

Fecha de recepción: 20 de junio de 2011.

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2012.

DE NAGUALES Y CULEBRAS. ENTIDADES SOBRENATURALES Y “GUARDIANES DE LOS PUEBLOS” EN EL SUR DE OAXACA

Damián González Pérez

Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Antropología

Resumen: El presente artículo tiene como finalidad analizar una serie de relatos sobre nagueales de pueblos zapotecos de la sierra sur de Oaxaca, en la mayoría de los cuales se hace referencia a la culebra de agua como entidad sobrenatural que protege a las comunidades contra los ataques de nagueales de otros pueblos, en particular del pueblo huave de San Mateo del Mar, en la región del istmo de Tehuantepec. Estos relatos están insertos en un contexto complejo de relaciones interétnicas de pueblos de diversos grupos etnolingüísticos que han habitado la franja sur del estado —entre ellos zapotecos, chontales, mixes, huaves y zoques—, conformada por las regiones de la sierra sur, la costa y el istmo de Tehuantepec. El análisis se hizo, básicamente, a partir de dos aspectos: el carácter de los nagueales como entidades sobrenaturales guardianes de los pueblos; y las historias locales y las relaciones interétnicas entre los pueblos zapotecos del sur y los huaves de San Mateo del Mar.

Palabras clave: nagueales; zapotecos del sur; historia local; tradición oral.

ON NAGUALES AND SNAKES. SUPERNATURAL ENTITIES AND “VILLAGE PROTECTORS IN SOUTHERN OAXACA”

Abstract: This article aims to analyze a series of stories about nagueales of the zapotecs from the south of Oaxaca, the most of which refer the water snake as a supernatural protective entity of communities against attacks by nagueales of other villages, especially the huave people from San Mateo del Mar, in the region of the Isthmus of Tehuantepec. These stories are integrated in a complex context of interethnic relations among peoples of various groups that have lived in the south fringe of state —among them zapotecs, chontals, mixes, zoques and huaves—, comprising the regions of the Southern Highlands, Coast and the Istmo of Tehuantepec. The analysis was done from two aspects: the character of the nagueales as supernatural entities that protect the villages, and the local stories and ethnic relations among zapotec villages from south and huaves from San Mateo del Mar.

Keywords: nagueales; southern zapotecs; local history; oral tradition.

PRESENTACIÓN

Al igual que en otras regiones de México, la investigación de disciplinas como la antropología y la historia en Oaxaca ha adolecido de una perspectiva comparativa y se ha concentrado sobre todo en ciertas regiones. Esto ha eclipsado las profundas historias compartidas entre distintos pueblos. Tal es el caso de los zapotecos del sur de Oaxaca, quienes han mantenido relaciones interétnicas muy importantes con los huaves de San Mateo del Mar. Como resultado, se puede apreciar en la actualidad una tradición cultural compartida en varios de sus rasgos no sólo por comunidades de dichos grupos étnicos, sino también por zapotecos y mixes del istmo, chontales y zoques (figura 1).

En este contexto, intento articular¹ una serie de relatos sobre naguales culebras existentes en distintos pueblos de la región, atendiendo a dos aspectos importantes dentro de este enfoque: por un lado, la tradición oral y cultural de los pueblos en el ámbito que corresponde a las creencias sobre naguales guardianes y protectores de los pueblos; y por el otro, momentos específicos en las historias locales, los cuales podrían estar vinculados con el contenido de estos relatos. Este rastreo histórico se hace con base en la tradición oral, pero sobre todo en documentos de archivo.

En lo que respecta a los términos de “nagualismo” y “tonalismo”, las características de este artículo no permiten hacer una revisión exhaustiva de esta discusión amplia dentro de la antropología. Existen trabajos que pueden ayudar a dicho propósito, los cuales proporcionan una abundante bibliografía que permitirá a los interesados en el tema ahondar en las propuestas teóricas, así como conocer una gama de testimonios etnográficos que han sido recopilados en diversas regiones de México y áreas cercanas. Dos de ellos son un apartado del libro *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin (2008: 416-432)² y el ensayo “Entre los naguales y los santos” de Félix Báez-Jorge (1998: 161-200).³ En este caso, me limitaré a puntualizar algunos aspectos sobre el concepto de nagualismo, con la finalidad de entender su relación con las entidades sobrenaturales, en particular con la culebra de agua, la cual ocupa un papel central en la cosmovisión de los pueblos zapotecos de la zona de Ozolotepec, así como de otras áreas de Oaxaca.

¹ Una primera versión (más extensa) de este trabajo fue presentada en el seminario “Especialistas meteorológicos y cosmovisión indígena”, impartido por la Dra. Alicia Juárez Becerril en el Posgrado en Antropología de la UNAM (FFyL/IIA) de febrero a mayo de 2011.

² En el vol. 2 de su obra López Austin proporciona una bibliografía que contiene 35 trabajos, entre etnografías, propuestas teóricas y fuentes etnohistóricas, todas relacionadas con los temas de nagualismo y tonalismo.

³ El mismo artículo fue publicado en el libro *La cultura plural*, editado por Alessandro Lupo y López Austin (1998: 83-118).

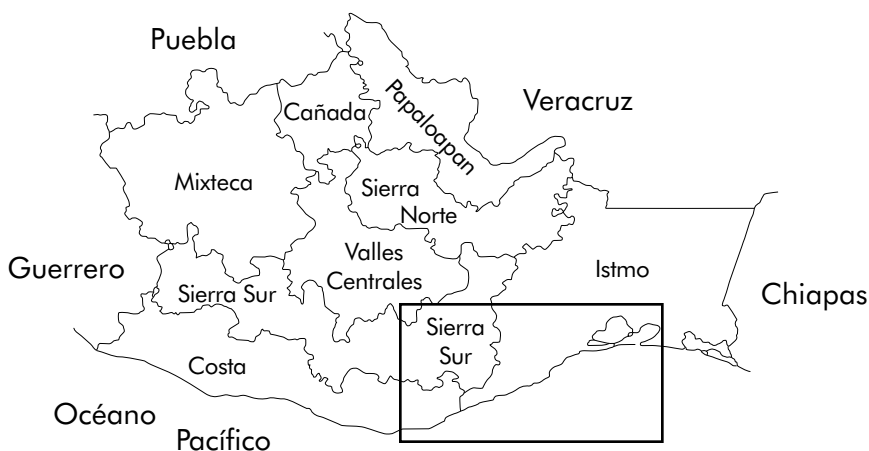


Figura 1. Regiones de Oaxaca y área de estudio.

DE NAGUALES, DIOSSES TUTELARES Y SANTOS PATRONOS

Es necesario ubicarnos dentro de un contexto complejo y diverso, el cual, como bien advierte López Austin, se ha ido diluyendo con el tiempo, al grado de resultar confusa la distinción entre tonalismo y nagualismo como conceptos y fenómenos, tanto para los académicos e investigadores, como para los mismos habitantes de las comunidades (2008: 417). Muchas veces la diferencia que estos últimos identifican tiene que ver con las cualidades de ambos, reconociendo en los naguales la transformación de una persona, en ocasiones un especialista ritual, en animales fuertes o peligrosos, como la serpiente, el jaguar (león o tigre), el águila, o fenómenos físicos, como el meteoro, el rayo, la nube o el cometa. El tonalismo, en cambio, se concibe en muchas ocasiones como la relación entre una persona y un animal protector, que es con frecuencia un animal de menor rango, cuya suerte o destino se corresponden. A veces los naguales son reconocidos como los protectores de los pueblos por su fuerza y valentía para enfrentar entidades enemigas, sobre todo naguales de pueblos rivales. En el contexto de la religión mexicana, López Austin considera que se empleaba el término *nahualli* para designar al mago que se transformaba en otra entidad, así como a la forma que éste adoptaba, ya fuera un animal o un fenómeno físico (*ibidem*: 419, cf. 1967: 95-99).

En el periodo prehispánico la protección de los pueblos recaía principalmente en los dioses tutelares, quienes regían la vida ritual y religiosa y por tanto, recibían sacrificios y ofrendas. Entre los grupos nahuas el nombre dado a los dioses era

Calpultéotl, “dios del *calpulli*”. Su importancia se proyectaba también al ámbito social, al ser agentes cohesionadores de los grupos sociales. De igual manera, los barrios de los *calpullis* y los gremios tenían sus dioses principales (López Austin 1998: 47-77). Para el caso de los zapotecos, Joseph Whitecotton señala la importancia de los dioses patronos, en honor de quienes se realizaban las principales ceremonias. En muchas ocasiones, personajes como gobernantes o antepasados nobles divinizados recibían un culto especial (2004: 178-179).⁴ Una de las principales funciones de estas deidades y antepasados, considerados como “corazones de los pueblos”, era la protección de su pueblo tutelado, ya fuera de fenómenos naturales o de los ataques de pueblos enemigos, como ya se dijo (López Austin 2008: 423).

Durante la segunda mitad del siglo XVI fray Juan de Córdoba registró en su *Vocabulario en lengua zapoteca* los términos *copaqueche* y *pixoce queche*, atribuyéndolos a las entradas “Abogado del pueblo como Sa[n]tiago de España (vide patro[n])” y “Patron abogado como Sant Iuan san Pedro Sanctiago” (1987: 3r, 305r). Esto nos habla en un primer momento de la existencia de dioses tutelares entre los zapotecos, tal como lo refirió Whitecotton, pero también de la aparente sustitución de las antiguas deidades protectoras por los santos epónimos de origen cristiano, los cuales se incorporaron al pensamiento religioso, conformando así un nuevo sistema de creencias. Sin embargo, este complejo proceso se dio en un principio de manera forzada, ya que fray Francisco de Burgoa relata el descubrimiento por parte de fray Gonzalo de Lucerna del culto de una entidad considerada como el “corazón del pueblo” en la región mixe:

en lo mas alto del collado de peñascos de este Pueblo de Achiutla, en lo áspero, y fragoso de la eminencia, tenían estos indios el mayor adoratorio donde asistía su falso Pontífice, y allí celebraba sus sacrificios, y entre sus nefandas Aras, tenía una de un ídolo, que llamaban el corazón del Pueblo, era de grande veneración, y la materia pedía mucho aprecio, porque era una esmeralda tan grande como un grueso pimiento de esta tierra, tenía labrado encima una avecita, o pajarillo, con grandísimo primor, y de arriba abajo una culebrilla con el mismo arte... era antiquísima alhaja, que no había memoria del principio de su culto, y adoración... (1997: 157v).

Entre los zapotecos de la sierra norte la noción del *copaqueche* (*pixoce queche*) o “abogado o patrón del pueblo” siguió vigente en el siglo XVII. En el pueblo de San Andrés Yaá existió una ermita, erigida formalmente en honor a Jesús de Nazareno, que la comunidad empleaba para realizar de sacrificios y ofrendas al

⁴ Tal fue el caso de Petela, un cacique del pueblo zapoteco de Coatlán, en la sierra sur de Oaxaca, descendiente de un personaje mitificado del mismo nombre, cuyo culto se intensificó alrededor de 1578 con motivo de una epidemia de viruela (González Pérez 2011; *Relaciones geográficas [1579-1581]* 1905: 139-140).

guardián del pueblo, denominado *Gopa Yeche*. Dicha ermita fue demolida debido al culto que se brindaba en ella a esta entidad y aún después de la demolición el lugar continuó siendo objeto de adoración.⁵ Un caso actual que permite identificar la sustitución de los dioses protectores por los santos patronos es el de Santiago Xanica, pueblo zapoteco de la sierra sur, donde al santo epónimo se le denomina actualmente *ngop kyeets*, “dueño del pueblo”, término que es en realidad cognado de *copa queche*.

Autores como Benson Saler (1969), López Austin (2008) y Félix Báez Jorge (1998) consideran que los santos y las vírgenes epónimos se convirtieron, en el periodo colonial, en los sustitutos de los antiguos dioses guardianes y protectores mediante su nagualización. Sin embargo, Félix Báez reconoce también que la resignificación y sustitución de los “espíritus guardianes” se dio no sólo en términos de esta nagualización de santos y vírgenes tutelares, sino que recayó en algunos casos en entidades estrechamente emparentadas con los dioses del mundo prehispánico (*ibidem*: 185), adquiriendo la forma de fenómenos naturales y de personajes zoomorfos. Para Gonzalo Aguirre Beltrán (1986: 93), la asimilación de los santos patronos por parte de los pueblos indígenas se dio de manera más o menos sencilla, como “una simple operación de suma”, debido a la flexibilidad de sus sistemas religiosos y a la inquietud de los indígenas por enriquecer su relación con lo sobrenatural. Esta situación, según el autor, fue identificada tempranamente por los religiosos católicos, principalmente por los frailes, entendiéndola como una disposición de los convertidos a incorporar las imágenes de los santos y vírgenes y los rituales católicos dentro de sus propios cultos.

La veneración que comenzaron a recibir las imágenes de santos y vírgenes acompañadas de animales y de objetos como las espadas adquirió mayor fuerza debido a que se consideraba a estos elementos como los naguales de los santos o como los contenedores de su poder. Esta situación fue concebida por la iglesia como “idolatría” y “superstición”:

son los indios [...] maliciosos, muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a lo que es sagradamente serio [...] a lo que solamente ocurren gustosos con sus personas y caudales, es a lo ceremonioso [...] a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas, y a celebrar los santos que están a caballo como Santiago y San Martín, los que tienen animales [...] Así pues [...] juzgarán algunos, como yo, que fue el demonio [quien movió] a estos pobres, por medio de indios e indias maliciosas [a ver] varios y falsos milagros (fray Francisco Jiménez, citado en Báez Jorge 1998: 165).

⁵ Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO), Villa Alta, Criminal, leg. 7, exp. 9, ff. 15v, 1703; Archivo General de la Nación (AGN), Indiferente Virreinal, caja 1790, exp. 38.

Por lo tanto, la Iglesia buscaría erradicar este tipo de veneración a las imágenes de bulto:

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

DE DUEÑOS Y ENTIDADES SAGRADAS

En el contexto del estudio sobre las entidades sagradas entre los zapotecos de Oaxaca, es sin duda el trabajo etnográfico de Julio de la Fuente sobre Yalalag (1977) uno de los más importantes. De la Fuente distingue dos tipos de entidades o fuerzas sobrenaturales en las creencias de los zapotecos de la sierra norte, definiéndolas como “sobrenaturales católicos” para referirse a aquellas que derivan directamente del culto católico, y “sobrenaturales gentiles”, que son las que forman parte de la religiosidad y las creencias más tradicionales. En el primer caso, considera las nociones de Dios Padre (*Dios zúsi*), Dios Espíritu Santo (*espíritu sántu, badáo*), Cristo (“Señor Nuestro”, *san zo*), la Santa Cruz (*kruze*), las vírgenes (*zunázu dao*) y los santos (*sántu*), siendo San Juan el más importante por ser el patrono del pueblo o “santo del lugar del pueblo” (*sánt lu yez*); existen otros elementos que por analogía se consideran también sagrados, como las cruces vivas (*krúz ban*), las cuales son troncos o ramas en forma de cruz. Entre los sobrenaturales gentiles se encuentran los *gwláse*, que son imágenes de piedra denominadas comúnmente “ídolos”, también la tierra (*yu*) y el mundo en general (*yez liu*), los temblores, los cerros, las cuevas, los árboles, los veneros de agua y los “dueños de los cerros” (*be’ ne’ ya’, san ya’*), dueño del río (*san yego’*) y dueño del venado (*san bzin*) (*ibidem*: 259-269).

El desarrollo de la etnografía en Oaxaca mostraría más adelante la continuidad de concepciones fundamentales sobre algunas de estas entidades sagradas, vinculadas directamente con el territorio habitado por las comunidades. Alicia Barabas, en un intento por sistematizar este conocimiento, definió dichas entidades como territoriales, reconociendo su asociación con antiguas deidades prehispánicas, las cuales se han constituido en símbolos dominantes de los grupos indígenas. Estas fuerzas, que son reconocidas en muchos casos como “dueños”, tienen su morada

en los nacimientos de agua, manantiales y honduras, en su calidad de “dueños del agua”, y en las cuevas y montañas, al fungir como “dueños del cerro”, siendo la virgen y la culebra de agua dos de sus principales formas de manifestación (2003: 58).⁶ Barabas ha identificado que en varios casos existe la idea de que las entidades sagradas son réplicas o desdoblamientos de un mismo dueño, cada uno con tareas concretas, así como “su propio nombre, lugar y misión” (*ibidem*: 59).

Con esta lógica, las entidades territoriales ocupan un lugar central en la manifestación y reproducción de la cosmovisión y la religión de los pueblos indígenas de Oaxaca.⁷ En este sentido, Barabas afirma que el sistema de creencias religiosas propio de los pueblos prescinde de teólogos o especialistas que detenten y difundan este conocimiento, ya que la cosmovisión, al ser un producto colectivo, se nutre de la interacción social y las prácticas cotidianas dentro de la vida social (2006: 27). Benjamín Maldonado, por su parte, señala que las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la cotidianidad, a partir de las marcas que éstas dejan en el territorio comunal o étnico (2004: 63). Son tal vez los mitos fundacionales y relatos sobre apariciones de las entidades los principales medios por

⁶ El estudio sobre las entidades sagradas ha recibido recientemente mucha atención por parte de los investigadores. Alicia Juárez, en su tesis doctoral sobre especialistas meteorológicos en el Altiplano central, hace una revisión de los nombres que se emplean en diferentes lugares para referir precisamente a estas entidades, algunos de los cuales han sido recuperados directamente de las cosmovisiones locales. Entre dichas categorías se encuentran: Dueños, Señores, Ahuaques, Potencias, Divinidades, Santos, Muertos, Niñitos, Chaneques, Aires y “entidades oníricas” (2010: 137-157). En esta lista habría que incluir el término de “encanto”, el cual es empleado en varios pueblos de Oaxaca para designar a las entidades sobrenaturales, pero también los lugares donde éstas moran o se aparecen.

⁷ En su estudio sobre configuraciones étnicas en Oaxaca, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé definen los sistemas religiosos de cada grupo etnolingüístico de Oaxaca como religiones étnicas, las cuales corresponden “al proceso dinámico de adaptación e integración histórica de los componentes culturales mesoamericanos y de apropiación y reinterpretación de los coloniales y contemporáneos” (Barabas 2006: 17; Barabas y Bartolomé 1999: 23-24). De manera particular, Bartolomé concibe estas religiones étnicas como politeístas, entendiendo “al politeísmo como una experiencia múltiple de lo sagrado y no sólo como una adoración a una multitud de dioses”. Sugiere la idea de religiones politeístas con base en las nociones y formas de religiosidad y culto locales, y no a partir de una categoría distante de dichas experiencias (2004: 9-10). En el contexto de las propuestas teóricas sobre religiosidad popular, Johanna Broda reconoce también expresiones y cultos religiosos muy cercanos al politeísmo. La autora señala que mientras para la teología cristiana los santos y las vírgenes están supeditados a la omnipotencia de Dios, fungiendo de esta manera como meros intercesores entre los hombres y él, en la religiosidad popular la relación con los hombres se caracteriza por la reciprocidad constante. La parte más significativa de los cultos a estas entidades se desarrolla fuera de los templos católicos: en los cerros, las cruces, las encrucijadas de los caminos, las cuevas, los nacimientos de agua, etcétera (2009: 15).

los que las comunidades logran recrear y afianzar precisamente este conocimiento ancestral, reforzando de esta manera la identidad local y étnica.

DE NAGUALES Y CULEBRAS, GUARDIANES DE LOS PUEBLOS

A continuación presento una serie de relatos en los que las entidades sagradas, en su calidad de culebras o santos patronos, fungen como protectoras o guardianes de las comunidades. Todos corresponden al área conformada por las regiones del istmo de Tehuantepec, la sierra sur y la costa de Oaxaca. En ellos se refleja un contexto de intensas relaciones históricas de diversa índole, y en ellos también son los naguales de San Mateo del Mar agentes significantes de estas relaciones. Sin embargo, es importante señalar que, como parte del complejo de las entidades sobrenaturales en Oaxaca, existen otras funciones que éstas ocupan dentro de la cosmovisión y la tradición oral de los pueblos. Tal es el caso de su papel como símbolos paradigmáticos en los relatos fundacionales, como dueñas de lugares (el cerro, la cueva, el manantial, etc.) y derivado de esto, como reguladoras de los recursos (el agua, la lluvia y la cosecha), a partir de su irrupción o ausencia en el territorio (Carrasco 1988; Fuente 1939: 480; Barabas 2003: 89-100; Oseguera 2003: 230-233; Trejo 2003: 258-266; Maldonado 2004: 39-116; González Pérez 2010).

Pedro Carrasco, en su artículo “Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca” (2006: 234-235), nos ofrece un relato que muestra las relaciones interétnicas entre chontales de la sierra, en particular de Santa Lucía Mecaltepec, y huaves de San Mateo del Mar, así como su reinterpretación simbólica mediante las peleas entre los naguales y santos epónimos:

Los mareños son la gente de San Mateo del Mar, un pueblo pescador huave. Ellos solían ir a los pueblos en los cerros a vender pescado y camarón. Una vez vinieron al pueblo de Santa Lucía. Ellos vendieron su pescado muy bien y en la siguiente vez que vinieron a vender elevaron sus precios. Las autoridades del pueblo se quejaron y les pidieron que bajaran sus precios como estaban anteriormente o de lo contrario tendrían que dejar de vender y llevar su pescado a casa. Un viejo mareño que estaba entre los comerciantes se enojó mucho. “Ustedes están en contra de nosotros como si fueran muy machos”, dijo el anciano. “Si ustedes son en verdad hombres espérenos cuando caigan las primeras lluvias en mayo”. Las autoridades de Santa Lucía escucharon tranquilamente lo que el mareño les decía.

Ésta fue la razón de la pelea. Cuando las lluvias de mayo llegaron, la primera vez que llovió hubo una gran tormenta con fuertes truenos. Un relámpago pegó en la campana de la iglesia rompiéndola; la iglesia y unas casas fueron quemadas y la lluvia dilató por largo tiempo. Hubo inundaciones y parte del pueblo, casa y todo, fue llevado por el río.

Pero había una anciana en el pueblo y fue ella quien lo defendió; ella era un nagual; la anciana tenía al cometa como su nagual. Todos los ancianos del pueblo se reunieron para

decidir cómo salvar a la comunidad que estaba a punto de ser destruida. “Voy a tratar, voy a ver si puedo hablar con los nagueles”, dijo la anciana. Ella tomó algodón y su huso para coser y comenzó a girar. Conforme ella hacía girar el algodón, una gran nube comenzó a elevarse y ella giraba y giraba y el algodón se elevaba hasta convertirse en una nube. Ella había trabajado una hora cuando la lluvia paró y empezó a tronar y relampaguear. Pero sólo eran truenos y relámpagos; ya no había lluvia. Estos truenos secos duraron toda la noche. Para el alba todo estaba calmo y claro.

Entonces, la gente fue a ver los manantiales del pueblo. Había tres de ellos, uno en cada lado del cerro. En el primer manantial se encontró a un gran sapo muerto. En el segundo había una serpiente muerta y en el tercero había un lagarto también muerto. “Éstos son sus nagueles, éstos son los mareños”, dijo la anciana. “Nosotros ganamos; si no lo hubiéramos hecho ellos hubieran terminado con nuestro pueblo”. Después, tomaron el sapo, la serpiente y el lagarto y los llevaron al pueblo para mostrárselos a toda la gente. La gente del pueblo recogió a estos animales muertos y la anciana dijo: “tomemos revancha de lo que trataron de hacer aquí”. Ella fue a los pueblos vecinos para ver qué fuerzas podía recoger para luchar contra San Mateo. Mandaron un mensaje para avisar a los de San Mateo que debían estar listos para tal día, cuando la gente del pueblo fuera a probar su fuerza sobre ellos. La gente de San Mateo no quería, pidieron la paz, buscaron un acuerdo. Dijeron que lo que había sucedido era suficiente como prueba. Tres ancianos de San Mateo subieron a los cerros a solicitar un acuerdo y a pedir ser tratados como si fueran más que hermanos. Y así es como, con el fin de alcanzar seguridad, los mareños se convirtieron en compadres con la gente de las montañas. Desde ese día ellos se llaman mutuamente compadres.

En la comunidad chontal de San Matías Petacaltepec existe un relato muy parecido, pero los protagonistas en este caso son los santos patronos. Éstos eran nagueles y peleaban constantemente por el control de la lluvia. El relato refiere que en el altar de la iglesia de la comunidad, junto a la imagen del patrón San Matías, se ubica la de su hermano San Mateo. En una ocasión San Matías fue hacia el océano Pacífico con la intención de provocar la inundación del pueblo huave de San Mateo del Mar. Debido a que los mareños también eran nagueles pretendieron “echar rayo” al pueblo de San Matías, pero al final decidieron hacer las paces llevando veladoras al otro pueblo (Oseguera 2003: 232).⁸ Los relatos chontales se refuerzan con la creencia de que todos los huaves son nagueles, como se señaló arriba. Las lluvias son interpretadas incluso como el arribo de los nagueles huaves a la sierra, quienes llegan lanzando rayos para pelear con otros nagueles o destruir pueblos rivales (Fábregas 1969: 8).

Al igual que con los chontales, los huaves han mantenido relaciones religiosas, festivas y de intercambio con zoques de los Chimalapas y mixes de San Juan

⁸ En otro relato se dice que en una ocasión los nagueles de los chontales pelearon contra los nagueles mareños. Los huaves, quienes ganaron la batalla, destruyeron la iglesia de Santa Lucía quemándola con un rayo. Además, robaron los nagueles de los chontales “y los dejaron boca abajo para inutilizarlos” (Fábregas 1969: 8).

Guichicovi, también de la región del istmo. Éstas se reafirman y consolidan en las peregrinaciones que se hacen a los pueblos de Níltepec y Zanatepec con motivo de las fiestas patronales. Sin embargo, las relaciones conflictivas entre estos pueblos se proyectan, en términos simbólicos, en los relatos sobre las peleas entre los naguales de los pueblos (Bartolomé y Barabas 1999: 244; cf. Trejo 2003: 260).

Uno de los casos más conocidos y probablemente más paradigmáticos es el de los relatos sobre las luchas entre los zapotecos de Juchitán y los huaves de San Mateo del Mar. La intensificación de las relaciones entre ambos pueblos tuvo lugar cuando los zapotecos de Tehuantepec expulsaron a los huaves hacia el mar, quienes habitaron inicialmente el valle que sería conocido posteriormente como Jalapa del Marqués. Esto ocurrió cuando el ejército de Moctezuma, en su trayecto hacia el Soconusco, causó estrago entre mixes y huaves:

fortuna que despertó a la del Zapoteco [...] receloso del poder de sus fuerzas [...] salió a vengarse de los despojos [...] totalmente vencidos [...] y bastaba la multitud de sus ejércitos, para dejar a los naturales o habitantes muy estregadas las fuerzas [...] y recogiendo [...] muy a la orilla del mar arriba, diez y seis leguas de Tehuantepec, entre unas lagunas grandísimas, pasando por un estrecho de tierra [...] en aquel sitio se quedaron los huaves, bastantes familias para hacer una población, aunque muy faltos del sustento principal de maíz, y obligándoles la necesidad a buscarle en las lagunas (Burgoa 1997: 396r-396v).⁹

Andrés Henestrosa, en su obra ya clásica *Los hombres que dispersó la danza* (2006), ofrece dos relatos que muestran la resignificación de las relaciones entre zapotecos del istmo de Tehuantepec y huaves. En uno de ellos se habla de la lucha entre los naguales de ambos pueblos, representados como vientos y rayos (*ibidem*: 17-22). En el otro, titulado “La campana” (*ibidem*: 29-32), Henestrosa habla de las constantes desapariciones de San Vicente, patrono de Juchitán, quien fabricó una campana que sería robada posteriormente por los naguales de San Mateo del Mar. Para recuperarla se formó una comisión de “diosas” zapotecas, quienes acudieron a San Mateo y lograron bajarla del campanario. De regreso a Juchitán, a la altura de un lugar llamado *Dáñih-Bacúsha*, la diosa que traía consigo el badojo lo soltó sobre la campana, provocando un ruido que se escuchó hasta San Mateo del Mar. Esto generó el coraje de los dioses huaves, quienes fueron directo a donde estaban las diosas zapotecas. Al recuperar la campana regresaron a su pueblo y la colocaron de nuevo en el campanario. El relato concluye así:

⁹ En el caso de la relación de los zapotecos de Juchitán y los huaves, los vínculos que de antaño han existido entre ambos pueblos han estado marcados por la dominación y la discriminación de los primeros sobre los segundos. En el ámbito económico, Jesús Lizama Quijano, en su artículo titulado “Huaves y zapotecos” (1998: 53-70), hace un análisis detallado de las distintas formas de la dominación (económica, política y cultural) que han prevalecido entre ambos pueblos.

Una noche, varios días después, el mar comprendió su culpa, rompió su cauce y salió hasta la iglesia para arrebatar la campana; pero la casa tenía horcones hondos y le faltó fuerza para arrastrarla. Todo porque desde el primer día que la tuvieron de nuevo, cada vez que la noche pasa de jacal en jacal amarrando una llama en la punta de los cirios, la campana llora y los hombres se reúnen [...] Y uno, el que lleva el madero largo del mando, nombra una comisión de hombres para que la cuiden [...] No sea que a los juchitecos se les ocurra volver (*ibidem*: 32).¹⁰

Desde la perspectiva huave, la lógica del relato sobre el combate de los naguales de los pueblos y el rapto de la campana tiene un sentido opuesto. En la versión presentada por Elisa Ramírez Castañeda en su libro *El fin de los montiocs* (1987), Juan Olivares, músico tradicional y conocedor de los cuentos y las costumbres de su pueblo, habla de las relaciones que existían entre ellos y los zapotecos de Juchitán. Esta relación estuvo marcada por el intercambio de productos. En una ocasión en que los huaves se dirigían a Juchitán se encontraron con un grupo de juchitecos, quienes intentaban levantar una campana que unos marineros habían dejado en un cerro. Al ver lo sucedido, los huaves decidieron regresar a su pueblo para buscar personas que les ayudaran a cargarla. Ya en el pueblo, reunieron a todos los naguales para discutir lo sucedido. Finalmente, decidieron enviar a dos mujeres, una era nagual de ciclón y la otra el viento del sur. Las mujeres salieron de noche, tomaron la campana y regresaron “entre nubes, con mucho viento, agua, lluvia y relámpagos”. Para evitar que los juchitecos intentaran llevársela construyeron una casa de palma y horcones, de esta manera podrían quitarla con facilidad y esconderla cuando alguien quisiera robársela (*ibidem*: 71-72).

RELATOS DE NAGUALES Y CULEBRAS EN EL ÁREA DE ESTUDIO

Para Saúl Millán, en la tradición oral huave de San Mateo la definición y delimitación del espacio local se da a partir de la actuación de los naguales guardianes del pueblo, mediante combates contra naguales de otros lugares. En contraposición, en los relatos de pueblos zapotecos se describe a los huaves de San Mateo como los ladrones de las campanas (2003: 210). Sin embargo, debe reiterarse la importancia de la resignificación de las relaciones interétnicas, así como de fenómenos naturales, mediante la lucha de los naguales. En el caso de los pueblos zapotecos de la sierra sur, varios de los relatos sobre los combates entre naguales tienen la peculiaridad de referir el robo de las campanas de las iglesias, tal como ocurre en la relación entre Juchitán y San Mateo del Mar. Los relatos que se exponen a continuación corresponden a los pueblos de Santa Catarina Xanagüía, Santiago

¹⁰ Una versión muy parecida de este mismo relato fue recopilada al parecer por Roberto Weitlaner en San Mateo del Mar (1962: 21-23).

Xanica, San Juan Ozolotepec, San Francisco Ozolotepec, San Antonio Ozolotepec, San Mateo Piñas y Santa María Ozolotepec (figura 2).

El primer caso es el de Santa Catarina Xanaguía, donde la presencia de la culebra, nagual de San Mateo del Mar, provoca el desplazamiento del pueblo a causa de la transformación física del entorno:

En una ocasión que hubo fiesta vinieron personas de la costa, de San Mateo la Mar. Esas personas se pelearon con estas gentes. Ellos y los de acá tenían tono de culebra. Esa vez empezó a llover mucho y los nagueles de San Mateo quisieron destruir el pueblo metiéndose en el cerro y derrumbándolo. Los nagueles de Xanaguía dijeron que iban a pelear y que si el agua salía roja era señal de que habían ganado. Como los nagueles de acá eran culebras de la sierra cortaron a los de San Mateo la Mar (señor Lorenzo López, Santa Catarina Xanaguía, octubre de 2009).

A pesar de la victoria del nagual local, los abuelos del pueblo afirman que la campana fue raptada en aquella ocasión por los mareños, por lo que ahora se encuentra en el campanario de la iglesia de San Mateo, pero que durante la fiesta patronal de su pueblo las personas logran escuchar “su canto”, lo que indica que ésta no ha olvidado su lugar de procedencia. Un elemento que permite a las personas afirmar la irrupción de la culebra de San Mateo es una franja rocosa que separa al cerro de la Sirena (cerro en torno al cual se ubican los pueblos del área de Ozolotepec) y el cerro donde actualmente está asentado Santa Catarina, ya



Figura 2. Ubicación de localidades referidas en el texto a partir de relatos de entidades sobrenaturales.

que se dice que este lugar es el que destruyó el reptil en el momento de meterse al cerro. A pesar de que desde entonces la culebra no se ha vuelto a aparecer, en la memoria colectiva ésta sigue vinculada a las tempestades y fenómenos asociados con las lluvias, tormentas y terremotos; su morada, para algunos, está dentro del cerro de la Sirena, pero para otros en San Mateo la Mar.

Algo significativo es que los abuelos recuerdan que anteriormente los mareños subían a la sierra a vender productos como camarón, pescado y queso, así como a las fiestas patronales. En otros pueblos cercanos los abuelos mencionaron lo mismo. Recordemos que también entre los chontales, mixes y zoques las relaciones con San Mateo estuvieron mediadas por el intercambio de productos y la participación en fiestas, fundamentalmente.

Existe un antecedente histórico que probablemente haya sido objeto de resignificación, al ser interpretado con base en la cosmovisión local. El cinco de octubre de 1801 tuvo lugar un terremoto muy fuerte en la zona de Ozolotepec, en la colindancia entre lo que fueron los partidos (ahora distritos) de Miahuatlán y Huatulco. La constancia de dicho suceso aparece en el documento titulado *Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis de Antequera*, que fue elaborado por el cura Esteban María Durán para las parroquias de San Juan Ozolotepec y Santa Catarina Xanaguá el tres de junio de 1803. En la relación se dice que el terremoto ocasionó severos daños en varias de las localidades, provocando la destrucción de las iglesias de los pueblos de Santa Catarina Xanaguá y San Juan, San Francisco, San Andrés, San Antonio, Santa Cruz y San José Ozolotepec. Incluso, Xanaguá y San José se vieron obligados a mudarse de lugar, el primero a una legua y el segundo a media legua de sus asentamientos originales (Huescas *et al.* 1984: 127-131).

La posible conexión entre la presencia del nagual mareño y el terremoto de principios del siglo XIX radica precisamente en el hecho de que ambos sucesos provocaron la destrucción de la iglesia y la reubicación del pueblo. Los abuelos de Xanaguá afirman que cuando la culebra de agua irrumpió en su territorio abriendo una parte del cerro, sus antepasados se vieron en la necesidad de construir nuevamente la iglesia en un lugar más alejado. El impacto de un suceso trágico provocado por un fenómeno natural es resignificado, haciendo de la historia y el paisaje objetos de la acción cultural mediante la asociación entre la culebra de agua, un terremoto y la reubicación del pueblo.¹¹

¹¹ Debe tomarse en cuenta que tanto Santa Catarina Xanaguá como los demás pueblos del área de Ozolotepec se localizan sobre una falla geológica, lo que provoca que los terremotos sean un fenómeno constante.

En Santiago Xanica ocurrió algo muy parecido, ya que la presencia de la culebra de agua está asociada con un terremoto y el resultado es la modificación del paisaje:

La culebra de agua que apareció debajo del terreno del Bachillerato y del panteón viejo era nagual de San Mateo del Mar. Esos naguales querían destruir el pueblo y derrumbar el monte. Los abuelitos contaban que en ese tiempo había dos huerfanitos que podían pelear contra los de San Mateo. Los niños, que tenían nagual de cometa, se metieron en la piedra del Calvario y salieron hasta el lugar donde estaba la culebra. Se decía que si salía espuma con sangre era señal de que habían ganado los huerfanitos, y lo lograron. Actualmente en el lugar hay un pozo de agua lleno de piedras y se llama “Río Culebra” (señor Jaime Vicente López, Santiago Xanica, octubre de 2009).

Otro caso que nos remite nuevamente a la relación entre la culebra de agua y un terremoto es el de San Francisco Ozolotepec. Los abuelos del pueblo cuentan que en una ocasión la gente de San Mateo del Mar envió un nagual en forma de culebra de agua para que destruyera su pueblo. Al estar en el lugar, la culebra rompió un cerro cercano y de la abertura comenzó a salir mucha agua. Al percatarse de ello, los de San Francisco acudieron al pueblo de San Juan Guivini para pedir ayuda. Los de Guivini enviaron dos naguales cometa, quienes mataron a la culebra cortándola en pedazos. El lugar que fue destruido por la culebra es ahora visible y lleva el nombre de *yah ma'l*, “derrumbe de culebra” (señores Octavio Rojas y Loreto Romero, San Francisco Ozolotepec, octubre de 2009).

En este mismo orden, el pueblo de San Juan Ozolotepec parece haber padecido un terremoto que provocó la alteración del espacio físico. La huella dejada por la culebra es también notoria y se encuentra a la entrada del pueblo:

Cuentan que en una ocasión los de San Mateo la Mar quisieron acabar con el pueblo y mandaron un tonal. Dicen que se juntó agua en una piedra que está a la entrada del pueblo. Un tonal de aquí dijo que también le iba a entrar. El tonal del pueblo les dijo que si veían roja el agua era porque había ganado, pero si salía espuma es que ya se acabó el pueblo. El de acá llevaba su sierra. Cuando vieron se puso roja el agua porque el de aquí cortó a la otra tona y la gente dijo “¡Ya ganamos!” (señor Cristino Ruiz, San Juan Ozolotepec, octubre de 2009).

Probablemente el terremoto referido en este relato ocurrió en 1729, el cual causó el derrumbe del cerro donde se localizaba inicialmente San Juan, provocando con esto la reubicación del pueblo. Sin embargo, un grupo de personas se separó y formó el pueblo de San Antonio Ozolotepec (Rojas 1958: 342).

Existe otro relato en el mismo pueblo de San Juan que parece corresponder a un tiempo relativamente cercano, concerniente a la separación jurídica de la

agencia de San Antonio respecto de la cabecera municipal de San Juan. La causa de dicha separación, según testimonios de algunos abuelos de San Antonio, fue que los de San Juan mataban y robaban su ganado y las autoridades les cobraban impuestos excesivos y los obligaban a realizar cargas de trabajo muy pesadas durante los tequios. Finalmente, en 1935 San Antonio se anexó formalmente como agencia municipal a la cabecera de Santiago Xanica:

Cuentan que los de San Antonio quisieron quitar un terreno a los de San Juan, entonces fueron por dos tonales de rayo a San Mateo la Mar: uno cayó cerca del pueblo y el otro cayó en la puerta de una escuela; ellos querían acabar al pueblo. Luego vinieron otros rayos que derrumbaron varias partes del pueblo, pero no lograron acabarlo. El cura de ese tiempo bendijo y dijo que no iban a ganar (señor Cristino Ruíz, San Juan Ozolotepec, octubre de 2009).

Para las personas de San Juan esta irrupción de la culebra en forma de rayos se dio precisamente después de que San Antonio se separó de su pueblo. El terreno donde se instaló este último pertenecía a San Juan, que tuvo que cederlo para que pudiera realizarse el cambio jurisdiccional.¹²

En la tradición oral de San Antonio no existen relatos que vinculen a la culebra de agua con el traslado del pueblo o con el conflicto con San Juan. Sin embargo, en su historia reciente ocurrió una disputa territorial con el pueblo de Santa Cruz Ozolotepec, que queda debajo de San Antonio, muy cerca del terreno donde estuvo la finca cafetalera La Sirena.¹³

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

¹² La señora Guadalupe López Almaraz, originaria de San Antonio Ozolotepec, nació en 1935, justo durante la huida de San Antonio hacia el lugar donde se asentaría posteriormente el pueblo. Su padre tuvo que improvisar un “jacalito” de zacate para que su esposa pudiera dar a luz. El viaje fue muy pesado para todos, debido a que tuvieron que cargar con las imágenes de la iglesia, así como con las campanas, las cuales aún se conservan en el campanario; una es del año 1809 y la otra de 1861. El mismo año de 1935 nacieron, además de ella, otra niña y un niño. A los tres los bautizaron con el nombre de Guadalupe en honor a la virgen, pues los padres consideraron los nacimientos como un milagro (señora Guadalupe López, San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009).

¹³ El pueblo de Santa Cruz Ozolotepec también perteneció a la cabecera de San Juan, pero en 1848 tuvo que trasladarse a las faldas del cerro Sirena, adjuntándose como agencia de policía al municipio de Santa María Ozolotepec. Los abusos cometidos por las autoridades de San Juan fueron la causa. Al igual que con San Antonio, los de Santa Cruz tuvieron que llevarse las imágenes y las campanas de la iglesia, una de las cuales tiene la fecha de 1728 y se encuentra colgada en el campanario del templo (González Pérez 2010).

San Antonio, porque el patrón del pueblo era muy milagroso. Además, si lograba destruir a San Antonio, primero se acabaría Santa Cruz porque ese pueblo queda debajo. Si el cerro se derrumbaba destruiría a Santa Cruz (señor Ernesto Mendoza, San Antonio Ozolotepec, noviembre de 2009).

Para el señor Ernesto Mendoza y otros abuelos del pueblo, San Antonio no ha tenido nagual debido a que es un pueblo relativamente nuevo, considerando su reciente reubicación, además de ser muy chico; pero gracias a su santo patrón ha logrado sobrevivir al ataque de otros pueblos, en especial de Santa Cruz Ozolotepec.

La situación referida en el relato anterior parece tener correspondencia con un relato de Santa Cruz Ozolotepec, que refiere el intento del pueblo por formar una laguna con la ayuda de un nagual de culebra de San Mateo del Mar. El nagual de San Mateo aconsejó a los pobladores de Santa Cruz para que desistieran de su intento, porque corrían el riesgo de inundarse, debido a que la localidad se ubica en la conexión entre el cerro Sirena y el cerro Espina, justo debajo de San Antonio Ozolotepec.

Finalmente, tenemos los relatos de Santa María Ozolotepec y San Mateo Piñas, los cuales refieren una disputa entre ambos pueblos, lo que nos lleva a suponer en un primer momento una continuidad narrativa. En ambos las campanas de las iglesias desempeñan un papel importante. Una versión del relato en San Mateo Piñas es la siguiente:

En ese tiempo había mucha plata en el pueblo. La gente reunió la cantidad necesaria para construir la campana. Cada familia daba una copa de sombrero llena. Esa campana era muy grande, por eso se la quería llevar Santa María Ozolotepec. La iban a sacar por San Marcial Ozolotepec, pero por su gran peso no lograban moverla y se cayó al río. En ese tiempo los de San Mateo del Mar eran naguales. Vinieron para llevarse la campana. Taponaron el río para que el nivel del agua creciera, y cuando estaba lo suficientemente grande trajeron dos naguales culebras y en sus cachos colocaron la campana y así se la llevaron (señor Narciso, San Mateo Piñas, agosto de 2009).

Las personas de San Mateo Piñas aseguran que cuando se fundió la primera campana del pueblo, todas las familias tuvieron que dar una copa de sombrero llena de monedas de oro para elaborar la campana. En aquel entonces el pueblo, según los relatos, pertenecía a la parroquia de Santa María Ozolotepec. Cuando Santa María se enteró de esto envió gente para que se la llevaran. Sin embargo, el peso provocó que se les cayera en el río Jijón, muy cerca de un lugar llamado “Espinazo del Diablo”, precisamente en una hondura encantada donde durante la Noche Buena se escucha el canto de un gallo. Ahora, según la gente, la campana

se encuentra en el campanario de la iglesia de San Mateo del Mar y es resguardada por autoridades de ese pueblo.

En Santa María Ozolotepec las personas cuentan que las campanas de la iglesia se fundieron fuera del pueblo y que cuando las trasladaban a Santa María una de ellas se cayó en el río de San Mateo Piñas. Al estar en el fondo del río una culebra gigante se enrolló en ella. Para poder sacarla los de San Mateo Piñas consiguieron un buzo. Antes de que éste se metiera al río, la gente lanzó un borrego al agua para distraer a la culebra, lo que permitió al buzo amarrar la campana con cadenas y cuerdas. Después de sacarla la cargaron hasta su pueblo y desde entonces la pintan con cal, ya que en ella está grabado el nombre de Santa María Ozolotepec.

Para comprender el posible trasfondo de estos relatos hay que recurrir a la historia de ambos pueblos. Un momento crucial en este sentido fue el reconocimiento de San Mateo Piñas como cabecera parroquial independiente de Santa María Ozolotepec. Desde 1607 y hasta finales del siglo XVII Santa María Ozolotepec fue la parroquia más importante de la sierra sur, seguida de la cabecera de San Juan Ozolotepec. Sin embargo, en 1680 la sede parroquial de Huatulco fue cerrada debido a los constantes ataques piratas. Esto derivó que en la administración eclesiástica del área de Huatulco pasara a depender del cura de Santa María Ozolotepec en diferentes momentos, sobre todo entre 1696 y 1699. En ese mismo año el “Cabildo del obispado del Valle” solicitó al cura de Santa María, Juan Bernardino de Espina Altamirano, que inspeccionara la zona de Ozolotepec y Huatulco con la finalidad de hallar un lugar adecuado para reinstalar la parroquia de Huatulco. Finalmente, en 1700 se tomó la decisión de dividir la parroquia de Santa María para erigir la nueva cabecera en el pueblo de San Mateo Piñas.¹⁴ Anteriormente, en 1657 Piñas había logrado el reconocimiento político como pueblo, con sus propias autoridades, y por ende la separación con respecto de Santa María Ozolotepec.¹⁵ Además, el pueblo de San Mateo Piñas se fundó con gente de Santa María. De hecho, éste se asentó inicialmente, en el cerro donde se fundaría posteriormente San Mateo Piñas. El lugar es conocido ahora con el nombre de “Cerro León”, de ahí el topónimo en nahua de Ozolotepec, “Cerro de Jaguar”, el topónimo zapoteco en la variante de Santa María es *Yii Mbeej* (González Pérez 2010: 159).

La jerarquía y autonomía eclesiástica adquirida por San Mateo Piñas podría proyectarse en el relato de Santa María, por el hecho de que en él se menciona que el destino de la campana raptada fue San Mateo Piñas y no San Mateo del Mar.

¹⁴ Archivo General de la Nación (AGN), Clero Regular, vol. 159, exp. 1, ff. 125f-170f, 1699-1700; AGN, Indiferente Virreinal, caja 5973, exp. 44, f. 23r., 1700; cf. Gerhard 1986: 128, 194; González Pérez 2010: 62-69).

¹⁵ AGN, Indios, vol. 21, exp. 285, f. 258f-258v, 1657.

Es decir, la llegada de la campana a San Mateo Piñas en el relato de Santa María podría ser resultado de su conversión en cabecera parroquial, siendo precisamente la campana el referente de la jerarquía parroquial adquirida por el pueblo.

Regresando al tema de los estudios de las creencias y la tradición oral huave, el trabajo ya referido de Elisa Ramírez Castañeda es uno de los más importantes. La autora recuperó una serie de relatos huaves que nos permite acceder a las creencias que se preservaban en torno al nagualismo y sus proyecciones en el rayo y la culebra. En varios de ellos se pone de manifiesto el simbolismo de estas dos entidades: de la culebra como entidad negativa que perjudica con sus excesos al pueblo (tormentas, inundaciones o sequías) y del rayo como nagual de los mareños, quien debe combatir constantemente a la culebra para lograr la protección y prosperidad de San Mateo del Mar (1987). El rayo y la culebra son, en el fondo, la proyección o síntesis simbólica de la rigurosidad del régimen de lluvias en la zona huave. El predominio del clima seco y ventoso se ve interrumpido en ocasiones por lluvias torrenciales entre los meses de julio y septiembre, las cuales llegan a provocar grandes desastres. La conclusión de los relatos huaves consiste en el triunfo del rayo sobre la culebra, lo que representa, de alguna manera, “la eterna sucesión de las estaciones” (Trafano 1979: 200-201):

La culebra es una serpiente de agua. Siempre se ha creído que dentro del cerro vive esa clase de culebra. Si quiere salir tiene que romper el cerro, y el cerro está lleno de agua. Como tiene el cacho (cuerno), si sale, va a arar la tierra hasta el mar; porque busca el agua y va a hacer el río, el canal. Una vez salió y así formó la barra de Santa Teresa [...] El rayo protege al pueblo, es nagual; ése tiene poder para aparecer las cosas de un momento a otro. Y no es un truco ni un engaño, es poder verdadero y por eso se llama relámpago; él protege a San Mateo [...] La serpiente quiere salir y el rayo sabe cuándo quiere salir... El rayo tiene que matarla en el cerro, en su casa, antes de que salga para hacer otra cosa [...] Cuando empieza el temporal se espantan; todos dicen que va a salir la culebra (Ramírez Castañeda 1987: 58-59).

Aunque el rayo y la culebra de agua, llamada *ndiūk*, son vistos como enemigos en la mitología y las danzas huaves, para Ítalo Signorini reflejan en realidad cualidades ambivalentes del agua. El rayo, dueño del agua, defiende al pueblo de los embates de la culebra, entidad que representa en este sentido la peligrosidad de los excesos del agua y del clima en general (1997: 88-89).¹⁶ Para el caso de los zapotecos, se requiere un estudio más detallado sobre el papel del rayo y la culebra en su cosmovisión. Sin embargo, ambas atribuciones se concentraron en Cocijo,

¹⁶ Para autores como Leonardo López Luján (2009: 52) y Silvia Limón Olvera (1993: 108), la dualidad del agua como fuerza creadora y destructiva a la vez estaba presente entre los pueblos del Altiplano central, situación que se proyectó en diversos mitos y códices y que era un aspecto significativo de la cosmovisión mesoamericana.

dios del rayo y la lluvia. En diversas representaciones de este dios se pueden apreciar los rasgos de la serpiente, sobre todo en sus anteojeras, su lengua bífida y sus colmillos. Las diferentes representaciones corresponden, por supuesto, a modificaciones y adaptaciones que se dieron con el paso del tiempo. Sin embargo, los relatos expuestos permiten, en un primer momento, identificar el papel de la culebra, entidad se que sigue asociando con el agua y la lluvia y que funge como protectora de los pueblos mediante su nagualización.¹⁷

REFLEXIÓN FINAL

El análisis de los relatos relacionados con entidades sagradas en su calidad de propiciadores y reguladores del agua, la lluvia y la cosecha, como dueños de lugares, pero sobre todo como “guardianes de los pueblos”, nos permite identificar la continuidad de aspectos fundamentales del pensamiento de los zapotecos del sur. Uno de ellos es la estrecha vinculación entre la culebra (culebra de agua, culebra de la sierra, culebra cornuda o culebra alada) y situaciones concretas que impactan la vida de los pueblos y su memoria. El exceso o ausencia de recursos, los terremotos o los conflictos entre comunidades son situaciones que los mismos pueblos reinterpretan con base en su cosmovisión. En este sentido, ha sido uno de los propósitos de este trabajo tratar de “comprender” el papel de las entidades sagradas en el pensamiento de las comunidades. Sin embargo, es importante destacar que en este ejercicio la historia, o mejor dicho las historias locales, son una herramienta fundamental, sobre todo en estos contextos marcados por relaciones interétnicas de carácter comercial, cultural, religioso y festivo.

El acercamiento a estos testimonios muestra la vigencia que hasta hace algunos años tenían las creencias sobre los nagueles protectores de los pueblos, en particular en el área zapoteca de Ozolotepec, donde muchas de las prácticas rituales y creencias en torno al cosmos se han perdido. Hacen falta sin duda trabajos antropológicos que tengan como objetivo estudiar de manera comparativa las distintas regiones de Oaxaca, para dar cuenta de las diferencias y las continuidades en las creencias de los zapotecos actuales. Sirva pues este ejercicio para proponer una metodología de análisis sobre información etnográfica e histórica poco conocida, la cual puede ayudarnos a entender de mejor manera los nexos entre pueblos de distinta filiación lingüística, como es el caso de los zapotecos del sur y los huaves del istmo.

¹⁷ Para consultar estudios sobre las representaciones materiales de Cocijo se pueden revisar los siguientes trabajos: Caso y Bernal 1952; Bonifaz Nuño 1996; Urcid 2009; Sellen 2007; Taube 2009.

REFERENCIAS

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1986 *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

- 1998 *Entre los nagueles y los santos. Religiosidad popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Jalapa.

BARABAS, ALICIA MABEL

- 2003 Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca, Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 39-124.
- 2006 *Dones, dueños y santos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Miguel Ángel Porrúa, México.

BARABAS, ALICIA MABEL Y MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ (COORDS.)

- 1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 2004 Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca, inédito.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO Y ALICIA MABEL BARABAS

- 1999 *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, México.

BONIFAZ NUÑO, RUBÉN

- 1996 *Tlaloc, hipótesis iconográfica y textual*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRODA, JOHANNA

- 2009 Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México, Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BURGOA, FRANCISCO DE

- 1997 *Geográfica descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América*, 2ª parte, tomo 2, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Instituto de Investigacio-

nes Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Miguel Ángel Porrúa, México.

CARRASCO, PEDRO

- 1988 La siembra del agua en Oaxaca, J. K. Josseran y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican studies in Memory of D. Sullivan*, t. 2, Archaeopress, Oxford: 657-658.
- 2006 Rituales y creencias paganas entre los indígenas chontales de Oaxaca, México, Andrés Oseguera (coord.), *Historia y etnografía entre los chontales de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 183-256.

CASO, ALFONSO Y GUILLERMO BERNAL

- 1952 *Urnas de Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CÓRDOVA, JUAN DE

- 1987 *Vocabulario en lengua çapoteca*, Toledo, México.

CRUZ PÉREZ, VÍCTOR DE LA

- 2007 *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Casa Juan Pablos, México.

CRUZ, WILFRIDO

- 2002 *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.

CRUZ GARCÍA, SARA

- 2002 Crónica de un pueblo de la Sierra Sur de Oaxaca: Xanica, inédito, Oaxaca.

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS

- 1969 *El nagualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

FUENTE, JULIO DE LA

- 1939 Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy, *Actas de la primera sesión del XXVI Congreso Internacional de Americanistas, Vigésimoséptimo Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México*, t. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México: 479-484.

- 1977 *Yalalag, una villa zapoteca serrana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

GERHARD, PETER

- 1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GONZÁLEZ PÉREZ, DAMIÁN

- 2010 *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2011 Gente belicosa. Formas de resistencia étnica en el sur de Oaxaca en las primeras décadas del siglo XVI: Coatlán, 1524-1547, inédito.

GRUZINSKI, SERGE

- 1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

HENESTROSA, ANDRÉS

- 2006 *Los hombres que dispersó la danza*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

HERMANN LEJARAZU, MANUEL

- 2010 [en línea] La serpiente de lluvia en los mitos de origen del *Códice Baranda*, *Itinerarios*, 12: 179-196, <<http://iberystyka.uw.edu.pl/content/view/881/103/>> [consulta: 17 de abril de 2011].

HUESCAS, IRENE, MANUEL ESPARZA Y LUIS CASTAÑEDA GUZMÁN

- 1984 *Cuestionario de don Antonio Bergoza y Jordán, Obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis*, t. I, Archivo General del Estado de Oaxaca, México.

JUÁREZ BECERRIL, ALICIA

- 2010 *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LIMÓN OLVERA, SILVIA

- 1993 El simbolismo del agua: culto y paganismo, Leopoldo Zea (comp.), *Sentido y proyección de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México: 105-126.

LIZAMA QUIJANO, JESÚS

- 1998 Huaves y zapotecos, Jorge Hernández Díaz (coord.), *Las imágenes del indio en Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca: 53-70.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1967 Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl, *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII: 87-117.
- 1998 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2008 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 2. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO

- 1997 Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana, A. Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, CajaSur, Ayuntamiento de Montilla, Montilla: 89-109.
- 2009 Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlán, *Arqueología Mexicana*, XVI (96): 52-57.

LUPO, ALESSANDRO Y ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

- 1998 *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (homenaje a Ítalo Signorini)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Università di Roma "La Sapienza", México.

MALDONADO, BENJAMÍN

- 2004 *Los sobrenatural en el territorio comunal. Propuesta para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.

MARCUS, JOYCE Y KENT V. FLANNERY

- 2001 *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad zapoteca del Valle de Oaxaca*, Fondo de Cultura Económica, México.

MILLÁN, SAÚL

- 2003 Las huellas en el paisaje: representaciones del espacio entre los huaves de San Mateo del Mar, Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 201-224.

OSEGUERA, ANDRÉS

- 2003 Los signos de un territorio oculto. Geografía social de la región chontal oaxaqueña, Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 225-248.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, ELISA

- 1987 *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

RELACIONES GEOGRÁFICAS DE LA DIÓCESIS DE OAXACA

- 1905 *Manuscrito de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581*, Papeles de la Nueva España, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, Geografía y Estadística, t. VI, Sucesores de Rivadencira, Madrid.

ROJAS, BASILIO

- 1958 *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, estado de Oaxaca*, t. I, Gráfica Cervantina, Oaxaca.

SALER, BENSON

- 1969 *Naguales, brujos y hechiceros en un pueblo quiché*, Ministerio de Educación, Guatemala.

SELLEN, ADAM T.

- 2007 *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efígie zapotecas*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida.

SIGNORINI, ÍTALO

- 1997 Rito y mito como instrumento de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México), María Golovbinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo prehispánico*, t. II, Abya-Yala, Quito: 83-97.

SMITH STARK, THOMAS, SERGIO BOGARD Y AUSENCIA LÓPEZ CRUZ

- 1999 [digital] *Archivo electrónico del Vocabulario en lengua Çapoteca (1578) de Juan de Córdova*, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México.

TAUBE, KARL A.

- 2009 El dios de la lluvia olmeca, *Arqueología Mexicana*, XVI (14): 26-29.

TRAFANO, LUIGI

- 1979 Tono y nagual, Ítalo Signorini (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 177-213.

TREJO, LEOPOLDO

- 2003 Los espacios de la selva. Territorialidad zoque “Chima” de San Miguel Chimalapa, Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 249-271.

URCID, JAVIER

- 2005 [en línea] La escritura zapoteca: Conocimiento, poder y memoria en la antigua Oaxaca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, <http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf> [consulta: 21 de septiembre de 2010].
- 2009 Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca, *Arqueología Mexicana*, XVI (14): 30-34.

WEITLANER, ROBERTO J.

- 1962 Los huaves, Edo. de Oaxaca, guión presentado al Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología (mecanoscrito), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1962 Los zapotecos de Oaxaca, guión presentado al Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología (mecanografiado), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

WHITECOTTON, JOSEPH W.

- 2004 *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.