyos literarios y etnográficos, donde se podrán observar dos cosas: a) que el relato acerca de los ancestros de la cultura *Za* está efectivamente inspirado en la oralidad nativa, y b) que sus elementos narrativos se encuentran insertos dentro del fenómeno de unidad cultural conocido como *tradición religiosa mesoamericana*.

A continuación expondré, a manera de preámbulo, las características de la oralidad y la escritura en la historia zapoteca, dando continuidad a los conceptos teóricos presentados en el apartado anterior.

#### 3.1. Oralidad y escritura en la cultura zapoteca

En el capítulo 2 se mencionó que el desarrollo de la escritura ocasionó cambios graduales y profundos en la forma en que se comunican las sociedades, marcando el paso de una *oralidad primaria* a una *oralidad secundaria*: la primera se caracteriza por la inexistencia de un alfabeto, la utilización de frases formularias y el lenguaje repetitivo; la segunda se distingue por la interiorización de un sistema de escritura, además de la elaboración de discursos lineales, temáticos y cronológicos, que intentan imitar la estructura de un libro.

Dicho fenómeno tuvo características muy peculiares en el México Antiguo, ya que los pueblos mesoamericanos poseyeron varios tipos de escritura (mucho antes de la llegada

---

Serge Gruzinski, por su parte, aborda las transformaciones del pensamiento prehispánico directamente como un fenómeno de adaptación: “No resulta menos difícil seguir los pasos que llevaron de la resistencia a la adaptación y que se manifestaron en un alejamiento progresivo en relación con las antiguas culturas. Un alejamiento que, sin embargo, nunca se orientó hacia el abandono irremediable”. Serge Gruzinski, *Op. cit.*, p. 29.

de los españoles) que plasmaron en códices, estelas, cerámica y edificios; sin embargo, dichas tecnologías no representaron un punto de quiebre frente a la oralidad, sino que ambas funcionaron como complemento. Culturas como la náhuatl, la zapoteca, la mixteca, y en mayor grado la maya, se expresaron mediante el uso de pictoglifos (imágenes que combinaban elementos pictóricos con elementos fonéticos), lo que les permitió, junto con el aprendizaje riguroso de la tradición oral, registrar y conservar distintos temas: el movimiento de los astros, los días del calendario ritual y agrícola, la creación del cosmos, los hechos de los dioses y de los ancestros.

A través del estudio de textos coloniales, Miguel León Portilla sostiene que los antiguos nahuas se servían del *amoxohtoca*, o de “seguir el camino que indican los libros”<sup>242</sup>, como medio mnemotécnico para fortalecer el aprendizaje de la tradición oral dentro de sus instituciones educativas; el mismo recurso fue utilizado por los informantes de los frailes evangelizadores y por algunos escritores de origen nahua después de la caída de Tenochtitlán, transvasando el contenido de sus *amoxtli* a los libros europeos:

El *amoxohtoca* permitía a los sacerdotes y sabios enseñar a los jóvenes en los *calmecac* los cantares, discursos, anales y otras composiciones. Y también, años más tarde, el contenido de los libros pictoglíficos y su comentario oral o “lectura”, llegaron a ser confiados a escritura alfabética, tal como Olmos, Sahagún y otros lo declararon expresamente<sup>243</sup>.

Parece haber existido también una relación oralidad-escritura dentro de la cultura zapoteca prehispánica, la cual se sugiere gracias al estudio de sus testimonios arqueológicos y documentales. Encontramos indicios de escritura zapoteca en monumentos cuya antigüedad se remonta al periodo Preclásico o Formativo, donde se combinaron signos pictográficos (escritura semasiográfica) con glifos de valor fonético (escritura glotográfica). El ejemplo más antiguo se aprecia en la estela número 3 de San José Mogote, fechada entre los años 650 y 550 a.C., donde se observa un relieve con la inscripción uno Temblor o uno

---

<sup>242</sup> “El vocablo *amoxohtoca* está compuesto de *amox(tli)*, ‘libro’ y *oh-toca*, ‘seguir el camino’ (de *oh-tli*, ‘camino’ y *toca*, ‘seguir’). Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra...*, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p.53.

*Xoo*, que puede ser leída como fecha calendárica o como el antropónimo del personaje consignado pictográficamente, el cual pudo haber sido ejecutado como cautivo de guerra:

El individuo representado había fallecido, vemos la expresión de su rostro y sus ojos cerrados, está desnudo, desprovisto de los símbolos de su rango y en su pecho hay unas volutas, posiblemente símbolo de sangre, evidencia de que fue sacrificado. Al lado izquierdo de su pie derecho se ven unas volutas que cuelgan hacia un costado de la piedra y entre sus pies está el glifo, muy posiblemente, da su nombre calendárico uno *Xoo*, o sea, uno Temblor o Movimiento<sup>244</sup>.



**Imagen 9.** Estela núm. 3 de San José Mogote. Tomado de Joyce Marcus y Kent V. Flannery, *La civilización zapoteca*.

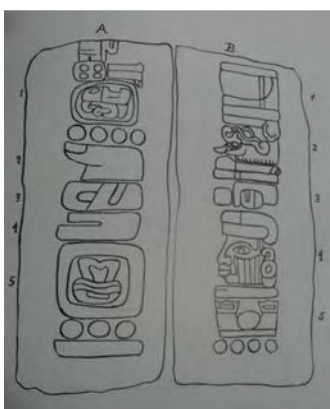
Otros ejemplos tempranos pueden ser hallados en Monte Albán, donde la escritura alcanzó un mayor desarrollo mediante la proliferación de glifos fonéticos, los cuales podían ser leídos como sílabas, palabras u oraciones simples dentro de cartuchos labrados en monumentos, como se puede apreciar en las estelas 12 y 13 (siglo IV a.C.). "Los habitantes de Monte Albán labraron en esas estelas glifos que son considerados como los 'textos verdaderos' más antiguos"<sup>245</sup>.

<sup>244</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, "Los zapotecos, la escritura y la historia", *Op. cit.*, p. 20.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 24.



En conjunto, la escritura zapoteca difundía los discursos de poder de los grandes linajes hacia sus familiares, a sus opositores, y en menor medida, a los estratos populares. Sus mensajes podían ser vistos, entendidos e incluso recitados a diferentes niveles, dependiendo del grupo social al que se perteneciera; no obstante, los principales receptores eran los mismos linajes dominantes. María de los Ángeles Romero Frizzi argumenta lo siguiente al respecto:



**Imagen 10.** Estelas 12 y 13 de Monte Albán.  
Tomado de Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*.

La tesis que asocia escritura y poder es ampliamente conocida, pero ¿cómo se ejercía, para quienes se escribía? ¿Para el pueblo campesino que soportaba con su trabajo la pesada estructura del Estado o para los mismos linajes nobles? El pueblo tal vez nunca, o muy pocas veces, logró traspasar las veredas que conducían a la plaza central de la gran ciudad, quizás sólo cuando asistía a las ceremonias asociadas a la guerra, la cosecha o la siembra. Entonces contemplaba a lo lejos las estelas y las piedras escritas. Pero quienes diariamente podían leer y observar, una y otra vez, los mensajes labrados, eran los mismos miembros de los linajes nobles, aquellos cercanos a la familia gobernante, sus colaboradores y al fin sus rivales<sup>246</sup>.

La producción de escritura fonética zapoteca disminuyó considerablemente durante el periodo Posclásico, mientras que la escritura de estilo mixteco (rica en elementos pictográficos no relacionados directamente con el lenguaje) ganó terreno en distintas

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 27.

ciudades del Valle de Oaxaca. Según Viola König, la nueva forma de representación gráfica tuvo tres componentes principales, en los cuales se pueden apreciar semejanzas con respecto a otros sistemas de escritura mesoamericana:

*Pictogramas:* Son signos que representan objetos claramente identificables; por ejemplo, edificios como un templo y una casa; plantas como el maguey o el maíz; animales como el águila, el jaguar, la serpiente o el mono; personas como guerreros o sacerdotes y acciones como el sacrificio humano y otros muchos más [...]

*Logogramas o ideogramas:* Son pictogramas en sentido figurado; por ejemplo, volutas delante de la boca significan “conversar”, “hablar”; volutas en forma de joyas o flores que equivalen a “cantar”; bulto mortuorio que denota “muerte” [...]

*Pictogramas o logogramas glotográficos:* La representación de objetos para los que en la escritura mixteca existe un homónimo se denomina a veces en la literatura “fonograma”. Entre estos se hallan también homónimos que se diferencian de los objetos representados por una distinta acentuación [...] <sup>247</sup>.

El hecho de que el modelo de escritura semasiográfico ganara terreno frente al sistema glotográfico durante el Posclásico, pudo deberse a distintos factores, entre los cuales destaca: la intensificación de las relaciones comerciales, políticas y culturales entre pueblos de distinta filiación étnica y lingüística, ocasionadas por las constantes migraciones del periodo; este hecho obligó a los linajes gobernantes de toda Mesoamérica a adoptar símbolos comunes que facilitarían su comunicación escrita<sup>248</sup>. Sobre este fenómeno no entraré más a detalle, debido a su complejidad y al hecho de que su discusión implicaría desviarse del tema principal de la tesis.

Tras la conquista peninsular, se siguieron elaborando mapas y lienzos dentro de las comunidades indígenas de Oaxaca, donde se combinaron los elementos pictográficos prehispánicos con el alfabeto europeo. Algunos ejemplos representativos de documentos que utilizaron ambos tipos de escritura son: el *Lienzo de Guevea* y el *Mapa de Huilotepec* (pertenecientes a la región del Istmo de Tehuantepec), donde se puede apreciar la

---

<sup>247</sup> Viola König, “La escritura mixteca”, en Carmen Arellano Hoffman, Peer Schmidt y Xavier Noguez (Coords), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Católica de Eichstätt, 2002,., pp. 117-120.

<sup>248</sup> Nikolai Grube y Carmen Arellano Hoffman, *Op. cit.*, p.46-47.

preocupación de los gobernantes nativos por proteger sus privilegios ante los dominadores españoles. Lienzos, mapas y otros documentos indígenas, se ocuparon de asuntos como “[...] el derecho a la tierra, las genealogías de los gobernantes y la combinación de estas dos preocupaciones”<sup>249</sup>.

Entre los siglos XVII y XVIII, la escritura pictográfica zapoteca desapareció, dando lugar a la producción de textos de tipo europeo, donde las comunidades seguían exigiendo sus derechos y propiedades. Por otra parte, la oralidad tuvo un papel muy importante entre los estratos populares, pues gracias a la conservación de la lengua, las tradiciones y costumbres, fue que los zapotecos continuaron transmitiendo sus conocimientos ancestrales generación tras generación.



**Imagen 11.** Copia A del *Lienzo de Guevea* (mitad inferior).  
Tomado de Eduard Seler, *Plano geroglífico de Santiago Guevea*.

En el siglo XIX la producción de textos indígenas en Oaxaca fue prácticamente nula, debido al desinterés del proyecto liberal y conservador por impulsar programas que incluyeran a los distintos grupos étnicos; éstos eran concebidos como elementos de atraso y desintegración dentro del estado:

<sup>249</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, “Los zapotecos, la escritura y la historia”, *Op. cit.*, p. 43.

Los políticos y grandes pensadores del siglo XIX, tanto los conservadores como los liberales, estuvieron tan influidos por las ideas del progreso y de las luces de la razón que ellas los elevaron a despreciar a la población indígena que vivía conforme a otra filosofía y otros principios, aquellos heredados de su pasado prehispánico y reinterpretados durante el mundo colonial. Porque eran diferentes los consideraron incapaces de alcanzar los ideales de los nuevos tiempos<sup>250</sup>.

A pesar de lo antes dicho, encontramos que algunos intelectuales oaxaqueños se interesaron en gran medida por la historia, la lengua y las costumbres de las sociedades indígenas. Manuel Martínez Gracida, por ejemplo, trató la historia y la religión de los antiguos zapotecos en obras como *Historia zapoteca* (1883) y *El rey Cosijoeza y su familia* (1888), para lo cual consideró documentos antiguos y restos arqueológicos; también contempló distintas leyendas y tradiciones cuyo origen se encontraba en la oralidad nativa.

Recordemos que Martínez Gracida (capítulo 1) tuvo la intención particular de vincular históricamente a la élite liberal oaxaqueña del siglo XIX con los linajes zapotecos de la época prehispánica, debido a su supuesto carácter progresista y a su religión, que se acercaba al monoteísmo cristiano. El autor remarcó este último punto al hablar del dios supremo venerado en Mitla: “El dios allí venerado era incorpóreo, pues lo designaban con el nombre *Pitao*, ‘común a los espíritus’; pero no era un espíritu común, sino superior a todos los demás y dotado de atributos que le eran exclusivos”<sup>251</sup>.

Como resultado del programa cultural promovido por los gobiernos revolucionarios, así como del movimiento indigenista de la primera mitad del siglo XX, aparecieron varios escritores de cuna indígena que se interesaron por rescatar y divulgar aquellos elementos de su cultura que creían en peligro de desaparecer. Algunos *binnizá* del Istmo de Tehuantepec presentaron sus versiones literarias en torno a costumbres y tradiciones propias, utilizando para ello una lengua y escritura impuestas desde hace cuatro siglos atrás. Los pioneros de este movimiento de rescate y difusión fueron Wilfrido C. Cruz, con obras como *El tonalamatl zapoteco* y *Oaxaca recóndita*; Andrés Henestrosa, con su libro *Los hombres que dispersó la danza*; así como Gabriel López Chiñas, con *Vinnigulasa. Cuentos de Juchitán*.

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>251</sup> Manuel Martínez Gracida, *Historia zapoteca*, Oaxaca, ed. del autor, 1883, p. 8.

Junto a los autores mencionados, encontramos a Gilberto Orozco, quien abordó la historia, las costumbres, la lírica y las leyendas de los *binnizá* en su obra *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, publicada por Revista Musical Mexicana en 1946. También encontramos a personajes que realizaron sus propias versiones literarias de la tradición oral zapoteca en otras regiones de Oaxaca: Andrés Cerero, por ejemplo, consignó varios relatos de su pueblo natal Zaachila en la obra *El vuelo de la gente nube* (1988); también encontramos a Javier Castellanos Martínez, escritor oriundo de Yojoivi que presentó varias consejas en su libro *Leyendas zapotecas de la Sierra* (2008).

En este contexto, encontramos que los consignadores de la tradición combinaron elementos propios de la oralidad zapoteca con elementos literarios de origen occidental, ocasionando importantes transformaciones en su contenido; además, utilizaron el español como medio preferente de expresión y no la lengua nativa; este hecho pudo haber significado que su intención no era difundir lo zapoteco exclusivamente en sus comunidades, sino en un ámbito mucho más amplio: el nacional.

Andrés Henestrosa, al ser consciente de los cambios que ocasionaba su obra sobre la oralidad zapoteca, declaró lo siguiente:

Los zapotecas y huabes de hoy, digo, los que no están contaminados de afán literario, no pueden ni lo intentan, referir estas leyendas fieles al texto escrito, sino de acuerdo con su imaginación y el genio de su lengua propia, y nunca en idioma extraño<sup>252</sup>.

La referencia de Henestrosa es importante, porque señala que los relatos de su obra no fueron transcritos siguiendo literalmente la tradición oral, sino que en gran medida son el resultado de sus propias experiencias, indagaciones e inventiva literaria. Lo mencionado anteriormente muestra que el mito sobre los *binnigula'sa'* fue escrito en sus distintas versiones a manera de ensayo y no como una transcripción fidedigna de la oralidad zapoteca.

---

<sup>252</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza...*, *Op. cit.*, p 79.

Además de los trabajos mencionados, encontramos un incremento de estudios etnográficos y obras folklóricas realizados por escritores no indígenas, quienes se preocuparon por recolectar e interpretar la tradición oral zapoteca. En esta tesis no se cuenta con el espacio para exponer todas las obras, por lo que únicamente mencionaremos algunos ejemplos representativos. En el terreno de la etnografía, contamos con los textos de Elsie Clews Parsons, *Mitla. Town of souls and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca* (1936), y de Julio de la Fuente, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana* (1946); ambos autores recogieron leyendas con características semejantes a la tradición *binnigula'sa'* del Istmo de Tehuantepec<sup>253</sup>.

En 1984, Miguel Bartolomé hizo una recopilación de leyendas en torno al surgimiento del Sol y la Luna, según la tradición oral de distintos grupos étnicos oaxaqueños, como cuicatecos, chatinos, chinantecos, triquis y mixes<sup>254</sup>. Aunque el autor no consideró tradiciones zapotecas de manera directa, su trabajo me parece de gran utilidad, ya que los relatos seleccionados pueden ser contrastados con tradiciones recogidas por Wilfrido C. Cruz y Elsie Clews Parsons, debido a su contenido cosmogónico y antropogénico.

En cuanto a las obras folklóricas, sólo mencionaré dos ejemplos: *Supervivencias de un mundo mágico* (1953), donde Laurette Séjourné reseñó varias costumbres y tradiciones nativas a partir de su estancia en Oaxaca; así como *Leyendas y tradiciones oaxaqueñas* (1982), donde José María Bradomín dio espacio a la recreación literaria de las leyendas nativas del estado.

---

<sup>253</sup> El relato mencionado lleva por nombre “Los gulase” y se encuentra en la sección titulada “El lore y la canción del folk”. Julio de la Fuente, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977, (Clásicos de la Antropología Mexicana n. 2), p. 347.

<sup>254</sup> Miguel A. Bartolomé, *El ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Oaxaca, INAH/Centro Regional de Oaxaca, 1984.

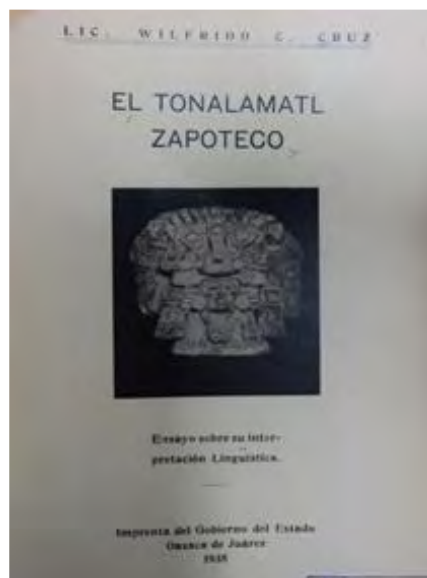
### 3.2. Wilfrido C. Cruz y sus interpretaciones acerca de los Binnigula'sa'

La obra de Wilfrido C. Cruz tuvo como objetivo desentrañar el pensamiento de la antigua cultura zapoteca a través del estudio de su lengua, la cual conocía muy bien debido a que pertenecía a este pueblo y hablaba perfectamente el *diidxazá* del Istmo. Entre sus fuentes de consulta se encuentran: gramáticas y vocabularios del periodo colonial, las obras históricas de fray Francisco de Burgoa y Antonio Gay, así como testimonios indígenas contemporáneos.

*El tonalamatl zapoteco* fue un libro donde Wilfrido interpretó el significado de los veinte días que componen el antiguo calendario nativo, a partir del conocimiento de su lengua materna y de indagaciones hechas en gramáticas y vocabularios; con ello argumentó la importancia de los estudios lingüísticos para el conocimiento de las culturas de Oaxaca:

El lenguaje participa del calor de la vida. Es el vehículo más leal para la conservación y la tradición de las pulsaciones de ella, el ánfora cristalina que permite eternizar los conceptos y las vivencias de los hombres. Por eso es el más fiel reflejo de su mentalidad y la más fecunda manifestación de su cultura. Podrán desaparecer las razas y las naciones, pero si se conservan sus idiomas, el hombre de ciencia, fisiólogo, psicólogo o filósofo podrá retirar del acervo intelectual contenido en el lenguaje, la parte que le interese, para analizarla, clasificarla a fin de reconstruir, como un naturalista, con un solo dato, el organismo completo, el sistema científico que le parezca<sup>255</sup>.

Además de la reconstrucción de palabras antiguas en zapoteco y su significado, Wilfrido se preocupó por consignar el lenguaje vivo, que aún podía escucharse entre los habitantes del Valle, la Sierra y el Istmo oaxaqueño. Dicha preocupación se debió a que el



**Imagen 12.** Portada de *El Tonalamatl zapoteco*. 1935.

<sup>255</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, pp. 8-9.

investigador notó que muchos vocablos, incluso los de uso corriente, se estaban perdiendo ante el uso cada vez más frecuente del castellano, por lo que supuso su gradual desaparición:

Los actuales descendientes de esa raza, herederos de un idioma caduco, canal roto por el que apenas desciende la linfa secreta de la conciencia pretérita, son ramas endebles del añoso tronco que hendió el hacha del Conquistador. Con el tiempo sólo tendrán las cenizas de un lenguaje en los labios. Antes que eso ocurra, hay que aprovechar la parte de vitalidad que alientan sus dialectos para interpretar los arcanos de su antigua civilización<sup>256</sup>.

La pericia por recuperar la lengua zapoteca y desentrañar sus significados, llevó a Wilfrido C. Cruz a dedicar una segunda parte de su *Tonalamatl* al estudio de mitos, costumbres y tradiciones entre los *binnizá* del Istmo, así como de otras comunidades zapotecas. Dicho apartado está constituido por tres artículos, hasta entonces inéditos, que el autor había preparado anteriormente en distintas instancias; el primero de ellos se tituló “El mito y la leyenda Zapotecos”, presentado originalmente en noviembre de 1933 dentro del Primer Congreso Mexicano de Historia; el segundo llevó por nombre “Los binigulaza”, cuya versión de origen fue comentada a varios de sus paisanos en la ciudad de México en 1924 y expuesta el 16 de octubre de 1926 en la ciudad de Oaxaca; mientras que el tercer artículo estuvo dedicado a la “Guelaguetza”, concepto que interpretó de la siguiente manera:

El termino guela (en el Valle) o guenda (en el Istmo) significa cualidad característica de algo, elemento distintivo y peculiar; lezáa en el Valle quiere decir parentesco, (lizáa en el Istmo); guelalezáa en el Valle es la cualidad o condición de la expresión de parentesco<sup>257</sup>.

El relato que nos interesa abordar en este estudio corresponde a los *binnigula'sa'* o *binigulaza*, según la ortografía manejada por Wilfrido C. Cruz, quien consideró de gran importancia indagar los posibles significados del concepto a partir de documentos y

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 156.



vocabularios, así como de la tradición oral de su pueblo. El investigador aprovechó para tal tarea la flexibilidad que presenta la lengua zapoteca, debido a sus características tonales.

La primera interpretación de *binnigula'sa'* fue como gentes que se dispersaron mutuamente, separando la palabra de la siguiente manera: “[...] *bene* o *bini*, es gente; *guláa*, partir, dispersar; *záa*, entre sí [...]”<sup>258</sup>. Después, Wilfrido agregó una conseja que se adaptaba a este significado:

La versión popular que integra la misma tradición, según la cual, los más bravos, los más sabios zapotecas anteriores a la Conquista, voluntariamente o bien combatiéndose abandonaron sus tierras para marcharse a lugares que fueran inaccesibles a la invasión de los extraños, se dispersaron, rompiendo, por decirlo así, el contrato social de convivir [...]”<sup>259</sup>.

Otra definición que consideró Wilfrido del concepto *binnigula'sa'* fue el de gente nacida de las raíces de los árboles, “[...] de *bene* o *bini*, gente; *gú*, raíz o camote, *lacza*, lo que es elástico [...]”<sup>260</sup>. Posteriormente agregó una tradición relacionada a dicho significado: “[...] basados en la tradición que relata que los zapotecas nacieron de los árboles, quizás de sus raíces más flexibles, de donde salieron se refiere, los bravos guerreros flechadores del sol [...]”<sup>261</sup>.

El autor no se preocupó por especificar de dónde obtuvo la tradición mencionada en el párrafo anterior, lo cual es característico de toda su obra; no obstante, se puede suponer que su información no fue recabada directamente de informantes indígenas contemporáneos, sino que la tomó de la obra colonial conocida como *Geográfica Descripción...*, publicada por el fraile dominico Francisco de Burgoa en 1672. Andrés Henestrosa se percató tiempo después del origen de tal referencia, lo cual mencionó como nota a pie de página en *Los hombres que dispersó la danza*<sup>262</sup>.

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>259</sup> *Idem*.

<sup>260</sup> *Idem*.

<sup>261</sup> *Idem*.

<sup>262</sup> Cfr. Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza...*, *Op. cit.*, p. 80. Nota a pie de página.

En la obra de Francisco de Burgoa, pueden encontrarse algunas referencias sobre el nacimiento de los antiguos linajes zapotecos. El religioso de la casa de Santo Domingo sintetizó dichas tradiciones en el siguiente párrafo, donde se confirma el supuesto origen a partir de los árboles:

[...] ya por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones y fieras, silvestres, si grandes señores, y antiguos, producidos de árboles descollados y sombríos, sí invencibles y porfiados, de que se preciaban mucho, que los habían parido escollos, y peñascos, y como su lenguaje era tan metafórico, como el de los palestinos, lo que querían persuadir, hablaban siempre con parábolas, y sus historiadores formaban los caracteres, de lo que decían”<sup>263</sup>.

La versión de Wilfrido acerca del surgimiento de los *binnigula'sa'* a partir de las raíces de los árboles, se complementa con la afirmación de que los flechadores del sol tuvieron su origen en el mismo lugar; esta declaración pudo haber sido tomada también de la obra de Francisco de Burgoa, donde se narra la existencia de dos árboles de gran tamaño, “[...] ufanos de ramas que deshojaba el viento a los márgenes de un río, de la soledad retirada de Apoala [...] con las venas de ese río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques [...]”<sup>264</sup>. De aquellos majestuosos árboles de Apoala surgió el mítico fundador de la casa de Tilantongo, quien fue conocido como el “Flechador del Sol”:

[...] los hijos de aquellos árboles de Apoala, de donde fingen su origen, saliendo a conquistar tierras, divididos, el más alentado de ellos llegó a Tilantongo, y armado de arco, saetas y escudo, no hallando con quien ejercitar sus armas, y fatigado de lo doblado, y fragoso del camino, sintió que la braveza del sol, le encendía grandemente [...] y desenvainando las saetas de la aljaba abrazó el escudo para defenderse de la estación del sol, y enviábale pedernales en las varas, que compitiesen con disimulado fuego a sus llamas [...] y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol con sus saetas, en mortales paroxismos desmayo vencido, dejándole por suya la tierra [...]”<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, tomo I, México, Porrúa, 1989 (Biblioteca Porrúa n. 97), p. 412.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 369.

Una tercera definición cuenta que los *binnigula'sa'* eran gente de gran antigüedad: “En efecto, *bengol* (Valle), *binigola* o *binigula* en zapoteco del Istmo, significan anciano, literalmente gente anciana o grande; *zaa*, es nube o manteca”<sup>266</sup>. Del concepto anterior se desprende un cuarto significado, donde se establece que los *binnigula'sa'* fueron gentes surgidas de las nubes:

Una de las leyendas más divulgadas entre los zapotecas, refiere que los padres de la raza descendieron sobre una nube en forma de aves hermosísimas, de plumaje multicolor y de extraños y melodiosos cantos. Los indios se decían así mismos, por ello, *binnizáas*, es decir gentes de las nubes o que tuvieron su origen en ese elemento<sup>267</sup>.

Este significado es uno de los más difundidos, de ahí el reconocimiento de los zapotecos del Istmo como *binnizá* o gente de las nubes. Tal apelativo aparece también registrado en la obra de fray Francisco de Burgoa, donde se describe el origen que presumían los indios del pueblo de Teotitlán:

[...] creían las supersticiosas fábulas, como pudiera un católico los avisos del cielo; fue la fundación de este pueblo antiquísima, de las primeras de la Zapoteca, y sus señores por el sitio de este ídolo, muy temidos, fingiendo su origen haber venido del cielo, en figura de ave, en una luminosa constelación, con que llamaban a su habitación y todo se ordenaba a mayor culto, para ser con horrores espantoso y respetado [...] <sup>268</sup>.

Como puede apreciarse, Wilfrido C. Cruz no extrajo únicamente de la oralidad las referencias que conformaron su ensayo acerca de los *binnigula'sa'*, ya que agregó de igual manera tradiciones que se conservaban desde la época colonial en obras como la *Geográfica Descripción...* de Francisco de Burgoa; de igual forma, realizó sus interpretaciones con base en el estudio de vocabularios coloniales, y en menor sentido, en consejas obtenidas oralmente.

---

<sup>266</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 144.

<sup>267</sup> *Idem.*

<sup>268</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción...*, tomo II, México, Porrúa, 1989, (Biblioteca Porrúa n. 98), p. 119.

Otras interpretaciones mostradas en el texto de “Los binigulaza” no están estrechamente relacionadas con la definición del concepto, sino que se agregan como comentarios a lo largo de la disertación; tal es el caso donde Wilfrido asocia a los antepasados de los *binnizá* con Quetzalcóatl (deidad preponderante dentro del panteón náhuatl), debido a la gran sabiduría y liderazgo que tenían los ancestros de la raza: “Y Quetzalcóatl, para los zapotecas, fue el principal *Binigulaza*; el más venerable de todos [...]”<sup>269</sup>. Otra analogía que hace el autor entre la tradición zapoteca y la náhuatl es la existencia de edades o soles cosmogónicos, pues “Lo más probable es que la desaparición de los *Binigulaza* se relacione con alguno de esos cataclismos que los nahoas llamaron soles, Atonatiuh, Ehecatonatiuh, Tletanotiuh, sol de agua, de aire y de fuego, respectivamente”<sup>270</sup>.

### 3.3. Las interpretaciones de Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas

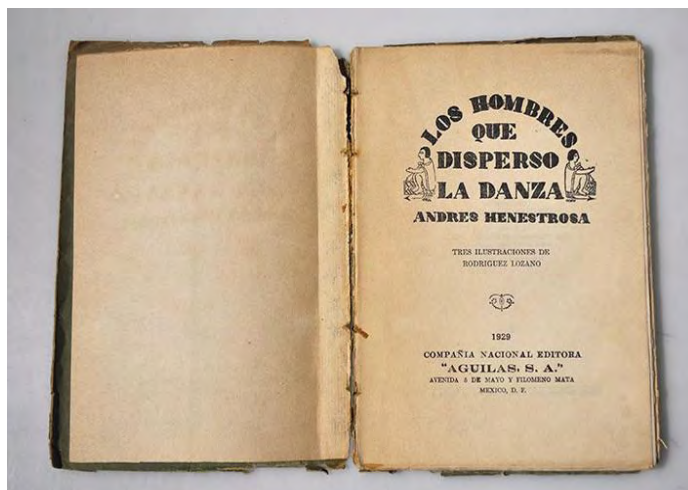
El joven Andrés Henestrosa vio publicada su primera obra literaria *Los Hombres que dispersó la danza* en 1929, cuando recién cumplía 23 años de edad, lo cual logró gracias a los estímulos de personalidades como José Vasconcelos, a quien Henestrosa acompañó durante su gira proselitista por la presidencia de la República ese mismo año.

Las críticas hechas en 1935 por Wilfrido C. Cruz a su trabajo, parecieron haber obligado a Henestrosa a realizar modificaciones dentro de su libro, entre las cuales se encuentran varios cambios ortográficos de palabras en *diidxazá*, así como un mayor pulido literario en sus narraciones. A partir de la segunda edición de *Los hombres que dispersó la danza* (1945), el escritor ixhuateco modificó la estructura del relato dedicado a los antepasados zapotecos, comenzando por la ortografía del título, que pasó de escribirse “Vinih-Gundáh-Záa” a “Binigundaza”. El autor realizó otros cambios en la redacción de palabras como: *viniguláaza* por *binigulaza*; *vini-záa* por *biniza*; y *didjazáa* por *dicha-za*<sup>271</sup>.

<sup>269</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl*, *Op. cit.*, p. 147.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>271</sup> Cfr. Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, Ilustraciones de Rodríguez Lozano, México, Águilas S.A., 1929, pp.11-16. Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*, México, FCE, 1992, (Letras Mexicanas), pp. 23-26.



**Imagen 13.** Primera edición de *Los hombres que dispersó la danza*, 1929.

El relato de Andrés Henestrosa presenta semejanzas importantes con respecto al texto de Wilfrido C. Cruz; uno de estos parecidos se refleja en la necesidad que tuvieron ambos autores por definir el concepto *binnigula'sa'*, mostrando, en la mayoría de sus interpretaciones, resultados semejantes. No obstante, tanto el texto de Henestrosa como el de Cruz presentan diferentes enfoques; al primero le preocupó más mostrar una “verdad poética”; mientras que el segundo se enfocó en el descubrimiento del pensamiento mítico zapoteco.

La primera definición que ofreció Henestrosa de la palabra *binnigula'sa'* fue directa, ya que así era entendida por la mayoría de los *binnizá*: “Vini es, desde las primeras horas, gente, y guláaza, sin preocupaciones denota, solamente un grupo de hombres que existió hace muchísimo tiempo”<sup>272</sup>. En otra definición, se muestra su interés por explotar las posibilidades literarias que ofrece el relato: “En sílabas (ví-ni-guláa o gulá-záa) quiere decir, el viento que se dispersó o que chocó entre sí, y si, unidas las dos primeras sílabas y acentuada sólo la última í (viní) sería: surco o línea recta como surco, separado, roto. Pero esto es nada más, curiosidad”<sup>273</sup>.

<sup>272</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 13.

Las siguientes dos interpretaciones también están vinculadas a las presentadas por Wilfrido C. Cruz en su *Tonalámatl zapoteco*: la primera nos dice que los *binnigula'sa'* eran gentes nacidas de las raíces de los árboles, debido a que “La partícula guláaza, deshecha en dos tantos (gú-láaza) quiere decir, raíz, camote, la primera, y la otra, fibra. Por extensión, lo que es flexible como la fibra”<sup>274</sup>. En la segunda, los *binnigula'sa'* son presentados como seres que descendieron del cielo en forma de nube:

Hay, también, una leyenda que refiere que los primeros zapotecas cayeron en la tierra, con el ala abierta, en forma de pájaros, de una nube; sabían cantos melodiosos y en las plumas trajeron, pintados, todos los colores de trópico. Gúla en Tehuantepec o góla en Juchitán es, respetuosamente, anciano, y zaa, nube; como quien dice, gente anciana que tuvo su origen en las nubes. Ellos se llamaban, para diferenciarse quizás de los otros pueblos del Anáhuac, vini-zaa y a su lengua didjazaa<sup>275</sup>.

La última definición que nos presenta Henestrosa es la más significativa, ya que de ésta deriva el nombre de su obra. Comienza explicando que una de las connotaciones tradicionales del concepto de *binnigula'sa'* es la de gentes que se separaron mutuamente entre sí por medio de una lucha, dividiendo la palabra de la siguiente manera: “[...] víni, gente, como en todos los casos y guláaza, choque en tiempo pasado o gulá-zaa, choque entre sí. En este caso la partícula que denota choque se pronuncia bruscamente”<sup>276</sup>. Posteriormente modifica la partícula *gula'sa'* o *guláaza* (ortografía de Henestrosa) por *gunda'sa'* o *gundáhzaa*, para conseguir la traducción de gente que se separó o dispersó por medio de la danza:

Gúla, acentuada también; pero con pronunciación alargada, y llamada la voz hacia adentro de tal suerte que imite dolor, significa roto, disperso, separado [...] Pero zaa es, también música, danza, fiesta; tal vez, la primera separación fue después de oír música y haber danzado. En tiempo pasado, es tan correcto decir guláaza como decir gundáhzaa<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> *Idem.*

<sup>275</sup> *Idem.*

<sup>276</sup> *Idem.*

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

A pesar de que la intención explícita de Henestrosa fue elaborar un ensayo literario sobre la tradición estudiada, no debemos perder de vista (como ya se ha tratado en el capítulo 1) que también tuvo motivaciones implícitas de carácter político y cultural. Su narración sobre los *binnigula'sa'* es presentado como una reconstrucción de la “más remota” antigüedad zapoteca, que no buscaba ser conocida exclusivamente por la comunidad nativa, sino que iba dirigida también a un público mucho más amplio, incluyendo a los sectores mestizos e intelectuales que estaban formulando ideológicamente la imagen nacionalista de lo “mexicano” con apoyo del gobierno posrevolucionario. Con *Los Hombres que dispersó la danza*, el escritor ixhuateco buscó contribuir con distintas tradiciones orales de su pueblo en la formación de una historia nacional, hecho que se comprueba en la competencia y la controversia de plagio que sostuvo con el abogado espinalero Wilfrido C. Cruz, quien también buscaba posicionarse como divulgador de la cultura *Za*, dentro y fuera de su región de origen.

El tercer personaje que escribió sobre los *binnigula'sa'* fue Gabriel López Chiñas, cuyo libro *Vinnigulasa: cuentos de Juchitán* (1940), compartió una estructura parecida a la obra de Andrés Henestrosa. López Chiñas dio apertura a su libro con la leyenda dedicada a los antepasados de la raza zapoteca; posteriormente, expuso sus propias versiones literarias de tradiciones cuyo origen radica en la oralidad *binnizá*. Algunas de estas narraciones aparecieron anteriormente en *Los hombres que dispersó la danza*:

Comparando *Los hombres que dispersó la danza* con *Vinnigulasa*, de López Chiñas encontramos coincidencias temáticas no sólo en el mito con el cual abren ambos libros, sino también en los relatos que integran la sección llamada por Henestrosa “Jesús: persecución y captura”, dos de cuyos temas -“El olivo” y “La urraca”- López Chiñas reúne en un solo relato llamado “Guiee Yaace”, el nombre del olivo en **diidxazá**. Pero en donde más coinciden Henestrosa y López Chiñas es en la serie de relatos sobre el conejo y el coyote<sup>278</sup>.

Las interpretaciones realizadas por López Chiñas sobre los antepasados zapotecos también presentan varias semejanzas con las ofrecidas por Cruz y Henestrosa. El autor juchiteco reconoce a los *binnigula'sa'* como gente de gran antigüedad: “(Vinni, gente; gula,

---

<sup>278</sup> Víctor de la Cruz, “Los hombres que dispersó la danza...”, *Op. cit.*, p. 47.

antigua)”<sup>279</sup>. Además, sostiene que uno de los posibles significados del concepto hace referencia a personas que se separaron mutuamente; tal dispersión se produjo ante la llegada de los españoles y no por efecto de una danza o fiesta, como reconocía Henestrosa: “[...] *Vinnigulasa* significa gentes que se dispersaron mutuamente (*Vinni*, gente, *gulaa*, roto, disperso; *saa*, entre sí)”<sup>280</sup>.

Otras dos definiciones que retomó Chiñas acerca de los *binnigula'sa'* son las siguientes: en la primera se identifica a los antiguos zapotecos con gente que surgió de las nubes en forma de pájaros primorosos: “(*Vinni*, gente; *gulaa*; antigua; *zaa*, nube)”<sup>281</sup>; mientras que en la segunda se interpreta que los antepasados de la raza brotaron de las raíces de los árboles: “(*Vinni*, gente; *guu*, raíz; *laasa*, elástico)”<sup>282</sup>.

La última interpretación de López Chiñas se separa considerablemente con respecto a las narraciones de Cruz y Henestrosa, mostrando así su aportación personal y literaria a la tradición. Señala que el concepto de *binnigula'sa'* puede expresar el sentimiento de fraternidad característico de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, elemento que los distingue de las sociedades mestizas: “Filológicamente se llega a igual conclusión. *Vinnigulasa* es composición de tres elementos: *Vinni*, gente; *gulla*, maduro, fuerte; *lisaa*, parentesco; gente que maduró, fortaleció, el parentesco”<sup>283</sup>.

En tal concepción de la fraternidad zapoteca, López Chiñas parece exaltar al relato de los ancestros como una manifestación de identidad, así como una herencia exclusiva de la cultura *Za*, que sólo puede comprobarse dentro de su contexto local, en sus tradiciones y costumbres populares. Pareciera que en la narración no se busca vincular la historia zapoteca con la historia nacional, sino distinguirla a través del sentimiento de parentesco. Lo antes dicho se puede apreciar en el siguiente fragmento:

En las fiestas de Juchitán, donde toda fiesta es expresión de trabajo *-bracadziñā-*, apenas se percibe la presencia de alguien que llega a cooperar con su óbolo para el trabajo, se grita: ¡Pariente! Esto hace pensar que la palabra castellana vino en

<sup>279</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, p 15.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>282</sup> *Idem*.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 20.



sustitución de la palabra zapoteca: ¡*Lisaa!*, con igual significado, que lanzaban seguramente los antiguos zapotecas en sus actividades. Nadie que conozca las costumbres zapotecas, aun las de hoy, ignora que el trabajo trascendental lo realizan en común. El vecino se mueve a levantar una casa, consumir un matrimonio, celebrar una vela, dispone de los esfuerzos de todos los vecinos<sup>284</sup>.

Además de las interpretaciones lingüísticas y literarias, las versiones escritas del relato *binnigula'sa'* hacen hincapié en las referencias y narraciones orales, donde se obtienen datos de gran interés acerca de la antigua raza de gigantes y su repentina desaparición. Dicho punto será tratado a continuación.

### 3.4. El relato *binnigula'sa'* y los elementos retomados de la tradición oral

Wilfrido C. Cruz fue el más abundante en las descripciones acerca de los *binnigula'sa'*, mientras que Henestrosa y López Chiñas se conformaron con dar seguimiento al primer autor, no obstante, aportaron algunos detalles que vale la pena señalar.

La primera referencia se ha tomado en cuenta está relaciona con los trastos e idolillos encontrados en diferentes lugares del Istmo de Tehuantepec. Para Wilfrido C. Cruz, estas piezas surgieron debido a la inminente desaparición de los *binnigula'sa'*, a partir de la llegada del conquistador español: “[...] los *Binigulaza* se arrojaron en las aguas del Atoyac y del Tehuantepec [...] convirtiéndose ellos, los *Binigulaza*, en peces y animales de todas clases, o bien en idolillos de piedra [...]”<sup>285</sup>.

Henestrosa, por su parte, identificó la transformación de los ancestros en trastos a partir del cataclismo producido por alguna divinidad:

Y se quiere colocar los días en que ocurrió esta catástrofe, cercanos, revueltos con los días del diluvio universal; y terminan diciendo los que así la entienden que, aparte de los molinitos y trastos de cocina que arrastran los ríos cuando la

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>285</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 150.

lluvia se hincha de furor, o que aparecen en las grandes excavaciones, nada más se sabe de los *viniguláza*<sup>286</sup>.

Mientras que López Chiñas escribió en los primeros párrafos de su narración: “[...] *vinigulasa* es el nombre de los ídolos y de los objetos de piedra que brotan de la tierra zapoteca y que hablan de pobladores autóctonos, poseedores de una magnífica cultura”<sup>287</sup>.

Los *Binnigula'sa'* son descritos como gentes de gran estatura, casi gigantes; según el relato de Wilfrido C. Cruz; también eran:

[...] magos, médicos y adivinos, sabían leer en los cielos estrellados los caprichos del futuro [...] ellos eran los primeros en hacer penitencia torturándose con crueldad, y no pocas veces torturándose en aras de las deidades; conocían los brebajes misteriosos que lo mismo daban la muerte como podían prolongar la vida [...]<sup>288</sup>.

Cruz mostró gran reverencia hacia los ancestros zapotecos, señalando que eran seres de enormes proporciones; al mismo tiempo, eran los grandes señores de la antigüedad prehispánica. Por otra parte, Henestrosa y López Chiñas presentaron a los gigantes *binnigula'sa'* como seres inacabados, torpes, de mal aspecto y con poca capacidad de sentir emociones; fueron el ensayo fallido de un dios que decidió terminar con su existencia, ya sea por medio de un diluvio, como asegura Henestrosa, o por medio del fuego, como advirtió López Chiñas: “[...]nacidos del primer ensayo del creador, eran desproporcionados, feos, sin sentimientos de piedad y obediencia [...] un día la ira de Dios se hizo fuego sobre ellos y les petrificó para siempre”<sup>289</sup>.

Posteriormente, Henestrosa y López Chiñas hicieron mención a referencias de distinta naturaleza, donde se sostenía que los *binnigula'sa'* fueron grandes líderes, quienes se encontraban diseminados dentro de las poblaciones y se encargaban por lo tanto de dirigirlas; eran “[...] valientes guerreros, los más ilustres sacerdotes, y su carácter

---

<sup>286</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>287</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>288</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl*, *Op. cit.*, p. 147.

<sup>289</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, pp. 15-16.

excepcional y privilegiado no era revelado sino a los iniciados en los secretos destinos de la raza”<sup>290</sup>. Mientras que Wilfrido C. Cruz combinó las características físicas y morales de los ancestros zapotecos en un sólo argumento; Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas las separaron e interpretaron como consejas autónomas.

Otro elemento que llama la atención dentro de las versiones escritas del relato, es que los *binnigula'sa'* tenían la capacidad de transformarse en animales de diferente tipo, “[...] y su destino irremisiblemente estaba ligado al de alguno de los animales míticos del totemismo zapoteca, al de un pájaro o animal de noble figura que era su doble y al que llamaban ‘guenda’, ser al que hacían ofrendas y sacrificios”<sup>291</sup>. Así mismo, se le atribuye a los *binnigula'sa'* la construcción de la iglesia de Juchitán: “Con el nombre de *Vinniguenda* \_gentes ligeras\_ construían en una noche, sin ser vistos, los más suntuosos edificios”<sup>292</sup>.

La llegada de los españoles marcó una honda huella en la mentalidad zapoteca, así como en la tradición de los *Binnigula'sa'*. Para Wilfrido C. Cruz dicho acontecimiento significó la desaparición de los antiguos líderes de la raza, quienes dejaron desprotegido a su pueblo ante el conquistador peninsular. Los *binnigula'sa'*, conscientes de la tragedia, augurada siglos antes por sus deidades, se metamorfosearon en animales de distintos tipos, o en idolillos que recordarían a futuras generaciones su andar sobre la tierra; otros se dispersaron en las montañas y serranías de Oaxaca “[...] a morir como un día sucumbiera Quetzalcóatl agobiado de tristeza y de terror [...] y no faltan viejos que creen en la existencia del último *Binigulaza*”<sup>293</sup>.

En esta referencia de la tradición, Wilfrido C. Cruz menciona a otros seres relacionados con los *binnigula'sa'*, quienes bañados en leyenda y superstición, recorren las tierras cercanas al Istmo de Tehuantepec, representando posiblemente a los descendientes de la antigua raza de prohombres que se negaron a aceptar la evangelización; estos personajes son nombrados *binijaaba* o *biniqueixaca* y se les confunde con el demonio, con gentiles o con salvajes<sup>294</sup>. Los *binnizá* que aceptaron la fe cristiana, por su parte, quedaron

---

<sup>290</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 147.

<sup>291</sup> *Idem.*

<sup>292</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>293</sup> Wilfrido C. Cruz, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 151.

desvinculados del alma mater de la raza; no heredaron ni el conocimiento ancestral ni la grandeza moral de los *binnigula'sa'*; “[...] tuvieron que asimilar, para no sucumbir, las creencias, las costumbres, las instituciones: en una palabra, la civilización de los conquistadores”<sup>295</sup>. Según los postulados de los tres consignadores, los antepasados fantásticos de la cultura *Za* se fueron para no volver.

Como otro elemento rescatado de la oralidad autóctona, encontramos un cántico en *didxazá*, que los tres autores sostuvieron haber escucharon durante su infancia. La versión de Wilfrido C. Cruz fue escrita de la siguiente manera:

*Pompo, capompo ¡aúh!*  
*Siaba niza, siaba quié*  
*Siaba nanda, siaba yú*  
*Binigulaza mbá ché*  
*Pompo capompo ¡aúh!*

“El triste ruido del tambor anuncia que caerán de los cielos, agua, piedras, nieve y tierra. Los binigulaza se van!”<sup>296</sup>

La versión de Henestrosa, impresa en la primera edición de *Los hombres que dispersó la danza*, es la siguiente:

Vijaja, vijaja, ¡auh!  
 Siaba nisha, siaba guiéh,  
 Siaba nánda, siaba yuh;  
 Vijaja, vijaja, ¡auh!  
 Máh chéh, guiráah,  
 Guidhi-layúh.

Coladera, coladera, ¡auh! – Caerá agua, caerá piedras – caerá frío, caerá tierra; – coladera, coladera ¡auh! – Ya se vá, todo, al pueblo de la tierra<sup>297</sup>.

Por su parte, Gabriel López Chiñas, entregó la siguiente versión:

Vidzadza, vidzadza, ¡ju!  
 bisaba nisa, bisaba guíee,  
 bisaba nanda, bisaba yuu,

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>297</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. Cit.*, p. 14.

ca Vinnigulasa ma chee,  
Vidzadza, vidzadza ¡ju!

Se implora al cielo –concebido como una coladera– la destrucción de la tierra: ¡Oh! Coladera, coladera – desprende agua, desprende piedras, – desprende frío, desprende tierra, – los “*Vinnigulasa*” se van – ¡Oh! Coladera, coladera<sup>298</sup>.

A pesar de que las tres versiones del canto tienen muchas semejanzas entre sí (tanto en sus versiones en zapoteco, como en sus traducciones), presentan igualmente algunos elementos que las distinguen, ya sea en cuestión de estilo o por variantes en el vocabulario dentro de sus versos. Algunas de las razones de tales divergencias fueron resumidas por Víctor de la Cruz de la siguiente manera: “1) o que los autores definitivamente recopilaron el mito de la tradición oral con personas distintas y en diferentes lugares, o 2), que Henestrosa y López Chiñas hicieron cambios en sus textos para no ser acusados de plagio por Wilfrido C. Cruz”<sup>299</sup>.

Una clara diferencia entre la primera versión del canto con las otras dos, es que inicia con la palabra zapoteca *pompo*, “[...] calabazo que en el zapoteco del Istmo se llama **xigabá** o *puumpu* [...]”<sup>300</sup>; mientras que las demás inician con la palabra *vijaja* o *vidzadza*, palabras que en la ortografía de la Mesa Redonda de 1956 se escriben como *bidxadxa* y significan “colador de barro”<sup>301</sup>. Además, encontramos diferencias en el número de versos de los tres cantos y en la conjugación del verbo *guendariaba* o *riaba*, que significa “caerse, tirarse”<sup>302</sup>: “[...] el verbo **guendariaba**, que en Cruz y Henestrosa aparecen en tiempo futuro, **ziaba**; López Chiñas lo transcribe en el aspecto-tiempo completivo, **bisaba**, lo que hace que el fragmento pase de ser una predicción a una petición [...]”<sup>303</sup>.

La manera en que están construidas las versiones del cántico también nos hace suponer que éstas fueron recogidas de la tradición oral, puesto que se componen de una acumulación de frases formularias, las cuales facilitan su aprendizaje, al mismo tiempo que dan ritmo y fuerza a sus versos. Carlos Montemayor, en su obra *Arte y plegaria en las*

<sup>298</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, p. 16.

<sup>299</sup> Víctor de la Cruz, “Los hombres que dispersó la danza...”, *Op. cit.*, 1997, p. 45.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>301</sup> *Vocabulario zapoteco del Istmo*, *Op. cit.*, p. 72.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p.102.

<sup>303</sup> Víctor de la Cruz, “Los hombres que dispersó la danza...”, *Op. cit.*, p. 46.

*lenguas indígenas de México* (1999) nos comenta que la aglutinación de fórmulas es un elemento común en las sociedades antiguas y tradicionales (incluyendo a los pueblos de origen prehispánico), las cuales buscan “alcanzar un nivel de efectividad invocatoria”; también pretenden crear atmósferas narrativas y acrecentar la emoción de los auditores: “La acumulación no siempre supone una ‘invocación’ en las lenguas indígenas, sirve para *componer* artificiosamente atmósferas o acrecentar una emoción, potencia o juego [...]”<sup>304</sup>.

### 3.5. Los antepasados entre otras sociedades mesoamericanas

En el presente apartado mencionaremos algunas referencias literarias y etnográficas representativas de otros pueblos zapotecos y grupos étnicos, donde se habla acerca de los ancestros. Mi objetivo es respaldar el supuesto de que Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas no construyeron sus versiones literarias de la tradición *binnigula’sa* partiendo únicamente de textos coloniales, o de su propia inspiración, sino que también recogieron distintas referencias orales; además, pretendo mostrar que la tradición en cuestión se encuentra vinculada con otras narraciones dentro del contexto mesoamericano.

Una primera mención a considerar se halla en la obra folklórica de Gilberto Orozco, titulada *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, donde se habla sobre la existencia de restos materiales que recuerdan el paso de los ancestros autóctonos por tierras istmeñas:

Todavía hoy, después de tanto tiempo, se hallan restos de trastos y de idolillos de barro bajo las tierras chahuitales y en las riberas del río. A estos objetos se les ha dado el nombre de *Vinnigúláasa*, cuyo significado es: *Vinni*, gente; *guula*, anciana; *saaha*, fiesta. En conjunto quiere decir: gente anciana y alegre de la antigüedad zapoteca. Se tiene aún la creencia, de que aquella gente fue convertida en piedra<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> Carlos Montemayor, *Arte y plegaria...*, *Op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>305</sup> Gilberto Orozco, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, México, Revista Musical Mexicana, 1946, p. 17.

Otra referencia pertenece a Javier Castellanos Martínez, nacido en la comunidad de Yojovi, Sierra Norte de Oaxaca. En su obra *Leyendas zapotecas de la Sierra*, dedicó espacio a un relato titulado “De salvajes y gorasas”, en el cual describe a ciertos seres relacionados con los *binijaaba* o *biniqueixaca* de Wilfrido C. Cruz. Estos salvajes o *benegorasa* son criaturas, mas no gente, que rondan cerca de las comunidades y a los que se les atribuyen ciertos males y enfermedades: “El salvaje es un ser muy alto, con largos cabellos, anda desnudo y sin nada en los pies y al hablar ya no entendemos lo que dice, por eso la gente se asusta con su voz, ya que al hablar parece que grita”<sup>306</sup>. Posteriormente, Castellanos agrega que aquellos gigantes representaban los restos de gente antiquísima, ya que su nombre, *bene gora sa*, significa gente antigua *sa*:

Total dicen que eran otros tiempos, cuentan que la gente era muy grande, casi gigante, así eran los que vivían entonces. Ellos no sentían la necesidad de cuidarse ni del frío ni del calor ni de ellos mismos, aún estaba cerca su parentesco con todas las cosas que los rodeaba, por eso, con sólo desearlo, podían volverse parte de ello y así, algunos se convertían en tigres o en cualquier animal, en árboles hermosos y gigantescos, en rayos o en bondadosas estrellas errantes, en culebras y en pequeños insectos; en eso consistía su juego y su estar<sup>307</sup>.

Además de dichas semejanzas, la tradición narrada por Castellanos también parece mencionar el final de aquella raza de gigantes y su relación con la llegada de la gente blanca:

Así ya estaban cuando empezó a llegar la palabra diciendo que venía una nueva era: un nuevo tiempo y un nuevo hombre. Que los hombres del nuevo tiempo serían pequeños y no gigantes como ellos, que el color de la nueva piel era contrario al de ellos, blanca como el *yelle*; que traían una nueva palabra, porque era una palabra que necesitaba luz que, además de alumbrar, quemaba a los que se portaran mal. Se hablaba de un tiempo blanco en lugar de negro, de aguas dulces en lugar de amargo, del trabajar en lugar de contemplar [...] <sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Javier Castellanos Martínez, *Leyendas zapotecas de la Sierra*, México, Ediciones Conocimiento Indígena, 2008. p. 27.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 27-28.

<sup>308</sup> *Idem*.

La siguiente referencia tiene gran valor para nuestra investigación, debido a su carácter etnográfico, así como a sus particularidades frente a la tradición del Istmo de Tehuantepec. Se trata de un relato recolectado a finales de los años treinta por el antropólogo Julio de la Fuente en el pueblo de Villa Hidalgo Yalalag (Sierra Norte de Oaxaca), el cual presenta características emparentadas a la tradición de los *binnigula'sa'*:

La tierra se encontraba en completa obscuridad y frío. Sus únicos habitantes eran los *be' ne' gwłase* o gentiles, gente de estatura gigantesca, físico burdo y entendimiento torpe que adoraban ídolos, árboles, piedras y pozas de agua. Eran pecadores que tenían que sufrir un castigo que ya presentían y un diluvio [...] Los gigantes que quedaron, presintiendo su fin, labraron grandes losas para formar sus “casas” en la tierra y en ellas pudieron encerrarse cuando aparecieron el Sol, quemante y deslumbrador, y la Cruz. En esas casas, algunas de las cuales se encuentran en lo profundo de los cerros labrados, se les encuentra hoy en día junto con los cacharros y objetos que usaban [...] Otros gigantes quedaron transformados en “machines” (monos) que fueron a ocultarse en los bosques espesos<sup>309</sup>.

Posteriormente se narra que “[...] después del diluvio o de la aparición del Sol surgieron nuevas gentes, *guláse*, también antecesoras directas de los indígenas que hoy existen, sean zapotecos, mixes u otros [...]”<sup>310</sup>.

El elemento característico en la tradición de Yalalag es la diferenciación existente entre los *be' ne' gwłase*: gente cuyas características son fantásticas y refieren gran antigüedad; y los *guláse*: antecesores históricos de los zapotecos de la región, que conocían la hechicería y eran protectores de la comunidad. En la tradición del Istmo no se marca una diferencia clara entre los *binnigula'sa'*: por una parte eran considerados gigantes, deformes y carentes de sentimientos; mientras que por otra, eran gobernantes, sacerdotes, guerreros y protectores del pueblo.

Una tradición más sobre los ancestros zapotecos fue recogida en Mitla por Elsie Clews Parsons: estos personajes aparecen bajo el nombre de *rebengulal* y sucumbieron ante la aparición del Sol (y la Luna), convirtiéndose en objetos de piedra y restos arqueológicos,

<sup>309</sup> Julio de la Fuente, *Op. cit.*, p 147.

<sup>310</sup> *Idem.*



que todavía son apreciados por la sociedad autóctona de la localidad como Moctezumas, debido a que fueron súbditos del antiguo “rey” mexica<sup>311</sup>.

Además de las leyendas zapotecas mencionadas, he podido encontrar varias referencias etnográficas concernientes a los antepasados, pertenecientes a otros grupos étnicos de Mesoamérica; sin embargo, su exposición extensa rebasa el espacio de esta tesis, por lo que mencionaré someramente algunos ejemplos representativos. Para tales descripciones me basaré en dos obras de Alfredo López Austin: “Los reyes subterráneos” (2011) y “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones Metodológicas” (2015)<sup>312</sup>, textos que analizan y comparan de manera mucho más profunda estos relatos, agregando puntualmente sus fuentes de consulta correspondientes.

Entre los otomíes de Tlacuilotepec, Puebla, se ha mantenido la creencia en antiguos gigantes, quienes construyeron los monumentos prehispánicos y las iglesias de la región. Suelen estar asociados con un antiguo gobernante llamado Moctezuma (quien prometió regresar ante su pueblo) y se les atribuye el papel de “civilizadores de su comunidad”. La desaparición de estos personajes fue ocasionada por la salida del sol y la llegada de la fe cristiana, sucesos que ocasionaron su transformación en piedras y cerros. Creencias parecidas pueden encontrarse entre pueblos nahuas del mismo estado<sup>313</sup>.

Entre los tarascos se han registrado relatos sobre seres prediluvianos de estatura prodigiosa, o bien enanos, llamados *khuanhári* o *zayamuinicob*. “Su fuerza era tal que podían llevar grandes pesos”; se les atribuye la construcción de sitios arqueológicos y la delimitación de linderos. Su desaparición estuvo marcada por la aparición del sol, por un diluvio, así como por la llegada del cristianismo y la negación de los ancestros a su evangelización. “Cuando Dios bendijo al mundo, su raza quedó destruida por un cataclismo; quedaron sepultados, convertidos en piedra”<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> Elsie Worthington Clews Parsons, *Mitla. Town of the souls and other zapotec-speaking pueblos of Oaxaca*, Chicago (E.U.), University of Chicago Press, 1937. P. 327.

<sup>312</sup> Alfredo López Austin, “Los reyes subterráneos”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstreat y Guilhem Olivier (dirs.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et eeligions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 39-56. Alfredo López Austin, “Los gigantes que viven dentro...”, *Op. cit.*, pp 161-197.

<sup>313</sup> Alfredo López Austin, “Los gigantes que viven dentro...”, *Op. cit.*, pp. 171-180.

<sup>314</sup> *Ibidem*, pp. 182-184.

Los pueblos mayas tzetzales y tzotziles, creen en seres primitivos y deformes, que “no sabían morir” ni “tenían articulaciones”, hecho por lo cual los dioses les enviaron un diluvio. Los mayas de Quintana Roo sostienen, por su parte, la existencia de los *itzás*, antepasados que se encuentran latentes en las piedras y en las cuevas como reyes subterráneos. “A la postre, se fueron a vivir bajo la tierra y sus ciudades quedaron encantadas”<sup>315</sup>. El principal representante de los *itzás* fue Juan Tutul Xiu, quien se vio precisado a escapar junto con su séquito ante la llegada de la gente blanca, “siguiendo como camino un túnel con entrada a Tulum”. Se dice que si los mayas no hubiesen abandonado sus creencias de antaño, “sus antiguas escrituras”, Totol Xiu retornaría para gobernar como antes entre los suyos<sup>316</sup>.

En Oaxaca, encontramos las creencias del pueblo mixe correspondientes a su antiguo gobernante Cong Hoy (conocido como Condoy en las relaciones coloniales), quien junto a sus guerreros, combatió a los zapotecos, mexicas y españoles. Posteriormente, cansado de tanto luchar, Cong Hoy decidió retirarse a un túnel, que el mismo mandó a construir bajo el Cempoaltépetl y donde habita hasta el día de hoy junto a sus seguidores, dejando abierta la posibilidad de su futuro retorno<sup>317</sup>.

Al consultar las referencias anteriores, es posible advertir que comparten muchas similitudes con la tradición *binnigula'sa'*, entre las cuales encontramos: 1) que los seres precedentes de los actuales grupos étnicos poseían facultades portentosas, incluso tenían la capacidad de trasladar grandes cargas y construir de la noche a la mañana distintos edificios; 2) entre los antepasados se encontraban grandes líderes, encargados de guiar a su pueblo; 3) eran concebidos, por otra parte, como seres incompletos, sin las capacidades físicas y morales de los hombres actuales, por lo que su destino fue desaparecer a manos de los dioses; 4) La desaparición de los ancestros estuvo vinculada a un diluvio, a la aparición del sol, así como a la irrupción de los españoles y de la fe católica; 5) Tras la llegada del cristianismo, muchos antepasados se negaron a la conversión, refugiándose bajo tierra, separándose de la comunidad, o bien, transformarse en piedras, cerros, objetos cerámicos e incluso en animales.

---

<sup>315</sup> *Idem*.

<sup>316</sup> Alfredo López Austin, “Los reyes...”, *Op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 42.

Un último elemento en común (6), que separo de los demás debido a su importancia y complejidad, es que tanto los *Binnigula'sa'* como los ancestros de otras tradiciones, se encuentran en estado de latencia, no desaparecieron eternamente. En Wilfrido C. Cruz esta idea se menciona al final de su ensayo:

[...] y no faltan viejos que aún creen en la existencia del último *Binigulaza* que en los días de tempestad, como heredero de Pitao Cocijjo, hace que bramen los cerros del Istmo de Tehuantepec, taumaturgo misterioso que debe tener su madriguera, su “encanto” en una de las grandes cuevas del Zempoaltepetl, pero que corriendo la serranía que “vio” morir a los prohombres de la raza y que es muda testigo de la existencia de sus descendientes, es el fantasma o genio de las cordilleras [...] y tiene la extraña magia de convertirse en una piedra blanca al ser sorprendido por ojos extraños<sup>318</sup>.

Las cita anterior se vincula con la tradición maya de la Península, donde se cree en la permanencia del ancestro Juan Tutul Xiuh y su séquito ( los *itzás*), quienes permanecen ocultos en un túnel cercano a Tulum; o con las referencias mixes acerca de Cong Hoy, quien se acompaña de su ejército en una cueva localizada en el Cempoaltépetl. Sin embargo, lo que hace distintas a las fuentes etnográficas mencionadas con respecto a los relatos istmeños, es que las primeras señalan el posible regreso de los antepasados, quienes reestablecerán su reino y protegerán a sus comunidades<sup>319</sup>, mientras que los consignadores del relato *binnigula'sa'* no consideraron este aspecto ¿A qué puede deberse tal diferencia?

Siguiendo los argumentos de Alicia Barabas, puedo sostener que las apariciones y el retorno mesiánico de los antepasados indígenas (así como de vírgenes y santos cristianos) son creencias populares que cobran importancia en momentos de crisis; implican símbolos fundacionales, mediante los cuales las comunidades fortalecen o replantean su identidad local; igualmente, sirven para reestablecer la relaciones entre sociedad y espacio geográfico: “Las apariciones se relacionan con procesos de reafirmación de identidades

<sup>318</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>319</sup> Alfredo López Austin, “Los reyes...”, *Op. cit.*, pp. 39-42.

minusvaloradas que implican actos de re-fundación de territorios ancestrales que fueron ‘demonizados’ por los evangelizadores o que están en peligro de pérdida”<sup>320</sup>.

Si bien el aspecto mesiánico se encuentra presente en las fuentes etnográficas, donde se manifiesta de manera tangible el sentir de los pueblos nativos, no pasa lo mismo con la tradición istmeña. Para Wilfrido C. Cruz y Andrés Henestrosa fue más importante exaltar un pasado indígena sin retorno que promover su revitalización; los ancestros se fueron y su antigua gloria no regresará; su herencia se encuentra degradada desde la llegada de los españoles. Gabriel López Chiñas, por su parte, tampoco expresa una idea mesiánica sobre los *binnigula'sa'*, sin embargo, les atribuye una virtud, una herencia que los actuales zapotecos practican constantemente: el sentimiento de fraternidad. En conclusión, el relato *binnigula'sa'* no fue escrito con la intención de representar directamente al pensamiento e intereses de los *binnizá*; más bien, sirvió como una aportación cultural de algunos intelectuales nativos hacia la construcción del nacionalismo revolucionario, por lo que los elementos de identidad étnica se subordinaron ante la reconstrucción de una historia comprensible para todos los sectores de la sociedad mexicana.

En este capítulo, me di a la tarea de estudiar los relatos en torno a los *binnigula'sa'*, separando las interpretaciones de los autores que consignaron su contenido a la escritura y los elementos que retomaron de la tradición oral.

Wilfrido C. Cruz abordó a la cultura zapoteca por medio de la lingüística, con el objeto de desentrañar su pensamiento y recuperar elementos de la lengua nativa que parecían caer en el olvido. En su versión del relato *binnigula'sa'*, interpretó de distintas maneras el significado del vocablo: como gente que se dispersó entre sí; gente nacida de las raíces de los árboles; gente de gran antigüedad; así como gente surgida de las nubes. En todas las definiciones mencionadas se observa que Cruz no se basó exclusivamente en la oralidad zapoteca, sino que utilizó también vocabularios y textos coloniales para complementar la tradición, proceso que no señaló debidamente dentro de su obra. Las versiones pertenecientes a Andrés Henestrosa y a Gabriel López Chiñas, buscaron de igual

---

<sup>320</sup> Alicia M. Barabas, “El aparicionismo en América Latina. Religión, territorio e identidad”, en *La palabra y el hombre*, México, Universidad Veracruzana, n. 89, enero-febrero 1994, p. 32.

manera mostrar los posibles significados del concepto *binnigula'sa'*, no obstante, su interés fue más literario que lingüístico o académico.

Más allá de las posturas científicas o literarias, encontramos que en las tres versiones del relato *binnigula'sa'* se manifestó el interés implícito de tres intelectuales indígenas por representar política y culturalmente a su pueblo, tanto a nivel local como nacional; por lo tanto, su narración no expreso de manera objetiva a la oralidad nativa, ni las creencias que en ella se expresan.

A pesar de lo antes dicho, si es posible apreciar algunos elementos rescatados de la tradición oral en los relatos istmeños. Un ejemplo se puede advertir cuando los consignadores comentaron que la palabra *binnigula'sa'* hace referencia a trastos, idolillos y otros restos cerámicos, evidencias materiales de la existencia de los antepasados. Otra referencia de tradición oral se aprecia en la declaración de que los *binnigula'sa'* eran gente de enorme estatura y entendimiento torpe; o bien, personas de gran portento: gobernantes, sacerdotes, médicos y adivinos que se encargaban de proteger a su pueblo. Junto a las descripciones mencionadas, encontramos testimonios donde se narra que los *binnigula'sa'* tenían la capacidad de transformarse en animales de distinta naturaleza, entidades conocidas con el nombre de *guenda*.

La tradición oral del Istmo de Tehuantepec relacionó la llegada de los españoles con el final de los *binnigula'sa'*, quienes decidieron transformarse en animales de distinta especie o restos cerámicos; otros tomaron la decisión de alejarse de la vida civilizada, degenerando en seres que las consejas populares han nombrado *biniqueixaca* o *binquizac*, voz interpretada como “gentil” o “salvaje”. Un elemento más donde se manifiesta la oralidad nativa, es el breve canto-poema asociado a la desaparición de los antepasados, el cual presenta rasgos semejantes en sus tres versiones, así como algunas diferencias.

La leyenda *binnigula'sa'*, a pesar de ser representativa del Istmo de Tehuantepec, no es única en el ámbito cultural mesoamericano, puesto que existen muchas variantes dentro del ámbito mesoamericano, ya sea dentro del estado de Oaxaca o en otras entidades mexicanas. Tales relatos han motivado la creación de un importante número de obras literarias, históricas y etnográficas que comparten rasgos comunes.

#### Capítulo 4. Mito e historia en el relato *binnigula'sa'*

Mircea Eliade nos habla en su obra *El mito del eterno retorno*<sup>321</sup> acerca de un sentimiento de “rechazo hacia la historia” (entendida como acto y creación humana) entre las sociedades antiguas, conducta que contrasta significativamente con nuestro pensamiento contemporáneo; no obstante, este factor no significó que hayan carecido de una noción histórica, sino que los sucesos e individuos debían cumplir ciertas características para poder ser preservados, para formar parte del mito (historia sagrada).

Dentro del pensamiento religioso, los acontecimientos humanos cobran trascendencia cuando imitan arquetipos sagrados, manifestados por primera vez durante la creación del universo. Grandes gobernantes de la antigüedad basaban sus hazañas en los actos arquetípicos de un dios fundador, un héroe o un antepasado divinizado, para poder permanecer en la memoria de su pueblo. Eliade ofrece ejemplos sobre la subordinación de los hechos humanos ante modelos arquetípicos:

Refirámonos, para dar un sólo ejemplo, al conocido mito paradigmático del combate entre el héroe y una serpiente gigantesca, a menudo tricéfala que a veces es reemplazada por un monstruo marino (Indra, Herácles, etcétera; Marduk). Allí donde la tradición goza todavía de cierta actualidad, los grandes soberanos se consideran como los imitadores del héroe primordial: Darío se juzgaba como un nuevo Thraetoana, héroe mítico iranio de quien se decía que había dado muerte a un monstruo tricéfalo; *para él -y por él-* la historia era regenerada, pues de hecho la historia se convertía en la reactualización de un mito heroico primordial<sup>322</sup>.

El arquetipo divino no sólo rodea a los hombres y sus actos, envuelve de igual manera al espacio geográfico y a los fenómenos climáticos. Las culturas antiguas registraron desastres naturales de gran trascendencia, entendiéndolos como categorías míticas cargadas de valor simbólico, donde el *cosmos* fue destruido y vuelto a crear por la manifestación divina, con el objeto de restablecer el orden primordial o purificar el mundo;

---

<sup>321</sup> Mircea Eliade, *El mito del...*, *Op. cit.*, pp. 45-57.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 49.

un temblor, un diluvio, la erupción de un volcán, entre otros sucesos de la naturaleza, son explicados dentro del pensamiento religioso como sucesos cataclísmicos.

En el caso mesoamericano, encontramos algunos ejemplos que indican este tipo de pensamiento: Patricia Plunket Nagoda y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara vincularon uno de los estallidos del volcán Popocatepetl, registrado en el siglo I d.C., con el pasaje cosmogónico que marcó el final del Sol *nahui-quiyahuitl* (cuatro lluvia), edad mítica de la humanidad destruida por una lluvia de fuego y registrada en la *Leyenda de los Soles*<sup>323</sup>. Tal acontecimiento pudo haberse conservado en la memoria, convirtiéndose con el paso de los siglos en parte de las narraciones míticas compartidas por los pueblos del Altiplano Central.

Federico Navarrete aborda la relación de mito e historia entre las sociedades precolombinas, tomando como punto de partida la tradición de Aztlán, ciudad fantástica de donde migraron los mexicas hacia la Cuenca de México. El autor comienza contrastando las posturas históricas y mitológicas acerca de este hecho<sup>324</sup>: las primeras consideran que “Aztlán existió realmente y los mexicas partieron de su patria original a la búsqueda de otro lugar que se le pareciera [...] Estas dos ciudades están separadas por un espacio real y por un tiempo histórico, que es la que registran las historias de migración”<sup>325</sup>. Las segundas, por el contrario, sostienen que la ciudad primigenia no existió en realidad, sino que es una proyección simbólica de Tenochtitlan. “La distancia temporal que separa ambas ciudades, por lo tanto, no es el tiempo real de la historia, sino es un tiempo mítico, cargado de simbolismo [...]”<sup>326</sup>.

Posteriormente, Navarrete sostiene que ambas concepciones hacen énfasis en aspectos parciales del fenómeno, sin ofrecer mayores esfuerzos por comprender toda su complejidad. Ante tal situación, el autor recomienda que las tradiciones indígenas sean consideradas como fuentes eminentemente históricas, cargadas a su vez de un fuerte valor

---

<sup>323</sup> Patricia Plunket Nagoda y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara, “El Popocatepetl y la lluvia de fuego”, en: *Arqueología Mexicana. Los volcanes de México*, México, Raíces/INAH, vol. XVI, núm. 95, enero-febrero 2009, pp. 59-63.

<sup>324</sup> Federico Navarrete señala que la dicotomía entre posturas histórica y mitológica refleja la influencia de la historiografía positivista, así como de la antropología de inicios del siglo XX, las cuales interpretaban al mito como una expresión de las culturas primitivas, carente de veracidad científica. Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 30, 1999, p. 252.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>326</sup> *Idem*.

mítico; factor que permitirá a los investigadores no sólo explicar hechos concretos en el tiempo y espacio, sino descubrir de manera profunda la cosmovisión, valores, creencias y aspiraciones de un pueblo. Navarrete abunda en este punto de la siguiente manera:

[...] la relación entre la concepción histórica occidental y las concepciones históricas de otras sociedades, como las mesoamericanas, ya no debe tomar la forma de confrontación entre dos formas opuestas de conocimiento en la que la primera busca reducir a las otras a su concepción de verdad o falsedad. Debe convertirse en un auténtico *diálogo* entre concepciones diferentes del tiempo, el devenir y los actores históricos, en suma un intercambio entre concepciones diferentes de lo que son el ser humano y la sociedad en el tiempo. En este diálogo, ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad y ninguna tradición debe aspirar a absorber o explicar a las otras, así como tampoco debe pretenderse construir una historia universal que abarque a todas<sup>327</sup>.

A partir de lo comentado anteriormente, es posible apreciar al mito y la historia como dos fenómenos ideológicos que se encuentran fundidos dentro del pensamiento religioso, los cuales se comunican eficazmente por medio de la narración. Los actos humanos, el tiempo, el espacio y los fenómenos naturales, han de convertirse en arquetipos o categorías míticas, trascender hacia lo sagrado para poder ser aceptados y conservados en la memoria. Esta manera de pensar no debe ser subestimada por su aparente falta de valor científico, sino que ha de ser entendida como una forma de conocimiento rica en símbolos e imágenes, que pueden ayudar a los académicos a desentrañar pensamiento de las distintas sociedades, incluyendo las que habitan la macroárea conocida como Mesoamérica.

Tras las reflexiones realizadas, he de continuar el último capítulo de esta investigación, que pretende explicar al relato *binnigula'sa'* como una tradición donde mito e historia son expresiones equivalentes, que manifiestan el pensamiento zapoteco y lo relacionan con otros pensamientos dentro del ámbito mesoamericano.

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 251-252.



#### 4.1. El mito y los *binnigula'sa'*

En el capítulo tercero, separamos las interpretaciones personales realizadas por los narradores del relato *binnigula'sa'* de los elementos que éstos retomaron de la tradición oral zapoteca al elaborar sus versiones literarias. A partir de tales distinciones, dedicaremos el presente apartado al análisis de sus elementos míticos e históricos.

Para ello, hemos resuelto utilizar el método estructuralista de Claude Lévi-Strauss, dividiendo nuestro mito de referencia (la versión de Wilfrido C. Cruz, complementada con los relatos de Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas) en unidades constitutivas o *mitemas*, para después establecer las posibles relaciones entre ellas. Posteriormente, el mito de referencia será comparado con otros relatos emparentados, especialmente con la *Leyenda de los Soles* y el *Popol Vuh*, procurando en todo momento mostrar a la narración de los *binnigula'sa'* como una manifestación de la *tradición religiosa mesoamericana*, propuesta por Alfredo López Austin (véase capítulo 2).

Realizadas las aclaraciones pertinentes, colocaremos a continuación las unidades constitutivos del relato *binnigula'sa'*, de donde se desprenderá su posterior análisis :

1. Los *binnigula'sa'* eran seres de talla gigantesca.
2. Eran seres inacabados, sin la capacidad de sentir emociones de piedad u obediencia.
3. Un dios decidió exterminar a los *binnigula'sa'*, por medio de un diluvio o del fuego.
4. Los *binnigula'sa'* eran elegidos por las divinidades como líderes y protectores de la comunidad.
5. Eran astrónomos, sacerdotes, médicos, brujos y valientes guerreros.
6. La vida y destino de los *binnigula'sa'* estaba atado a un animal o doble, conocido como *guenda*, entidad en la que podían transformarse.
7. La llegada de los españoles marcó la desaparición de los *binnigula'sa'*.
8. Al desaparecer, los *binnigula'sa'* se transformaron en animales de diverso tipo o en idolillos y restos de trastos.
9. Ante la inminente conquista peninsular, algunos *binnigula'sa'* decidieron segregarse de la vida comunitaria, marchándose a los montes y serranías de Oaxaca, donde dice la tradición, aún habitan sus descendientes.

Los elementos enumerados pueden ser clasificados en tres grupos: dentro del primero, conformado por los puntos 1, 2 y 3 se habla de seres con características fantásticas, de estatura gigantesca. A pesar de ser superdotados, carecían de emociones, por lo tanto, no eran humanos, sino un prototipo fallido de humanidad que se extinguió por la voluntad de los dioses. En este grupo se hace referencia a los *binnigula'sa'* como antepasados “míticos”.

En el segundo grupo, integrado por los puntos 4, 5 y 6, se describe a los antiguos zapotecos como seres humanos completos, elegidos por los dioses como líderes y protectores de la comunidad; eran guerreros, sacerdotes, astrónomos, hechiceros y médicos; además, tenían la capacidad de transformarse en animales de distinto tipo, con quienes compartían su destino. Aquí se hace referencia al recuerdo de los *binnizá* istmeños sobre sus antiguos gobernantes. Los *binnigula'sa'* que pertenecen a este grupo son personajes “históricos”, no obstante, el transcurso del tiempo los ha desposeído de sus atributos individuales, convirtiéndose en arquetipos y confundiendo con los antepasados míticos de la tradición.

Mientras que el tercer grupo, compuesto por los puntos 7, 8 y 9, hace referencia a la desaparición de los antepasados zapotecos, los cuales, ante su inminente fin, se metamorfosearon en animales de diferente naturaleza o en ídolos y fragmentos cerámicos. La causa de su desaparición fue la irrupción española y la introducción del cristianismo. Algunos *binnigula'sa'* sobrevivieron a la conquista, segregándose de la vida civilizada y perdiendo su humanidad. De ellos sobreviven algunos descendientes, quienes son referidos por Wilfrido C. Cruz como *binijaaba*, *biniqueixaca* o *binquizac*.

Se puede apreciar dentro del tercer grupo el impacto que tuvo la conquista española en la mentalidad indígena, dicho acontecimiento fue interpretado y soportado por el pensamiento mítico zapoteco como el final de una era cosmogónica y el inicio de un nuevo orden, dominado por el hombre barbado y la cruz del catolicismo.

#### 4.1.1. *El origen del Universo entre los zapotecos*

Son escasos los documentos que nos hablen acerca del mito de origen cósmico entre los zapotecos, a diferencia de los nahuas o los mayas, que poseen fuentes de gran valor como la *Leyenda de los Soles* o el *Popol Vuh*; sólo es posible obtener algunos datos dispersos a partir de monumentos arqueológicos, documentos coloniales y testimonios etnográficos.

Me parece interesante iniciar el presente apartado con una referencia de fray Gregorio García (1729) sobre el origen de “[...] los demás Indios de la Nueva España, como son el Reino Çapoteco, Guatemala y muchos otros [...]”<sup>328</sup>, el cual obtuvo de un texto inédito del P. Román:

Dice, pues, el sobredicho Autor, que antes de la Creación del Mundo no havia Tierra, ni Cielo, ni Sol, ni Luna, ni Estrellas. Tenian un error, entre otros: i era, que hubo un Marido, i Muger Divinos: el Hombre se llamaba Xchmel, y la Muger Xtamana. A estos daban Padre, i Madre, los cuales engendraron tres hijos, el maior de los quales tenia sobervia con los otros: quiso hacer por si Criaturas, contra la voluntad de sus Padres, mas no pudo, porque la obra que salio de sus manos, fueron unos Vasos viejos, para servir en cosas viles, como son Ollas, Jarros, i cosas mas bajas. Los Hijos menores, que se llamaban Hunchevan, i Hunavan, pidieron licencia a su Padre, i Madre para hacer Criaturas, i concedieronse la, diciéndoles, que saldrían con ello, porque se havian humillado. Y asi lo primero hicieron los Cielos, Plantas, Fuego, Aire, i Tierra, de la qual formaron despues al Hombre, i a la Muger. El otro, que contra la voluntad de sus padres, i con soberbia, i presumpcion quiso hacer Criaturas, fue lançado en los Infiernos. Todos los Oficiales, que tenian ingenio, como son Pintores, Plateros, Plumeros, Entalladores, i otros semejantes, honraban mucho a estos dos Hermanos menores [...] pero no les tenian por el Dios Maior: que al que tenian por Supremo, como nosotros, llamaban en la Provincia de Mexico Theutl: en la de Guatemala, Ahcabohtil.<sup>329</sup>

Al leer tal referencia, se puede apreciar que los nombres de los dioses primordiales, *Xchmel* y *Xtamana*, así como de sus hijos, *Hunchevan* y *Hunavan*, no corresponden ortográfica ni fonéticamente a la lengua zapoteca; por lo que queda suponer que, el relato fue recogido originalmente de un grupo étnico guatemalteco de lengua maya. El padre Gregorio García no se preocupó por especificar de donde venía la narración, ya que para él

<sup>328</sup> Fray Gregorio García, *Orígen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar: Franklin Pease G.Y., México, FCE, 1981, p. 329.

<sup>329</sup> *Ibidem*, pp. 329-330.

todas las historias nativas eran simples ficciones, “siendo el artífice, i Maestro de ellas, el que lo es de mentiras, Satanas”<sup>330</sup>. También es posible que su fuente de consulta, P. Román, no haya descubierto de dónde obtuvo el mito, mencionando únicamente que era común en varios pueblos indios de la Nueva España, entre ellos, el zapoteco.

A pesar de las vaguedades mencionadas, el contenido del relato me parece de utilidad como guía para interpretar el mito cosmogónico zapoteco, puesto que su contenido se asocia al menos en tres aspectos con otras narraciones de tradición mesoamericana: a) los dioses primordiales son descritos como una pareja, cuyo ímpetu causó el origen del Universo; b) se menciona la creencia de un dios mayor, supremo, el cual seguramente era la representación conjunta de la pareja primordial, *Xchmel* y *Xtamana*; c) Los hijos de las deidades supremas fueron quienes se encargaron de crear el mundo, los elementos que lo componen (el cielo, las plantas, el aire, el fuego y la tierra), así como de los primeros hombres. Dichos aspectos comunes pudieron haber ocasionado la generalización del relato por parte de Gregorio García o de su informante.

Comenzaré por abordar la existencia del dios primordial en la cultura *Za*, así como su desdoblamiento en una entidad masculina y una femenina. Fray Juan de Córdova colocó en su *Vocabulario* distintas entradas para significar a un “Dios padre de todos que sustenta a todas las criaturas y las rige”: *Coquizachibatija*, *cozàanatao*, *còlacozàanatào*, *huetocopèatao*; “Dios principio de las cosas y criador de ellas”: *Huenixèehuenicilla*, *huezàaxeehuezàacilla* *quizàalao*, *coquihuechibatija*; así como “Dios infinito y sin principio, llamavanle sin saber a quien”: *Coquixèe*, *coquicilla*, *xéetào*, *pixèetào*, *cillatào*, *nixèetào*, *nicillatào*, *pijetào*, *pijxoo*, *pijexò*<sup>331</sup>. Dichas características en el dios principal, creador y sustento de las cosas en general, han sido relacionadas con la deidad nahua *Tloque Nahuaque*, “el del centro” o “el de la inmediata vecindad”, también conocida como *Ipalnemohuani* “por quien vivimos”<sup>332</sup>.

Teniendo una idea de la existencia del dios primordial en el pensamiento zapoteco prehispánico, nos queda saber si éste poseía advocación masculina y femenina, de manera

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>331</sup> Fray Juan de Córdova, *Op. cit.*, p. 140v.

<sup>332</sup> José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM/IIH, 1993, p. 97.

semejante a otras deidades mesoamericanas. Víctor de la Cruz, con base en el análisis del *Vocabulario* de Córdova, nos menciona que el dios principal era conocido en su versión masculina como *Pitao Cozàana* o *Cozàana tào*, “‘el engendrador’ o ‘el padre supremo’”<sup>333</sup>, agregando que su nombre también hacía referencia al Sol y al “Dios de los animales a quien sacrificaban caçadores y pescadores para que les ayudasen”<sup>334</sup>. La connotación femenina de la misma deidad era conocida como *Pitào Huichaana* o *Huichàana*, “dios o diosa de la generación”<sup>335</sup>, cuya naturaleza se asociaba con la luna, el agua y las mujeres en cinta; como “Dios o Diosa de los niños [...] a quien las paridas sacrificaban”<sup>336</sup>.

La noción dual del dios supremo entre zapotecos y otros grupos indígenas oaxaqueños fue percibida desde inicios del siglo XX por Eduard Seler, quien también asoció los conceptos tratados en el párrafo anterior con las connotaciones masculina y femenina de la deidad creadora entre los pueblos de habla náhuatl.

Estas fueron llamadas por los mexicanos *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, «señor» y «señora de nuestra carne» o «de la subsistencia», o *Ometecutli* y *Omecihuatl*, «señores de la dualidad» [...] La deidad masculina es más o menos definitivamente identificada con el cielo, el sol o el dios del fuego, que era al mismo tiempo el dios de la caza y la guerra; la deidad femenina, con la tierra o el agua, el elemento que da fertilidad a la tierra<sup>337</sup>.

Es importante remarcar que la deidad suprema se reconoce por su omnipotencia, por no tener principio ni fin (*Coqui xèe* o *Pijetào*), así como por crear y regir todas las cosas del Universo (*Cozàanatao* o *Còlacozàanatào*); mientras que sus advocaciones masculina y femenina están encargadas de creaciones particulares y tienen atributos específicos. *Pitào Cozàana*, es referido como un dios padre, asociado con el Sol, con los antepasados y el origen de la vida; también es mencionado como dios de los animales, la caza y la pesca. *Pitào Huichàana*, en cambio, se presenta como una diosa progenitora, relacionada con la

---

<sup>333</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, p. 141

<sup>334</sup> Fray Juan de Córdova, *Op. cit.*, p. 141r.

<sup>335</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'*, *Op. cit.*, p. 141.

<sup>336</sup> Fray Juan de Córdova, *Op. cit.*, p. 141r.

<sup>337</sup> Eduard Seler, “La religión de los zapotecos”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (Coords.), *La religión de los binnigula'sa'*, Oaxaca, IEEPO, 2002, p. 19.

Luna y la fertilidad; es la deidad a la que recurren las mujeres embarazadas y las parteras para propiciar un nacimiento exitoso.

La aparición de los hijos de las deidades primordiales, así como la manera en que fueron formados el universo y los seres humanos, son partes del mito cosmogónico zapoteco que no podemos dilucidar plenamente, ya que contamos en la actualidad con pocos documentos o estudios que nos ofrezcan información clara del tema<sup>338</sup>. Aquí sólo nos interesa señalar al relato *binnigula'sa'* como un fragmento de la mitología *Za* que sobrevivió más de cinco siglos, donde se pueden apreciar pasajes de gran valor en torno a los primeros hombres y su trágica desaparición.

#### 4.1.2. *Los binnigula'sa' y los ciclos cosmogónicos*

Wilfrido C. Cruz notó varias similitudes entre el relato *binnigula'sa'* y la *Leyenda de los Soles*, especialmente en la parte que se refiere a las sucesivas edades cosmogónicas, vinculadas “con alguno de esos cataclismos que los nahoas llamaron soles”. *La leyenda de los Soles*, relato cuyas versiones escritas fueron recogidas a inicios de la época colonial, narra la creación del universo por las fuerzas divinas, así como el surgimiento de los primeros seres humanos.

El primer Sol, nombrado *Nahui ocelotl* (Cuatro jaguar) o *Tlalchitonatiuh* (Sol de tierra), fue gobernado por Tezcatlipoca. Habitaron en la tierra gente de talla gigantesca llamados “[...] *quinametin* o, según Ixtlilxóchitl, *quinametin zocuilhicxime* [...]”<sup>339</sup>, quienes tenían cualidades portentosas; sin embargo, eran seres inacabados y de movimientos “torpes”. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, fueron descritos de la siguiente manera:

Y todos los cuatro dioses criaron entonces los gigantes que eran hombres muy grandes, de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos y comían

<sup>338</sup> Una obra que nos habla sobre la creación y los niveles del universo en la cosmovisión zapoteca es: Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, pp. 79-118.

<sup>339</sup> Roberto Moreno de los Arcos, “Los cinco soles cosmogónicos” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, v.7, 1967, P. 206.

bellotas de encinas y no otra cosa; los cuales duraron cuanto este sol duró, que fueron trece veces cincuenta y dos años, que son seiscientos y setenta y seis años<sup>340</sup>.

Posteriormente, el relato especifica la manera en que los gigantes de la tradición fueron destruidos junto con el Sol de tierra por Tezcatlipoca, quien derribado por Quetzalcóatl, se convirtió en tigre y arremetió contra los habitantes de dicha era:

Que pasados los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcóatl fue sol y dejólo de ser Tezcatlipuca, porque le dio con un gran bastón y lo derribó en el agua, allí se hizo tigre y salió a matar gigantes. Y esto parece en el cielo, porque dicen que la *Ursa maior* se baja al agua, porque es Tezcatlipuca y está allá memoria de él<sup>341</sup>.

Otra versión de la *Leyenda de los Soles* se encuentra dentro del manuscrito de 1558, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México bajo el título *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Este documento es más concreto que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ya que no se detiene en describir las características de los seres que habitaron la tierra durante la primera era cosmogónica, ni de especificar el dios que la representaba; sin embargo, se hacen algunas precisiones ausentes en la fuente anterior, como el nombre del Sol en que habitaron los *quinametín*, el nombre de su alimento, así como el periodo en que se dio su colapso:

Este Sol *nahui ocellotl* (4 tigre) fue de 676 años. Estos que aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el *nahui ocellotl* del Sol: comían *chicome malinalli*, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en trece años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el Sol. El año de estos fue *ce acatl* (1 caña). Por tanto, empezaron a ser devorados en un día signo *nahui ocelotl*, bajo el mismo signo que se acabaron y perecieron<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2005, (Sepan cuantos n. 37), pp. 27-28.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>342</sup> "Leyenda de los Soles. Documento de 1558", en: *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 2ª ed., trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM/IIH, 1975, p. 119.

Tanto en las dos fuentes citadas como en el tradición de los *binnigula'sa'*, encontramos que los antepasados de la humanidad eran personajes con características fantásticas; a pesar de ello, estaban incompletos, carecían de entendimiento y se movían torpemente. Tales características los destinaron a desaparecer por la acción de los dioses. Roberto Moreno de los Arcos define la palabra *quinametín zocuilhicxime* como “los de pies pegados o incompletos”<sup>343</sup>, haciendo notar su carácter de seres inacabados; además, encontramos que en los “Anales de Cuauhtitlán” se describe a los gigantes como individuos de andar torpe, cuya salutación era la siguiente: “‘no se caiga usted’ porque quien se caía, se caía para siempre”<sup>344</sup>.

A pesar de las semejanzas mencionadas, el relato acerca de los *binnigula'sa'* presenta varias lagunas con respecto a la tradición náhuatl, este factor pudo deberse a las mutaciones sufridas dentro de la tradición zapoteca desde la conquista hasta la actualidad. La versión zapoteca no explica claramente si existieron distintos ancestros o edades míticas, información que si es proporcionada en la *Leyenda de los soles*, donde se narra que después de la desaparición de los gigantes o *quinametín*, fueron creadas por los dioses cuatro humanidades más, así como cuatro Soles distintos, los cuales serán mencionados a continuación:

El segundo Sol, gobernado por Quetzalcóatl, es nombrado *Nahui ehécatl* (4 Viento) o *Ehecatonatiuh* (Sol de viento), duró seiscientos setenta y seis años, los macehuales comían “piñones de piñas” y su final se debió a la lucha constante entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca:

[...] Tezcatlipuca, por ser dios, se hacía, como los otros sus hermanos, lo que querían, y así andaba fecho tigre, y dio una cox a Quetzalcoatl, que lo derribó y quitó de ser sol, y levantó tan grande aire que lo llevó (a él) y a todos los macehuales, si no es algunos que quedaron en el aire y éstos se volvieron en monos u jimas<sup>345</sup>.

<sup>343</sup> Roberto Moreno de los Arcos, *Op. cit.*, p. 206.

<sup>344</sup> “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca...*, *Op. cit.*, p. 5.

<sup>345</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *Op. cit.*, p. 30.



La siguiente era cosmogónica, de nombre *Nahui quiyahuatl* (Cuatro lluvia) o *Quiauhthonatiuh* (Sol de lluvia), fue regida por el dios Tláloc o *Tlatocatecuhtli*. Según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, duró siete veces cincuenta y dos años (364 años) y los macehuales no comían otra cosa sino “[...] *acicintli*, que es una cimiento, como el trigo, que nace en el agua”<sup>346</sup>. El final de este Sol estuvo marcado por una intensa lluvia de fuego que acabó con los antepasados, los cuales “se volvieron gallinas”<sup>347</sup>.

El nombre del cuarto Sol fue *Nahui atl* (Cuatro agua) o *Atonatiuh* (Sol de agua). En él gobernó la diosa Chalchiuhtlicue y “[...] los macehuales comían en este tiempo de una simiente, como maíz, que se dice *cincocopi*”<sup>348</sup>. Esta era duró “[...] seis veces cincuenta y dos años, que son 312 años”<sup>349</sup> y su colapso estuvo determinado por una inundación, que se llevó a todos los macehuales “[...] y de ellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay”<sup>350</sup>.

De esta manera se abrió paso la quinta era cosmogónica llamada *Nahui Ollin* (Cuatro movimiento), donde habita la humanidad actual, aquella que posee las cualidades de razonar y sentir, por lo tanto es capaz de rendir devoción a sus dioses creadores y de preservar su culto dentro de la comunidad:

El nombre de este Sol es *naollin* (4 movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el Sol en el horno divino de Teotihuacan. Fue el mismo Sol de Topiltzin (nuestro hijo) de Tollan, de Quetzalcóhuatl. Antes de ser este Sol, fue su nombre Nanáhuatl, que era de Tamoanchan<sup>351</sup>.

---

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>347</sup> “Leyenda de los Soles. Documento de 1558”, *Op. cit.*, p. 119.

<sup>348</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *Op. cit.*, p.31.

<sup>349</sup> *Idem*.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>351</sup> “Leyenda de los soles. Documento de 1558”, *Op. cit.*, p. 121.



**Imagen 14.** Sol de Viento, en cuyo final los hombres se volvieron monos u jimas. *Códice Vaticano A.*

La deidad que rigió esta era fue nuevamente Quetzalcóatl, conocido como Nanáhuatl o Nahuatzin (El buboso), quien se arrojó al gran horno de Teotihuacán para convertirse en Sol. Entre sus proezas se encuentra la creación de la humanidad, formándola a partir de los “huesos preciosos” recolectados del Mictlán (lugar de los muertos). También es conocido como el gran benefactor de la especie, ya que sustrajo el maíz del cerro Tonacatépetl (cerro de las mieses), para después llevarlo con las demás deidades a *Tamoanchan* donde “Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos”<sup>352</sup>.

El hecho de que la tradición de los *binnigula'sa'* presente varios huecos con respecto a la cosmogonía náhuatl, ha fomentado la suposición de que existió una relación cultural de dominio del pueblo mexicana sobre los zapotecos; tal argumento fue cuestionado por Víctor de la Cruz de la siguiente manera: “¿Los restos de este mito cosmogónico entre los *binnigula'sa'*, que aparece completo entre los nahuas, es una evidencia de aculturación de los primeros por los segundos?”<sup>353</sup>.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>353</sup> Víctor de la Cruz, *El pensamiento de los binnigula'sa'...*, *Op. cit.*, p. 164.



**Imagen 15.** Sol de Agua. En la parte inferior se observa a un *quinametin zocuilhixime* o gigante. *Códice Vaticano A*.

Una respuesta a la interrogante puede ser proporcionada desde la perspectiva de la *tradición religiosa mesoamericana*, donde se sostiene que las culturas precolombinas compartían un cúmulo de creencias que les permitía interactuar entre sí, mediante el uso de un lenguaje común plasmado en la religión y en los mitos; dicha relación era mucho más recurrente que la dominación ideológica de una cultura sobre otra. Pueblos de reciente formación, como el mexica, no impusieron su cosmovisión a otras comunidades, al contrario, fueron ellos los que adoptaron una serie de creencias que ya se habían consolidado en Mesoamérica siglos atrás. Alfredo López Austin agrega lo siguiente:

Si en cualquier pueblo indígena actual se encuentra un mito que muestre semejanza con algún pasaje de la *Leyenda de los soles*, se tratará de justificar su presencia diciendo que en el pasado prehispánico tal pueblo sufrió la dominación de los mexicas y que su mito es testimonio de la imposición ideológica. No se toma en cuenta que tal pueblo participó también en la tradición mesoamericana con igual o tal vez con mayor presencia que los mexicas, y que

para la explicación de la posesión de tal mito no tiene que recurrirse a una reconstrucción en la que los mexicas sean los protagonistas<sup>354</sup>.

El *Popol Vuh*, fuente de gran importancia para el conocimiento de la cultura maya, también menciona distintas edades cosmogónicas, las cuales comparten similitudes, así como notables diferencias con la tradición zapoteca y náhuatl. Dentro de esta fuente se describe que el mundo, recién formado, fue habitado por distintos antepasados, los cuales no tenían la capacidad de entendimiento ni la consistencia física de los seres humanos definitivos. La primera “humanidad”, creada por los dioses *Tepeu* y *Gucumatz*, estuvo conformada por animales de distinto tipo, los cuales, debido a su incapacidad de nombrar y reverenciar a los dioses, fueron condenados a matarse y a alimentarse entre sí. “Vosotros, aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será. Esta será vuestra suerte”<sup>355</sup>.

Posteriormente fueron hechos los hombres de lodo, que carecían de sustancia firme, se deshacían; a pesar de poder comunicarse, no tenían entendimiento ni recordaban a sus formadores. “Entonces [los dioses] desbarataron y deshicieron su obra y su creación”<sup>356</sup>. La tercera humanidad estuvo conformada por los hombres de madera, que tenían la capacidad de hablar y procrear, sin embargo, no podían razonar y no se acordaban de sus creadores, “[...] no tenían consistencia, no tenían sangre ni substancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies y sus manos, y amarillas sus carnes”<sup>357</sup>. El destino de la gente de madera fue desaparecer en manos de los dioses:

Pero no pensaban, no hablaban con su Creador, su Formador, que los había hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron muertos, fueron anegados. Una resina abundante vino del cielo. El llamado *Xecotcovach* llegó y les vació los ojos; *Camalotz* vino a cortarles la cabeza; y vino *Cotzbalam* y les devoró las carnes. El *Tucumbalam* llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache...*, *Op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>355</sup> *Popol Vuh*, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 95.

De la misma forma que en la *Leyenda de los Soles* y que en el relato *binnigula'sa'*, en el *Popol Vuh* se explica cómo los antepasados del ser humano no tuvieron la capacidad de razonar y de presentar reverencia hacia sus creadores, por lo cual, fueron exterminados por distintos fenómenos naturales o por seres extraordinarios. La humanidad definitiva fue creada con el don de raciocinio; recordó y procuró en todo momento a sus divinidades; de maíz fue conformada su carne y su principal alimento:

De *Paxil*, de *Cayalá*, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas [...] Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores<sup>359</sup>.

El *Popol Vuh* vincula el surgimiento del Sol con la creación de la humanidad (de manera parecida a la *Leyenda de los Soles*). Antes de que existiese el hombre de maíz, no había Sol, solamente un ser que se jactaba de ser el astro rey, su nombre era *Vucub-Caquix* (Siete Guacamaya) y debido al carácter soberbio que lo caracterizaba, fue muerto por los héroes míticos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* (Cazador y Tigrillo), quienes se convertirían al final de sus gestas en Sol y Luna, permitiendo la vida de los hombres sobre la tierra: “Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra”<sup>360</sup>.

#### **4.2. Los binnigula'sa' como líderes y protectores de la comunidad**

Los *binnigula'sa'*, además de ser considerados antepasados “míticos”, representaban a aquellos personajes en cuyas manos estaba atado el destino de la comunidad. Eran capaces de leer los mensajes ocultos de los astros, dirigían a los ejércitos, se ocupaban del culto a las divinidades y conocían las propiedades curativas o nocivas de las plantas:

---

<sup>359</sup> *Ibidem*, pp. 174-175.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 173.

Refiere la tradición que los *Binigulaza* no eran todos los antiguos zapotecas; eran los elegidos de los dioses y estaban diseminados entre los diversos conglomerados de la raza para dirigirla, para encauzar su vida económica, social y religiosa, aunque también para explotarla; eran los más valientes guerreros, los más ilustres sacerdotes, y su carácter excepcional y privilegiado no era revelado sino a los iniciados en los secretos destinos de la raza; la turbamulta ignorante y miserable, esclava de sus necesidades materiales, y de las de las castas superiores, no se daban cuenta de la existencia de aquellos hombres que tenían en sus manos poderes desconocidos y terribles<sup>361</sup>.

En este sentido, el relato *binnigula'sa'* no sólo corresponde a una tradición religiosa, también es una tradición histórica; es el recuerdo que los *binnizá* del Istmo conservan sobre sus gobernantes prehispánicos y la veneración que ofrecían hacia ellos. A continuación, haremos una aproximación a la organización social de los zapotecos prehispánicos, con el objeto de verificar la influencia que tuvieron los linajes gobernantes sobre la población.

María de los Ángeles Romero Frizzi señala, con base en el estudio de genealogías y otros textos coloniales, que la unidad social fundamental de los pueblos prehispánicos oaxaqueños no fue una familia conformada por padre, una madre e hijos, sino una familia más extensa, conocida como linaje: “[...] un grupo de parientes descendientes de un antepasado mítico común con derechos sobre un territorio [...]”<sup>362</sup>. Todos los estratos sociales pertenecían a un determinado linaje, no obstante, fueron los grupos de poder quienes lograron imponer el suyo, consignándolo en códices y monumentos; este hecho les permitió justificar y heredar sus privilegios.

Los mixtecos, por ejemplo, estaban integrados por distintos linajes, de los cuales no todos gozaban de los mismos bienes o estatus. El grupo dominante se conformaba por los *yyas*, “[...] los hombres y mujeres de gran respeto, seres casi divinos que justificaban su posición privilegiada a través de la manipulación del conocimiento, el calendario y el ritual”<sup>363</sup>. La proximidad o lejanía a los *yyas* determinaba el estatus y función de los demás linajes dentro de una comunidad:

---

<sup>361</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl*, *Op. cit.*, pp.146-147.

<sup>362</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz...*, *Op. cit.*, p.36.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 48.

[...] los *tay toho*, quienes eran personas (*tay*: persona) de linaje y principales [...] Ellos y ellas desempeñaban puestos de respeto en su sociedad, formaban parte de la jerarquía de los sacerdotes encargados de velar los templos y la imágenes de los dioses, ejecutaban los rituales y los sacrificios de aves, perros y venados [...] Los hombres eran capitanes en la guerra, comerciantes en la paz y desempeñaban puestos importantes en la administración de su sociedad, como recaudadores del tributo<sup>364</sup>.

Las ciudades-estado zapotecas también se encontraban fuertemente jerarquizadas: el linaje dominante se componía por los llamados “caciques” o *tijacoqui*, cuyo máximo exponente era el *coquihalao*, quien “[...] recibía su autoridad por adscripción a través de la sucesión directa”<sup>365</sup>. A lado del *coquihalao* o gran gobernante, se encontraba el máximo sacerdote llamado *huijatao* o *huipatoo*, palabra traducida por fray Francisco de Burgoa como “[...] grande atalaya, y el que lo ve todo [...]”<sup>366</sup>. Tenía sus aposentos en la ciudad de Mitla y su función era “[...] consultar a los dioses y transmitir sus deseos a los creyentes. Cumplía ese propósito cayendo en un estado de éxtasis en el cual tenía alucinaciones visuales y auditivas, quizás con ayuda de hongos”<sup>367</sup>.

La relación y cercanía entre los *tijacoqui* con los demás linajes zapotecos determinaba el rol que se podía desempeñar en la sociedad. Los linajes dominantes se ocupaban de los cargos públicos, administrativos y religiosos más representativos; recaudaban tributo, comandaban los ejércitos y ejercían el culto a los dioses bajo el nombre de *copa vitoo* o “guarda de los dioses”<sup>368</sup>. Los linajes populares llevaban el nombre de *tija penigueche* o *tiia benigueche*, cuya traducción aproximada es “linaje de plebeyos”<sup>369</sup>. Cumplían con las labores del campo, con el pago de tributo en especie o servicio, “[...] Eran jornaleros, sirvientes, tejedores, danzarines, músicos, escultores, metalúrgicos, pintores, interpretes, adivinos, comerciantes y vendedores ambulantes, entre otras cosas”<sup>370</sup>.

---

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>365</sup> Joseph W. Whitecotton, *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, 1985, pp. 163-164.

<sup>366</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, tomo II, p. 350.

<sup>367</sup> Joseph W. Whitecotton, *Op. cit.*, p. 167.

<sup>368</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, tomo II, p. 350.

<sup>369</sup> *Vocabulario Castellano-zapoteco...*, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>370</sup> Joseph Whitecotton, *Op. cit.*, p. 169.

Para los antiguos linajes zapotecos, fue de suma importancia el culto a los antepasados, hecho que registraron tanto en códices como en otras fuentes con el objeto de justificar su jerarquía frente a los demás sectores sociales. Después de la irrupción española, la veneración a los ancestros persistió en la mentalidad de los sectores populares, manteniendo algunos de sus elementos esenciales hasta la actualidad. Considero que el relato *binnigula'sa'* refleja tal forma de pensamiento.

El culto a los antepasados entre zapotecos puede ser registrado en fuentes coloniales y prehispánicas. Fray Francisco de Burgoa consignó varias referencias donde se describía el origen de los señores zapotecos a partir de “[...] leones y fieras, silvestres [...]”, otros argumentaban su nacimiento de “[...] árboles descollados y sombríos [...]” o “[...] que los habían parido escollos, y peñascos [...]”<sup>371</sup>; los señores de Teotitlán, por su parte, presumían haber surgido del cielo, “[...] en figura de ave, en una luminosa constelación [...]”<sup>372</sup>.

Las referencias dadas por Burgoa se complementan con algunas declaraciones recogidas en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. En la descripción del pueblo de Chichicapa (1580) se sostiene que su cacique, llamado *Quiegueta*, perteneció a un linaje cuyo lugar de origen fue una cueva:

Y el cacique se llamaba QUIEGUELA, que quiere decir “señor del vino”, y a este obedecían porque era universal señor de todos los indios *zapotecas*, porque tenían por cierto haber procedido sus antepasados de las cavernas de la tierra y no se le conocía otra generación<sup>373</sup>.

A esta referencia puede sumarse otra, perteneciente al pueblo de Ocelotepec, donde se combina el pensamiento mesoamericano con el catolicismo, ya que se utiliza el pasaje bíblico del diluvio universal para explicar el origen de los señores de dicho asentamiento:

---

<sup>371</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, tomo I, p. 412.

<sup>372</sup> Fray Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, tomo II, p. 119.

<sup>373</sup> René Acuña, *Op. cit.*, tomo 2, p. 66.



Gobernábense los naturales de d[ic]ho pu[eb]lo por un cacique que se llamaba PETELA en su lengua *zapoteca*, que en la n[uest]ra quiere decir “perro”, el cual dicen que venía y procedía de una generación de hombres que se hallaron en un monte después del diluvio, y que se escaparon dél en una barca. Y desta generación escog[i]eron a este PETELA, por [ser] hijo de uno de aquellos que allí escaparon [y] por más valiente y esforzado<sup>374</sup>.

También se pueden mencionar algunos registros de carácter popular sobre el culto a los antepasados zapotecos. José Alcina Franch localizó varios documentos, pertenecientes al curato de San Francisco Caxonos (siglo XVIII), donde se describen las ceremonias celebradas en honor a los ancestros de la comunidad; éstas se realizaban tras las recomendaciones de los llamados “letrados” o “maestros de idolatrías” y consistían en el sacrificio de gallinas o perros ante unas figurillas llamadas “cabezas de nuestros abuelos”:

A través de los textos transcritos se deduce que la expresión de “*los abuelos*” es equivalente a la de *antepasados* y que, por consiguiente, “cabezas de mis abuelos” puede significar “representaciones de mis antepasados” o retratos de mis antepasados, a los que llamaría *Guiquiag Yagtal*. A nuestro juicio, estas imágenes de los antepasados pueden interpretarse, o bien, como las imágenes de los antepasados reales [...] o bien, como las imágenes de los antepasados *míticos*, antepasados divinizados o cabezas de los linajes más remotos de los indios. En un sentido más amplio podrían interpretarse como “dioses lares” o dioses familiares<sup>375</sup>.

En la época prehispánica, también encontramos evidencias sobre el culto a los antepasados entre los zapotecos, muchas de las cuales fueron representadas en urnas funerarias. Dentro de la tumba 104 de Monte Albán, perteneciente al periodo IIIb (500-700 d.C.), podemos observar una vasija que pudo representar al ancestro divinizado del gobernante que yace sepultado en dicho recinto, ésta se encontraba rodeada por cuatro urnas más pequeñas que simbolizaban a sus “acompañantes”:

Éste se sienta aquí con las piernas cruzadas, usando una máscara con los colmillos y la nariz respingada de un monstruo cocodriliano. Sobre el pecho lleva una máscara humana de la cual cuelgan tres conchas tubulares [...] El

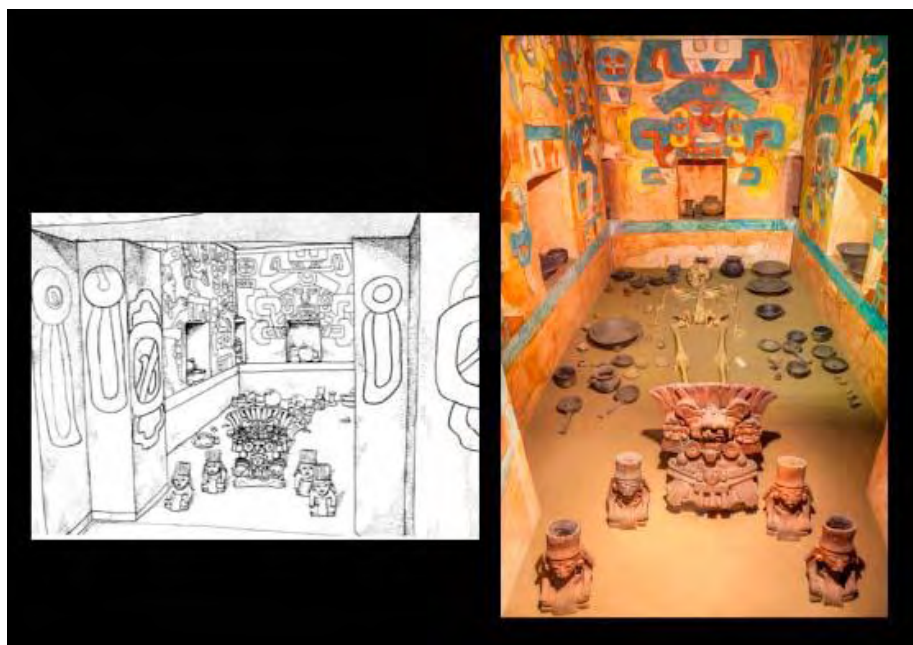
---

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>375</sup> José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM/IIH, 1993, p.114.

gobernante usa una capa corta decorada con trencilla y lleva el cabello sujeto en un nudo superior que se proyecta desde su frente<sup>376</sup>.

En el muro posterior del mismo aposento, se encuentra una pintura mural donde se representa un rostro, que de igual manera pudo simbolizar a un antepasado “[...] bajo las ‘Fauces del Cielo’”. A su izquierda aparece la fecha (o nombre del día) 5 turquesa<sup>377</sup>.



**Imagen 16.** Reproducción y fotografía de la Tumba 104 de Monte Albán, donde se observan representaciones de ancestros divinizados tanto en las urnas centrales del aposento como en sus pinturas murales. Imagen tomada de: <http://www.mna.inah.gob.mx>

En la tumba 1 de Zaachila se puede apreciar, a manera de relieve, la representación de un personaje con caparazón de tortuga en el torso o “Antepasado de las Nubes”, según las interpretaciones de Joyce Marcus y Kent V. Flannery: “Los nobles zapotecas con

<sup>376</sup> Kent V. Flannery y Joyce Marcus, *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*, México, FCE, 2001, p. 256.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 262.

frecuencia representaban a sus ‘Antepasados de las Nubes’ como tortugas voladoras, tal vez porque las nubes *cumulonimbus* les recordaban los caparazones de estos quelonios”<sup>378</sup>.



**Imagen 17.** Representación de un “Antepasado de las Nubes”. Tumba 1 de Zaachila.  
Tomada de Roberto Gallegos Ruíz, *El señor 9 Flor en Zaachila*.

Junto a los ejemplos citados, se pueden encontrar representaciones de antepasados míticos en distintas estelas; algunas tenían una función privada, ya que solo podían ser apreciadas por los miembros de la nobleza; mientras que otras se encontraban al alcance de todo el pueblo, quien constataba el estatus de sus gobernantes por medio de dichos monumentos. Aquí sólo mencionaremos el caso de la llamada lápida 1, de procedencia desconocida<sup>379</sup>, donde encontramos dos escenas dispuestas verticalmente (a manera de genealogía), que muestran a dos parejas nobles en un acto ceremonial. En la parte superior de la lápida se encuentra la representación de las “Fauces del Cielo” de donde surge un personaje o ancestro deificado ofreciendo un collar de cuentas a una de las parejas. El conjunto fue interpretado por Alfonso Caso de la siguiente manera:

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 26. Nota a pie de imagen.

<sup>379</sup> Alfonso Caso menciona que su lugar de origen pudo haber sido Zaachila.

En la parte superior encontramos otra vez las fauces celestiales, de las que sale un dios que lleva frente a la boca una mandíbula superior de serpiente, y en la mano el collar de chalchihuites [...] Un hombre joven, sentado sobre un petate y su compañera arrodillada frente a él, levantan con ambas manos vasos en los que sin duda se contienen ofrenda al dios que baja del cielo. Entre el hombre y la mujer crece un vegetal [...] En la escena de abajo aparece también una pareja de ancianos, sentados en tronos en forma de cerros. La mujer, aparentemente, se llama 11 O, “11 Mono”, el hombre se llama 6? D, “6 Flor o Agua” [...] <sup>380</sup>.

Tradicionalmente, los ejemplos que hemos mencionado para la Época Prehispánica han sido interpretados como representaciones de dioses; no obstante, estudios recientes han desmentido tales hipótesis, sosteniendo que muchos de los personajes plasmados en urnas, pinturas murales o estelas, simbolizaban a los ancestros de grandes linajes zapotecos, quienes intercedían ante los dioses en favor de sus descendientes y de las comunidades enteras <sup>381</sup>.

#### 4.2.1. *Los binnigula'sa' y el guenda*

Un elemento más de los *binnigula'sa'* como personajes históricos, es la supuesta relación que tenían con distintos seres de la naturaleza bajo el nombre de *guenda*. Wilfrido C. Cruz narra que la vida y destino de los *binnigula'sa'* “[...] irremisiblemente estaba ligado al de alguno de los animales míticos del totemismo zapoteca, al de un pájaro o animal de noble figura que era su doble y al que llamaban ‘guenda’, ser al que hacían ofrendas y sacrificios” <sup>382</sup>. Por su parte, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas reiteran la relación



**Imagen 18.** Lápida 1, de procedencia desconocida. Museo Nacional de Antropología e Historia. Fotografía de Óscar Falcón Martín.

<sup>380</sup> Alfonso Caso, “Las estelas zapotecas”, *Op. cit.*, pp. 75-76.

<sup>381</sup> Cfr. Kent V. Flannery y Joyce Marcus, *La civilización zapoteca...*, *Op. cit.*, pp. 256-257.

<sup>382</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p. 147.

que compartían los antiguos zapotecos con un *guenda*, agregando la capacidad que tenían de transformarse en animales de todo tipo<sup>383</sup>.

Las descripciones ofrecidas por Cruz, Henestrosa y Chiñas, nos sugieren nuevamente una proximidad entre el pensamiento zapoteco y el pensamiento náhuatl como dos vertientes de la cosmovisión mesoamericana, puesto que la palabra *guenda* tiene importantes semejanzas con los conceptos *nahualli* y *tonalli*, que intentaremos explicar a continuación.

La definición tradicional que se ha dado al término *nahualli* es la siguiente: “Brujo, bruja, mago, hechicero, nigromante”<sup>384</sup>; tales adjetivos están fuertemente influidos por la ideología cristiana, la cual trastocó muchos de los conceptos y creencias mesoamericanos durante la época colonial. No obstante, es posible acercarse a una noción más completa del vocablo si son consultadas otras palabras relacionadas como: “*naualtia*”, por ejemplo, que significa “escondarse”, y compuesto en la frase “*itic mo-naualtia in tlacatecolotl*” significa “está poseído por el demonio” o literalmente “en su seno se esconde el diablo”; “*nahuallatia*” significa “escondarse para espiar o para dañar”; mientras que “*nauallachia*” significa “espiar, acechar, mirar escondiéndose”<sup>385</sup>. Por lo tanto, la palabra *nahualli* hace referencia a lo encubierto, a lo que se halla escondido para causar daño.

Siguiendo estos pasos, Roberto Martínez González hace una aproximación al significado profundo del término *nahualli*:

[...]—cuyo sentido general se asocia a “cobertura” o “disfraz”<sup>2</sup>— es aplicado a una entidad material, animada, exterior (aunque a veces, también interior) y relativamente independiente del individuo a quien se encuentra asociado. Se considera capaz de realizar las tareas que se le encomiendan, dar consejos o incluso actuar como protector del individuo [...] La forma de los *nanahualtin* es extremadamente variable según las épocas y grupos étnicos en que figura. Y, aun si la mayoría suele tener apariencia animal, contamos entre ellos a seres de

---

<sup>383</sup> Cfr. Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. cit.*, p.12 y Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>384</sup> Rémi Simeón, *Op. cit.*, p.304.

<sup>385</sup> *Idem.*

forma fantasmagórica, fenómenos meteorológicos, entes antropomorfos, vegetales y minerales.<sup>386</sup>

El concepto de *nahualli* hace referencia a los seres (animales, fenómenos meteorológicos y entes extraordinarios) que tienen una relación de coesencia con los humanos desde su nacimiento, ya sea en el plano individual o como grupo étnico. Según Martínez González, el vínculo establecido entre hombre y *nahualli* se llevaba a cabo durante la época prehispánica gracias a una *entidad anímica* o *fuerza calórica* conocida como *tonalli*, que era asignada por un especialista ritual siguiendo el calendario adivinatorio, conocido como *Tonalpohualli* entre los nahuas y *Piyé* entre los zapotecos.

[...] el *tonalli* fungía como una *entidad anímica* íntimamente ligada al devenir, la personalidad y la identidad individual. Más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aún más fuerte<sup>387</sup>.

El mismo autor sostiene que la relación entre *nahualli* y *tonalli* es muy estrecha: ambas “[...] pueden fungir como nombres para el individuo [...]”, “[...] determinan las características personales [...]”, “[...] se asocian a la persona en el momento de su nacimiento y pueden ser asignados por medio de calendarios adivinatorios [...]”, además de que “Tanto el *tonalli* como el *nahualli* se encuentran ligadas a la vida y el destino de la persona, de tal suerte que la pérdida definitiva de cualquiera de ellas implica la muerte del sujeto”<sup>388</sup>. No obstante, es importante no confundir ambos conceptos, ya que el *nahualli* hace referencia a una *entidad física*, mientras que el *Tonalli* hace referencia a una *entidad anímica* presente en el interior del ser humano.

En este sentido, encontramos que el *guenda* está fuertemente relacionado con las nociones de *nahualli* y *tonalli*, ya que los tres términos indican una vinculación simbólica y física establecida entre el ser humano con otros seres durante la Época Prehispánica.

<sup>386</sup> Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México/IIH, 2011, (Serie Antropológica n. 19), p. 163.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 132.

Debido a la influencia del catolicismo durante la Colonia, dichas nociones terminaron relacionándose con la hechicería y con engaños del demonio.

Wilfrido C. Cruz pudo percatar este fenómeno, por lo que señaló que el concepto de *guenda* tenía una mayor relación con el *tonalli* que con el nahualismo: “Entre los zapotecas existía un totemismo **sui generis** como entre los nahuas. Nos referimos al totemismo o a la relación de un ser humano con la vida de un animal. Los aztecas llamaban a este doble de un hombre, mujer o niño **tona**”<sup>389</sup>. Posteriormente nos habla acerca de brujos o hechiceros transformistas, conocidos en zapoteco como “**bijáa o bixee**”<sup>390</sup>, quienes eran confundidos, según su opinión, con el *guenda*:

No hay que confundir a la **tona** o **guenda** con los brujos transfigurados en animales. La primera, el doble de una entidad humana es un ser vivo, real y verdadero. El animal brujo es el nahual de la mitología azteca, dañino por su malicia y no por su naturaleza. Las bestias hechiceras huyen de la luz. La **tona** o **guenda** vive su vida ordinaria de ser irracional, instintivo<sup>391</sup>.

A pesar de que Wilfrido C. Cruz pudo apreciar la confusión existente en torno al concepto de *guenda*, es posible encontrar errores dentro de sus propuestas, puesto que define al *tona* o *tonalli* como una *entidad física* y no como una *entidad anímica*; sostiene que el *nahualli* está asociado exclusivamente con la transformación en animales, la brujería y el daño que el brujo podía ocasionar dentro de la sociedad; además, no relaciona los conceptos de *tona* y *nahualli* como compatibles dentro de un mismo sistema ideológico.

Una definición de *guenda* muy distinta fue propuesta por Gregorio López López, quien sostiene que este concepto es metafísico, indica la esencia de las cosas, encontrándose dentro de las palabras en lengua zapoteca o *diidxazá*: “Antepuesto a un término concreto, lo vuelve abstracto: hro comer, guendahro la comida; cachahui bueno, guendanachahui la bondad, etc”<sup>392</sup>. Posteriormente agrega que la partícula *guenda* podría

<sup>389</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recondita*, *Op. cit.*, p. 129.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>392</sup> Gregorio López López, *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca*, México, UNAM, 1961, (Tesis de Maestría en Filosofía), p. 14.

representar una especie de *entidad anímica* o *fuerza creadora*<sup>393</sup> que rige todas las cosas, puesto que el “Guenda pare todo; pare actos, pare pensamientos, pare al mundo y a Dios. Más aún, ¿Qué podemos hablar sino de lo que el ser pare? Todavía más: el ser (guenda) pare también el habla misma, pare a la palabra, pare al logos”<sup>394</sup>. Tales argumentos podrían relacionar de manera más estrecha el concepto zapoteco *guenda* con el *tonalli* de la cultura náhuatl, ya que ambos términos son entendidos desde esta perspectiva como *entidades anímicas* esenciales para el individuo y para la colectividad.

El hombre-*nahualli*, en cambio, tenía distintas connotaciones durante la época prehispánica, algunas de ellas benéficas y otras nocivas: era aquel que poseía la capacidad de sanar, hechizar o encantar al prójimo, por lo cual fue descrito en la colonia como brujo, hechicero o nigromante; además, tenía el don de cubrirse bajo la forma de otro ser para perjudicar o proteger a los miembros de su comunidad. En el Libro X de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* se hace mención de un “buen” *nahualli* y de un *nahualli* “maléfico”, donde se marcan algunas de sus funciones dentro de las sociedades mesoamericanas, así como la influencia del pensamiento cristiano dentro de las mismas:

El *nahualli* propiamente se llama brujo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso en este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña.

El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y ahoga; es embaidor y encantador<sup>395</sup>.

Los relatos en torno a los *binnigula'sa'* nos hablan acerca de capacidades parecidas en los *guenda* zapotecos: Henestrosa nos dice que la transformación de los ancestros tenía “[...] el propósito de dañar, sin ser descubiertos, a sus víctimas [...]”<sup>396</sup>, mientras que López Chiñas discurre de tal descripción, al narrar que “En este estado protegen mediante

---

<sup>393</sup> Dicha interpretación se encuentra también en el relato de Gabriel López Chiñas. Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>394</sup> Gregorio López López, *Op. cit.*, p. 16.

<sup>395</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, tomo III, México, Porrúa, 2005, (Biblioteca Porrúa n. 10), p. 117.

<sup>396</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. cit.*, p. 12.



la emanación de fluidos a los hombres de hoy [...] <sup>397</sup>. Por otra parte, Julio de la Fuente hace una referencia a los ancestros zapotecos de Yalalág, o *gwláse*, quienes eran: “Sabios en hechicerías, protegieron a los indios de la codicia y la destrucción de los castellanos. Cuando estos explotaron una mina en Yalalág en que morían los nativos, los *gwláse* la ‘malearon’ haciendo uso de hechicerías” <sup>398</sup>.

### 4.3. La desaparición de los *binnigula’sa*

Los relatos en torno a los *binnigula’sa* hacen referencia al funesto final de los ancestros zapotecos, ocasionado principalmente por la llegada de los españoles. Wilfrido C. Cruz nos relata que:

[...] los *Binigulaza* se arrojaron en las aguas del Atoyac y del Tehuantepec, ríos consagrados por los zapotecas para sus ceremonias rituales [...] convirtiéndose ellos, los *Binigulaza*, en peces y animales de todas clases, o bien en idolillos de piedra que todavía hoy buscan con afán los colegiales traviesos del Istmo que rehuyendo de la escuela “van al río” a tenderse sobre las arenas [...] <sup>399</sup>.

Por su parte, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas reiteraron dicho suceso fantástico. La dominación peninsular ya había sido anunciada a los antepasados zapotecos por medio de premoniciones nefastas, ocasionando que, a la llegada definitiva del hombre blanco:

[...] los *viniguláasa* trotando, con la danza enredada en los pies, cantaron; y cuando la música cansada de seguirlos se borró en el aire, los que la producían, se echaron de cabeza, a las aguas religiosas del Río Atoyac y del Río Tehuantepec, y los ríos ondularon con ellos hasta convertirlos en trastos que las aguas tiran, cuando enfurecidas, saltan fuera de su cauce <sup>400</sup>.

<sup>397</sup> Gabriel López Chiñas, *Op. cit.*, 1974, pp. 18-19.

<sup>398</sup> Julio de la Fuente, *Op. cit.*, p. 347.

<sup>399</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>400</sup> Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, *Op. cit.*, p. 15.

En la tradición del pueblo zapoteco de Yalálag también se relacionó la desaparición de los ancestros o *be' ne' gwłase* con la llegada de los españoles, agregando un elemento nuevo: la aparición del Sol y la Cruz:

Los gigantes que quedaron, presintiendo su fin, labraron grandes losas para formar sus “casas” en la tierra y en ellas pudieron encerrarse cuando aparecieron el Sol, quemante y deslumbrador, y la Cruz. En sus casas, algunas de las cuales se encuentran en lo profundo de los cerros labrados, se les encuentra hoy en día junto a los cacharros y objetos que usaban y cuando muy profundas, con grandes riquezas<sup>401</sup>.

Elsie Clews Parsons También registró que la aparición del Sol marcó el final de los ancestros entre los zapotecos de Mitla: “Entonces salieron el sol y la luna. Y todos los antepasados (*rebengulal*) tuvieron miedo y se escondieron bajo la tierra”<sup>402</sup>. Dentro de una nota al pie de página, Parsons explica que la palabra *rebengulal* hace referencia a los ídolos o restos de piedra<sup>403</sup>, formas que tomaron los antepasados al final de una era cosmogónica.

El hecho de relacionar la desaparición de las humanidades pretéritas con la salida del Sol, así como su transformación en distintos animales u objetos, sugiere un vínculo importante entre las tradiciones contemporáneas de la cultura zapoteca con otras tradiciones mesoamericanas, donde “Los seres del tiempo del hombre son los antepasados transformados. Así se entiende hasta hoy. Piedras, árboles, animales, son la antigua gente transformada”<sup>404</sup>.

La intrusión de los españoles y de la fe cristiana fue entendida como el final de un Sol y el inicio de una nueva era entre los zapotecos, lo cual causó grandes estragos en su mentalidad. “Aquello no fue el enfrentamiento de dos armas distintas, fue el choque de dos filosofías, de dos concepciones de la realidad [...]”<sup>405</sup>, según argumenta María de los

<sup>401</sup> Julio de la Fuente, *Op. cit.*, p. 347.

<sup>402</sup> Elsie Worthington Clews Parsons, *Mitla. Town of the souls and other zapotec-speaking pueblos of Oaxaca*, Chicago (E.U.), University of Chicago Press, 1937, p. 327. “Thus arose the sun and the moon. And all the old ones (*rebengulal*) were afraid and hid away onderground”. Traducción mía.

<sup>403</sup> *Idem.* “Referring to the idols, *los ídolos*”.

<sup>404</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache...*, *Op. cit.*, p.82.

<sup>405</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz...*, *Op. cit.*, p. 76.

Ángeles Romero Frizzi. En este choque cultural, los vencidos tuvieron que asimilar y explicar su nueva situación, combinando el hecho histórico de la conquista con el mito.

Muchos de los ancestros terminaron convertidos en animales o figurillas de piedra, otros decidieron alejarse por completo de la vida social antes que aceptar ser sometidos por los peninsulares. Al recluirse de la comunidad, los antepasados fueron perdiendo sus rasgos humanos, como la capacidad de pensar, de sentir emociones, e incluso de hablar. En este contexto, los *binnigula'sa'* históricos se convirtieron en seres míticos, confundiendo con los gigantes de la antigüedad. Los descendientes de los *binnigula'sa'*, quienes son llamados *binijaaba*, *binquizac* o *biniqueixaca* (según las consejas recogidas por Wilfrido C. Cruz), son descritos como gentiles, personas incompletas, quienes no aceptaron la fe cristiana ni el bautismo, perdiendo así la categoría de seres humanos:

[...] desertor de la sociedad o enemigo de ella ha sido convertido por la fantasía vulgar en un fantasma o duende, un genio chocarrero de la selva; es empero un ser humano que vuelto al estado de naturaleza ha degenerado en tal forma que puede decirse, es una bestia [...] no está bautizado, no es “cristiano” –más aún, huye de los centros poblados donde existe un templo, un foco de enseñanza o adoctrinamiento religioso [...] Por eso se le llama hijo del diablo [...] Suele a veces acercarse a las rancharías o a los pequeños poblados; sorprende a los caminantes, a los cazadores y a los pastorcillos, a las mujeres que lavan su ropa o su maíz en los aguajes próximos a la montaña [...] ha perdido su idioma y solo se hace entender por medio de gritos y gestos [...] trepa los árboles como un simio; salta con la agilidad de una pantera, olfatea como un perro y puede ver la oscuridad como un gato<sup>406</sup>.

A pesar de que los *binnigula'sa'* se vieron obligados a huir, mutar o degradarse, existen algunos ancianos que creen en su existencia, como seres que se ocultan en la serranía del Cempoaltépetl, o en las cuevas y grutas que rodean a las poblaciones zapotecas, cubiertos de un “encanto” o “embrujo” que los vuelven imperceptibles para el ser humano<sup>407</sup>. Para López Austin representan una reminiscencia de las deidades telúricas; son

<sup>406</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita...*, *Op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>407</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. cit.*, p 151.

los dueños del Monte Sagrado, cuyo “... reino y ejercito se ubican en el gran recinto subterráneo que forma el vientre del Monte Sagrado”<sup>408</sup>.

Aún resta comentar la naturaleza del cataclismo que marcó la desaparición de los *binnigula'sa'*. Dentro de sus relatos, Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas transcribieron un pequeño canto-poema en *diidxazá* y en español, donde se hizo mención a distintos fenómenos que ocasionaron el fin de la gente antigua: “El triste ruido del tambor anuncia que caerán de los cielos, agua, piedras, nieve y tierra. Los binigulaza se van!”<sup>409</sup>. Cruz agregó que dicho cántico pudo estar relacionado con uno de los cataclismos que los nahuas llamaron Soles: *Nahui ocelotl* o *Tlalchitonatiuh*, *Nahui ehecatl* o *Ehecatonatiuh*, *Nahui quiyahuitl* o *Quiauhtonatiuh* y *Nahui atl* o *Atonatiuh*; sin embargo, nunca especificó con cuál.

Si interpretamos que el agua y las piedras (*nisa* y *guie*) son un juego de palabras que hacen referencia a la lluvia (*nisa guie*<sup>410</sup>), y si consideramos que el frío y la tierra (*nanda* y *yu*) son efectos del mismo fenómeno climatológico, podemos suponer que el canto zapoteco hace referencia a una gran tormenta; dicho cataclismo pudo estar relacionado con la lluvia de fuego que ocasionó el colapso del Sol regido por Tláloc (*Quiauhtonatiuh*), o con la lluvia de resina que acabó con los hombres de palo según el *Popol Vuh*.

En su obra *Oaxaca Recóndita*, Wilfrido C. Cruz registró un relato del Valle de Oaxaca que se puede vincular con el canto-poema de la tradición *binnigula'sa'*. La narración se ubica en una época en la que los hombres (antepasados de la humanidad) vivían en completa oscuridad. “En la Cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer el Viejo Rayo de Fuego, **Cosijoguí**. Era el Rey y Señor de todos los rayos grandes y pequeños”<sup>411</sup>. *Cosijoguí* tenía bajo su custodia cuatro ollas, cada una contenía un elemento: nubes, agua, granizo y aire; a su vez, cada olla estaba resguardada por cuatro deidades menores o “chintetes”.

<sup>408</sup> Alfredo López Austin, “Los reyes...”, *Op. cit.*, p. 51.

<sup>409</sup> Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl...*, *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>410</sup> *Vocabulario zapoteco del Istmo*, *Op. cit.*, p. 40.

<sup>411</sup> Wilfrido C. Cruz, *Oaxaca recóndita...*, *Op. cit.*, p. 33.

Un día, el Señor de todos los rayos decidió liberar el contenido de una urna para mostrar su poder a los hombres, por lo que “[...] ordenó al ‘chintete’ **Cosijozáa**, encargado de las nubes, que destapara su tinaja y dejara en libertad a aquellas [...] cada movimiento suyo era un relámpago que por momentos desvanecía las tinieblas de la Gran Noche”<sup>412</sup>. Al ver tal portento, los seres humanos pidieron la lluvia al Viejo Rayo del Fuego, debido a la sed que les afligía, entonces el Señor de todos los rayos decidió abrir la segunda tinaja, protegida por el chintete de la lluvia: “[...] **Cosijoniza** se divertía haciendo piruetas en la altura, y cada pirueta suya era un relámpago que iluminaba el mundo”<sup>413</sup>. Ante tales proezas, los antepasados pedían al Viejo Rayo de Fuego les mostrase el contenido de la tercera de sus ollas. Con cierta maldad, *Cosijoguí* decidió hacer caso a las súplicas, por lo que ordenó a uno de sus rayos menores, destapase la tinaja que contenía al granizo, ocasionando una tormenta que amenazaba con el fin del mundo.

A pesar de las súplicas de hombres y animales, el Viejo Rayo de Fuego dejó abiertas sus tres urnas, este hecho ocasionó que las plegarias se desviaran hacia otra deidad, llamada *Pitao* o Gran Aliento. Como consecuencia, fue decretada la salida del astro rey, *Gubicha*, cuya supremacía en el cielo obligó a *Cocijoguí* a abrir su cuarta olla, que contenía al viento:

**Cocijopí** [el rayo de viento] obedeció en el acto; el Viento se lanzó al espacio tenebroso; el “chintete” **Cocijopí** desgarró las entrañas de las nubes con una formidable centella deslumbrante y con un trueno gigantesco llamó a sus hermanos, los demás jefes de los elementos desencadenados, quienes volvieron sumisos y obedientes a su triple refugio sobre la cumbre de la alta montaña<sup>414</sup>.

Tanto en el cántico del relato *Binnigula'sa'*, como en el cuento del Viejo Rayo de Fuego *Cocijoguí* (nombre que hace referencia al dios zapoteco de la lluvia, *Pitao Cocijo*), se puede observar que los distintos fenómenos naturales participan de manera conjunta en el mismo cataclismo: una gran lluvia que amenaza la existencia de los antiguos seres humanos. Además, el relato registrado por Wilfrido C. Cruz en *Oaxaca recóndita*,

---

<sup>412</sup> *Idem*.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 35.

proporciona información complementaria de gran importancia para la comprensión de la cosmogonía zapoteca, así como su relación con la *tradición religiosa mesoamericana*.

En este cuarto capítulo, analicé los elementos simbólicos que envuelven al relato *binnigula'sa'*. Partimos de la consideración de que el mito significó para las sociedades antiguas y tradicionales una forma particular de historia, que no puede ser devaluada por el pensamiento científico. En dicha historia, el ser humano no es actor principal en el mundo, sino que es producto de la actividad creadora de las divinidades dentro de un tiempo y espacio sagrados. Los hechos humanos, así como los fenómenos naturales, se entienden como arquetipos y categorías que imitan los actos de los dioses.

Bajo esta lógica, las sociedades mesoamericanas crearon un corpus mítico conocido como *tradición religiosa mesoamericana*, donde el Universo fue producto del impulso de una divinidad dual, así como de una sucesión de cataclismos o Soles que dieron por resultado a las sociedades humanas y todo lo que las rodea. Los zapotecos concibieron a un ser supremo conocido bajo diversos nombres, de los cuales se distinguen su advocación masculina y femenina: *Pitào Cozàana* y *Pitào Huichà*. Tales entidades fueron padre y madre de los linajes, de los animales, así como de la procreación.

Dentro de mí estudio pude distinguir dos facetas de los *binnigula'sa'*: como seres “míticos” y como antepasados “históricos”. La versión “mítica” de la tradición está emparentada con otras narraciones mesoamericanas, como la *Leyenda de los Soles* o el *Popol Vuh*: en ellas se describe que los antepasados de la humanidad tenían características fantásticas; no obstante, no contaban con la capacidad de razonar o sentir emociones. Su desaparición se debió al castigo de los dioses, provocando su transformación en seres de distinta naturaleza, las cuales comparten espacio con los humanos actuales.

La segunda versión de los *binnigula'sa'* refleja el recuerdo que los actuales zapotecos del Istmo tienen sobre sus antiguos linajes gobernantes; eran aquellos prohombres encargados de proteger al pueblo, dirigirlo y administrar el culto a los dioses durante la época prehispánica. Es posible que el recuerdo de los *binnigula'sa'* represente también una supervivencia del culto a los antepasados, que fue registrado en distintas

fuentes coloniales y precolombinas, manteniéndose vigente hasta la primera mitad del siglo XX.

Según el relato *binnigula'sa'*, los antepasados zapotecos tenían la capacidad de transformarse en distintos tipos de animales, seres conocidos como *guenda*. El concepto *guenda* comparte semejanzas significativas con las nociones de *tonalli* y *nahualli* entre las culturas del Altiplano Central. En estos términos se puede apreciar la relación existente entre los hombres y otros seres vivos, así como la capacidad que tenían ciertos individuos de transformarse o cobijarse bajo la forma de un animal, fenómeno natural o ente extraordinario, ya sea para hacer daño o para proteger a la comunidad. El proceso de evangelización provocó que estos conceptos se entrelazaran con las nociones de brujo e idólatra.

La desaparición de los *binnigula'sa'*, según fue registrada en los relatos de Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas, se relacionó con la llegada de los españoles y la introducción de la fe cristiana entre los zapotecos. Dicho proceso histórico fue entendido y soportado (si se comparan la narración istmeña con otras fuentes de carácter mesoamericano) por la mentalidad nativa como el fin de una era cosmogónica y el surgimiento de un nuevo Sol. La figura del zapoteco histórico, aquel que vivió bajo los preceptos religiosos anteriores a la conquista, terminó fundiéndose con la imagen del ancestro mítico bajo el mismo nombre: *binnigula'sa'*. De este fenómeno podemos desprender que el relato pudo haber servido como una explicación zapoteca de su situación histórica, que se preservó desde la conquista, hasta el momento en que los consignadores del relato pudieron publicar sus ensayos.

Una relación más entre el relato *binnigula'sa'* y otras narraciones míticas mesoamericanas se puede apreciar en el cántico que Cruz, Henestrosa y López Chiñas consignaron en sus versiones literarias, donde se hace referencia a los fenómenos naturales que ocasionaron la desaparición de los antepasados indígenas. Agua, piedras, frío y tierra, formaron una gran tormenta, semejante a la que terminó con el Sol de lluvia en la *Leyenda de los Soles*, o a la lluvia de resina del *Popol Vuh*.

## Conclusiones

El relato *binnigula'sa'*, presentado de manera escrita en la primera mitad del siglo XX, deja al descubierto elementos de naturaleza mítica e histórica pertenecientes al pensamiento zapoteco, los cuales han sido producto de una historia milenaria que abarca el pasado prehispánico, la conquista peninsular y dos siglos de vida independiente. Resulta imposible comprender totalmente las características y transformaciones de la tradición en cuestión, por tal razón, este trabajo se reduce a la interpretación de sus versiones literarias, considerando distintas fuentes históricas, etnográficas y arqueológicas como recursos complementarios.

En el primer apartado, se abordó el contexto histórico y cultural del país durante los años en que aparecieron las versiones literarias del relato. Su finalidad fue mostrar la influencia que tuvo el Estado revolucionario sobre la construcción de la identidad Mexicana, tanto en el plano nacional como en el local. En la segunda mitad del siglo XIX, el proyecto liberal de nación se impuso sobre el conservador, teniendo como objetivos la formación de un gobierno democrático y progresista, el desarrollo del sistema económico capitalista y la uniformidad de la población bajo la denominación de ciudadano. Tal proyecto chocó con la realidad del país, donde prevalecía la diversidad étnica.

Las instituciones, las formas de relacionarse con la tierra y el pensamiento indígena, eran aspectos que los liberales veían como símbolos de atraso que no tenía cabida en la construcción de una nación moderna. Los gobiernos de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y, posteriormente, Porfirio Díaz, aplicaron distintas leyes de desamortización y colonización de tierras que afectaron a los grupos étnicos, provocando distintos levantamientos a lo largo de todo el siglo XIX. En el aspecto ideológico, encontramos el arribo de la doctrina positivista, para la cual todo país civilizado debía contar con un sistema de producción capitalista, siendo los empresarios las personas más capacitadas para dirigir a los demás grupos sociales. Nuevamente el indígena no era compatible con esta



forma de pensamiento, por lo que se buscaron distintas vías para su desaparición o integración efectiva dentro de una sociedad homogénea.

Los gobiernos que emanaron de la Revolución Mexicana, en contraste con el régimen de Díaz, cambiaron significativamente su discurso en torno al “pueblo mexicano”, exaltando abiertamente la participación de los estratos populares: los campesinos, los indígenas y los obreros; a su vez, colocaron al nuevo régimen como la institución encargada de hacer posibles las aspiraciones populares. A pesar de estos contrastes, encontramos que tanto el proyecto porfirista como el proyecto revolucionario tenían como meta el desarrollo capitalista de México.

En la década de los años 20 surgieron distintos movimientos culturales e ideológicos gracias al llamado de Unidad Nacional del presidente Álvaro Obregón, éstos estaban encargados de plasmar “lo mexicano” y de integrar a los distintos sectores bajo un sólo proyecto. El indígena contemporáneo ya era considerado como un medio importante en la construcción de la patria revolucionaria, sin embargo, su destino seguía siendo el de desaparecer, después de aportar sus más grandes valores a la nación.

Dentro de Oaxaca, encontramos que la Unidad Nacional se manifestó con las políticas culturales de “oaxaqueñización”, así como con el Homenaje Racial en la década de los años 30. En ambos proyectos se puede observar la exposición de símbolos, cuentos, poemas, canciones y vestimentas indígenas. La proliferación de dichos elementos se ve acompañada de una necesidad de integrar la diversidad étnica del estado en una patria mestiza y homogénea.

En este periodo contamos con la aparición de varios intelectuales de cuna indígena, quienes se preocuparon por divulgar sus elementos de identidad local: costumbres, tradiciones y lengua; a su vez, buscaron contribuir con una construcción de lo “mexicano” a partir de sus trabajos literarios. Entre los intelectuales mencionados, encontramos a los consignadores de la tradición *binnigula'sa'*.

Wilfrido C. Cruz fue abogado, político y escritor nacido en el pueblo de El Espinal, Oaxaca (1898-1948). Su obra estuvo encaminada al estudio de la lengua zapoteca y las tradiciones entre los grupos étnicos oaxaqueños, procurando en todo momento mostrar

resultados académicos, sin tener una formación como antropólogo, lingüista o historiador. Presentó la versión más extensa de la tradición *binnigula'sa'* (1924-1935) en su libro *El tonalamatl Zapoteco*, apoyándose para ello en documentos coloniales y en referencias orales contemporáneas, incluyéndose a sí mismo como testimonio directo.

Andrés Henestrosa (Ixhuatán, Oaxaca 1906-2008) presentó su relato sobre los *binnigula'sa'* en *Los hombres que dispersó la danza*, obra de gran éxito que ha sido reeditada en varias ocasiones desde 1929. Henestrosa intentó abordar el tema a partir de la inspiración literaria, hecho que provocó fuertes reclamos por parte de C. Cruz por no reconocer su versión del relato; asimismo, recibió críticas por modificar el concepto *binnigula'sa'* (gente de gran antigüedad) a “Vinih-Gundah-Záa” (gente que dispersó la danza), nombre que sirvió de inspiración a toda su obra.

Gabriel López Chiñas (1911-1983), escribió su versión de la tradición en el libro *Vinnigulasa. Cuentos de Juchitan* (1940), siguiendo de cerca las versiones de Cruz y Henestrosa. El primer cuento de su obra, titulado “Los parientes antecesores zapotecas”, nos acerca a las características físicas y personalidad de los *binnigula'sa'*, así como a las distintas interpretaciones de su concepto. El aspecto distintivo en el trabajo de López Chiñas consistió en la búsqueda de un estilo literario propio y en agregar elementos nuevos a la tradición, como el que se puede apreciar dentro de la interpretación de *binnigula'sa'* como “Vinni-gulla-lisaa”: gente que ha fortalecido su sentido de parentesco.

El hecho de que los tres autores abordaran el relato *binnigula'sa'* asegurando que éste no fue invención suya, sino que lo escucharon dentro de sus comunidades, demuestra que la leyenda tuvo su origen en la tradición oral; no obstante, su contenido se vio fuertemente modificado al pasar a un plano escrito, debido a los cambios narrativos que requiere una obra literaria, así como a los objetivos particulares de sus consignadores. Además encontramos que los autores compitieron con sus obras en el plano local y nacional por representar a la cultura zapoteca.

También fueron abordadas algunas interpretaciones sobre mito y tradición oral, primero en un plano general y posteriormente en el ámbito mesoamericano. Si bien los conceptos mencionados fueron tratados de manera exclusiva en el segundo capítulo de esta

tesis, también permearon los apartados tercero y cuarto, enfocándose en el pensamiento de la cultura zapoteca.

Durante el siglo XIX, el mito fue considerado como un producto de la mentalidad primitiva, que resultaba inferior al pensamiento civilizado de las sociedades europeas; no obstante, su estudio era necesario en la medida en que podía servir para conocer el sentir de las culturas antiguas. En el siglo XX (ante los estragos de las Guerras Mundiales), los académicos ampliaron su interés por las manifestaciones míticas, considerándolas formas alternativas de comprender el mundo, sin ser por ello inferiores a la cultura de Occidente.

Encontramos la aparición de diferentes escuelas de interpretación del mito durante el siglo pasado, como lo fueron el simbolismo, el funcionalismo, el estructuralismo y la historia de las religiones. Los simbolistas argüían que el mito era una expresión del inconsciente humano, llena de imágenes de alto valor estético y espiritual que las sociedades primitivas utilizaban para explicar el mundo. Los funcionalistas, en cambio, sostenían que las narraciones míticas tenían el objeto de fundamentar el sistema religioso y las normas de convivencia. De estas escuelas derivó la interpretación estructuralista de Claude Lévi-Strauss, quien declaró que el mito era una forma de lenguaje, un tanto ambigua, donde el hombre se planteaba los dilemas de la sociedad a la que pertenecía; o la perspectiva de la historia de las religiones, representada por Mircea Eliade, quien argumentó que el mito era una historia sagrada, ocurrida en el inicio de los tiempos (*ab initio*), donde los seres divinos se manifestaron por primera vez para crear el universo.

Las interpretaciones mencionadas, especialmente la perspectiva de la historia de las religiones, han tenido una influencia considerable sobre el estudio de los mitos mesoamericanos. Alfredo López Austin y Enrique Florescano sostienen que los mitos fueron un tipo de narración que utilizaron las sociedades precolombinas para explicar el origen del mundo, su estructuración y sus constantes transformaciones a partir de la acción de los dioses, así como la irrupción de *otro tiempo* (un tiempo sagrado) en el tiempo del hombre; de tal manera que el mito era tenido como una verdad absoluta que se sustentaba en la existencia de las cosas.

Muchos relatos cosmogónicos autóctonos compartieron (y aún comparten) una estructura narrativa semejante: antes de formarse el universo, existió un dios absoluto, concebido de forma dual o como la conjunción de opuestos complementarios; dicho ente dio a luz a los dioses creadores, quienes vivieron en un estado paradisiaco (un tiempo y un espacio distinto al habitado por los humanos) hasta que se vieron obligados a emprender una aventura divina, que culminaría con la formación del espacio, del tiempo, así como de los seres vivos. El hecho de que nahuas, mayas, mixtecos y zapotecos (entre muchos otros grupos étnicos) hayan compartido creencias míticas comunes se debió a una unidad de pensamiento que se construyó a partir de relaciones económicas, políticas y culturales, sostenidas entre diversas sociedades durante la Época Prehispánica. Dicha unidad fue transformada profundamente por el pensamiento cristiano en la Época Colonial, no obstante, sus elementos fundamentales han sobrevivido hasta nuestros días. Este fenómeno de unidad cultural es conocido por algunos académicos, como Alfredo López Austin, como el *núcleo duro de la tradición religiosa mesoamericana*.

El mito presenta algunos rasgos comunes con otros tipos de relato tradicional, como los cuentos de hadas, las fábulas y las moralejas; estas semejanzas se observan en su estructura narrativa o en la manera en que reflejan el inconsciente humano, puesto que sus personajes poseen habilidades maravillosas, más allá de la comprensión racional, como si fuesen productos de un sueño. Cada género cumplía con una finalidad específica dentro de los pueblos tradicionales, influenciados fuertemente por el pensamiento religioso: los mitos y las leyendas formaban parte de la cosmovisión y del sistema ritual, mientras que los cuentos fantásticos carecían de un carácter sacro, comunicando hechos que se consideraban ficticios, divertidos, o que formaban parte de la sabiduría popular. Las sociedades urbanas, influidas en menor grado por el pensamiento religioso, suelen mezclar mitos y leyendas antiguas con otros tipos de relato popular, despojándolos de su antigua connotación sagrada.

Al hablar de la relación que guarda el mito con otros géneros narrativos, fue evidente encontrar un elemento más en común: que todos ellos se transmitían y conservaban a través de la tradición oral, noción que también es de gran importancia para comprender cómo se construyó el relato *binnigula'sa'*. Los estudios sobre oralidad se dieron de manera

académica hasta el siglo XX, teniendo a Milman Parry y a Albert B. Lord como pioneros. En la década de los sesenta, distintas disciplinas se interesaron por el fenómeno de la comunicación oral dentro de las sociedades primitivas, así como por su contraste con la expresión escrita de las sociedades desarrolladas. Algunos autores sobresalientes a partir de esta década fueron: Eric A. Havelock, Jack Goody, Jan Vansina y Walter J. Ong.

De los autores mencionados, fue Jan Vansina quien realizó un estudio completamente dedicado a la tradición oral, a partir de sus indagaciones entre las comunidades del Congo. Vansina interpretó este fenómeno cultural como una fuente de carácter histórico, que se transmite de generación en generación a través de la palabra, como una cadena; es un testimonio que se comunica de manera impersonal, está anclado al ámbito colectivo y no existe un testigo presencial del acontecimiento que se está narrando. A pesar de que las tradiciones orales no cuentan con testigos directos, sí nos pueden ofrecer información histórica, ya que comunican un hecho que proviene del pasado; corresponde al investigador desentrañar su sentido por medio de la comparación con otras fuentes.

Existen dos formas generales de tradición oral, según lo planteó Jan Vansina, que son las tradiciones cuajadas y las tradiciones libres: el primer tipo es aprendido de memoria y presenta sanciones para el que comete errores al recitarlo; en el segundo tipo, el testigo tiene cierta libertad narrativa, siempre y cuando su versión del relato goce del aval de la comunidad. El objeto principal de las tradiciones orales es el fortalecimiento de la memoria y su transmisión efectiva a lo largo de generaciones. Para lograr dicha meta, las sociedades tradicionales acudían a ciertos recursos complementarios: objetos, fórmulas, narraciones adicionales, poesía y ritmos musicales, que permitían una retención más exitosa de la información. Estos elementos se conocen como medios mnemotécnicos.

Los pueblos que desarrollaron un sistema de escritura, nunca sustituyeron por completo la oralidad, sino que utilizaron ambas tecnologías de la palabra como recursos complementarios, transformando así su pensamiento y forma de expresarse. Autores como Walter J. Ong y Eric A. Havelock comentan la existencia de dos tipos de oralidad a lo largo de la historia: la *oralidad primaria*, característica de las sociedades que no conocieron un sistema de escritura, consistía en el uso de frases formularias, la repetición, la redundancia y el ritmo dentro del lenguaje, elementos que contribuían al fortalecimiento de la memoria.

La *oralidad secundaria*, en cambio, es producto de las sociedades que han interiorizado un sistema de escritura, se expresa de manera lineal y cronológica, evitando todo tipo de repeticiones e intentando emular el contenido de un libro, también da prioridad al pensamiento reflexivo frente al saber memorístico.

Encontramos que los pueblos mesoamericanos contaron con diversos sistemas de notación antes de la llegada de los españoles, hecho por el que no pueden ser considerados sociedades de *oralidad primaria*. Tales sistemas pueden ser clasificados en dos categorías: en sistemas glotográficos, basados en el uso de íconos de valor silábico; así como en sistemas semasiográficos, que utilizaban glifos pictóricos e ideográficos que no hacían referencia directa al habla sino a conceptos. Ambos tipos de escritura dependían fuertemente de la oralidad para ser aprendidos y transmitidos. En la Época Colonial se insertó la escritura alfabética europea, sistema que se combinó con las escrituras nativas, desplazándolas gradualmente; la oralidad, por su parte, pasó por un proceso de adaptación y asimilación a distintas influencias culturales externas, lo que permitió a las sociedades nativas explicar su situación histórica cambiante.

En el tercer capítulo se analizaron los relatos en torno a los *binnigula'sa'*, separando las interpretaciones de sus consignadores de los elementos que éstos retomaron de la tradición oral. Para ello, se señaló que la cultura zapoteca, al igual que otras culturas mesoamericanas, utilizó la oralidad y la escritura como recursos complementarios para la transmisión del conocimiento, desde la época prehispánica hasta el siglo XX.

Tanto Wilfrido C. Cruz, como Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas, escribieron sus versiones del relato con el objeto de conservar y divulgar las tradiciones de su pueblo. Al hacerlo, distorsionaron su contenido original, combinando elementos propios de la oralidad indígena con elementos literarios, bajo parámetros establecidos por una lengua y escritura de origen europeo. También utilizaron sus relatos como una aportación local hacia la construcción del nacionalismo revolucionario, por lo que la leyenda de los ancestros zapotecos no representaba objetivamente el pensamiento nativo, sino la interpretación de tres intelectuales de origen indígena sobre un mito de su localidad, que poseía valor folclórico para la nación.

Wilfrido C. Cruz se dio a la tarea de elaborar un ensayo en torno a la leyenda de los antepasados zapotecos, donde se distingue su énfasis por definir el concepto *binnigula'sa'*. El resultado de tal análisis desembocó en distintas interpretaciones del vocablo: gentes que se dispersaron mutuamente, hombres surgidos de las raíces de los árboles o de las nubes, así como gentes de gran antigüedad. Entre las fuentes utilizadas por Cruz encontramos: consejas pertenecientes a los ancianos zapotecos, gramáticas, vocabularios y relaciones coloniales. Tales referencias fueron mencionadas por el autor al inicio su ensayo, mas no fueron indicadas a lo largo de su disertación por medio de un aparato crítico. Debido a ello, resulta complicado distinguir hasta qué punto la narración estaba basada en relaciones orales contemporáneas y hasta qué punto estaba basada en textos antiguos e interpretaciones personales.

Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas redactaron su relato acerca de los *Binnigula'sa'* preservando varios puntos tratados por Cruz; de igual forma, sostuvieron que la tradición tenía su origen realmente en la oralidad zapoteca y que ellos se inspiraron en ella para elaborar sus versiones literarias, agregando algunas interpretaciones individuales.

Los elementos que se retomaron de la oralidad fueron determinados a partir de las referencias orales que los tres autores escucharon sobre el físico y carácter de los antepasados, así como de su desaparición. Tradicionalmente, la palabra *binnigula'sa'* está vinculada a los idolillos y fragmentos cerámicos que los niños zapotecos encontraban en diversos lugares del Istmo, los cuales eran interpretados como restos de la gente antigua. Algunas consejas describen a los *binnigula'sa'* como gente de aspecto tosco, de talla gigantesca y de entendimiento torpe; otras, por el contrario, nos dicen que eran los responsables de proteger al pueblo y de rendir culto a las divinidades. Los cargos o dignidades que desempeñaban giraban alrededor del gobierno, el sacerdocio, la guerra, la astronomía, la hechicería y la medicina. La tradición agrega que la vida de los *binnigula'sa'* estaba atada a la de otros seres vivos o acompañantes, conocidos con el nombre de *guenda*.

Los consignadores de la tradición abordaron la desaparición de los *binnigula'sa'*, la cual fue supuestamente ocasionada por distintos fenómenos naturales, así como por el arribo de los españoles a tierras nativas. La mayoría de los *binnigula'sa'* se arrojaron a los ríos o se escondieron en cuevas, para después transformarse en objetos cerámicos y

animales de diversos tipos; otros abandonaron la vida civilizada al esconderse en selvas y despoblados, donde sus descendientes aún viven como salvajes. Contamos igualmente con la recuperación escrita de un breve canto, donde se expresa la desaparición de la gente antigua, producto de uno o varios cataclismos asociados con el desprendimiento de agua, piedras, frío y polvo.

La influencia de la tradición oral en los relatos sobre los *binnigula'sa'* se confirma cuando éste es contrastado con otras referencias etnográficas dentro del ámbito mesoamericano. Zapotecos de la Sierra, del Valle, mixes, otomíes, nahuas, tarascos, mayas, entre otros muchos grupos étnicos, comparten referencias sobre seres fantásticos que habitaron el mundo hace muchísimo tiempo; éstos sucumbieron ante la aparición del Sol, la llegada de los peninsulares y la inserción de la fe católica, convirtiéndose en objetos de piedra o cerros.

Varias tradiciones sostienen (tomando en cuenta las interpretaciones de López Austin) que los antepasados se encuentran en un estado de latencia, dentro de túneles o cuevas cercanos a sus localidades, ya que prometieron retornar algún día y gobernar a su pueblo. Tal idea mesiánica de los ancestros no fue considerada por completo por los consignadores del relato istmeño, puesto que sus objetivos no estaban centrados en representar los símbolos de identidad de su pueblo, sino en construir una interpretación histórica y literaria del pasado indígena, acorde a la unidad nacional.

El último capítulo abordó los aspectos “míticos” e “históricos” de la tradición *binnigula'sa'*. Se inició dividiendo los relatos de referencia en unidades constitutivas o mitemas (siguiendo de manera general el método estructuralista de Claude Lévi-Strauss), con la finalidad de observar las relaciones que existen entre ellas; posteriormente, se trató brevemente el pensamiento mítico zapoteco durante la Época Prehispánica y su relación con la mitología de otras culturas que formaron parte de la *tradición religiosa mesoamericana*.

Los ancestros de la raza zapoteca, o *binnigula'sa'*, compartieron algunos rasgos significativos con otros seres de la mitología nahua y maya, como los *quinametin zocuilhicxime* en la *Leyenda de los Soles*, o los hombres de lodo y de palo en el *Popol Vuh*: eran gente de estatura portentosa y de increíble fuerza, pero no tenían la capacidad de



razonar, de sentir emociones, así como de recordar y ofrecer reverencia a los dioses; lo cual ocasionó su desaparición por efecto de un fenómeno climatológico. De igual manera, fue posible advertir dentro de estas narraciones míticas, la relación existente entre el surgimiento del Sol, la desaparición de los antepasados y el surgimiento del hombre histórico.

Además del carácter mítico que envuelve a los *binnigula'sa'*, encontramos que los antepasados zapotecos tienen otra significación dentro de la tradición: fueron los grandes líderes encargados de proteger a la comunidad, dirigían a los ejércitos, administraban el culto, conocían el movimiento de los astros y las plantas medicinales. Es posible que las características mencionadas hagan referencia al recuerdo que tienen los actuales habitantes del Istmo sobre sus antiguos linajes gobernantes, así como a ciertas reminiscencias del culto a los antepasados.

Los *binnigula'sa'* también tenían la capacidad de transformarse en distintos animales conocidos como *guenda*, entidades con las que compartían su vida y destino. El término *guenda* se encuentra fuertemente relacionado con los conceptos de *nahualli* y *tonalli* entre los pueblos del Altiplano Central. En todos ellos se hace referencia a la vinculación simbólica establecida entre el ser humano y otro ser vivo (*guenda* o *nahualli*), por medio de una entidad anímica (*guenda* o *tonalli*). Durante la época colonial, dichos conceptos se confundieron con la noción de brujería, gracias a las interpretaciones ofrecidas por los frailes cristianos y al celo religioso de la época.

La desaparición de los *binnigula'sa'* no estuvo vinculada únicamente con los cataclismos provocados por los dioses, sino que también fue el resultado de la irrupción peninsular en tierras zapotecas; tal suceso ocasionó que los antiguos líderes de la raza huyeran (presintiendo su final) y se transformaran en peces u objetos de barro. El proceso histórico de la conquista fue concebido por la mentalidad indígena como el fin de una era cosmogónica y el surgimiento de un nuevo orden o Sol, regido por la espada española y la cruz del evangelio.

De esta manera, la figura histórica de los *binnigula'sa'* se funde con su versión mítica dentro de la tradición, perdiendo todo rastro de humanidad y distanciándose de la civilización, para jamás volver a formar parte de ella. Es posible encontrar referencias

dentro del relato, consignadas especialmente por Wilfrido C. Cruz, donde se manifiesta la creencia en el último *binnigula'sa'*, ser que se oculta en las serranías o en las cuevas. También se sostiene, que algunos descendientes de la antigua raza aún pueden ser vistos; su figura es descrita como la de un fantasma, un duende, un genio de la selva o una bestia; su presencia provoca gran terror al espectador, siendo confundido comúnmente con el demonio bajo el nombre de *binijaaba*, *binquizac* o *beniqueixaca*. Tales seres han sido interpretados por algunos historiadores como Dueños del Monte Sagrado o reminiscencias de antiguas deidades terrestres.

## Apéndices

### I. *Los Binigulaza*<sup>415</sup>

Ni Burgoa, ni Córdoba, ni Gay, nos han hablado de los *Binigulaza*. Su tradición es más conocida en el Istmo de Tehuantepec que en cualquiera otra región de Estado; el Istmo, cuyos productos mitológicos en su inmensa mayoría permanecen ignorados por los hombres que se especializan en el estudio de asuntos arqueológicos e históricos del país. De niños, los que nacimos en aquella comarca oaxaqueña, escuchamos de labios de nuestros abuelos, y hoy recordamos como un viejo sueño, como una visión lejana y misteriosa, las ingenuas relaciones acerca de los antiguos zapotecas, los extraños padres de la raza de los *Záas*, que artistas y magos en Mitla, la sombría ciudad de los muertos, *Yoo-baag*, y temibles guerreros en Guiengola, todavía perpetúan sus memorias con el raro nombre de *Binigulaza*.

En verdad que la prehistoria de México nos reserva aún muy hondas sorpresas; es cierto que multitud de monumentos arqueológicos están aún ocultos bajo la tierra hoy cubierta de ariales, ahí donde antaño brillaron el orgullo y la gloria de una civilización que también arrebató a lo desconocido los secretos del alma de la naturaleza, y los mismos ídolos, las mismas ruinas, los mismos códices, mapas y estelas que el amor a la historia han descubierto y constituyen el acervo de monumentos disponibles para la investigación, no siempre han sido científicamente examinados, ni descifradas en su inmensa mayoría las inscripciones jeroglíficas, simbólicas e ideográficas que ostentan.

La prehistoria oficial de México está plagada de errores, porque nuestros contados arqueólogos confundiendo a menudo la ciencia con la poesía, salvo muy raras y honrosas excepciones, suelen llenar los vacíos en la materia de datos que en la realización de la vida de nuestros viejos pueblos encuentran, con suposiciones más o menos fundadas, con las

---

<sup>415</sup> Tomado de Wilfrido C. Cruz *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1935, pp, 141-151. En el título del relato hay una nota a pié de página que dice lo siguiente: “Esta tradición fue leída por su autor en sesión solemne celebrada el 16 de octubre de 1926 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, durante la administración del Lic. Genaro V. Vásquez, por haber obtenido el primer premio en el concurso de leyendas que convocó dicho Gobierno. Años después el señor Andrés Henestrosa, en su libro ‘Los hombres que dispersó la danza’ bordó sobre ella su trabajo literario, transcribiéndola casi toda literalmente sin hacer referencia al autor”.

galas de una imaginación propensa generalmente a asegurar la existencia de hechos que si no fueron, pudieron haber sido.

Por lo que se refiere a los zapotecas, el misterio de su pasado sigue oculto e inviolable, guardado por los pétreos labios de sus caídos dioses.

Ahora bien, la leyenda zapoteca de los *Binigulaza* debe estar íntimamente ligada con la historia de la gran raza cuyos hijos todavía saludan la aurora sobre las escarpadas cumbres de la Sierra Juárez, o cantan las endechas de la Sandunga, en las rientes vegas de Tehuantepec. El mito no es ciencia, sin embargo como producto social es punto de intersección de una enorme variedad de causas y efectos colectivos y por su carácter espiritual y representativo, constituye uno de los objetos más fecundos de investigación científica. Por esto es interesante examinar la vieja tradición de los *Binigulaza*.

La palabra *Binigulaza* tiene varias acepciones, Su etimología ha sido objeto de curiosidad, ya que no de estudio, y los pocos que nos hemos percatado de su existencia, por el interés mitológico que despierta la tradición, hemos tenido que recurrir al auxilio de los vocabularios antiguos o al consejo de los más ancianos zapotecas, para obtener su explicación. Unos dicen que *Binigulaza* quiere decir gentes que se dispersaron mutuamente, entre ellas mismas, ya por su propia voluntad o combatiéndose; *bene* o *bini*, es gente; *guláa*, partir, dispersar; *záa*, entre sí; *gudiñezaá*, por ejemplo significa golpearse mutuamente; *guyubizaá* es buscarse entre sí; los partidarios de esta etimología se fundan en la versión popular que integra la misma tradición, según la cual, los más bravos, los más sabios zapotecas anteriores a la Conquista, voluntariamente o bien combatiéndose abandonaron sus tierras para marcharse a lugares que fueran inaccesibles a la invasión de los extraños, se dispersaron, rompiendo, por decirlo así, el contrato social de convivir, o desapareciendo por medios que la imaginación vernácula considera aciagos o mágicos; otros creen que la palabra significa gente nacida de las raíces de los árboles; de *bene* o *bini*, gente; *gú*, raíz o camote, *lacza*, lo que es elástico; basados en la tradición que relata que los zapotecas nacieron de los árboles, quizás de sus raíces más flexibles, de donde salieron se refiere, los bravos guerreros flechadores del sol, bajo la invocación de quién sabe qué

conjuros de los dioses creadores; y la otra acepción, que es la que admite el que esto escribe, y que si es menos poética que las anteriores, está más de acuerdo con la realidad de las cosas, y sobre todo se funda en una etimología perfectamente comprobable, considera que *Binigulaza* significa gente zapoteca anciana o antigua; grande en su connotación de senil y venerable: *Binigula-zaa*. En efecto, *bengol* (Valle), *binigola* o *binigula* en zapoteco del Istmo, significa anciano, literalmente gente anciana o grande; *záa* es nube o manteca.

Una de las leyendas más divulgadas entre los zapotecas, refiere que los padres de la raza descendieron sobre una nube en forma de aves hermosísimas, de plumaje multicolor y de extraños y melodiosos cantos. Los indios se decían a sí mismos, por ello, *binizáas*, es decir gentes de las nubes o que tuvieron origen en ese elemento.

Esta manera de llamarse prevaleció entre ellos antes de la llegada de los españoles, pero el recuerdo del fantástico y hermoso mito de los pájaros caídos del cielo sobre una nube, fue perdiéndose y después de la Conquista se desvirtuó, de tal modo que la palabra *záa* en la composición del vocablo *binizáa*, ya no significó nube en memoria de la génesis de su raza, sino manteca, o lo grosero o corriente. Es muy normal y psicológico que, salvo rarísimas excepciones, el vencedor sea considerado como superior desde todos los puntos de vista, por el vencido; y los zapotecas, siguiendo esta tendencia, se llamaron a sí mismos, *binizáas*, teniendo la partícula *záa* la connotación de manteca, de vulgaridad o grosería. (*Záa*, manteca, homofonismo de la misma expresión aborigen que traduce la idea de nube). Los indios designaron a los españoles con la voz *binistiá*, es decir gente de Castilla, palabra que degeneró en Castiá o Stiá, quedando desde los primeros años de la Conquista, la partícula *stiá* como expresión de lo que es de Castilla o se refiere a Castilla, y por extensión, por proceder de los vencedores, como opuesto a lo corriente, a lo que era de la tierra: lo delicado y lo exquisito; y así de la palabra castellana resultó *stiano*, que en el Istmo significa hombre vestido a la europea, que habla el español y que es de finas maneras. La radical *záa* quedó, pues, para designar todo lo relativo a los zapotecas, y los mismos nahoas la emplearon en la composición de nombres geográficos relacionados con aquella raza, llamando a la capital zapoteca en Zaachila, Teozapotlán; de modo que decir *binizáa* es tanto como decir gente corriente; como *didyazáa*, idioma corriente, idioma mantecoso, zapoteco, en contraposición con *didyastiá*, idioma fino, castellano; debiéndose

advertir, de paso, que es un error el de muchos escritores mexicanos llamar a los zapotecas como entidad colectiva, *didyazáas*, que, como ya se dijo, significa lengua zapoteca y no raza zapoteca. En resumen: *Binigulaza* significa gente anciana corriente, dados sus antecedentes etimológicos, pero puede traducirse en términos menos literales como “antepasados zapotecas”.

A mayor abundamiento, el Vocabulario de la Junta Colombina de México dice a fojas 7, columna 1ª. : “antiguamente, *golaza*. –Antiquísimo, *golazatete*.– Antigüedad, *guelagochigolaza*. En estas expresiones, puede verse que la voz *golaza* denota antigüedad, y el padre Córdova en su “Arte” en el artículo *colaala*, pág. 97 expresa: “Este *colaala* es adverbio temporal y numeral y vale tanto como antiguamente o en otro tiempo”.

No cabe, pues, la menor duda del significado de la dicción que examinamos.

La tradición está conforme en que existió un grupo especial de zapotecos primitivos y que desaparecieron de una manera misteriosa y desconocida; que si fueron los progenitores de las generaciones históricas, constituyeron el núcleo fundamental de la colectividad, el momento original de la raza de los *binizáas*, del que según las consejas, son pálidas y desairadas copias los zapotecas que sobrevivieron a la Conquista; Los *Binigulaza*, de conformidad con la tradición, fueron los únicos que en sus templos, en sus códices, en las inscripciones de sus tumbas, de sus palacios, en su sabiduría esotérica, heredada de generación en generación, en el seno de las castas sacerdotal y guerrera, conocieron los secretos más hondos de la civilización zapoteca; los únicos que tuvieron en sus manos la clave de los misterios que hoy se afanan en descifrar la arqueología y la historia, y que constituyeron el sumum científico, moral y espiritual de la pujante raza de los *binizáas*.

Los sucesores de ellos quedaron desvinculados del alma mater de la raza; quedaron abandonados a sus propios esfuerzos; no recibieron la herencia de sus abuelos, y fueron huérfanos, que llorando sobre los sepulcros de sus mayores, tuvieron que asimilar, para no sucumbir, las creencias, las costumbres, las instituciones: en una palabra, la civilización de los conquistadores.

Refiere la tradición que los *Binigulaza* no eran todos los antiguos zapotecas; eran los elegidos de los dioses y estaban diseminados entre los diversos conglomerados de la raza

para dirigirla, para encauzar su vida económica, social y religiosa, aunque también para explotarla; eran los más valientes guerreros, los más ilustres sacerdotes, y su carácter excepcional y privilegiado no era revelado sino a los iniciados en los secretos destinos de la raza; la turbamulta ignorante y miserable, esclava de sus necesidades materiales, y de las de las castas superiores, no se daba cuenta de la existencia de aquellos hombres que tenían en sus manos poderes desconocidos y terribles. Los *Binigulaza* eran hombres de alta estatura, y algunos dicen que tuvieron una talla gigantesca; eran magos, médicos y adivinos y sabían leer en los cielos estrellados los caprichos del futuro; para calmar las iras de los dioses, cuando alguna calamidad pública amenazaba a sus pueblos, ellos eran los primeros en hacer penitencias torturándose con crueldad, y en no pocas veces sacrificándose en aras de las deidades; conocían los brebajes misteriosos que lo mismo daban la muerte como podían prolongar la vida, y su destino irremisiblemente estaba ligado al de alguno de los animales míticos del totemismo zapoteca, al de un pájaro o animal de noble figura que era su doble y al que llamaban “guenda”, ser al que hacían ofrendas y sacrificios.

No cabe duda que la leyenda astronómica de Quetzalcoatl, transformada después en mítica e histórica, además de influir en la vida de los pueblos nahoas dejó huellas indelebles en el alma colectiva de los zapotecas. Quetzalcoatl tenía en el México prehistórico diversos nombres, pero era la misma personalidad; distintas representaciones, pero era el mismo genio, misterioso guidor de pueblos y de razas en todas partes del Anáhuac y fuera de él. Y Quetzalcoatl, para los zapotecas, fue el principal *Binigulaza*; el más venerable de todos, que surgiendo bajo el amparo de Pitao Niza, de Pitao Cocijo, los dioses de las aguas y de los vientos, del “río grande”, es decir, del mar, después de haber consternado a las antiguas razas aborígenes con sus profecías sobre la llegada de los hombres blancos y barbados, por el oriente, fue a morir envuelto en un manto de olvido, de silencio, de soberbia y de melancolía en una de las veinte cumbres del Zempoaltepetl. Y Quetzalcoatl fue imitado por los demás *Binigulazas* más tarde en su espontánea renuncia a la vida.

Dícese que los *Binigulaza* anunciaron su desaparición, siglos antes de que la estrella cauda que aterrorizara a Moctezuma II iluminara los cielos. Cuentan los ancianos, que cuando el espanto se hubo apoderado de los *Binigulaza*, cuando por doquiera signos astronómicos o meteorológicos les auguraban el desastre; cuando las entrañas de las

víctimas humanas sacrificadas por millares en holocausto a sus divinidades; el vuelo y el canto de las aves, el rodar de las serpientes, el croar de los sapos, la rubicundez de la luna y el parpadear de las estrellas, momento a momento les recordaba la segura invasión de los blancos, en todos los pueblos se celebraron ceremonias fúnebres; se hicieron sacrificios de todas clases a los dioses; y los indios, arrogantes en medio de su desolación, altivos, no obstante su tristeza y pesadumbre, se entregaron a la práctica de sus ritos y liturgias; a las danzas religiosas al son de la chirimías y del ronco sonido del tambor de madera hueca labrada que esparció sus vibraciones lúgubres por campos y ciudades, por valles y montañas, de día y de noche, recordando a los *Binigulaza* y a la nación entera de los *záas* las funestas profecías referentes a que por el lado de donde sale el sol, habrían de venir sobre enormes monstruos, tarde o temprano, pero fatal e ineludiblemente los hombres portadores del rayo, de tez pálida como la de Quetzalcoatl, que llegarían a domeñar a las bronceas razas del Continente, al mexica imperialista y ambicioso, al tarasco artista, al maya hierático; para imponer nuevos dioses y establecer nueva cultura, para destruir sus santuarios y apoderarse de sus tierras, para aniquilar, en una palabra su antigua civilización.

No sé en qué lugar del Istmo de Tehuantepec escuché de niño alguna vez, este fúnebre canto zapoteca, que un grupo de muchachos entonaba con sus manos enlazadas, en ruedo, al mismo tiempo que danzaban:

*Pompo, capompo jaúh!*

*Siaba niza, siaba guié*

*Siaba nanda, siaba yú*

*Binigulaza mbá ché*

*Pompo capompo jaúh!*

“El triste ruido del tambor anuncia que caerán de los cielos, agua, piedras, nieve y tierra. Los *Binigulaza* se van!”

Dícese que este miserere siniestro fue el entonado por los sacerdotes paganos en aquella ocasión, por el pueblo zapoteca todo, enardeciendo a los indios a la vez que consternándolos con el anuncio de su próxima muerte mientras en torno a las hogueras, en las ceremonias nocturnas, las caras rígidas, austeras, formidables de los *Binigulaza*, tan



fuertes como robles, la indecisa y roja luz de las flamas ponía tonalidades y expresiones fantásticas.

Lo más probable es que la desaparición de los *Binigulaza* se relacione con alguno de esos cataclismos que los nahoas llamaron soles, Atonatiuh, Ehecatonatiuh, Tletanotiuh, sol de agua, de aire y de fuego, respectivamente. (El Tlaltonatiuh, o sol de tierra parece haber sido catastrófico.) Muy posible es que su leyenda sea una vaga reminiscencia de la famosa Atlántida. Pero la tradición, en sus diversas manifestaciones refiere que los *Binigulaza* se arrojaron en las aguas del Atoyac y del Tehuantepec, ríos consagrados por los zapotecas para sus ceremonias rituales, cuando tumultuosos y turbios, hirvientes y espumosos, después de las torrenciales lluvias del verano arrastran los añosos troncos de los ceibos y sauces así como las floridas enredaderas de sus márgenes, convirtiéndose ellos, los *Binigulaza*, en peces y animales de todas clases, o bien en idolillos de piedra que todavía hoy buscan con afán los colegiales traviesos del Istmo que rehuyendo de la escuela “van al río” a tenderse sobre las arenas, donde encuentran variadas figuras, “*Binigulazas*” que miran con estupor y curiosidad, cuando conocen la tradición; ancianos hay que cuentan que los *Binigulaza* emigraron a rumbos desconocidos en busca de tierras que sólo fueran suyas, en que ningún extraño blanco las profanara con sus plantas, cargando con sus ídolos para seguir rindiéndoles el mismo culto heredado de los antepasados, culto tenebroso, horrible y sanguinario, pero que debía permanecer incólume para ellos en su salvaje libertad; otras gentes hay que creen que los *Binigulaza* huyeron a las más empinadas montañas de Oaxaca, a lo más abrupto de las serranías, a los inaccesibles picos de las Sierras de Villa Alta y de Ixtlán, al corazón inviolado del Zempoaltepetl, a morir como algún día sucumbiera Quetzalcoatl agobiado de tristeza y de terror, llevándose toda la herencia material y moral de los siglos, para enterrarla y destruirla en sus manifestaciones, el día que el último *Binigulaza*, desapareciera; y no faltan viejos que aún creen en la existencia de último *Binigulaza* que en los días de tempestad, como heredero del poder Pitao Cocijo, hace que bramen los cerros del Istmo de Tehuantepec, taumaturgo misterioso que debe tener su madriguera, su “encanto” en una de las grandes cuevas del Zempoaltepetl, pero que recorriendo la serranía que “vio” morir a los prohombres de la raza y que es muda testigo de la existencia de sus descendientes, es el fantasma o genio de las cordilleras, confundido

hoy con el *binijaaba* o *biniqueixaca*, el mismo demonio, y que tiene la extraña magia de convertirse en una piedra blanca al ser sorprendido por ojos extraños.

Esta tradición de los *Binigulaza* es general entre todos los pueblos de Oaxaca. En Teotitlan del Valle, en el cerro denominado Xiguiáa, cerca de la población, dicen que hay una cueva de más de seis metros la entrada. No se sabe adónde va a terminar ese subterráneo, pero afirman las consejas, que cuando “el sol salió” hace muchos siglos, por ahí desaparecieron los golaals o golazas. Entre los chinantecas se dice que la torcaza gime; *¡ama diyó máa!* ¿a dónde fuiste mamacita? la torcaz llora por la desaparición de su madre. Este gemido, según la tradición viene de que en una remota antigüedad “cuando salió el sol” se acabó el mundo, se extinguieron las razas pretéritas; los hombres entraron en una gran cueva y después salieron transformados en animales de todas las especies prefiriendo adoptar cuerpos de monos. Muchos animales que ya existían desaparecieron. La paloma torcaz añora, desde entonces, la pérdida de su madre: este grito entenece el corazón del indio chinanteco y la situación de tristeza y desamparo de esta ave son puestos como ejemplo a los niños para enseñarles que deben querer, respetar y cuidar a sus padres, a fin de que no les suceda lo que a la torcaz y se vean más tarde en el caso de gemir como ella: *¡ama diyó máa!*, ¿dónde estás mamacita?

Y dice la tradición que muertos, desaparecidos o metamorfoseados los *Binigulaza*, de la gran nación de los *Záas*, sólo quedaron los débiles, los pusilánimes que más tarde fueron los esclavos del Conquistador.

## 2. *Víni-Gundáh-Záa*<sup>416</sup>

Se cuenta en el Istmo de Tehuantepec, con el nombre de viniguláaza, la leyenda más vieja de la tradición zapoteca.

Unida a la historia de nuestro origen, ha llegado hasta aquí, después de tantas vueltas, incompleta, borrosa y, de trecho en trecho, brinca sobre vacíos. Y es cuando se pierde el rastro y hay que resolver la tradición, fracturar la palabra, subir, bajar el acento, para hallarlo. Y se le encuentra con una huella nueva y a veces, en cada rumbo de la misma época, distinta.

Por flexible, la palabra viniguláaza puede significar, según que avance o retroceda el acento, varias cosas; y, a cada significado puede acercarse perfectamente una leyenda diferente.

Víni es, desde las primeras horas, gente, y guláaza, sin preocupaciones denota, solamente un grupo de hombres que existió hace muchísimo tiempo.

Estos hombres fueron, si se atiende al relato que forma parte del cuerpo total de la leyenda, que es muy poco conocido, gentes feas, de gran estatura y, algunas, casi gigantes. No se sabe por quién, un Dios desconocido quiso imponérseles y habiéndole desobedecido, este Dios mandó destruirlos. Y se quiere colocar los días en que ocurrió esta catástrofe, cercanos, revueltos con los días del diluvio universal; y terminan diciendo los que así la entienden que, aparte de los molinitos y trastos de cocina que arrastran los ríos cuando la lluvia se hincha de furor, o que aparecen en las grandes excavaciones, nada más se sabe de los viniguláaza.

También se cuenta, sin atender a la acepción de la palabra, sino fijándose en que denota únicamente un grupo de hombres, que los viniguláaza no eran todos, sino unos cuantos; que éstos eran los elegidos de los dioses y en cada conglomerado vivían, sin ser vistos más que por los superiores, para encauzar la vida de esos conglomerados; que eran sabios sacerdotes, valientes guerreros, magos y adivinos; y que cuando los dioses soltaban

---

<sup>416</sup> Tomado de Andrés Henestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*, Ilustraciones de Rodríguez Lozano, México, Águilas S.A., 1929, pp. 11-16.

sobre los pueblos las grandes calamidades, antes que nadie estos hombres hacían penitencia y muchas veces, se sacrificaban en aras de las deidades.

Poseían una vez envejecidos, la extraña capacidad de convertirse a su gusto, –al ruido de una oración– en monos, cerdos, perros, con el propósito de dañar, sin ser descubiertos, a sus víctimas; y su destino estaba amarrado, irremisiblemente al destino de otro ser: un ave, un pez, a quién llamaban guénda.

En sílabas (ví-ni-guláa o gulá-záa) quiere decir, el viento que se dispersó o que chocó entre sí, y si, unidas las dos primeras sílabas y acentuada sólo la última í (viní) sería: surco o línea recta como surco, separado, roto. Pero esto es nada más, curiosidad.

No sólo en Juchitán y en Tehuantepec se conoce la historia en la que se refiere que los zapotecas se decían a sí mismos descendientes de los árboles, con más frecuencia de sus raíces y también, de algunos animales. La partícula guláaza, deshecha en dos tantos (gúláaza) quiere decir, raíz, camote, la primera, y la otra, fibra. Por extensión, lo que es flexible como la fibra. En este caso los viniguláaza fueron, gente nacida de las raíces de los árboles. Lo dicen hasta hoy los descendientes puros, orgullosos de sus antepasados, que los padres de la raza eran, en el dolor, en la vida, flexibles como las raíces de donde brotaron.

Y la pronunciación frecuente de la palabra, está de acuerdo con esta interpretación.

Hay, también, una leyenda que refiere que los primero zapotecas cayeron en la tierra, con el ala abierta, en forma de pájaros, de una nube; sabían cantos melodiosos y en las plumas trajeron, pintados, todos los colores de trópico. Gúla en Tehuantepec o góla en Juchitán es, respetuosamente, anciano, y záa, nube; como quien dice, gente anciana que tuvo su origen en las nubes. Ellos se llamaban, para diferenciarse quizás de los otros pueblos del Anáhuac, vini-záa y a su lengua didjazáa.

Mil veces hemos creído que viniguláaza quiere decir gente que chocó entre sí o con el enemigo. De víni, gente, como en todos los casos y guláaza, choque en tiempo pasado o gulá-záa, choque entre sí. En este caso la partícula que denota choque se pronuncia bruscamente.

Gúla, acentuada también; pero con pronunciación alargada, y llamada la voz hacia adentro de tal suerte que imite dolor, significa roto, disperso, separado. Con la partícula záa, connotando uno de otro tendríamos: gentes que se dispersó o separó una de la otra.

Pero záa es, también música, danza, fiesta; tal vez, la primera separación fue después de oír música y haber danzado. En tiempo pasado, es tan correcto decir guláaza como decir gundáhzáa.

Y aquí entra recto con los dos pies sobre esta afirmación este recuerdo de la niñez.

Todos lo saben. Los niños cantan danzando, unidos en coro, con la cabeza caída y las manos anudadas atrás, un canto triste, doloroso; todo esto, casi siempre, a la orilla de la noche.

Vijaja, vijaja ¡auh!  
 Siaba nisha, siaba guiéh,  
 Siaba nánda, siaba yúh;  
 Vijaja, vijaja ¡auh!  
 Máh chéh, guiráah,  
 Guixhi-layúh.

Coladera, coladera, ¡auh! – Caerá agua, caerá piedras – caerá frío, caerá tierra; – coladera, coladera ¡auh! – Ya se vá, todo, el pueblo de la tierra.

Se sabe muy bien, que los enviados de Moctezuma Ilhuicamina nunca tomaron de entre los zapotecas una gota de sangre para teñir la ofrenda de sus dioses; y este orgullo se había hecho latido en sus venas.

Pues bien, cuando la noticia de la llegada de los españoles, –grito conocido varios siglos por ellos, por el estudio que sabían hacer sus sabios del cielo, en el alboroto de las aves y de los animales y hasta en el color y giro del aire– se alargó desde Moctezuma II hasta sus tierras, para decirles que la defensa era inútil, porque los hombres blancos y barbados que venían por el lado donde se yergue el día eran poseedores del trueno y de armas poderosas, los zapotecas –ante la dominación– prefirieron morir algunos, y otros, caminaron en distintas direcciones llevándose la tradición material y la fluida.

Y fue entonces cuando, mezclados de pavor y locura, en todos los pueblos zapotecas celebraron ceremonias fúnebres, erizadas de sacrificios, revueltas con danza y canto cuya letra pedía –yo creo– convertirlos en trastos, al mismo tiempo que rompían otros. Tocarón el ronco tambor de madera hueca, los más viejos, los que de golpe habían renunciado a la vida. Y los viniguláaza, trotando, con la danza enredada en los pies, cantaron; y cuando la música cansada de seguirlos se borró en el aire, los que la producían, se echaron de cabeza, a las aguas religiosas del Río Atoyac y del Río Tehuantepec, y los ríos ondularon con ellos hasta convertirlos en trastos que las aguas tiran, cuando enfurecidas, saltan fuera de su cauce.

Algunas gentes de hoy, en quienes ya no se oye el ruido del orgullo ancestral, aseguran que no todos aquellos hombres se dispersaron, sino que, hubo algunos que se sujetaron al conquistador y edificaron, en Juchitán, la iglesia. Pero responden los atentos al pasado que la iglesia la construyeron de la noche a la mañana, los mismos viniguláaza, esta vez llamados los vini-virih, como quien dice, gentes con cualidades de hormiga, por menudas, abundantes, laboriosas.

Se cree que estuvieron por última vez, los que caminaron por tierra de Láte Shunáxhi, en Láte Báala y en Cuscumate, muy cerca de Juchitán, al Noroeste y al Sureste respectivamente los primeros sitios, y en la punta Noroeste del Distrito, el último.

Para que sea más recta la afirmación de que los viniguláaza, se dispersaron después de oír música y danzar, obsérvese esta verdad.

En los matrimonios bajos, en los que la gente metida plenamente en el alma de ayer, hay un momento en que la alegría sube a su parte más alta; ahí se toca una música sencilla, triste, y la novia, danza con el novio y recoge en el centro de la enramada, en una jícara de colores, por regla, seis centavos. Medio Xhigah, decimos.

Y todos toman un trasto y esperan, para romperlo, que la alegría se haga casi dolor; y es signo de que al separarse los desposados de la casa paterna, concluye, da una vuelta exacta, una línea de la vida; equivale a decir: Adiós.

Tal es la leyenda de los viniguláaza.

### 3. *Los parientes antecesores zapotecas*<sup>417</sup>

En Juchitán oímos desde niños la leyenda *Vinnigulasa*. Leyenda saturada de misterios, que llena de temor a nuestro tierno corazón. Y más que a veces, en las calles arenosas, o en los húmedos paredones de los ríos, aparecen a nuestro paso los terrosos idolillos que llevan dicho nombre y a quienes se atribuye el origen de la raza.

A los zapotecas les ha preocupado la aparición de estos ídolos y ha elaborado, para explicarlos, diversas interpretaciones de acuerdo con los distintos significados que la palabra *vinnigulasa* ofrece, según se alargue o se acorte el sonido.

Despojado de todo análisis filológico, *vinnigulasa* es el nombre de los ídolos y de los objetos de barro o de piedra que brotan de la tierra zapoteca y que hablan de pobladores autóctonos, poseedores de una magnífica cultura.

Sometido a estudio lingüístico, se obtiene del vocablo un racimo exquisito de acepciones, que engendran, cada una de ellas, una versión sobre los *vinnigulasa*.

Se atiende este desacuerdo si se sabe que la tradición zapoteca es tradición oral. El paso de la leyenda sobre tantas imaginaciones, a través de largas centurias, la ha llenado de matices. La flexibilidad misma del zapoteco permite al vocablo piruetas que originan conceptos distintos, pero igualmente válidos.

*Vinnigulasa*, se dice, son los zapotecas de una lejana antigüedad (*Vinni*, gente; *gula*, antigua) que, nacidos del primer ensayo del Creador, eran desproporcionados, feos, sin sentimientos de piedad y obediencia. Su dureza de corazón les hizo insensibles a las amenazas de la Naturaleza, y se ocuparon más en destruirse unos a otros, que a vivir unidos para ayudarse. Un día la ira de Dios se hizo fuego sobre ellos y les petrificó para siempre.

Escuchamos más allá: *Vinnigulasa* significa gentes que se dispersaron mutuamente (*Vinni*, gente, *gulaa*, roto, disperso; *saa*, entre sí). Recogida la noticia de labios de los dioses, que hombres nuevos vendrían sobre el mar, camino del sol, a conquistar los reinos de esta tierra, los zapotecas, impotentes ante el destino, pero orgullosos de su grandeza, decidieron huir de los poblados, después de romper los trastos del hogar. Y la dispersión los

---

<sup>417</sup> Tomado de Gabriel López Chiñas, *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, 4ª edición, México, UNAM, 1974, pp. 13-21.

alejó en distintas direcciones. Otros muchos, reunidos, danzaron cantando la monótona plegaria que los niños zapotecas repiten todavía:

Vidzadza, vidzadza, ¡ju!  
 bisaba nisa, bisaba guiee,  
 bisaba nanda, bisaba yuu,  
 ca Vinnigulasa ma chee,  
 Vidzadza, vidzadza ¡ju!

Se implora al cielo –concebido como una coladera– la destrucción de la tierra: ¡Oh! Coladera, coladera – desprende agua, desprende piedras, – desprende frío, desprende tierra, – los “*Vinnigulasa*” se van – ¡Oh! Coladera, coladera.

El contenido de este lamento, y el acto de romper los trastos del hogar en los matrimonios zapotecas, al fluir de las notas de *Mediuxiga*, dieron raíces a la interpretación de Andrés Henestrosa sobre los *Vinnigulasa*: “*Gula* prolongada la ‘a’ de tal manera que imite lamento, significa roto, disperso, separado. Con la sílaba ‘*saa*’, connotando uno de otro tendríamos gente que se dispersó o que se separó una de otra. Pero ‘*saa*’ es también música, danza, fiesta. Y tal vez la primera separación fue después de oír música y de haber danzado. En tiempo pasado es tan correcto decir ‘*gulaasaa*’ como decir ‘*gundaasaa*’...” “Y los *Vinnigulasa* trotando, con la danza enredada en los pies, cantaron; y cuando la música cansada de seguirlos se borró en el aire, los que la producían se echaron de cabeza a las aguas religiosas de los ríos Atoyac y Tehuantepec; y los ríos ondularon con ellos hasta convertirlos en peces o en trastos a unos; y otros se mantuvieron hombres y en el fondo de las aguas habitan hasta hoy y construyen esos juguetes que los ríos, camino del mar, abandonan cuando enfurecidos superan sus cauces.”

También se cuenta que *Vinnigulasa* quiere decir gente antigua engendrada de las nubes (*Vinni*, gente; *gula*, antigua; *zaa*, nube). Una tarde abierta de luz, el cielo se cuajó en iris. Y cuando la primera estrella aproximó la noche, las nubes se precipitaron a la tierra, hasta entonces desierta, en forma de pájaros primorosos. La mañana siguiente los zapotecas levantaban las primeras chozas.



La verticalidad del zapoteca ante el dolor y la alegría, ha movido a pensar que *Vinnigulasa* significa: hombres brotados de raíz de árbol (*Vinni*, gente; *guu*, raíz; *laasa*, elástico).

Pero *vi* en zapoteco es viento, aire, aliento. Y la arcilla del hombre se animó con un soplo de Dios, que quedó en él con el nombre de aliento. Los zapotecas todos, dicen quienes tal piensan, se animaron por un solo soplo divino, fundamento de su esplendoroso poderío. La aparición de los hombres blancos, untados de acero, cuyo triunfo preconizaron los oráculos indígenas, levantó en remolino el suave aliento de los zapotecas, hasta disgregarlo en distintas direcciones. Roto el aliento, se dispersaron los hombres. *Vinnigulasa* es aliento que se dividió: *Vi*, aire, aliento; *ni*, que; *gulaasaa*, se partió, se dividió.

Excepto la primera, todas las noticias de la tradición manifiestan la excelencia de los *Vinnigulasa*. De aquí que penetre alguna vez en nuestros oídos, sin apoyo en la voz generadora, ésta última versión: *Vinnigulasa* eran los sacerdotes zapotecas que sabían el secreto del cielo con sus joyas y de la tierra con sus energías. Conocían la virtud medicinal de las plantas que prolongan la vida de los hombres; así como su mortífero veneno. Con el nombre de *Vinniguenda* –gentes ligeras– construían en una sola noche, sin ser vistos, los más suntuosos edificios. *Yudu-roo* de Juchitán uno de ellos.

Eran los *Vinnigulasa* poderosos guerreros. La vida de la comunidad dependía de sus vigilias y de sus sacrificios.

Leída la conquista de los blancos en el temblor de los astros, el canto incierto de las aves y el silencio profundo de los dioses, los *Vinnigulasa* se mudaron unos en toros salvajes, otros en tigres; los demás andan la tierra en forma de leones y lagartos. En este estado protegen mediante emanación de fluidos, a los hombres de hoy con el nombre de *Guenda*. La vida de un zapoteca va enlazada a la de un *Guenda* errante.

Se cree también que uno de los misterios de los viejos *Vinnigulasa* fue, desde siempre, que, cubiertos de vejez, se transformaban en culebras, cerdos, monos, al influjo de una oración. Estos animales a cuyos destinos se atan los de los niños nacidos en el momento de la conversión, son los *Guenda*.

*Guenda* es también acción, fuerza creadora: *guenda-navani*, la vida brota de la acción: *guenda-guti*, la muerte nacida de la acción; *guenda-viani*, la inteligencia, como luz emanada de la acción (*guenda*, acción; *viani*, luz). Se explica ahora que el animal de cuya vida depende el hombre se llame *Guenda*. Primero la acción; luego lo que por ella fue hecho.

De día o de noche, un zapoteca que se encuentra a otro en los caminos del pueblo, en los caminos del monte, suelta esta frase: *sicaruu guyee, bichi* – que te vaya bien, hermano. Expresión sincera, robustamente sentida.

En las fiestas de Juchitán, donde toda fiesta es expresión de trabajo –*bracadziña*–, apenas se percibe la presencia de alguien que llega a cooperar con su óbolo para el trabajo, se grita: “¡Pariente!” Esto hace pensar que la palabra castellana vino en sustitución de la palabra zapoteca: *¡Lizaa!*, con igual significado, que lanzaban seguramente los antiguos zapotecas en sus actividades. Nadie que conozca las costumbres zapotecas, aun las de hoy, ignora que el trabajo trascendental lo realizan en común. El vecino que se mueve a levantar una casa, consumir un matrimonio, celebrar una vela, dispone de los esfuerzos de todos los vecinos. El padre Gay en su Historia de Oaxaca, habla de este aspecto de la vida zapoteca con el nombre de *Guelaguetza*, que Wilfrido C. Cruz interpreta como *Guendalisaa* (parentesco) del Istmo.

Una frase del matrimonio zapoteca es *uguna lisaa*: hacer oír el parentesco. Fase esencialmente religiosa, heredada de los primeros tiempos. Y no se trata, como pudiera entenderse, de hacer oír el parentesco que se establece entre los familiares de los desposados; sino de recordar el parentesco que une a la gran familia zapoteca.

Con estas bases de índole social, formulo una nueva interpretación de los *Vinnigulaza*: gentes sentidas de parentesco, que si no entrega el significado exacto del vocablo, enseña al investigador que trabajamos el tesoro que se nos legó.

Filológicamente se llega a la misma conclusión. *Vinnigulasa* es composición de tres elementos: *Vinni*, gente; *gulla*, maduro, fuerte; *lisaa*, parentesco; gente que maduró, fortaleció, el parentesco. Gentes que llevaron la solidaridad humana hasta el parentesco.

En la composición, el último elemento perdió por aféresis su primera sílaba. Y esto, siguiendo la regla de las voces compuestas zapotecas: cuando las sílabas que se encuentran en la composición (la última del primer elemento y la primera del segundo) son análogas, pierde su primera sílaba el segundo elemento. Ejemplos: *vinni nahuati*, las sílabas encontradas son: *ni*, última sílaba del primer elemento, y *na*, primera sílaba del segundo elemento; desaparece ésta y se forma el compuesto: *vinnihuati*; tonto; *beenda dechequude*, sílabas encontradas, *da*, última del primer elemento, y *de*, primera del segundo elemento; desaparece ésta y resulta: *beendachequude*; *vinni nadzaba* dan *vinnidzaba*, demonio.

De igual manera se estructuró *Vinnigulasa*; la sílaba *li*, primera del segundo elemento: *lisaa*, desapareció ante la presencia de su análoga *la*, última sílaba del primer elemento: *gul-la*.

Mis antepasados tuvieron razón de decirse parientes; sólo así se logra el espíritu único que hermana a los hombres y realiza milagros. No de otra manera se reunieron los *Vinni-birii* –gentes numerosas como hormigas– para trabajar el *Yudu-roo* de *Xavizende* (Templo Mayor de Juchitán).

Siga bajo las enramadas oyéndose la voz de los ancianos: “¡Pariente!”

### Términos en zapoteco del Istmo que aparecen en el trabajo<sup>418</sup>

*Bidxa*: brujo o hechicero.

*Bidxadxa*: colador de barro.

*Binidxaba'* (*biniqueixaca/binquizac*): diablo, demonio; también traducido por Wilfrido C. Cruz como salvaje o gentil.

*Binni birí*: gente abundante y laboriosa como hormiga.

*Binni gola*: anciano, viejito.

*Binni guenda*: las “hadas”. Aquellos *binnigula'sa'* que tenían la capacidad de transformarse en animales; se les atribuye la construcción de la iglesia de Juchitán (Gabriel López Chiñas).

*Binnigula'sa'*: gente de gran antigüedad, los antepasados remotos de la cultura zapoteca del Istmo. También se refiere a los ídolos y objetos de barro hechos por los antiguos habitantes de la región.

*Binni gu laasa*: gentes nacidas de la raíz de los árboles.

*Binni gula lisaa*: gente que maduró o fortaleció su parentesco (Definición de Gabriel López Chiñas).

*Binni gula'saa*: gente que se dividió o dispersó entre sí (definición de Wilfrido C. Cruz).

*Binni gunda'saa*: gente que dividió o dispersó la danza (definición de Andrés Henestrosa).

*Binnistiá*: gente de Castilla. Hace referencia a los españoles o fuereños.

*Binnizá*: gente de las nubes o de manteca; hace referencia a los zapotecos actuales de la región istmeña.

---

<sup>418</sup> La ortografía usada en este glosario está basada en los acuerdos de la Mesa Redonda de 1956. Únicamente he considerado términos pertenecientes al zapoteco del Istmo de Tehuantepec, debido a ser la lengua a la que pertenecieron los consignadores del relato *binnigula'sa'* y la que usaron en sus ensayos.

*Didxastiá*: Lengua de los habitantes de Castilla. Español.

*Didxazá*: lengua de las nubes o de manteca.

*Guenda*: animal cuya vida y destino estaba ligada a los *binnigula 'sa'*. También esta palabra es entendida como esencia de las cosas, como fuerza creadora (Gregorio López López).

*Guenda lisaa*: parentesco, ayuda mutua o cooperación.

*Gula 'sa' / guendaguchiigula 'sa'*: antigüedad, antiguamente.

*Nala 'sa'* (lacza, laaza): elástico, flexible, dúctil.

*Po 'mbo'* (*pompo*): fruto maduro del pochte o calabazo.

*Xigabá*: jícara de calabaza, el calabacino.

*Za*: palabra con diferentes significados, dependiendo de su entonación o contexto de referencia; nube, manteca, grasa o cebo; venir o provenir; música, danza o fiesta. También puede ser entendida como el nombre original de la cultura zapoteca del Istmo.

## Bibliografía

### *Los relatos*

Cruz, Wilfrido C., *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca, Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1935.

Henestrosa, Andrés, *Los hombres que dispersó la danza*, Ilustraciones de Rodríguez Lozano, México, Compañía Editorial Águilas S.A., 1929.

Henestrosa, Andrés, *Los hombres que dispersó la danza*, pról. Luis Cardoza y Aragón, México, Imprenta Universitaria, 1945.

Henestrosa, Andrés, *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*, México, FCE, 1992, (Letras Mexicanas).

López Chiñas, Gabriel, *Vinnigulasa: cuentos de Juchitán*, 4ª edición, México, UNAM, 1974.

### *Códices y lienzos coloniales*

*Codex Vaticanus 3738* [Facsimilar], Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1979, (Códices e Vaticanis Selecti vol. LXV).

*Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 2ª ed., trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM/IIH, 1975.

*Lienzo de Guevea*, copia realizada por Basilio Argil en 1892, documento cartográfico-histórico, Santiago Guevea (ex distrito de Tehuantepec), siglo XVI, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

*Mapa de Huilotepec*, siglo XVI, en exposición: Museo del Ex Convento de Santo Domingo, Ciudad de Oaxaca.

### *Relaciones coloniales*

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomos 2 y 3, México, UNAM/IIA, 1984.

Balsalobre, Gonzalo de, “Relación de idolatrías de Oaxaca escrita en 1654”, en *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, intr. Pilar Máynez, México, CONACULTA, 2008, (Cien de México) .

Burgoa, Francisco, *Geográfica Descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de América y nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, tomos I y II, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa n. 97 y 98), 1989.

García, Gregorio, *Orígen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Peas G.Y., México, FCE, 1981.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, tomo III, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa núm. 10), 2005.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México, FCE/SEP, 1984, (Lecturas Mexicanas n. 25).

*Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa (Sepan Cuantos n. 37), 2005.

### *Gramáticas y vocabularios*

*Alfabeto Popular para la Escritura del Zapoteco del istmo. Aprobado por la Mesa Redonda de 1956*, México, INALI, 2007.

Córdova, Juan de, *Vocabulario castellano-zapoteco*, introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, SEP, 1942.

Córdova, Juan de, *Arte del idioma zapoteco* [facsimilar; 1886], México, Toledo, INAH, 1987.

Cruz, Wilfrido C., *Vocabulario zapoteco*, introducción y notas de: Samuel Hernández Ruiz, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO), 2004.

*Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, Morris Stubblefield y Carol Miller de Stubblefield (Comps.), México, Instituto Lingüístico de Verano, 1991, (Vocabularios Indígenas n. 31).

*Diccionario zapoteco de San Bartolomé Zoogocho, Oaxaca*, Rebeca Long y Sofronio Cruz M. (Comps.), México, Instituto Lingüístico de Verano, 1999, (Vocabularios Indígenas Núm. 38).

*Diccionario zapoteco de Yatzachi, Yatzachi El Bajo y Yatzachi El Alto, Oaxaca*, México, Inez M. Butler (Comp.) Instituto Lingüístico de Verano, 1997, (Vocabularios Indígenas n. 37).

Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 19ª edición, México, Siglo XXI, 2007

*Vocabulario Castellano-Zapoteco*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1893.

*Vocabulario zapoteco del Istmo*, Velma Pickett (Comp.), 2ª edición, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1988 (Vocabularios Indígenas n. 3).

### *Bibliografía general*

Aceves Lozano, Jorge E., “La historia oral contemporánea: una mirada plural”, en Jorge E. Aceves Lozano (Coord.), *Historia oral, ensayos y apuntes de investigación*, 2ª ed., México, CIESAS, 2000.

Aceves Lozano, Jorge E., “Sobre los problemas y métodos de la historia oral”, en Graciela Garay (Coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México, Instituto Mora, 2006.

Acosta Márquez, Eliana, *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, CDI, 2007 (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo).

Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, UNAM/IIH, 1993.

Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. 1: Introducción y macro etnias, México, INI, CONACULTA / INAH, 1999.

Barlow, Robert H., “El mapa de Huilotepec”, en *Obras de Robert H. Barlow*, vol. 6 Fuentes y estudios sobre el México indígena, segunda parte, México, INAH, UDLA, 1995.



- Bartolomé, Miguel A., *El ciclo mítico de los hermanos gemelos. Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Oaxaca, INAH/Centro Regional de Oaxaca, 1984.
- Bradomín, José María, *Leyendas y tradiciones oaxaqueñas*, 4ª ed., México, Anaya Editores, S.A., 2009.
- Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2ª ed., México, FCE, 1987.
- Bernal, Ignacio, “El valle de Oaxaca hasta la caída de Monte Albán”, en Ignacio Bernal y Miguel León Portilla (Coords.), *Historia de México*, tomo 2, México, SALVAT, 1974.
- Bernal, Ignacio, “El valle de Oaxaca en el posclásico”, en Miguel León-Portilla (coord.), *Historia de México*, tomo 3, México, SALVAT, 1974.
- Cabrera Palomec, René, *La dispersión que produce la danza. El imaginario étnico entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México D.F., ENAH, 2001 (Tesis de licenciatura en Antropología Social).
- Campbell, Joseph, *Los mitos, su impacto en el mundo actual*, 4ª ed., Barcelona, Kairós, 2001.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 2010.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Caso, Alfonso, “Las estelas zapotecas” [1928], en *Obras completas*, vol. 2: Mixtecas y Zapotecas, México, El Colegio Nacional, 2003.
- Castellanos Martínez, Javier, *Leyendas zapotecas de la Sierra*, México, Ediciones Conocimiento Indígena, 2008.
- Collingwoog, R. G., *Idea de la historia*, 2ª ed., México, FCE, 1990.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, 8ª ed., México, Ediciones Era, UNAM/IIS, 1980.
- Correa Etchegaray, Leonor y Ma. Patricia Pensado Leglise, “Historia oral de la gente común, una posibilidad en la historia urbana”, en Graciela Garay (Coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México, Instituto Mora, 2006.

- Covarrubias, Miguel, *El sur de México* [facsimilar; 1980], México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2004, (Clásicos de la historiografía mexicana del siglo XX).
- Cruz, Wilfrido C., *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*, México, Talleres linotipográficos “Beatriz de Silva”, 1946.
- De la Cruz, Victor, *Antología literaria de Oaxaca*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1993.
- De la Cruz, Víctor, *El pensamiento de los Binnigula’sa’: cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*, México, INAH, CIESAS, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Casa Juan Pablos, Centro Cultural S.A. de C.V., 2007, (Publicaciones de la Casa Chata).
- De la Fuente, Julio, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, INI, 1977, (Clásicos de la Antropología Mexicana, n. 2).
- Eliade, Mircea, “El mito y el pensamiento mítico”, en Alexander Eliot, et. al., *Mitos*, Barcelona, Labor S.A., 1976.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 6ª ed., trad. Luis Gil, Barcelona, Labor S.A./Punto Omega, 1985.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2001, (El arcón de Emecé).
- Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, *The cloud people. Divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations*, New York, Academic Press, 1983.
- Flannery, Kent V. y Joyce Marcus, *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*, México, FCE, 2001.
- Florescano, Enrique, “Las cosmogonías mesoamericanas y la creación del espacio, el tiempo y la memoria”, en *Memoria mexicana*, 2ª ed., México, FCE, 1994.
- Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- Frazer, James George, Sir, *La rama dorada. Magia y religión*, 2ª edición, México, FCE, 2003.
- Gallegos Ruíz, Roberto, *El señor 9 Flor en Zaachila*, México, UNAM, 1978.

- Garay, Graciela (coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México, Instituto Mora, 2006.
- García Gual, Carlos, “La interpretación de los mitos antiguos en el siglo XX, en José Alcina Franch (Coord.), *El mito ante la Antropología y la Historia*, España, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 1984.
- Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, 2ª edición, Prólogo de Pedro Vázquez Colmenares, México, Porrúa, 1982, (“sepan cuantos...” n. 373).
- Grube, Nikolai y Carmen Arellano Hoffman, “Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación, en Carmen Arellano Hoffman, Per Schmidt y Xavier Noguez (Coords.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Católica de Eichstätt, 2002.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, UNAM/IIS, 2012.
- Hale, Charle A, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991.
- Havelock, Eric A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Hernández Bolaños, Irma, *Manuel Martínez Gracida y su visión del indio oaxaqueño*, México, UAM/Azcapotzalco, 2010, (Tesis de Maestría).
- Kirk, G.S., *El mito, Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, España, Paidós, 1985, (Básica).
- König, Viola, “La escritura Mixteca”, en Carmen Arellano Hoffman, Per Schmidt y Xavier Noguez (Coords.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Católica de Eichstätt, 2002.

- León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, vol. 1, México, FCE, 1982.
- Leéi- Strauss, Claude, *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, España, Paidós, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude, *Raza y cultura*, 5ª ed., España, Cátedra, 2015.
- Liekens, Enrique, *Los zapotecos no son zapotecos sino zâes (ensayo etimológico y semántico de la voz zâ)*, Tabasco, Gobierno del estado de Tabasco, 1952.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª ed., México, UNAM/IIA, 2003.
- López Austin, Alfredo, “Los reyes subterráneos”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstreat y Guilhem Olivier (dirs.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et eeligions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout, Brepols, 2011.
- López Austin, Alfredo, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Era, 2015.
- López Chiñas, Gabriel, *El zapoteco y la literatura zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, México, Ed. del autor, 1982.
- López López, Gregorio, *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca*, México, UNAM, 1961, (Tesis de maestría en filosofía).
- Malinowski, Bronislaw, “El mito en la psicología primitiva”, en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Manrique, Jorge Alberto, “El proceso de las artes 1910-1970”, en Daniel Cosío Villegas (Coord.), *Historia general de México*, 3ª ed., t. 2, México, El Colegio de México, 1981.
- Martínez Gracida, Manuel, *Historia zapoteca*, Oaxaca, México, s.n., 1883.
- Martínez Gracida, Manuel, *El rey Cosijoeza y su familia: reseña histórica y legendaria de los últimos soberanos de Zaachila*, México, Oficina tip. de la Secretaria de Fomento, 1888.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México/IIH, 2011, (Serie Antropológica n. 19).

- Martínez Peredo, Angélica, *Interpretación del relato de Sakramá de San Agustín Tlacotepec, Oaxaca*, México, UNAM/Facultad DE Filosofía y Letras, agosto 2009, (Tesis de maestría en Historia).
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP (Segunda Serie de Lecturas Mexicanas n. 50), 1986.
- Miano Borruso, Marinella, *Juchitán de las Flores, entre etnia y nación. Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, México, ENAH, 1992, (Tesis de maestría en Antropología Social).
- Monsiváis, Carlos, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en Daniel Cosío Villegas (Coord.), *Historia general de México*, 3ª ed., t. 2, México, El Colegio de México, 1981.
- Montemayor, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, FCE, 1994.
- Montemayor, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE, 1998.
- Navarrete, Federico, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina MacGregor (Coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro 1. Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, México, UNAM, 2010.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, FCE, 2009.
- Parsons, Elsie Worthington Clews, *Mitla. Town of the souls and other zapotec-speaking pueblos of Oaxaca*, Chicago, University of Chicago Press, 1937.
- Pérez Montfort, Ricardo, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, en *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª ed., México, CIESAS, 2003.
- Reina Aoyama, Leticia, *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, CIESAS, CDI, 2004.
- Reltos zapotecos/Dill nhezee bene sa’/stiidxa binni záa*, México, CONACULTA, 1997 (Lenguas de México n. 18).
- Reyes Haiducovich, Alexandra, *Henestrosa. Hombre de un siglo*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la Cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS, INI, 1996.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles (coord.), *Escritura zapoteca. 2,500 años de historia*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2003.
- Rubio Hernández, Rogelio, “Los inicios de la interpretación antropológica del mito”, en José Alcina Franch (Coord.), *El mito ante la Antropología y la Historia*, España, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 1984.
- Sampson, Geoffrey, *Writing Systems. A linguistic introduction*, California (E.U.), Stanford University Press, 1985.
- Séjourné, Laurette, *Supervivencias de un mundo mágico. Imágenes de cuatro pueblos mexicanos*, México, FCE/SEP, (Lecturas Mexicanas n. 86), 1985.
- Seler, Eduard, *Plano jeroglífico de Santiago Guevea*, trad. Carlos Enrique Delgado, México, Ediciones Guchachi’ Reza, 1986.
- Seler, Eduard, “La religión de los zapotecos”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (Coords.), *La religión de los binnigula’sa’*, Oaxaca, IEEPO, 2002.
- Starr, Frederick, *En el México Indio. Un relato de viaje y trabajo*, trad. Gloria Benuzillo Revah, México, CONACULTA, 1995.
- Vansina, Jan, *La tradición oral*, 2ª ed., trad. Miguel María Llongueras, España, Labor S.A., 1968.
- Winter, Marcus (Comp.), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, vol. 1, Época Prehispánica, México, INAH, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990, (Regiones de México).
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM/FFL, 1998.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., México, FCE, 2014.
- Weitlaner, Roberto J. (Comp.), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 2ª ed., México, INI, 1981.
- Whitecotton, Joseph W., *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, FCE, 1985

### *Referencias hemerográficas*

- Barabas, Alicia M., “El aparicionismo en América Latina. Religión, territorio e identidad”, en *La palabra y el hombre*, México, Universidad Veracruzana, n. 89, enero-febrero 1994.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de antropología*, México, UNAM/IIH, vol. IX, 1972.
- Castañón, Adolfo, “Cien años de Andrés Henestrosa. El hombre que dispersó su sombra”, en *Revista de la Universidad Mexicana*, México, UNAM/Nueva Época, n. 33, noviembre 2006.
- Cruz, Wilfrido C., “los Binigulaza”, en *Neza. Organo Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año 2, n. 11, abril de 1936.
- De la Cruz, Víctor, “Los hombres que dispersó la danza: sus fuentes orales y escritas”, en *Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales*, México, CIESAS INI, UABJO, INAH, año 4, n. II, Agosto de 1997.
- Guerrero Luis, Gubidxa, “Mientras un zapoteco viva, el sol brillará: entrevista a Macario Matus”, en *Guidxizá: Nación Zapoteca*, Oaxaca, Publicación Cultural del Comité Autonomista Zapoteca “Che Gorio Melendre”, año V, n. 12, julio-septiembre 2008.
- Henestrosa, Andrés, “Vini-gundah-zaa”, en *Neza. Organo Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año 2, n. 10, marzo de 1936.
- Koss, Natacha, “Del imaginario y otras teorías”, en *La Jornada Semanal. Suplemento cultural de La Jornada*, México D.F., año 27, n. 843, domingo 1º de mayo 2011.
- León Portilla, Miguel, “El binomio oralidad y códices en Mesoamérica”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 27, 1997.
- López Austin, Alfredo, “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 49, enero-junio 2015.
- Millán, Saúl, “El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica”, en *Dimensión antropológica*, México, INAH, año 8, vol. 23, septiembre-diciembre 2001

- Moreno de los Arcos, Roberto, “Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol.7, 1967.
- Navarrete, Federico, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM/IIH, vol. 30, 1999.
- Orozco, Gilberto, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, México, Revista Musical Mexicana, 1946.
- Pérez Martínez, Héctor, “De la tradición oral”, en *Neza. Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año I, n. 9, febrero de 1936.
- Plunket Nagoda, Patricia y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara, “El Popocatepetl y la lluvia de fuego”, en *Arqueología Mexicana. Los volcanes de México*, México, Raíces/INAH, vol. XVI, núm. 95, enero-febrero 2009.
- Pool, Deborah, “Diferencias ambiguas, memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en Oaxaca posrevolucionaria”, en: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, UNAM/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, vol. 47, n. 195, septiembre-diciembre 2005.
- Saynez Vásquez, Edeana, “De la tradición oral a la tradición escrita de los binniza”, en *Guchachi’ Reza (iguana rajada)*, Oaxaca, Grupo Guchachi’ Reza. Centro de Investigación y Desarrollo Binnizá, A.C., 4ª época, n. 37, enero-febrero 1993.
- Smith, Eumartino (Herminio T. Matus), “Binni Gulagsag. Su acepción, su vieja leyenda y el origen del nombre calificativo”, en *Neza. Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, México, año I, n. 7, Diciembre 1935.
- Urcid, Javier, “Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca”, en *Arqueología Mexicana. Dioses de la lluvia*, México, Raíces/INAH, vol. XVI, n. 96, marzo-abril 2009.

### *Referencias cibergráficas*

- Pérez Montfort, Ricardo, “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo ‘típico’ mexicano 1920-1950)”, en: *Política y Cultura*, México D.F., Universidad Autónoma



Metropolitana-Xochimilco, n. 12, 1999. Disponible en PDF: <http://www.redalyc.org/pdf/267/26701210.pdf>. Fecha de consulta: 22/febrero/2016.

Pool, Deborah, “Mestizaje, distinción y presencia cultural: la visión desde Oaxaca”, en: Marisol de la Cadena (edit.), *Formaciones de identidades. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, España, Envió, 2008. Disponible en PDF: <http://cholonautas.edu.pe/upload/Formaciones%20de%20Indianidad%20-%20cap%207.pdf>. Fecha de consulta: 20/febrero/2016.

Referencias biográficas de Gabriel López Chiñas:

<http://www.literatura.gob.mx/acervos/index.php/catalogo-bibliografico/indice-geografico/mexico/oaxaca/618-lopez-chinas-gabriel->. Fecha de consulta: 5/marzo/2016.

<http://www.zapotecoteco.org.mx/templates/homenajes.php?id=3>. Fecha de consulta: 5/marzo/2016.

Imagen Códice Fejérvary-Mayer, página 1:

[http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page01.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html). Fecha de consulta 6/julio/2016.

Imagen Códice Mendoza, f. 2r:

<http://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>. Fecha de consulta: 6/julio/2016.

Imagen tumba 104 de Monte Albán:

<http://www.mna.inah.gob.mx/coleccion/huellas-mna/anteriores/ritos-funerarios-en-oaxaca-prehispanica.html>. Fecha de consulta: 20/enero/2016.