

Damián González Pérez
(Universidad Nacional Autónoma de México)

DE COCIJO AL RAYO. ACERCAMIENTO ETNOHISTÓRICO A LA RITUALIDAD AGRÍCOLA DE LOS ZAPOTECOS DEL SUR DE OAXACA¹

Resumen: Dentro de la perspectiva etnohistórica *Cocijo*, deidad zapoteca del Rayo y la lluvia, estuvo estrechamente vinculado con el culto al agua, al maíz e incluso a la tierra. Tanto en la iconografía arqueológica como en referencias en fuentes coloniales es posible identificar su continuidad como dios regente de los fenómenos pluviales y la agricultura. En el presente, dentro de la ritualidad agrícola de muchas comunidades zapotecas de la parte sur de Oaxaca, al Rayo se le concibe aún como la entidad sagrada generadora de la lluvia, la fertilidad y el crecimiento del maíz y los demás cultivos. Las peticiones y ofrendas que se hacían en los momentos importantes del ciclo ritual agrícola –petición de lluvia, siembra, bendición de la milpa y cosecha– eran dirigidas a esta entidad. Por tanto, en el presente artículo intento hacer una revisión del complejo del culto agrícola, partiendo de un enfoque etnohistórico, para entender la vigencia del Rayo en el contexto de la vida ritual de los zapotecos del sur de Oaxaca, México, tomando como referencia, sobre todo, los casos de las comunidades de Santiago Xanica y Buenavista Loxicha. En ambas comunidades esta ritualidad agrícola desapareció en algún momento del siglo XX, junto con el cultivo de maíz, debido a la implantación de un monocultivo de café.

Palabras clave: ritos agrícolas, culto al Rayo, zapotecos del sur, cosmovisión zapoteca

Title: From *Cocijo* to Lightning. An Ethnohistorical Approach to the Agricultural Rituality of the Zapotecs of Oaxaca

Abstract: Within the ethnohistorical perspective, *Cocijo*, the Zapotec deity of lightning and rain, was closely related to the worship of water, maize, and the earth. Just as in archeological iconography, also in colonial sources it is possible to identify the continuity of *Cocijo* as

¹ La versión inicial de este texto fue presentada como ponencia en el IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas, llevado a cabo del 27 al 30 de mayo de 2013 en la BUAP, México. El trabajo forma parte de una investigación más amplia que corresponde a la tesis de Doctorado en Antropología que desarrollé dentro del Posgrado en Antropología de la UNAM, titulada *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca* (González Pérez 2014a). Dicha investigación fue asesorada por la Dra. Johanna Broda en el marco del Taller “Organización Social y Cosmovisiones Prehispanicas” de la ENAH. Para la versión final del trabajo, agradezco a quienes hicieron los dictámenes correspondientes, por sus valiosos comentarios y observaciones. En particular, agradezco a Rosemary Beam por compartir su testimonio y grabaciones del ritual de bendición de la milpa en San Bartolomé Loxicha, el cual presencié en septiembre del 2009 (comunicación personal, diciembre de 2015).

the regent of pluvial phenomena and agriculture. Present day agricultural rituality among Zapotec communities from the south of Oaxaca still conceives of Lightning as a sacred entity -generator of rain, fertility, the growth of maize and other crops. The petitions and offerings made in the past in important times of the ritual agriculture cycle (petition for rain, sowing, blessing of the maize field and harvest) were directed towards this god entity. In this article, I intend to recreate the agricultural complex starting from an ethnohistorical approach, to understand the continuity of Lightning in the context of the ritual lives of Zapotecs from the south of Oaxaca, Mexico, making reference, above all, to the cases from the communities of Santiago Xanica and Buenavista Loxicha. In both communities these agricultural rituals disappeared some time in the twentieth century along with the cultivation of corn due to the implementation of a coffee monoculture.

Keywords: agricultural rituals, Lightning cult, Southern Zapotecs, Zapotec cosmovision

A MANERA DE INTRODUCCIÓN: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEMÁTICAS Y REGIONALES

La región zapoteca del sur resulta ser un campo casi desconocido dentro de los estudios antropológicos de Oaxaca. Los estudios pioneros en este ámbito fueron los realizados por Pedro Carrasco (1951), Roberto Weitlaner (1962), Weitlaner y DeCicco (1998), y Weitlaner, DeCicco y Brockington (1998), los cuales aportan información etnográfica muy importante sobre la vida ritual, la teogonía y el conocimiento calendárico de los zapotecos sureños, en particular, de la zona de “los Loxicha”². Al hablar de “los zapotecos del sur” debemos pensar en una región extensa, que abarca municipios y distritos de las regiones administrativas conocidas como Sierra Sur y Costa. Para el caso de esta investigación, y partiendo de la información aquí vertida, hay que contemplar como parte de un área con rasgos culturales compartidos a comunidades de los distritos políticos de Miahuatlán y Pochutla, ubicados en las dos regiones mencionadas, respectivamente. De manera más específica, consideramos dentro de este conjunto a comunidades de Loxicha –San Agustín, Buenavista, Candelaria, San Bartolomé, entre otras–, así como Santiago Xanica, San Mateo Piñas, San Miguel Suchixtepec, Santa Catarina Xanaguía y los pueblos de Ozolotepec, en especial San Francisco, San Marcial y Santa Cruz (mapa 1).

Sin embargo, como ya se advirtió, la mayor parte de la información etnográfica proviene de dos de estas comunidades, Santiago Xanica y Buenavista Loxicha, las cuales, a lo largo del siglo XX, atravesaron por un proceso de conversión agrícola al avocarse casi exclusivamente al cultivo del café³. Este cambio impactó de manera sustancial diver-

² La bibliografía mencionada de Roberto Weitlaner es sin duda la más conocida, pero existe otro material, sobre todo inédito, que será referido a lo largo del artículo.

³ Para un panorama sobre aspectos tecnológicos y sociales de la agricultura en la zona zapoteca del sur, en particular de Santiago Xanica, *cf.* Nahmad, González y Vásquez (1992, 1994). Para una revisión histórica



Mapa 1 Regiones de Oaxaca y localidades del área de estudio.

En los ámbitos de la vida social, entre ellos la ritualidad en general y la de carácter agrícola en específico. Dicho proceso se dio de manera paralela a diversas formas de privatización y semiprivatización de la tierra, al grado de que, en la etapa inicial de la Reforma Agraria, los distritos de Miahuatlán y Pochutla, así como Juquila, los cuales constituyeron por casi un siglo una de las regiones con la mayor productividad y producción de café y con la mayor extensión de tierra destinada para dicho cultivo a nivel nacional, quedaron al margen de dotaciones agrarias (Segura 1988: 210). Durante la década de los 30 del siglo XX las solicitudes agrarias emitidas por las comunidades de estos distritos fueron negadas (Arellanes 1988: 119).

Como resultado de esta etapa, comunidades como Santiago Xanica y Buenavista Loxicha se convirtieron, dicho de manera muy burda, en localidades dedicadas al monocultivo del café y con un tipo de tenencia de la tierra privado. Debido a ello, en las parcelas de ambas comunidades dejaron de realizarse los rituales agrícolas que tradicionalmente marcaban los ciclos agrícola y ritual. Sin embargo, esta situación no ocurrió en comunidades ubicadas en zonas más altas, donde el café nunca se convirtió en el cultivo

sobre la introducción del café en dicha región pueden revisarse los trabajos de Rojas (1964) y González Pérez (2012b, 2014a: 69-7). Un estudio sobre el impacto socioambiental del cultivo del café se encuentra en González Pérez (s.f.a).

primordial, o en los municipios más bajos, donde el café y el maíz subsisten como un cultivo comercial y uno de autoconsumo, respectivamente. Esta particularidad nos obliga a recrear un escenario etnográfico no a partir de la observación directa, sino, más bien, de la tradición oral, es decir, de testimonios de actores sociales que conocieron dicha ritualidad por las pláticas con las personas mayores, o que lograron ser partícipes hace años de ciertos rituales agrícolas.

Otro aspecto importante tiene que ver con la coexistencia dentro de esta área común de una frontera cultural entre las comunidades de Loxicha y las comunidades cercanas, la cual se distingue, sobre todo, por dos motivos. Uno de ellos es la existencia de una cuenta ritual de 260 días reportada inicialmente por Carrasco (1951) y Weitlaner (1962) y Weitlaner, DeCicco y Brockington (1998), y más recientemente Mendoza Pérez (2008) y González Pérez (2014b: 208-213). El otro de ellos, y parte sustancial de esta cuenta ritual, es la vigencia de una serie de entidades sobrenaturales que están estrechamente vinculadas con dicha cuenta ritual debido a que cada una de ellas representa un día de esta cuenta, la cual tiene como base un conjunto de 9 días estructurados a partir de trecenas agrupadas, a su vez, en cinco conjuntos de cuatro trecenas. Al mirar a las comunidades más cercanas a los Loxicha es posible identificar varias de estas entidades como parte de la cosmovisión, pero la noción sobre ellas y su incidencia en la ritualidad va debilitándose a medida que las comunidades se alejan de dicho núcleo cultural.

Finalmente, una última acotación necesaria para una mejor comprensión del artículo, es precisamente la conformación del complejo del Rayo en la región zapoteca del sur⁴. Como he mostrado en trabajos anteriores (González Pérez 2012a, 2014a, 2014b, 2014c, 2015), en dicha región el Rayo ha aglutinado una serie de atribuciones que en otras zonas de Oaxaca, y de México en general, son parte de la especialización que tienen distintas entidades sagradas y que pueden distinguirse por regir diferentes ámbitos: el meteorológico, el agrícola, el de la salud, la adivinación, entre otros. En este caso, hablamos de una entidad múltiple, a quien se le concibe, obviamente, como aquella encargada de generar la lluvia y, con ello, el crecimiento de las plantas, lo que la hace regente de los ámbitos pluvial y agrícola.

Sin embargo, estas atribuciones están estrechamente vinculadas con los campos de los fenómenos meteorológicos, el agua, el monte y los animales, de ahí que también se le conciba como el dueño del monte y los animales, del mar, así como quien controla y envía el agua en sus distintos tipos y formas, y fenómenos como las sequías, los movimientos de la tierra, los derrumbes, los huracanes, etc. De igual manera, es una entidad que incide en la salud y en la vida de las personas, por tanto, frecuentemente los rituales en los que se pide el bienestar y la salud son dirigidos al Rayo; así también, las presenta-

⁴ Inicialmente, los estudios antropológicos que hice se centraron en comunidades zapotecas de los dos primeros distritos referidos, pero recientemente he podido realizar trabajo de campo en el distrito de Yautepec, específicamente, en los municipios de San Bartolo Yautepec, Santa Catarina Quioquitani y Santa Catalina Quierí, así como en la agencia municipal de Santo Tomás Quierí, ubicada en el municipio de San Carlos Yautepec; también, en los municipios de San Juan y San Pedro Mixtepec, los cuales, aunque pertenecen administrativamente a Miahuatlán, colindan con municipios de la jurisdicción de Yautepec.

ciones de niños recién nacidos se hacen en los lugares conocidos como “casas de Rayo”, ya sean ciénegas, manantiales, piedras, cuevas, etc., y es allí, mediante la invocación a esta entidad, donde se solicita la salud de las criaturas, pero también su poder, es decir, su tonal o nagual.

Aunado a ello, debe considerarse a esta entidad, al igual que a sus atribuciones, como un complejo marcado por la dualidad. En el caso del Rayo, propiamente, los zapotecos del sur lo conciben a partir de sus advocaciones como Rayo de lluvia o agua y Rayo seco, cada uno con distintos campos de acción y con códigos numéricos que indican los días en que deben realizarse los rituales en los que se les invoca; la cantidad de cosas que conforman las ofrendas; los sitios específicos propicios para las peticiones; y, en ocasiones, la cantidad de participantes en los rituales. Esta parte del complejo es mucho más evidente y consistente en comunidades de Loxicha, así como en San Miguel Suchixtepec y San Marcial Ozolotepec⁵.

COCIJO, DIOS ZAPOTECO DEL RAYO Y LA LLUVIA

Según los registros hechos por fray Juan de Cordova en su obra *Vocabulario en lengua çapoteca*, publicada originalmente en 1578 (1987a), los zapotecos del valle de Oaxaca tenían al Rayo como una de las deidades más importantes dentro de su teogonía, pues era el encargado de enviar el agua a la tierra y generar el crecimiento de las plantas. El Rayo o *Cocijo* (1987a: 141r)⁶, como fue registrado por Córdova, era concebido como “Dios de las lluvias”. En su nombre se sacrificaban hombres y niños para lograr las necesarias lluvias y las mieses (1987a: 367v). Diversos autores han equiparado a *Cocijo* con otros dioses mesoamericanos de la lluvia, tales como *Tlaloc* entre los mexicas, *Chac* entre los mayas, *Dzavui* entre los mixtecos y *Tajín* entre los totonacos (Caso y Bernal 1952: 360; Caso 1942; Broda 1971: 248, 1991: 465, 2008: 39; Smith 1996: 7; De la Garza 2003: 221; Contel 2009: 20)⁷.

⁵ Este aspecto dual lo comparte también la Culebra, quien es, junto con el Rayo y la Tierra, una de las entidades sagradas más importantes dentro de la cosmovisión y la ritualidad de los zapotecos sureños (González Pérez 2014b: 170-176, s.f.b). Los distintos fenómenos meteorológicos y geológicos, así como las situaciones que estructuran la vida ceremonial y ritual, son también incididos por esta entidad, en sus advocaciones de Culebra de agua o lluvia y Culebra de sierra, de cacho (cuerno) o, como bien lo identifica Víctor de la Cruz (2007: 164-174), de fuego.

⁶ Sobre la escritura y fonética del término *cocijo*, Thomas Smith explicó un error en la pronunciación del término, por lo que empleó en sus trabajos la forma *cociio*, ya que la “j” se empleó en el siglo XVI para representar una serie de “ii” (1996: 4-5 2001: 189, n. 43). Por su parte, Javier Urcid ha utilizado la forma *cociyo*, con “y”, para reflejar dicha situación fonética (2009: 30).

⁷ En Oaxaca esta misma analogía se extiende a *Chjoón-maje* entre mazatecos y *Tyoo* entre los chatinos (Urcid 2009: 30).

AGUA, LLUVIA, MAÍZ Y MILPA EN LA ICONOGRAFÍA DE *COCIJO*

En el contexto de las representaciones iconográficas, es común leer en los trabajos arqueológicos sobre la predominancia de *Cocijo* dentro de la cerámica manufacturada desde antes del 600 a.C. y hasta después del 700 d.C.⁸ En particular, en las vasijas efigie existe una serie de rasgos que vinculan directamente a *Cocijo* con el agua y la lluvia, pero también con la vegetación, en especial con el maíz y la milpa. Entre los distintivos más significativos de este personaje se encuentra su máscara, caracterizada por anteojeras en forma de almena en la parte superior, las cuales se unen a una placa que cubre la nariz y de la que parten dos líneas opuestas que descienden para formar un rectángulo que rodea la boca. De ella precisamente surge una lengua bífida, como de serpiente, que se extiende en ocasiones hasta el pecho de las esculturas (Figs. 1, 5 y 6). De la boca surgen también dos pequeños colmillos (Caso y Bernal 1952: 17).

Como parte de las alegorías que acompañan las vasijas destaca uno de los elementos que más ha sido asociado con *Cocijo*, a saber, el denominado glifo C. El glifo fue identificado inicialmente por Caso y Bernal como la representación de las fauces de un jaguar (1952: 18), en correspondencia con el modelo hipotético evolutivo de las deidades de la lluvia propuesto por Covarrubias (1942: 47, 1946: 168, 1961: 66, 1980: 240; Figs. 1 y 2). Sin embargo, para algunas versiones iniciales del glifo los autores propusieron que en su parte central aparece el elemento agua conformado por líneas ondulantes horizontales (Fig. 3), el cual se encuentra también en una serie de cinco cajas de la ofrenda IV de Monte Albán, de entre el 200 antes y después de C. (Caso y Bernal 1952: 24-25, 29-30). En un estudio reciente, Javier Urcid sugiere incluso que este conjunto de cajas pudo haber tenido un uso ceremonial, al formar parte de un rito del agua llevado a cabo con motivo de la elaboración de la cisterna sobre la cual fueron halladas las cajas, ubicada en la plaza central de la ciudad (2011: 17-19; Fig. 4).

Otras alusiones al agua o lluvia se pueden apreciar en lugares como la capa o quexquémitl y el faldellín o *maxtlatl* de algunas esculturas (Figs. 5 y 6), y en la base y adornos de los tocados (Figs. 3, 5, 6, 8 y 9). De esta manera puede deducirse su carácter propiciatorio y generador de fertilidad, lo que lo vinculaba directamente con la actividad agrícola y el crecimiento de las plantas. Además, hay otros dos referentes importantes para sustentar esta perspectiva. Por un lado están las ollas, cántaros y jarrones que han sido encontrados en diferentes comunidades de los Valles Centrales, los cuales portan máscaras de *Cocijo* o rostros con máscaras bucales de este personaje (Figs. 1 y 2). Existen también vasijas efigie de *Cocijo*, cuya escultura porta entre las manos cántaros de los que emana agua o alegorías de vegetales (Figs. 7 y 8).

⁸ Desde la periodización propuesta por Lind y Urcid (2010), hablaríamos de la cerámica previa a la etapa Rosario y posterior a la etapa Xoo. Antes de esta periodización, la formulación cronológica más reconocida fue la de Caso, Bernal y Acosta (1967), a la cual le siguieron las de Paddock (1990), Lind (1994) y Winter (2002) (cf. González Pérez 2014b: 102).



Fig. 1 Jarra de doble asa con rostro de *Cocijo* en el que se aprecia la lengua bífida en la boca de la escultura y el glifo C en el tocado: MCSJM.



Fig. 2 Jarra de doble asa con rostro al frente portando máscara bucal de *Cocijo* y el glifo C como tocado: MCSMM.



Fig. 3 Fragmento de efígie de *Cocijo* con forma inicial de glifo C en el tocado, en el que destaca la alusión al agua (con base en Caso y Bernal 1952: 34).



Fig. 4 Caja con glifo agua al centro: MNA.



Fig. 5 Vasija efígie de *Cocijo* con motivos de agua y lluvia en la capa y el gorro del tocado: MAPRT.



Fig. 6 Efigie de *Cocijo* con motivos de agua y lluvia en la capa, el maxtlatl y las cintas del tocado: MCSAV.

La relación específica con el maíz es frecuente en la iconografía, debido a que se han encontrado muchas vasijas de esta deidad en las que aparecen mazorcas de manera explícita, sobre todo como complemento de los tocados (Figs. 8, 9 y 10). Las formas estilizadas de maíz y mazorcas también son recurrentes y pueden observarse en lugares como las orejeras y los tocados (Figs. 7 y 9)⁹.

Empero, uno de los elementos más significativos que acompaña a esculturas de *Cocijo*, pero que no es privativo de él, es el denominado por Urcid (2011: 19) y Sellen (2007: 250-253, 2011: 80-85) como glifo Milpa. El glifo consiste en una placa rectangular, circular u ovalada con pequeñas cintas en las esquinas y rematadas de forma almenada. En el centro de la placa se encuentran círculos en cantidades variables, que van de uno hasta cinco, aunque el número más recurrente es tres (Figs. 9, 11, 12, 13 y 14). En la parte de abajo se une también una figura almenada invertida, unida por una pequeña cinta o un pequeño gancho (Figs. 13 y 14). En ocasiones solo aparece el gancho en vez del cartucho completo, lo que podría implicar una simplificación del glifo (Fig. 15). Este mismo glifo aparece en otro conjunto de cinco cajas halladas en el patio de la tumba 103 de Monte Albán, las cuales están abiertas por la parte de arriba, pero fueron encontradas sin tapa y podrían haber sido fabricadas entre el 500 y 600 d.C. (Urcid 2011: 19; Fig. 16).

La forma almenada de los remates del cartucho es identificada por Sellen como un grano de maíz (2007: 250-254). Esta forma es muy parecida a las figuras de las esquinas

⁹ Un estudio reciente sobre la iconografía del maíz en vasijas efígie zapotecas es el trabajo de Sellen, quien analiza un corpus bastante amplio sobre diversas formas y variaciones iconográficas (2011).



Fig. 7 Vasija efigie de *Cocijo* portando un cántaro del que brotan vegetales en forma de hojas de milpa y del centro un brote de maíz. De las orejeras cuelgan figuras semejantes a las espigas de la milpa: MNA.

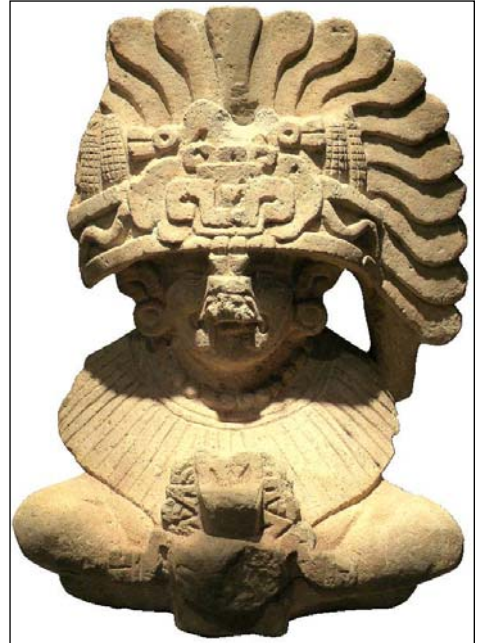


Fig. 8 Vasija efigie de *Cocijo* elaborada en piedra portando un cántaro del que emana agua: MNA.



Fig. 9 Vasija efigie de *Cocijo* con personaje antropomorfo en el tocado, quien porta a su vez tres mazorcas como tocado. A los costados del tocado principal hay simplificaciones de mazorcas dentro de representaciones del glifo C: MNA.



Fig. 10 Vasija efigie de *Cocijo* con cinco mazorcas en el tocado: FBV.



Fig. 11 Fragmento de vasija efígie con glifo Milpa en el pectoral, con tres cuentas al centro: MCMPD.



Fig. 12 Fragmento de vasija efígie con glifo Milpa como pectoral y cinco cuentas al centro de la placa: MCMPD.



Fig. 13 Vasija efígie con personaje antropomorfo portando máscara de Cocijo en el tocado y glifo Milpa en el pectoral: MCSAV.



Fig. 14 Vasija efígie de Cocijo con glifo C en el tocado y glifo Milpa en el pectoral: FBV.

laterales del glifo C (Figs. 1, 2, 6, 7, 13, 14, 15). De la misma manera, las cajas de la ofrenda IV de Monte Albán descritas arriba (Fig. 4) tienen el mismo cartucho que el glifo Milpa, incluyendo los remates almenados en las esquinas del glifo e incluso en la parte superior de la tapa de las cajas. Con todo, la diferencia entre un glifo y otro se encuentra en el centro, ya que estas últimas cajas tienen la representación de agua y no las cuentas o círculos de la mayoría de las vasijas efigie. Otro lugar en el que puede apreciarse esta misma forma de grano de maíz es en la Fig. 7 de este trabajo, en el cántaro de barro que es sujetado por la efigie de *Cocijo*. En general, Sellen considera que aquellas figuras que contienen un gancho o “S” en el centro de la almena representan la germinación del maíz y no solo el grano (Figs. 13, 14, 15)¹⁰.



Fig. 15 Personaje con máscara bucal de *Cocijo*, portando el glifo C en el tocado y simplificación del glifo Milpa en el pectoral: FBV.



Fig. 16 Caja hallada en la tumba 103 de Monte Albán con glifo Milpa en sus cuatro de sus caras: MAPRT.

LA MILPA, LOS DIOS DE LA LLUVIA Y EL MODELO COSMOS

En términos generales, Sellen sostiene la propuesta de considerar a dicho glifo como una abstracción de la milpa, bajo el argumento de que en las esquinas del glifo se representan mazorcas y en el centro granos de maíz (Fig. 16)¹¹. Las distintas formas en las que aparecen las alusiones al maíz corresponden a diferentes etapas del crecimiento del grano y la planta. Además: “La evidencia para considerar la placa como una abstracción de la milpa viene de la concepción básica del cosmos. La configuración de la milpa en cinco partes es

¹⁰ En general, la iconografía del maíz en las vasijas efigie y en otro tipo de piezas cerámicas abarca representaciones de la semilla, de su germinación, de su crecimiento y de la mazorca como tal, e incluso, como se ve a continuación, del espacio de la milpa (Sellen 2011: 84).

¹¹ El mismo Seller analiza las posturas que diversos autores han adoptado frente a dicho glifo (2011: 80).

común en Mesoamérica, así como los rituales que corresponden a este esquema” (Sellen 2007: 253; cf. 2011: 84). En lo personal, concuerdo con Sellen en tomar dicho glifo como una abstracción de la milpa y la tierra, y por ende, como un cosmograma (González Pérez 2014a: 143, 2014b: 118) en el que se denota la trascendencia de este complejo dentro de la cosmovisión zapoteca, en concordancia con la milenaria tradición mesoamericana (cf. Broda 2009a: 84-85).

Esta noción cuatripartita del cosmos tuvo, al parecer, una proyección en la cuenta calendárica de 260 días de los zapotecos de los Valles Centrales, registrada por Córdova como *piye*, cuyo equivalente, según diversas entradas de su vocabulario, eran: año, tiempo en general, segmento de tiempo y región o rumbo cardinal -norte, occidente, oriente- (González Pérez 2014b: 103). La cuenta calendárica estaba dividida en cuatro secciones de 65 días: “Y dezian los indios que estos quatro planetas causaban todas las cosas en la tierra y assi tenianlos por dioses, y llamauanlos, cocijos o pitaos” (Córdova 1987b: 202). Estos “planetas”, “cocijos” o “pitaos” se conformaban por cinco trecenas, las cuales eran denominadas en general como *cocii*, término que aparece en el *Vocabulario* como año, segmento de tiempo y estaciones o épocas del año -tiempo de secas, tiempo de lluvias, tiempo de mieses o frutos- (cf. Smith 2001: 131)¹².

En el ámbito de los códices, una representación de esta relación entre las deidades de la lluvia y el cosmos mismo la encontramos en el *Códice Borgia* (Díaz y Rodgers 1993: 50-51), en las láminas 27 y 28. En cada lámina aparecen cinco tlaloques, uno en el centro y cuatro hacia cada rumbo del cosmos. Cada uno de ellos vierte distintos tipos de agua a la tierra, de ellas solo una es la que permite crecer a las plantas de maíz; los demás representan calamidades o castigos enviados por *Tlaloc*¹³. Esta alusión a los distintos tipos de lluvia que son dispersados por la deidad mexicana de la lluvia hacia los rumbos del mundo tiene correspondencia con la mitología, en particular con la escena descrita en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en la que se habla de la morada del dios de la lluvia:

El Dios Tlaloc residía en un gran palacio, con cuatro aposentos, y en medio de la casa había un patio con cuatro enormes barreños llenos de agua.

El primero es el del agua que llueve a su tiempo y fecundiza la tierra para que dé buenos frutos.

El segundo es el del agua que hace anublarse las mieses y perderse los frutos.

El tercero es el del agua que hace helar y secar las plantas.

El cuarto es el del agua que produce la sequía y la esterilidad.

Tiene el Dios a su servicio muchos ministros, pequeños de cuerpo, los cuales moran en cada uno de los aposentos, cada uno según su color, pues son azules como el cielo, blancos, amarillos o rojos.

Ellos, con grandes regaderas y con palos en las manos van a regar sobre la tierra, cuando el supremo Dios de la lluvia lo ordena.

¹² En la región zapoteca de San Miguel Sola, a mediados del siglo XIX, Gonzalo de Balsalobre registró información sobre la cuenta ritual de 260 días, cuya estructura se conformaba, también, por cuatro segmentos denominados “tiempos” o “rayos” (1988: 110).

¹³ Al respecto, cf. en el número de *Arqueología Mexicana* dedicado a los dioses de la lluvia las interpretaciones hechas por Contel (2009: 20-25), Olivier (2009: 40-43), López Luján (2009: 52-57) y Broda (2009b: 58-63) sobre este aspecto del complejo de Tlaloc.

Y cuando truena, es que resquebrajan su cántaro, y si algún rayo cae, es que un fragmento de la vasija rota viene sobre la tierra. (1996: 26)¹⁴

De ahí que el dios mexica fuera considerado, al igual que el dios zapoteco, quien enviaba la lluvia y generaba el crecimiento de las plantas, pero también las tempestades:

Tenían que él daba las lluvias para que se regase la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos; también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar. (Sahagún 2006: 30)¹⁵

¹⁴ Un pasaje muy similar, pero con un aspecto literario, fue presentado por Wilfrido Cruz en su obra *Oaxaca recóndita*, bajo el nombre “Quetzalcóatl o Pelaquetza” (1946: 33-35). Al principio del relato, Cruz escribe: “En lo alto de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de Fuego, **Cosijoguí**. Era el Rey y Señor de todos los rayos grandes y pequeños.//Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes; en la otra, al agua, en la tercera al granizo y en la cuarta al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de «chintete» o lagartija”. Existen diversas versiones de este mito en comunidades zapotecas del área de estudio. Rose Mary Beam de Azcona, en su trabajo titulado “El hombre que conoció a Cocijo” (2013) analiza desde la lingüística dos versiones de lo que en la zona zapoteca del sur se presenta como un mismo relato, aunque en ocasiones es posible escuchar fragmentos como unidades temáticas independientes. Por mi parte, he recopilado diversas versiones en distintas comunidades, algunas de las cuales aparecen en González Pérez (2012a, 2014b). En una de ellas, la cual me fue compartida por el joven Humberto Eleazar Martínez López, de Santiago Xanica, en octubre de 2011, el personaje del cazador de venado que llega a la caza del Rayo, o del Dueño del Monte, en el interior del cerro, al estar con los rayos menores, es advertido sobre las desgracias que pueden desatarse si llegara a abrir alguna de las ollas que se encuentran en la casa de los rayos. En una de ellas guardaban nube negra, en otra guardaban nube gris y en la tercera había nube blanca; en sí, cada tipo de nube era un tipo de lluvia (González Pérez 2014b: 157-159). En una de las versiones presentada por Beam de Azcona se menciona que dentro de las tres ollas se resguardaba agua de lluvia, rayos y culebras (2013: 13); en la segunda versión se habla de ollas que guardan nubes (2013: 56). De igual manera, en Mitla se compartía también este complejo de tradición oral, pues se creía que el Rayo, quien habitaba en lo alto de los cerros, tenía encerrada a las nubes y el granizo en tres ollas, las cuales “soltaba” para producir los distintos tipos de lluvia (Weitlaner 1962: 16). Tal vez las versiones más conocidas de este mito sean las de la tradición oral totonaca, algunas de ellas recopiladas por Roberto Williams (1957, 1972) y Minerva Oropeza (1994, 1998, 2007). Una particularidad es que en estas versiones los señores del trueno guardan en baúles de madera la ropa y los implementos con los que producen los truenos o relámpagos, el viento y la lluvia. Al igual que en las versiones zapotecas contemporáneas, en los relatos totonacos la indicación de los señores del trueno es desafiada, pero en este caso por el Viejo Trueno, un huérfano que llega a la pirámide de los Nichos, en el Tajín, y quien abre las cajas de madera. Tanto en las versiones zapotecas como totonacas, el acto de destapar las ollas o abrir los baúles desata tempestades y calamidades en la tierra, lo que refleja el carácter intempestivo e iracundo de las deidades pluviales.

¹⁵ Desde la arqueología oaxaqueña existe un caso bastante controversial, el cual, sin embargo, ha sido empleado para argumentar este aspecto cuatripartita de Cocijo, así como su desdoblamiento o proyección en cuatro rayos menores, o servidores del rayo, quienes dispersan la lluvia hacia los cuatro rumbos del mundo y guardan, a su vez, distintos tipos de lluvia -nubes, lluvia, granizo y viento-. Me refiero al complejo de piezas de cerámica que conforman la ofrenda hallada en la estructura 35 de San José Mogote y que incluye, entre otras cosas, una representación de *Cocijo* con capa, en posición “voladora”, portando en una mano un objeto recto, como una barra, y en la otra un objeto bífido. Detrás de él están cuatro personajes con atuendo femenino y con máscara de *Cocijo*, quienes tienen receptáculos en sus espaldas. Estos cuatro personajes han sido identificados, precisamente, como los cuatro ayudantes que riegan la tierra (al respecto,

LA RITUALIDAD AGRÍCOLA EN LA COLONIA

En tiempos posteriores correspondientes a la Colonia, la milpa tuvo esta consideración sagrada y cuatripartita de la que se habló arriba, y en ella se realizaban ritos con motivo de la cosecha, como atestiguan los datos de procesos inquisitoriales y visitas episcopales en las regiones de San Miguel Sola de Vega (Balsalobre 1988; Berlin 1988) y la Sierra Norte (Alcina Franch 1993). Las ceremonias estaban antecedidas por periodos de abstinencia sexual y baños rituales, e incluían el sacrificio de guajolotes y la dispersión de la sangre y humo de copal en las esquinas del terreno, así como en el centro. El “dios de los rayos” era concebido también como “dios de las sementeras” y recibía por nombre los cognados de *Losio*, registrado también como *Loçio* y *Lociyo*, y *Gozio*, registrado también como *Betao gozio* y *Betaogucio*, respectivamente (Berlin 1988: 18-19; Alcina Franch 1993: 106-108).

Con frecuencia, los testimonios registrados a raíz de este tipo de procesos dejan ver que las atribuciones otorgadas a esta entidad iban más allá de las peticiones de lluvia y cosecha, abarcando ámbitos como la pesca y la cacería. En uno de estos testimonios, proveniente del pueblo zapoteco de Yatzachi el Alto, en la Sierra Norte, se habla de la invocación a *Betaogocio* y San Andrés con motivo de la pesca en un río: “[Martin Luys] sacó una trucha y dijo San Andres antiguo Pescador ayudadme aqui a pescar y tu trueno del agua y Ydolo ayudadme a pescar y que llamo a *betaogucio*” (De la Fuente 1949: 179). En otros casos, es posible ver la invocación a esta entidad junto con otras, como el dios del maíz, propiamente. En San Miguel Sola el “dios de los rayos”, quien también era considerado “abogado del chile”, en ocasiones recibía las mismas ofrendas que *Loçucui*, “dios del maíz”, que podían consistir en: “degollar una gallina de la tierra y rociar con la sangre los elotes crudos y pedazos de copal y después quemar el dicho copal”. En un testimonio muy semejante, Diego Luis, el maestro ritualista, dictó a los interesados que, con motivo del ritual agrícola, y luego de regar los elotes dentro del terreno de la milpa, regaran la sangre restante de la guajolota en el patio de la casa y llevaran también una limosna de elotes a la iglesia (Berlin 1988: 21-22).

Sin embargo, es posible encontrar entre los testimonios, además de la invocación a distintas entidades, la conjugación de atributos adjudicados al Rayo:

declara, que [...] enfermó su hija de mal de ojos fríos y calenturas y la dicha su hermana envió a llamar al dicho Diego Luis para consultarlo en la dicha enfermedad, y habiendo venido [...] le dijo que para que sanase su hija [...] que previniese dos gallinas de la tierra, la una para ofrecer al rayo y la otra a la muerte y 13 candelas para llevar a la iglesia [...] le respondió que porque cuando contaba los elotes de su milpa no ofrendaba al rayo y también porque no había acudido a la muerte, por eso padecía aquella enfermedad su hija y que podría ser que se muriese de ella. (Berlin 1988: 56-57)

cf. Marcus y Flannery 2001: 228-229; Urcid 2009: 31; González Pérez 2014a: 133-135, 2014b: 147-148). Una interpretación distinta es la de Sellen (2007: 115), para quien la presencia de los personajes femeninos podría ser indicio del papel de las mujeres en ciertos contextos rituales, en particular, en el culto a los ancestros.

Otras prácticas rituales que acompañaban las ceremonias agrícolas eran periodos de abstinencia sexual y baños matutinos¹⁶, siguiendo con rigurosidad las indicaciones calendáricas del maestro ritualista:

tres años después de casada vivió en casa de su padre con el dicho su marido y sembró [...] su marido [...] en compañía de su dicho padre y cada año cortaron los primeros elotes el día que gobierna el dios de los rayos, bañándose primero tres mañanas y no juntándose con su marido en tres de ellas, y que cada año sacrificaron una gallina negra de la tierra con copal al dicho dios. (Berlin 1988: 41)

RITUALIDAD AGRÍCOLA ENTRE LOS ZAPOTECOS DEL SUR DE OAXACA

Siguiendo con la línea temática de este trabajo, nos interesa argumentar en el presente la continuidad del Rayo como la entidad encargada de propiciar la lluvia y hacer crecer las plantas, pero también de la noción sagrada del espacio de la siembra, es decir, de la parcela o milpa, y su semejanza con el modelo del cosmos. En distintas comunidades zapotecas del sur es posible constatar ambos aspectos como parte de la cosmovisión y la ritualidad relacionadas con el Rayo y el trabajo agrícola. Un antecedente importante en este sentido es un registro etnográfico de Pedro Carrasco en comunidades de la región de Loxicha de noviembre de 1949 (1951: 91-101). Uno de los rituales descritos por Carrasco en su trabajo es el correspondiente a la bendición de la milpa en San Bartolomé Loxicha, la cual se llevaba a cabo entre julio y agosto. La ceremonia era encabezada por el dueño de la milpa o un especialista ritual denominado saurín¹⁷, quien acudía a la milpa al amanecer del día correspondiente, llevando consigo un guajolote pequeño o coconito. A la orilla de la milpa enterraba copal y encendía una vela u ocote, y en el centro degollaba el coconito y depositaba la sangre en un hueco. Este rito en particular se hacía acompañado de algunos rezos del credo católico y la invocación a la Tierra y al Rayo. Al terminar, el ejecutante se dirigía a la casa de los dueños de la milpa, donde se preparaba el coconito sin sal ni chile y era consumido por los integrantes de la familia: “La cabeza y las patitas también las cuecen; son para el rayo, aunque también se pueden comer. Esto, si no se come, junto con todos los huesos y el agua de lavar los trastes se entierran dentro de la casa”. (Carrasco 1951: 95)¹⁸

¹⁶ Este tipo de periodos rituales son llamados actualmente “novenas” por los zapotecos del sur y tienen distintas duraciones.

¹⁷ En la región, los especialistas rituales son denominados con las formas “saurín”, “saurino”, “saorín” o “saorino”. En general, el registro de este mismo término en los estudios antropológicos se ha hecho mediante la forma “zahorí” o “zahurí”. En este caso, uso las formas referidas para la región zapoteca del sur por representar de mejor manera la fonética, en particular, porque el uso de “z” y “h” en zapoteco tienen realizaciones distintas que en el español.

¹⁸ En septiembre de 2009, como ya se anticipó, Rosemary Beam grabó en video la ejecución del ritual de bendición de la milpa en esta misma comunidad. En aquella ocasión fue una guajolota hembra de cuatro meses, que no había copulado, la que fue sacrificada con motivo de la bendición de la milpa. Su preparación en la casa del dueño de la milpa se hizo, efectivamente, sin sal ni chile. Estando en el centro de la parcela, el dueño de la milpa frotó las hojas de cuatro plantas de maíz, ubicadas cada una en uno de los rumbos, y el resto

Alrededor de siete años después, a principios de 1956, Roberto Weitlaner, en compañía de Gabriel DeCicco y Donald Brockington, realizaron una expedición a la misma región de Loxicha, donde recopilaron información de diversa índole. En relación a los rituales agrícolas, en particular a la bendición de la milpa, DeCicco reportó que en algunas rancherías pertenecientes a San Agustín Loxicha el dueño de la milpa tenía por costumbre acudir en compañía de un saurín el día que éste lo indicara, según la cuenta ritual de 260 días que aún es vigente en la región. El dueño de la milpa llevaba consigo dos coconitos, uno de los cuales era muerto y luego destazado, para ser enterrado por partes en las cuatro esquinas del terreno de siembra; el segundo coconito se enterraba vivo en el centro de la parcela. Otro guajolote adulto era también sacrificado y con su sangre se regaban las cuatro esquinas y el centro del terreno. La carne del ave grande era llevada a la casa para ser cocinada y consumida por la familia. Como parte del ritual, se arrancaban cuatro elotes tiernos, uno de cada uno de los rumbos, los cuales se usaban para la preparación del guajolote. En las distintas descripciones de DeCicco, así como de Weitlaner y Brockington, sobre el ritual de bendición de milpa se refiere que la principal entidad a la que se invocaba era precisamente el Rayo¹⁹.

En su búsqueda etnográfica Roberto Weitlaner logró conocer, en julio de 1955, durante su primer jornada de campo en la región de Loxicha, a un saurín de nombre Aristeo Matías, nacido en el año de 1900²⁰, quien luego de ingerir 25 pares de hongos nanacate, según refiere Weitlaner, aquél les explicó que las cuatro esquinas del mundo y el centro estaban asociados con flores de ciertos colores: el poniente estaba asociado con una flor blanca o *yè' nàgùz*; el sur con una flor amarilla o *yè' nàgádz*; el oriente con una flor negra o *yè' nàgàt*; el norte con una flor verde o *yè' nàyé'*; y el centro o cenit con una flor azul o *yè' wà'*²¹. Como parte de la cosmogonía conservaba la creencia de que *Mdan*, la deidad creadora del mundo, había colocado en cada esquina del mundo a una deidad menor: al poniente colocó a *Kedo*, al sur a *Mdi*, al oriente a *Mse* y al norte a *Mbaz*. En cada una de las esquinas del mundo había también un cerro y en cada uno de ellos vivía un Rayo, quien se encargaba de generar y dispersar la lluvia²².

lo depositó en un hueco hecho en el centro. Al final, antes de partir hacia su casa, el dueño de la milpa cortó de esas mismas cuatro plantas un elote para llevarlo consigo. Reitero aquí mi agradecimiento a Rosemary por compartir esta experiencia de trabajo de campo. En relación a la fecha, hace falta corroborar si la realización del ritual se recorrió en los años recientes o si ha existido flexibilidad para su realización desde que Carrasco hizo su registro etnográfico. En varias comunidades cercanas a Loxicha el ritual de bendición de milpa también se realiza actualmente en septiembre, pero éste se recorrió en las últimas décadas, debido a las alteraciones en la cantidad y duración de las lluvias, así como de la temperatura, según el testimonio que han compartido conmigo varios agricultores. Anteriormente, el ritual se solía hacer en agosto.

¹⁹ Los registros etnográficos de los tres autores, o al menos una parte, se encuentran en el Fondo Weitlaner de la Biblioteca Miguel Othón de Mendizabal de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. De manera específica, la información referida arriba se encuentra en la Carpeta XXXIV, Documento 7, p. 22. Cf. también Weitlaner 1962 (117-119).

²⁰ En esta expedición participaron Francisco (Chico) Ortega, Howard E. Brunson, Robert Gordon Wason y el propio Weitlaner.

²¹ Algo interesante al respecto de la mención del color azul, como bien señala Rosemary Beam (comunicación personal, diciembre de 2015), es que en las variantes zapotecas no suele haber una palabra propiamente para dicho color.

²² Fondo Weitlaner, Carpeta XXXIV-6, Documento 1, p. 4. Cf. también Weitlaner (1962: 148-149) y Weitlaner y DeCicco (1998: 249-250). En la comunidad de Mitla, Weitlaner recopiló información sobre esta misma consideración sobre el Rayo, quien habitaba en los cerros y guardaba en jarrones los distintos tipos de lluvia (1962: 16).

Además del registro de Weitlaner, Robert Gordon Wasson, uno de los participantes en esta expedición a Loxicha y en la visita a don Aristeo, publicó información muy interesante sobre dicha experiencia (Wasson y Wasson 1975: 307-315), además de una recreación gráfica de la estancia en casa de don Aristeo y una foto en la que aparece el maestro ritual frente a un plato con hongos nanacate denominados en Loxicha *Mbey do*, “hongo

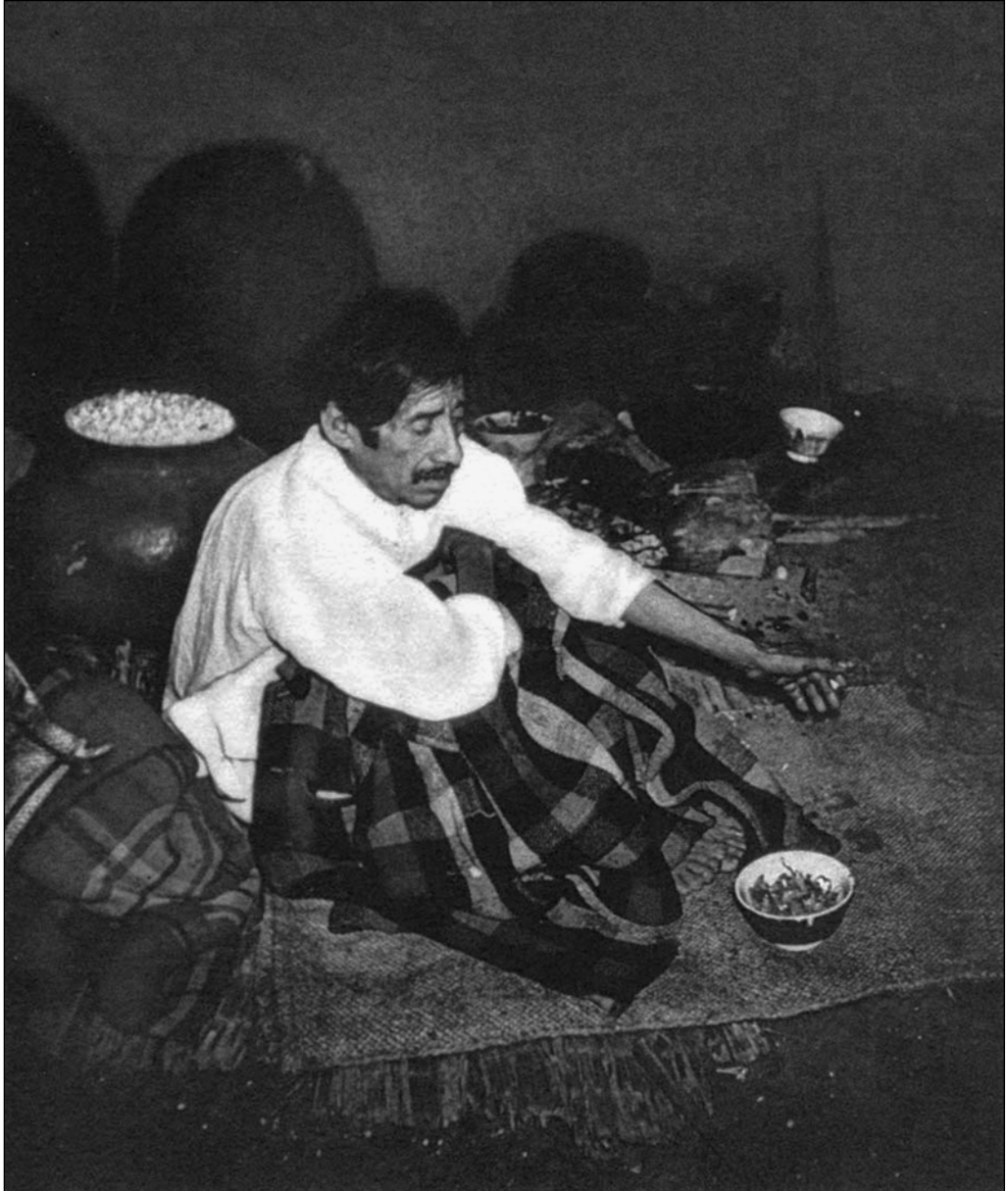


Fig. 17 Saorino Aristeo Matías durante la ingestión de hongos nanacate. Tomado de Wasson y Wasson 1957.

grande” u “hongo sagrado”²³. Entre los datos más interesantes que aporta Wasson en su trabajo está el término *menjak*, usado para nombrar a los saurinos o especialistas rituales. El término, según Wasson, puede entenderse como “el que sabe” o “el hombre que sabe”²⁴. Sobre los hongos, hace una distinción y descripción de cuatro tipos de hongos. En determinado momento de la consulta, don Aristeo enterró en cada una de las esquinas de su casa y en el centro una vela, aludiendo, según Wasson, a los cinco puntos cardinales²⁵.

RITUALIDAD AGRÍCOLA EN BUENAVISTA LOXICHA

Esta información contrasta con el estatus de la ritualidad agrícola en la comunidad de Buenavista Loxicha, donde el monocultivo del café, como ya dijimos, desplazó en su totalidad al cultivo del maíz. Sin embargo, los rituales de siembra, bendición de milpa y cosecha son recordados con gran fidelidad por las personas adultas como parte de la costumbre. Una creencia que regía la relación entre la gente y la milpa era que si ésta última era profanada antes de la cosecha, o si el jefe de familia daba parte de ésta a una amante en vez de la esposa, el Rayo ejercía justicia matando a la persona, enviando enfermedad o arruinando las plantas del maíz con viento, sequía, exceso de agua, con animales “dañeros” o quemando la milpa, entre otras calamidades²⁶. La bendición de la milpa implicaba la reiteración de la relación contractual entre las personas y entidades como las ánimas, la Tierra y el Rayo. Dicha ceremonia garantizaba el buen crecimiento del maíz, pero el usufructo pertenecía a estas entidades, en particular al Rayo²⁷.

²³ Este término persiste en las comunidades de Loxicha, así como en San Miguel Suchixtepec. Otra forma general de nombrar a los hongos anteógenos es *mbey divin*, “hongo divino”. Entre los saurinos existen formas muy propias de llamar a los hongos, como, por ejemplo, “maestros de la lluvia” o simplemente “maestros”.

²⁴ En las variantes zapotecas de la región *men* es equivalente de “gente” o “persona”.

²⁵ Wasson también menciona en su descripción diversas entidades o “divinidades” invocadas por el maestro Aristeo en sus rezos, así como ciertos códigos numéricos. Este segundo tema en particular lo he abordado de manera parcial sobre algunos ámbitos de la ritualidad, principalmente, lo que respecta al sentido de los números en contextos mortuorios (González Pérez 2014a: 91-93), de rituales agrícolas (2014b: 164-168, 218-231), presentaciones de niños recién nacidos (2014b: 232-233), cacería de venados (2014b: 234-235; 2015) y en las nupcias tradicionales (s.f.c).

²⁶ Diversos aspectos de las creencias en torno a la ritualidad forman parte de un complejo que articula también a la tradición oral. Muestra de ello son los relatos que aluden a las sanciones o castigos por parte de las entidades sagradas, en particular el Rayo, hacia quienes cometen actos que trastocan la relación contractual entre las personas y las deidades. Algunos de estos actos son: pizcar productos agrícolas o cazar animales antes de solicitar permiso a las entidades sagradas -un ejemplo es el ritual de bendición de milpa; pizcar o cazar más de lo necesario, así como desperdiciar los productos; dar lo pizcado o cazado a una mujer o un hombre con quien se tiene una relación fuera del matrimonio; profanar los lugares sagrados o encantos, entre otros. Este tipo de relatos, en versiones propias de la región, han sido recopilados y estudiados desde la lingüística y la etnología por Beam de Azcona (2013) y González Pérez (2012a, 2014b, 2015), respectivamente.

²⁷ Un aspecto sumamente importante es que si bien a *Mdi'*, el Rayo, se le sigue considerando en Buenavista Loxicha como dueño de todas las plantas así como de los animales, incluyendo a plantas introducidas como la caña, el caso del café es una excepción; de él se dice que “no es una planta del Rayo”. Una distinción en el ámbito de la ritualidad es que aún en la actualidad, cultivos como el plátano siguen siendo sahumados para garantizar

La ofrenda al Rayo y la Tierra durante la bendición de la milpa incluía tortillas miniatura, tamalitos²⁸, mezcal, copal, velas y la sangre de un coconito. Con el copal se sahumaba hacia los cuatro rumbos de la milpa y en el centro. La sangre del ave se rociaba también en las esquinas del terreno y la última parte se enterraba junto con el resto de la ofrenda en un hueco que se hacía en medio. Tal como señala Carrasco para el pueblo de San Bartolomé, la carne del coconito se preparaba sin sal ni chile en casa de la familia, para luego ser consumida con un ascetismo riguroso, pues nada podía derramarse, tirarse o desperdiciarse. Las sobras se depositaban en un hoyo cerca de la casa, junto con el agua usada para lavarse las manos después de la comida.

La ceremonia de bendición de milpa era antecedida por un periodo de abstinencia de cuatro días, en el que las personas evitaban enojarse, discutir, gritar, bailar o tener relaciones sexuales. Durante los cuatro días realizaban baños matutinos de purificación en manantiales encantados. Los baños se hacían siguiendo un orden numérico en los jicarazos, el cual era indicado por un especialista ritual. Los jicarazos podían ser en cantidades de cinco, siete o doce y las partes que se mojaban eran la cabeza y cada hombro por separado. A periodos como éste se les denomina novenas y su duración depende del tipo de ceremonia que las motiva.

La importancia del ritual de bendición de milpa en Buenavista Loxicha puede percibirse en el testimonio de un señor de la comunidad:

Según nuestra creencia, cuando se siembra milpa la gente hace tortillitas, memelitas pues, para el Rayo, porque el Rayo es quien da cosecha. Mis abuelos, mis papás, mis suegros me cuentan pues, que donde es un cerro, donde es ciénega y está naciendo el agua, ahí vive el Rayo [...] Cuando la gente no llevaba regalo al Rayo la cosecha no se daba bien, o los animales se comían la milpa. En cambio, cuando mataban guajolote entre la milpa, crecía bonita, porque se daba mucho. (mayo de 2012)

En el caso de la sal, éste es un aspecto común en la ritualidad agrícola de diversas comunidades zapotecas de la zona sur de Oaxaca. La comida asociada con los rituales agrícolas se prepara sin sal ni chile, tal como se hacía también en la región de Sola de Vega a mediados del siglo XVII (Berlin 1988: 61). Esta connotación de la sal se extiende a otros ámbitos de la vida ceremonial y ritual y está vigente también en la tradición oral. En general, se piensa que dicho elemento es contrario al Rayo, por eso la comida que se le ofrece, así como la que se ingiere en momentos rituales, debe ser insípida, sin sal ni chile (González Pérez 2014b: 164-165, 191-192).²⁹

su crecimiento, pero el café no se sahuma. En correspondencia, las plantas que forman parte de la tutela del Rayo son concebidas como “hijos del Rayo” (testimonios de Josefina Ruíz Martínez y Pergentino José Ruíz).

²⁸ La comida de oblación era preparada sin sal ni chile.

²⁹ Elsie Parsons recopiló información sumamente relevante sobre éste y otros aspectos de la vida ritual y ceremonial de los zapotecos de Mitla (1936). En el caso específico de la sal, Parsons señaló que este mineral era visto, al igual que por los zapotecos del sur, como un elemento que anulaba el poder del Rayo. De ahí que, por ejemplo, cuando los hombres salían al campo a trabajar, podían llevar consigo un bule pequeño con sal, ya fuera cargándolo en el hombro o en su cinturón, o bien podían poner debajo de su sombrero un poco de sal, junto con una cruz de palma rociada con “agua bendita” de la misa de San Pedro Mártir o del Domingo de Ramos (Parsons 1936: 55-56).

RITUALIDAD AGRÍCOLA EN SANTIAGO XANICA

Una suerte similar sufrió la ritualidad agrícola en la comunidad de Santiago Xanica, donde el cultivo del maíz fue sustituido casi en su totalidad por el café. El acercamiento a la ritualidad agrícola en el presente solo puede hacerse a partir de testimonios, igual que en el caso de Buenavista Loxicha. Aun así, en ellos es explícita la importancia de ceremonias dentro de la parcela, en las que, según algunos testimonios, se tenía por costumbre sacrificar una guajolota y un guajolote. La ceremonia más significativa era la de cosecha, que se realizaba a la media noche. Dentro del terreno se sahumaba hacia los cuatro vientos y la sangre del guajolote macho la usaban para rociar las esquinas y el centro, dentro de un pequeño hoyo, donde se quemaban veladoras y copal nuevamente, mientras que la sangre de la guajolota era bebida por los participantes en el ritual. Este acto se hacía a la par de la invocación a la Tierra y el Rayo, a quienes se agradecía por la cosecha de maíz, así como de frijol y calabaza, los cuales se solían sembrar entre la milpa. La carne de los animales la consumían durante el almuerzo (González Pérez 2014a: 141).

Además de los ritos en la milpa, se hacían peticiones agrícolas en cuatro piedras que se encontraban en las esquinas del pueblo llamadas *itaa' nwzan*, “piedra de origen” o “piedra de fundación”. Dichas piedras eran visitadas con motivo de los rituales agrícolas, pero también durante la ceremonia de cambio de autoridad el primero de enero³⁰. En ellas se ofrendaba cera, copal y sangre de guajolote. La visita a las piedras, en el segundo caso, formaba parte de un circuito ceremonial que iniciaba con la recepción de las autoridades en la *itaa' nwzan* ubicada en la parte sur, donde iniciaba el camino real que iba hasta Miahuatlán, la cabecera del distrito político. En esta piedra era recibida la autoridad cuando regresaba de haber sido reconocida en su cargo por las autoridades de Miahuatlán. Como parte del recibimiento, se tomaba atole de panela y se consumía un platillo llamado *xoob zaa*, traducido por la gente como “mole de frijol”. Dentro del plato se colocaba una bola de maíz formada con el residuo del atole de panela. A dicha bola se le denominaba *nwziy'*³¹, “rayo”, la cual eran asociada por las personas con tres piedras semiesféricas ubicadas en una cueva llamada “casa de Rayo”, ubicada en lo alto del Cerro Mazorca, en cuya ladera se localiza la comunidad. Dichas piedras tenían por nombre *itaa' nwziy'*, “piedra de rayo”.

En otros trabajos he analizado el sentido de esta ceremonia, así como del platillo y los rituales llevados a cabo en las piedras referidas (González Pérez 2014a: 125-140, 2014b: 21, 253-257). En general, he propuesto que el recorrido realizado por las auto-

³⁰ “En esas piedras se ponían veladoras, copal y otras cosas. Era como un dios que velaba por el bien del pueblo. Ahí pedían todo lo que querían: para su cosecha, sus animales, su salud, todo lo pedían ahí. Cuando estaba yo chamaco iba yo allá a mi rancho a dejar los animales y veía las ofrendas, pero poco a poco dejaron de hacerse, porque los sacerdotes que llegaban predicaban que eso no servía, que estaba mal”, testimonio del abuelo Joel García, Santiago Xanica, julio de 2009.

³¹ Las formas ortográficas *nwzan* y *nwziy'* son empleadas por algunas personas en la escritura de la variante de Santiago Xanica por los propios hablantes y corresponden a los términos que Juan de Córdova registrara en su vocabulario como *Cozàana*: “Dios padre de todos y que sustenta a todas las criaturas” y *rige*” (1987a: 140v), “Dios de los animales a quien sacrificaban caçadores y pescadores para que los ayudasen” (1987a: 141r), entre otros; y *Cocijo*.

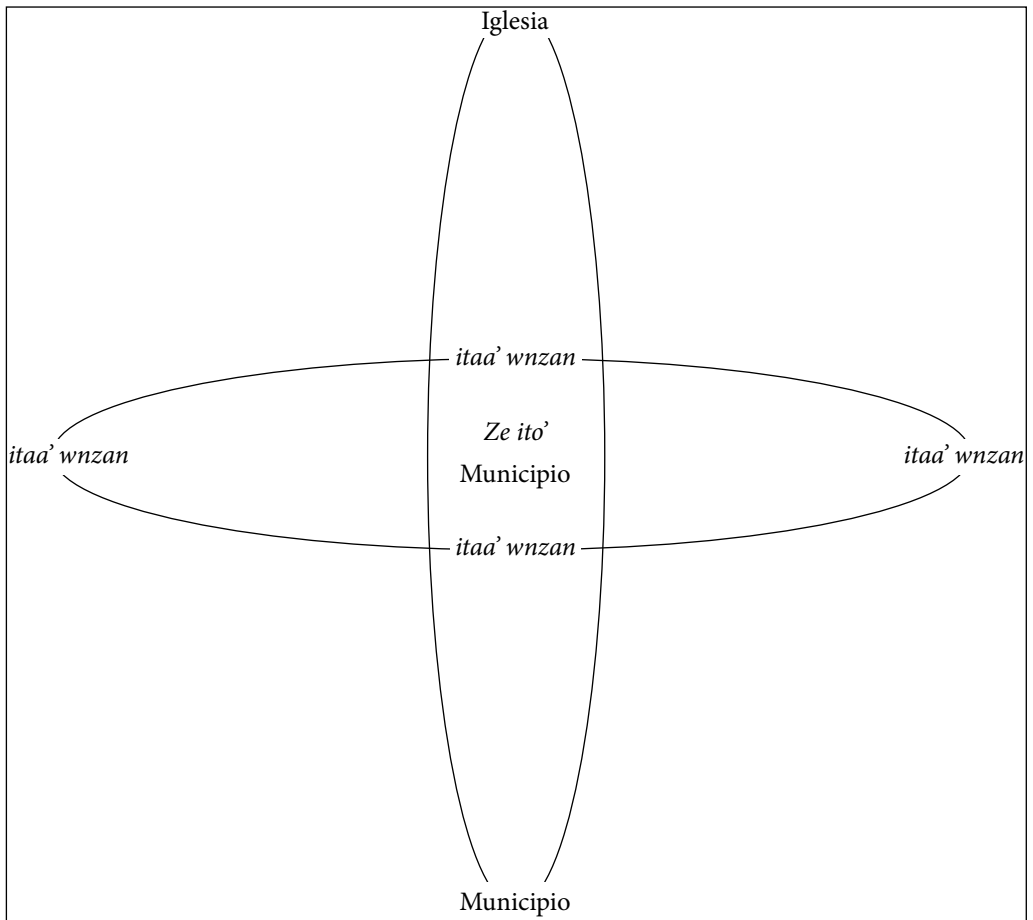


Fig. 18 Modelo de un cosmograma en sus dimensiones horizontal y vertical a partir del recorrido ceremonial.

ridades municipales y por las personas de Santiago Xanica podría interpretarse como una reproducción del modelo del cosmos, considerando los planos horizontal y vertical. En el primer caso, a partir de la visita al antiguo lugar de fundación llamado *Ze ito'*, "Lugar sagrado", y a las piedras ubicadas en los extremos del pueblo, las *itaa' nwzan*, "piedra de origen" o "piedra de fundación"; en el segundo caso, el de la estructura vertical del cosmos, su alusión se hacía a partir de los otros tres puntos que formaban parte del recorrido ceremonial: la iglesia, el panteón y el palacio municipal (Fig. 18). Sin embargo, la composición de este recorrido, es decir, su estructura, da muestra, de manera general, de la consideración del territorio como un espacio sagrado, cuya constitución se da en sus diferentes ámbitos y niveles a partir del modelo básico del mundo, con sus cuatro esquinas y el centro, pero también, y a veces de manera menos evidente, con tres planos verticales (González Pérez 2014a: 142-149). De ahí que no solo la milpa, sino también la casa, el granero o cuexcomate, la iglesia, el panteón y muchos otros espacios y construcciones de significancia ceremonial y social; el espacio mismo de la comunidad,

delimitado en ocasiones por cuatro rocas o cuatro cruces; así como el espacio del monte, con cerros donde habitan las entidades sagradas; todos ellos se configuran mediante el mapa conceptual básico del cosmos, tal como lo refiere Sellen (2011: 84).

Regresando a las piedras de rayo, estas formaban parte también de las ceremonias agrícolas, ya que las familias subían a la parte alta del Cerro Marozca, a la casa de Rayo, para solicitar lluvia, agua y cosecha. En el interior de la cueva sahumaban las piedras y disponían ofrendas conformadas por copal, velas, cera y flores. Actualmente, al igual que esta ritualidad, el conocimiento sobre la casa de Rayo se perdió, no obstante, hay al menos una vivienda en la comunidad donde el padre de familia resguarda a un costado de su casa una piedra rayo, la cual continúa sahumando antes de sembrar maíz. En su caso, la costumbre del cultivo de maíz la conservó a partir de rentar un terreno en la costa, en el municipio de Santa María Huatulco³².

Un último aspecto a destacar en el caso de Santiago Xanica es un fragmento del relato fundacional. En él se dice que uno de los abuelos fundadores del pueblo se acostó en una ocasión en el lugar donde se localiza actualmente el pueblo. En aquel entonces las personas aún no vivían ahí, vivían en una parte más alta del Cerro Mazorca. En el sueño, el abuelo Miguel Estrada vio cuatro piedras grandes labradas en forma, precisamente, de mazorca. Al despertarse el abuelo, las piedras estaban en el lugar, lo que fue tomado como señal para el nuevo asentamiento, así como la indicación de los tipos de maíz que podrían sembrar en la zona: *btsiht*, *bendo'*, *benyen* y *benyo*. Durante un tiempo las piedras recibieron ofrendas con motivo de los rituales agrícolas, pero en una ocasión las piedras desaparecieron de manera repentina³³.

REFLEXIÓN FINAL

El uso de fuentes de naturaleza distinta en el estudio de la ritualidad de comunidades indígenas permite, como bien plantea Johanna Broda, tener una perspectiva global de dichos contextos (2009a: 75-76). En su propuesta de estudios comparativos, Broda identifica en la antropología la posibilidad de entender la interrelación que existe entre distintos ámbitos de la vida social. En tanto que la historia, dentro de este enfoque, permite “generar información para lograr una reconstrucción” de contextos históricos concretos. En este caso, he optado por recurrir inicialmente a la revisión de material arqueológico, con el fin de entender, al menos de manera general, el papel que ocupó *Cocijo*, el dios

³² Con respecto a las casas de Rayo en diversos pueblos zapotecos de la zona sur de Oaxaca, así como en relación con su comparación con lugares de peticiones agrícolas y pluviales de otras regiones, cf. González Pérez (2014b: 253-268, 107-108).

³³ Como parte del proceso fundacional de Santiago Xanica, en la historia oral se habla de otros nueve sueños de otros nueve abuelos de la comunidad y que les permiten confirmar la pertinencia del Cerro Mazorca como lugar propicio para el establecimiento final de la comunidad en la parte media del cerro. En ellos, todas las escenas son consideradas como buenas señales: piojos; sacos de mazorcas y maíz regado en el suelo; gusanos; milpa; siete gallinas con sus pollitos; sacos de monedas; gallos, gallinas y guajolotes en una iglesia; parvada de loros y cotorros; y palomas de diferentes colores (González Pérez 2014a: 88-89).

zapoteco del Rayo y la Lluvia, en la vida religiosa de los zapotecos, a partir de la iconografía asociada con diversas piezas arqueológicas, sobre todo con vasijas efigie. Los aportes analíticos de diversos autores sobre la iconografía presente en las representaciones de *Cocijo* posibilitan convalidar las atribuciones de dicha deidad como entidad regente del agua, la lluvia y la fertilidad, al mismo tiempo que permiten vislumbrar una posible asociación entre la milpa y el cosmos, la primera como un espacio que se conforma en términos simbólicos a partir del modelo básico del segundo³⁴.

Posteriormente, la revisión de fuentes alfabéticas del periodo colonial, derivadas de procesos idolátricos en lugares distintos de lo que se conoce ahora como Sierra Norte y del área de Sola de Vega, deja ver, aunque de manera parcial, ciertos rasgos de la ritualidad de los zapotecos de aquellas regiones entre mediados del siglo VII y mediados del VIII. Sobre todo, destaca el papel del Rayo -*Gozio* o *Losio*, respectivamente- como deidad de la lluvia, pero también de la agricultura; el sentido sagrado del espacio de la milpa y su relación con el modelo básico del cosmos; el uso de ciertos elementos de oblación y del uso de aves de sacrificio, cuya sangre se dispersaba en los cuatro rumbos y el centro; e incluso, el sentido que tenía la sal a partir de su ausencia en los rituales agrícolas.

De manera paralela, el análisis comparativo ha abarcado fuentes propiamente lingüísticas, como el *Vocabulario en lengua çapoteca* (1987a), así como de su revisión crítica por parte de Thomas Smith, quien se preocupó por identificar sus implicaciones lingüísticas e ideológicas, las cuales, sin duda, están también en otro tipo de documentos surgidos en el periodo colonial, como los mismos procesos idolátricos: “En muchos casos no sabemos si el texto en zapoteco fue producido por Córdoba o si representa el punto de vista zapoteca” (2001). Anterior a estas letras, Smith expresó su posición en torno a las categorías sobre los dioses zapotecos y su contenido lingüístico y simbólico, que ejemplifica en gran medida la suerte que han sufrido, desde mi punto de vista, otro tipo de fuentes pictográficas, iconográficas y alfabéticas:

los dioses de los zapotecos, como los de los demás pueblos conquistados por la Corona de Castilla, fueron censurados y tildados de demonios e ídolos falsos; los frailes y las autoridades de los cristianos hicieron todo lo posible para estirparlos para siempre del seno del pueblo que les dio vida al rendirles culto. Hoy día sus nombres son

³⁴ Encontramos trabajos representativos que analizan el complejo del dios *Cocijo* desde un enfoque comparativo. Entre ellos se cuenta el estudio de Marilyn Masson, “El sobrenatural *Cocijo* y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca” (2001); a partir de la revisión de vasijas efigie, identifica sobre todo tres atribuciones en ellas, como representaciones, propiamente, de dicha deidad, de personajes que la encarnan a partir de sus atavíos y de otro tipo de personajes identificados, más bien, como ayudantes o acompañantes de la deidad y de “individuos poderosos” (2001: 5). En su análisis, Masson destaca el tema de la comunicación entre los ancestros y *Cocijo*, argumentando la predominancia de los contextos funerarios como aquellos donde se han encontrado la mayor cantidad de este tipo de piezas. Asimismo, otro trabajo destacado es el artículo de Javier Urcid, “Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca” (2009); este autor, de manera más general, identifica diversas atribuciones del complejo del Dios del Rayo Zapoteco, aludiendo a fuentes pictográficas, alfabéticas y de la tradición oral de distintas temporalidades. Junto con el trabajo referido de Masson, Adam Sellen (2007, 2011) ha analizado también con bastante detalle las posturas teóricas sobre las representaciones de *Cocijo*, sobre todo en vasijas efigie, es decir, qué tipo de personajes son los que aparecen en estas piezas, a partir, en la medida de lo posible, del contexto arqueológico en el que han sido encontradas.

extrañas cadenas de letras borrosas, sombras de un pasado en gran medida olvidado. ¿Qué quieren decir? ¿Cómo se pronuncian? ¿Cómo interpretarlos?³⁵ [...] Con frecuencia, las transformaciones culturales durante los últimos 500 años y los cambios en el zapoteco, en el español, y en las grafías que han sido utilizadas para representarlos hacen más difícil la tarea de encontrar una contestación adecuada a estas preguntas. Pero los dioses de antaño no han desaparecido del todo. Por medio de la arqueología, la etnohistoria, la etnografía, la iconografía, la filología y la lingüística podemos recuperar algo de lo que fueron. (1996: 3)

En este sentido, no está de más enfatizar la persistencia en pueblos zapotecos de las montañas del norte y de Sola de Vega, en las inmediaciones del XVII y el XVIII, de una noción sobre *Losio* y *Gozio* como deidades de los rayos y de las cementeras.

Esta revisión de fuentes primarias y secundarias, así como de algunas propuestas analíticas sobre ellas, me parece pertinente como antecedente para realizar un acercamiento de carácter etnográfico a la ritualidad y la cosmovisión de los zapotecos del sur -en particular de Santiago Xanica y Buenavista Loxicha- centrada en el Rayo, quien sigue siendo concebido y nombrado con frecuencia como la deidad más importante, junto con la Tierra³⁶. En este caso, nuestro interés fue entender precisamente su carácter como entidad regente del agua, la lluvia y la agricultura, aunque no se restringe a dichos ámbitos, como se señaló al inicio del trabajo. Con esta delimitación, nos enfocamos a la relación entre estas atribuciones del Rayo y el carácter sagrado del espacio de la milpa, a partir de entender el modelo cuatripartita³⁷ del mundo, con sus respectivas proyecciones en distintos espacios.

Ambas situaciones persisten como parte inmanente de la ritualidad y la cosmovisión de los zapotecos del sur de Oaxaca, de tal suerte que para muchas de las comunidades de las regiones de Sierra Sur y Costa la milpa tiene sus cuatro rumbos y su centro sagrados. En ellos se ofrenda el humo del copal y la sangre de guajolote al Rayo y la Tierra. Estos elementos, así como las velas y las viandas que se entierran en la tierra, son concebidos como pagos en el sentido ritual del término. En el presente, algunas formas de nombrar dichos actos son:

<i>Nguix, nxàx</i>	Pagar	San Marcial Ozolotepec
<i>Kix men</i>	Pago de gente, pago de persona	San Miguel Suchixtepec, Buenavista Loxicha
<i>Kixna</i>	Mi pago	San Miguel Suchixtepec

³⁵ Estas preguntas recuerdan aquellas que se planteara también Paddock (1972: 259) sobre las vasijas efigie: ¿cómo representaban los zapotecos a sus dioses? Y si no los representaban, ¿cómo lograron conservar hasta el siglo XVII tan claras sus ideas de ellos?

³⁶ A diferencia de lo que se ha dicho sobre el Rayo, y las deidades de la lluvia en general, en contextos etnográficos, el estudio del papel de la Tierra en el pensamiento y la religiosidad de los zapotecos es un tema pendiente. Sin embargo, lo considero posible y pertinente, debido a las evidencias que, al menos entre los zapotecos del sur, podemos encontrar en diversos sitios vinculados con la Tierra misma, los antepasados y las ánimas; en códigos numéricos que se despliegan en rituales mortuorios y nupcias tradicionales, entre otros, por medio del conteo de las viandas, el copal, las velas, la cera, las flores, en días específicos; de los relatos que hablan de la fundación de los pueblos, del parentesco entre las entidades tutelares o de la visita de las ánimas de los antepasados; de las formas de nombrar a la Tierra, a las ánimas, a las autoridades civiles y religiosas, a las vírgenes y los santos epónimos y a los lugares fundacionales.

³⁷ Reconociendo también sus sentidos tripartita y pentapartita.

<i>Kix men la isliu</i>	Pago de persona a la tierra	Buenavista Loxicha
<i>Kix men la mdi'</i>	Pago de persona al Rayo	Buenavista Loxicha
<i>Kix men la Dios</i>	Pago de persona a Dios	Buenavista Loxicha
<i>Nguix lo mdi</i>	Pagar al Rayo	San Marcial Ozolotepec
<i>Nguix lo nit</i>	Pagar al agua	San Marcial Ozolotepec

En tiempos recientes, esta relación con el Rayo se refrendaba a partir de la ritualidad agrícola desplegada en la milpa, espacio sacro en el que las personas ofrendaban, regaban, pagaban a la entidad velas, copal, viandas y sangre de guajolote. El acto de sahumar y regar sangre en las esquinas y el centro de la milpa materializaba, como ya se ha dicho, la concepción de dicho espacio como réplica del cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José (1993) *Calendario y religión entre los zapotecos*. México, IIH-UNAM.
- ARELLANES, Anselmo (1988) "Del Camarazo al Cardenismo (1925-1933). En: *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca* [:] 1925-1986, vol. II. México, Juan Pablos Editores - Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano - Gobierno del Estado de Oaxaca - UABJO: 23-125.
- BALSALOBRE, Gonçalo de (1988 [1656]) *Relacion avtentica de las idolatrías, sypersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Obispado de Oaxaca*. En: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México, Ediciones Toledo: 91-135.
- BEAM DE AZCONA, Rosemary (2013) "El hombre que conoció a Cocijo". *Tlalocan*. 19: 93-223.
- BERLIN, Heinrich (1988 [1656]) *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México*. En: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México, Ediciones Toledo: 7-89.
- BRODA, Johanna (1971) "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI". *Revista Española de Antropología Americana*. 6: 245-327.
- (1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica". En: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, IIH-UNAM: 461-500.
- (2008) "El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados". *Arqueología Mexicana*. 16(91): 36-43.
- (2009a) "Historia comparada de las culturas indígenas de América". En: Alicia Mayer (coord.) *Historia e historiografía comparadas*. México, IIH-UNAM: 75-100.
- (2009b) "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia". *Arqueología Mexicana*. 16(96): 58-63.
- CARRASCO, Pedro (1951) "Una cuenta ritual entre los zapotecos del sur". En: *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*. México, Nuevo Mundo: 91-101.

- CASO, Alfonso (1942) "Definición y extinción del complejo «Olmeca»". En: *Segunda Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Mesoamérica: Mayas y Olmecas*. México, Sociedad Mexicana de Antropología: 43-46.
- y BERNAL, Ignacio (1952) *Urnas de Oaxaca*. Memoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia II. México, INAH.
- y ACOSTA, Jorge (1967) *La cerámica de Monte Albán*. Memoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia XIII. México, INAH.
- CONTEL, José (2009) "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana*. 16(96): 20-25.
- CÓRDOVA, Juan de (1987a [1578]) *Vocabulario en lengua çapoteca*. México, Toledo.
- (1987b [1578]) *Arte de la lengua zapoteca*. México, Toledo.
- COVARRUBIAS, Miguel (1942) "Origen y desarrollo del estilo artístico 'Olmeca'". En: *Segunda Reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Mesoamérica: Mayas y Olmecas*. México, Sociedad Mexicana de Antropología: 46-49.
- (1946) "El arte olmeca o de la Venta". *Cuadernos Americanos*. 5(4): 153-179.
- (1961 [1957]) *Arte indígena de México y Centroamérica*. México, UNAM.
- (1980) *El sur de México*. México, INI.
- CRUZ, Wilfrido C. (1946) *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones de Oaxaca*. México, Linotipográfios Beatriz de Silva.
- DE LA CRUZ, Víctor (2007) *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*. México, INAH - CIESAS - IEEPO - Casa Juan Pablos.
- DE LA FUENTE, Julio (1949) "Documentos para la etnografía e historia zapotecas". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 3: 175-197.
- DE LA GARZA, Mercedes (2003 [1984]) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, IIFL-UNAM.
- DÍAZ, Gisele y Alan Rodgers (1993) *The Codex Borgia: A full-color restoration of the ancient Mexican Manuscript*. Introducción y comentarios de Bruce E. Byland. New York, Dover Publications.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Damián (2012a) "El complejo del Rayo en la tradición oral de los zapotecos del sur de Oaxaca". En: América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (eds.) *Folklore y tradición oral en arqueología* vol. I. Memorias del II Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología. México, Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos: 321-343.
- (2012b) "Introducción del café en Oaxaca según documentos del Archivo del Poder Ejecutivo del Estado: el caso de Santiago Xanica". *Relaciones*. 130: 131-154.
- (2014a) *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. México, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca - CONACULTA - Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A.C.
- (2014b) *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca, México*. México, IIA-UNAM. Tesis doctoral.
- (2014c) "Chintete, hijo del Rayo". *Artes de México*. 113: 54-61.
- (2015) "La suerte del venado entre los zapotecos del sur". *Artes de México*. 117: 50-55.

- (s.f.a) “Lo dulce y lo amargo del café. Análisis del espacio y percepción de riesgo en la región zapoteca del sur de Oaxaca”. Manuscrito inédito.
- (s.f.b) “La Culebra en la cosmovisión y la ritualidad de los zapotecos de Oaxaca”. En prensa.
- (s.f.c) “*Kix la Isliu, kix la Mdi*’, ‘pagar a la Tierra, pagar al Rayo’. Complejo numérico en las ofrendas zapotecas de San Miguel Suchixtepec, Oaxaca”. En prensa.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1996) En: Ángel María Garibay K. (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa: 21-90.
- LIND, Michael (1994) “Monte Albán y el Valle de Oaxaca durante la fase Xoo”. En: Marcus Winter (coord.) *Monte Albán: estudios recientes*. Oaxaca, INAH: 99-111.
- LIND, Michael y URCID, Javier (2010) *The Lords of Lambityeco: Political Evolution in the Valley of Oaxaca during the Xoo Phase*. Boulder, University Press of Colorado.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (2009) “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan”. *Arqueología Mexicana*. 16(96): 52-57.
- MARCUS, Joyce y FLANNERY, Kent V. (2001 [1996]) *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca*. México, FCE.
- MASSON, Marilyn A. (2001) “El sobrenatural Cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca”. *Mesoamérica*. 22(41): 1-30.
- MENDOZA PÉREZ, Minerva (2008) *Loxicha, un tesoro de la cultura zapoteca*. Oaxaca, México.
- NAHMAD, Salomon; GONZÁLEZ, Álvaro y VÁSQUEZ, Marco (1992) “Santiago Xanica: aprovechamiento de los recursos naturales en un pueblo zapoteco del sur”. *Cuadernos del Sur*. 1: 67-88.
- (1994) *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca*. México, Centro de Ecología y Desarrollo.
- OLIVIER, Guilhem (2009) “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la tierra en el Centro de México”. *Arqueología Mexicana*. 16(96): 40-43.
- OROPEZA, Minerva (1994) *Aproximación interpretativa al mito totonaco “Juan Aktzin y el diluvio”*. México, CIESAS.
- (1998) *Juan Aktzin y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. México, INI.
- (2007) “Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz”. En: Blas Román Castellón Huerta (coord.) *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*. México, INAH: 163-259.
- PADDOCK, John (1990) *Oaxaqueños de antes en el Museo Frissell de Mitla*. Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña.
- PARSONS, Elsie (1936) *Mitla town of the souls and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, México*. Chicago, University of Chicago Press.
- ROJAS, Basilio (1964) *El café. Estudio de su llegada, implantación y desarrollo en el estado de Oaxaca, México*. México, Sociedad Mexicana de Geografía e Historia.
- SAHAGÚN, Bernardino de (2006 [1956]) *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.
- SEGURA, Jaime (1988) “Los indígenas y los programas de desarrollo agrario (1940-1964)”. En: *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Oaxaca* [:] 1925-1986, vol. II.

- México, Juan Pablos Editores - Centro de Estudios Históricos del Agrarismo Mexicano - Gobierno del Estado de Oaxaca - UABJO: 189-290.
- SELLEN, Adam (2007) *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*. México, UNAM.
- (2011) "Sowing the bloom with the maize: zapotec effigy vessels and agricultural ritual". *Ancient Mesoamerica*. 22: 71-89.
- SMITH STARK, Thomas C. (1996) "Los múltiples nombres de Dios". *Guchachi' Reza. Iguala Rajada*. 52: 3-7.
- (2001) "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578) de Juan de Córdova". En: Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.) *La religión de los binnigula'sa'*. Oaxaca, IEEPO: 89-195.
- URCID, Javier (2009) "Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca". *Arqueología Mexicana*. 16(14): 30-34.
- (2011) "Sobre la antigüedad de cofres para augurar y propiciar la lluvia". *Arqueología Mexicana*. 19(110): 16-21.
- WASSON, Valentina Pavlovna y WASSON, Robert Gordon (1957) *Mushrooms, Russian and History*, vol. II. New York, Pantheon Books.
- WEITLANER, Roberto J. (1962) "Los zapotecos de Oaxaca". Guión presentado al Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología (mecanografiado). México, INAH - SEP.
- WEITLANER, Roberto J. y DECICCO, Gabriel (1998) "La jerarquía de los dioses zapotecos del Sur". En: Manuel Ríos Morales (coord.) *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas - CIESAS: 231-251.
- WEITLANER, Roberto J.; DECICCO, Gabriel y BROCKINGTON, Donald (1998 [1994]) "Un calendario de los zapotecos del sur". En: Manuel Ríos Morales (coord.) *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas - CIESAS: 253-271.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1954) "Trueno viejo-Huracán-Chac Mool". *Tlatoani*. 8-9: 77.
- (1972) *Mitos tepehuas*. México, SepSetentas.
- WINTER, Marcus (2002) "Religión de los binnigula'sa': la evidencia arqueológica". En: Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.) *La religión de los binnigula'sa'*. Oaxaca, IEEPO: 47-88.

Siglas

- BUAP: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- FBV: Fundación Bustamante Vasconcelos.
- INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MAPRT: Museo de Arte Prehispánico Rufino Tamayo.
- MCMPD: Museo Comunitario de Miahuatlán de Porfirio Díaz.
- MCSAV: Museo Comunitario de Santa Ana del Valle.
- MCSMM: Museo Comunitario de San Mateo Macuilxóchitl, Oaxaca.
- MCSJM: Museo Comunitario de San José Mogote, Oaxaca.
- MNAH: Museo Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca.
- UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.