



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“De chaneques y encantos. El modo de identificación animista entre los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, Ixtlán, Oaxaca.”

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica Aprox. Explicativa y Análisis Explicativo III

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Daniel Vásquez Pérez

Matrícula No. 2213014121

Comité de Investigación:

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Mtro. Atish Christopher Chakravarti

Lic. Jaime Martínez Luna

Ciudad de México

Diciembre 2025

Para María Elena y Pablo Plutarco.

AGRADECIMIENTOS

A la memoria de Mario Hernández Mendoza

A la memoria de Mario Santiago Cuevas

Al Dr. Rodrigo Díaz Cruz por el enorme privilegio de haberme aceptado como su discípulo. Al Mtro. Chakravarti por los valiosos comentarios a mi trabajo en cada una de sus etapas. Al Mtro. Jaime Luna por las charlas, los textos y el apoyo para la culminación de este proyecto.

Al Honorable Ayuntamiento del Municipio de Nuevo Zoquiapam 2024-2025 por el permiso otorgado para el despliegue de mis capacidades como etnógrafo dentro de la comunidad.

A Na Modesta Hernández por su amor de abuela y por enseñarme a ver al mundo como lo hicieron sus ancestros.

A mis tíos Filemón Vásquez, Virgen Hernández y a su hija Anselma Vásquez por el acogimiento en su casa con el que fui favorecido durante mi trabajo de campo.

A los abuelos Fortino Vásquez, Jovita Zavaleta, Nazaria Ruíz Beteta, Josefina Hernández, Tomás Hernández Tapia, Telésforo Santiago Hernández, Paula Beteta, Silvia Santiago Cuevas, Onofre López Beteta, Paula Vásquez García, Nieves Ramírez, Cirenio León... aquí está el trabajo que hice con sus voces.

A mis tíos Julio Damián Hernández y Florencia Regino, por haberme bendecido con el pan, la sal y la palabra allá en esa bella cocina de adobe.

A la Banda "Santiaguito" por las invitaciones a sus huesos, en donde pude consumir eso que llaman observación participante.

A mis queridos (her)manitos Eder Llanos y Lizbeth Camacho por caminar, crecer y gozar junto a este nostálgico empedernido.

Por supuesto, a mi madre, a mi padre, a mis hermanos y a mi hermana. Gracias a ustedes ahora soy lo que soñé un día.

A todos y cada uno ¡muchas gracias!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
Objetivos.....	6
Proceso de investigación	6
Estructura del trabajo	7
1. ENSAYO ETNOGRÁFICO DEL MUNICIPIO DE NUEVO ZOQUIAPAM	8
1.1 Generalidades.....	8
1.2 Lengua	10
1.3 Historia.....	14
1.4 Economía	18
1.5 Política	22
1.6 Religión.....	25
2. PRELUDIO A LAS ONTOLOGÍAS	30
3. EL “ANIMISMO RESTAURADO” ENTRE LOS ZAPOTECOS DE NUEVO ZOQUIAPAM	36
3.1 Interioridad y fisicalidad en el <i>benni</i> (ser humano).....	36
3.2 El modo de identificación animista entre los <i>benni Yo guna</i>	40
3.2.1 Frente a los animales	41
3.2.2 Frente a elementos y fenómenos naturales	46
3.2.3 Brujas/os y mazorcas.....	50
3.2.4 Chaneques y encantos.....	52
CONCLUSIONES.....	59
ANEXOS	60
Organigrama de escalafón de cargos del Municipio de Nuevo Zoquiapam	60
Alfabeto práctico del zapoteco de Zoquiapam	61
Postales etnográficas	62
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	67

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación estudia la modalidad en que los zapotecos de Nuevo Zoquiapam (*benni Yo guna*) conciben la composición del ser humano y de los seres no humanos. Se trata de un estudio local realizado dentro del municipio de Nuevo Zoquiapam, perteneciente al Distrito de Ixtlán de Juárez en el Estado de Oaxaca, que contempló el uso mixto de investigación cualitativa sincrónica y etnográfica como de investigación diacrónica e histórica.

Mediante una estancia en la comunidad y a través de trabajo etnográfico, así como de observación participante, en espacios de cotidianidad de adultas/os mayores (con un rango etario de entre los 70 años en adelante) se buscó conocer los escenarios prácticos y discursivos que dieran cuenta de la forma en que ellas/os ven al mundo. Es decir, por quiénes está compuesto y a la vez cómo están compuestos estos; el modo en que componen al mundo -las relaciones, las continuidades y discontinuidades entre ellos- etcétera. Simultáneamente, por medio de la consulta de fuentes históricas y etnográficas, análisis semántico-lingüístico, así como de la aplicación de entrevistas, se persiguió refinar y ahondar en el objetivo principal del proyecto.

Este estudio se enfocó en reconocer la forma en que las/os ancianas/os zapotecas/os ven a los seres del mundo, a partir del análisis de distintas dimensiones de su vida (salud, agricultura, caza, fiesta, trabajo), ya que, debido al histórico y moderno proyecto civilizatorio que Occidente ha diseminado por todo el orbe, esta ha sido transmutada y obligada a ser olvidada por procesos de resignificación etnocéntricos.

El trabajo muestra no sólo un paradigma más de la diversidad de concepciones en torno al mundo y de los seres que le constituyen, sino que quizá también indica un derrotero por el cual salir del actual escenario eco-social adverso al que nos enfrentamos como especie o, al menos, el móvil para repensar el presente y el futuro que queremos.

Objetivos

- Analizar la forma en que los zapotecos de Nuevo Zoquiapam (*benni Yo guna*) entienden la constitución del ser humano y de los seres no humanos.
- Explorar fuentes históricas y etnográficas (que versen sobre la comunidad o sobre la región) que ahonden y triangulen los datos recabados en campo.
- Preservar textualmente la manera en que los *benni Yo guna* ven al mundo.

Proceso de investigación

Este estudio se concretó a partir de una estancia en la comunidad (trabajo sincrónico de aproximadamente seis meses que abarcó del 2024 al 2025) y a través de trabajo etnográfico, así como de observación participante. Como primer paso, consideré importante cristalizar un mínimo de confianza con mis interlocutores, dejándoles en claro mis intenciones y buscando su consentimiento, para posteriormente trabajar con ellas/os y averiguar el objeto de conocimiento que me convocó a hacer esta pesquisa.

Parte de mi investigación abrevó información de la consulta de fuentes históricas y etnográficas que versan sobre la comunidad o sobre la región; asimismo, consideré vital la aplicación de entrevistas estructuradas que consiguieran enunciar la historia oral (expresa en cuentos, mitos, leyendas, etcétera), entrevistas semiestructuradas que detonaran la memoria (¿qué les decían sus antepasadas/os acerca del tema?) y entrevistas no estructuradas para la escucha de historias de vida de mis interlocutores. No descarté la utilización (preparada como improvisada, según fue el caso) de entrevistas informales que me permitieran hallar el conocimiento que deseé aprender.

Durante mi trabajo de campo también utilicé, como herramientas para inscribir datos, una libreta de notas pequeña, la grabadora y cámara de mi teléfono celular.

Por supuesto (como lo dicta la tradición) ocupé un diario de campo para la redacción de mi día a día en la comunidad.

Estructura del trabajo

El primer capítulo es un ensayo etnográfico del municipio de Nuevo Zoquiapam; una descripción del modo de vida (más concretamente, de los ámbitos conexos a mi unidad de estudio) que me tocó observar, escuchar y/o leer durante mi estancia en la comunidad.

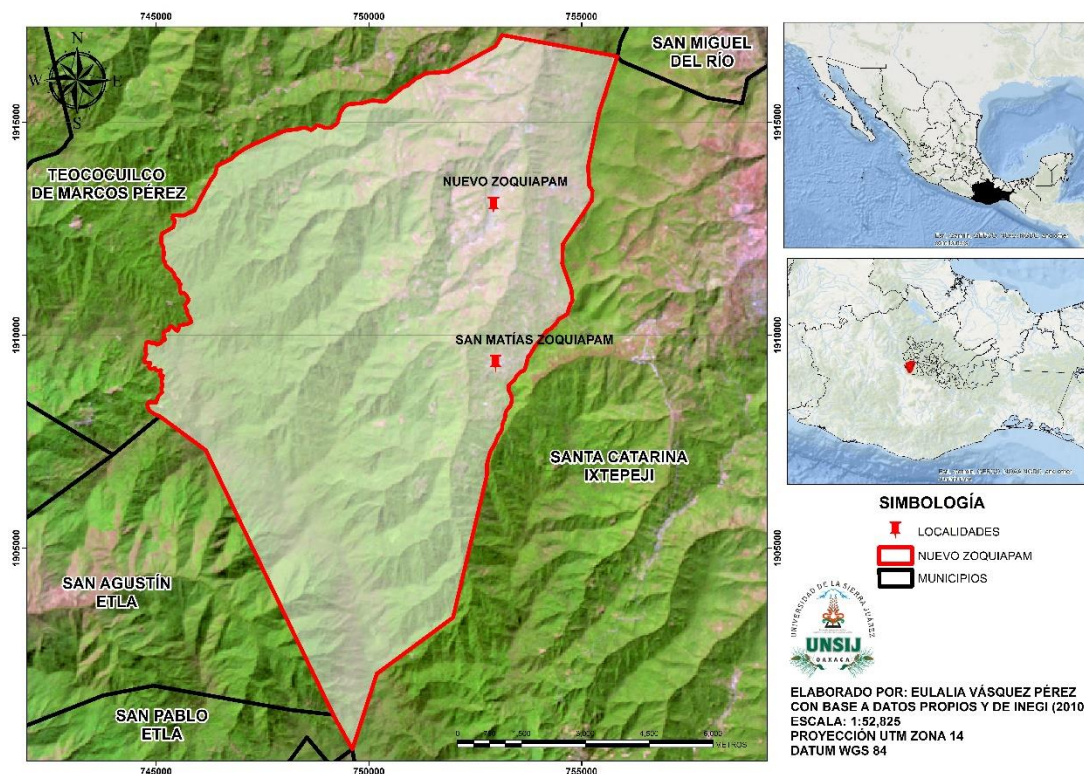
El segundo capítulo es un preludio a las ontologías. Dicho más claramente, se trata del marco teórico que orientó la forma de aprehender y analizar el objeto de conocimiento de esta pesquisa, junto con los motivos que propiciaron a tomar dicha senda.

Finalmente, el tercer capítulo consiste en el análisis teórico-etnográfico; el material etnográfico (o sea, mi diario de campo más mis conocimientos) a la luz del análisis etnográfico. En este apartado se expone la especificación que los zapotecos de Nuevo Zoquiapam han dado a sí mismos y a lo que les rodea.

1. ENSAYO ETNOGRÁFICO DEL MUNICIPIO DE NUEVO ZOQUIAPAM

1.1 Generalidades

Ubicación y colindancias del municipio de Nuevo Zoquiapam



Fuente: elaboración Eulalia Vásquez, 2024.

El campo¹ de esta investigación es Nuevo Zoquiapam, un municipio “investido de personalidad jurídica y patrimonio propio, autónomo en su régimen interior, con capacidad económica y libre administración de su hacienda” (Gobierno del Estado de Oaxaca, 2024: 2). Tiene una superficie total de 9,710.873 hectáreas² inscrita sobre el área de la conocida Sierra Juárez (Distrito Judicial de Ixtlán de Juárez), región Sierra Norte, en el Estado de Oaxaca (a 1 hora 40 minutos de distancia,

¹ Según Rosana Guber (2004) “el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades” (pág. 47).

² En Estatuto Comunal de Nuevo Zoquiapam (2009).

aproximadamente, de la capital del Estado). El total de su territorio se encuentra rodeado por las comunidades de Teococuilco de Marcos Pérez, San Miguel del Río, San Pedro Nexicho, Santa Catarina Ixtepeji, San Andrés Huayapam, San Pablo Etla y San Agustín Etla. Nuevo Zoquiapam cuenta con una Agencia Municipal denominada San Matías Zoquiapam, a 30 minutos de distancia; ambas comunidades son descendientes del pueblo originario zapoteco.

El pueblo de Nuevo Zoquiapam disfruta de los servicios de agua potable, luz eléctrica, drenaje, recolección de basura, señal de *Wi-Fi* y telefonía móvil. Existen seis instituciones educativas dentro de la comunidad que ofertan el nivel básico y el nivel medio superior: Centro de Educación Inicial Indígena, Jardín de niños “Agustín de Iturbide Aramburú”, Escuela Primaria “Miguel Hidalgo”, Escuela Primaria “Una nueva luz del milenio” y el Instituto de Estudios de Bachillerato de Oaxaca, plantel 114. También goza de un Centro de Salud que brinda atención en diversas áreas y que cuenta con un personal especializado en medicina general, enfermería y odontología. La unidad está equipada con una ambulancia para en casos de emergencia.

Vista parcial de Nuevo Zoquiapam



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2025.

1.2 Lengua

En el municipio de Nuevo Zoquiapam se habla una variante dialectal del zapoteco, que nombran en la misma como *tizagerhiu'u*³ (idioma de nosotros). Esta lengua pertenece al subgrupo de lenguas zapotecas conocido como *dilla lej* (zapoteco de Ixtlán) occidental, que junto con el *dilla lej* oriental, *dilla xhon* (zapoteco de Cajonos), *dilla xidza* (zapoteco del Rincón), *dilla xa'n* (zapoteco de Choapam) y el *dilla welab* (zapoteco de Albarradas) conforman el grupo de lenguas zapotecas correspondientes a la región de la Sierra Norte en el Estado de Oaxaca (Barabas, 1999, como se citó en Davila, 2019).

La variante del zapoteco de Zoquiapam es mutuamente inteligible con las variantes del zapoteco de las comunidades de Teococuilco de Marcos Pérez, Santa Ana Yareni, San Miguel Aloapam y San Isidro Aloapam, San Pablo Macuiltianguis, San Miguel Abejones, San Juan Atepec, San Juan Evangelista Analco y Santa María Jaltianguis. Sobre mencionar que dichas variantes conforman el subgrupo *dilla lej* (occidental) o, como los abuelos de Zoquiapam le dirían, *tiza walazi*⁴ (en contraste a los demás subgrupos de lenguas zapotecas de la región).

Sobre la vitalidad del zapoteco en Nuevo Zoquiapam se observa que las conversaciones entre adultos mayores, nacidos entre los años de 1929 a 1960, se llevan a cabo en su totalidad en *tizagerhiu'u* (se trata de su lengua materna)⁵. Hay personas nacidas entre los años de 1960 a 1985 que también lo hablan y otras que no, pero que sí lo entienden. La mayoría de las personas nacidas entre los años de

³ Para la escritura de esta lengua utilizaré el alfabeto práctico del zapoteco de Zoquiapam, conformado por 30 grafías y un apóstrofe, elaborado por el profesor Justino Odilón Pérez Ramírez de la comunidad de San Matías Zoquiapam (ver en anexos). Esta propuesta está basada en el alfabeto práctico del zapoteco, construido por maestros y hablantes de las cuatro variantes del zapoteco de la región en asambleas a partir de 1980.

⁴ “Palabra indígena”; *tiza* es palabra o idioma y *walazi* (como adjetivo calificativo) “humilde”. En el pasado llamaban *benni walazi* a la gente que no tenía mucho, que era pobre... en oposición a los *benni xtila*, gente que camina o viste “decentemente” (gente de castilla [españoles]; por eso *tiza xtila* significa idioma de castilla [o español]). Otra entrada para *walazi* es guajolota; *tiza walazi* sería entonces “idioma de la guajolota” aunque en un sentido peyorativo: “[Le dicen *tiza walazi* al zapoteco porque] es como el guajolote; el guajolote no tiene canto, nomás cuá, cuá, cuá [hace]...” (Diario de campo, 2025).

⁵ Sin embargo, pese a que lo hacen, suelen mezclar zapoteco con español (lo cual provoca, por una parte, el desuso de conceptos que aguardan un significado más abstracto y por otra, la reconfiguración de estructuras gramaticales propias del *tizagerhiu'u*).

1985-2020 ya no aprendieron el *tizagerhiu'u*; no exagero al decir que muy pocos son los que lo hablan o siquiera lo entienden. “Se rehúsan a hablarlo porque no comprenden el valor cultural que representa su lengua materna” (Escuela Primaria Miguel Hidalgo, 2020: 69).

En un tiempo atrás, gente procedente de otra comunidad que llegaba por afiliación o por azares del destino a vivir en Zoquiapam aprendía el *tizagerhiu'u* debido al predominio que este gozaba (producto del valor otorgado por los más longevos del pueblo). Rosendo Pérez García, en su mamotreto *La Sierra Juárez libro segundo* del año de 1956, muestra⁶ que, en la comunidad, de un total de 616 habitantes (328 hombres y 288 mujeres), 70 por 100 eran monolingües zapotecos y el 30 por 100 bilingües zapoteco-castellanos (pág. 332).

Múltiples circunstancias orillaron a los oriundos de Zoquiapam a renunciar a su lengua. Destaca, de entre las razones conferidas por los hablantes, la campaña de castellanización incitada por la escuela primaria de la comunidad. En ella, a los niños y jóvenes (hoy nuestros abuelos y padres), a golpes de vara y cincho, les impusieron el español. Los maestros acechaban a sus alumnos para que no se comunicaran en su lengua materna, cuando lo hacían, los regañaban o, en varias ocasiones, los golpeaban; incluso llegaban a quejarse, amenazar o hasta pedían encarcelar y multar a sus padres por tal acción. Sin duda un proceso que, aunque doloroso, no se consumó en su totalidad; muchas víctimas resistieron y no olvidaron el *tizagerhiu'u*.

De la glosa de un profesor rural de la región como lo fue Pérez García (1956, II) se infiere que esta campaña de castellanización desembocó en consecuencias aún más graves: “Las antiguas costumbres pesaban mucho sobre los habitantes en general y era difícil sacudirse de ellas. Sólo la escuela rural, después de enraizarse, logró iniciar su transformación, eliminando lentamente las anacrónicas costumbres para imponer otras” (pág. 333). La lengua es el móvil por el cual el modo en que

⁶ A partir de un censo sin fecha especificada, pero que se deduce (por las notas bibliográficas de dicha obra) fue realizado en la primera mitad del siglo pasado.

una sociedad organiza su percepción del mundo se proyecta⁷, luego entonces, la pérdida de una lengua es directamente proporcional a la pérdida de todo un universo.

Por otro lado, la gente de Zoquiapam que migraba o que, por diversas circunstancias, llegaba a lugares en los que el español se había enraizado profundamente se les discriminó por no poder hablar este idioma⁸. De ahí que optaran por dejar de hablar y entender su lengua materna (por pena, vergüenza o miedo) para entregarse plenamente a la lengua española.

Poder hablar el *tizagerhiu'u* es todo un reto -especialmente para quien ha crecido escuchando y hablando constantemente la lengua llana del español (aunque también para los ciudadanos que entienden, más no hablan, el zapoteco)- pues se trata de un idioma tonal; cada enunciado es verdaderamente una melodía, con matices, intervalos y articulaciones, como si del bello arte de la música se tratara. Una mala entonación deriva en expresiones incoherentes y, por consecuencia, en vergonzosos momentos (graciosos para los hablantes) que desalientan al más entusiasta.

En la actualidad son los más jóvenes de la comunidad los que dejan en el olvido el idioma de sus ancestros⁹, a diferencia de las comunidades de Santa Ana Yareni, San Miguel y San Isidro Aloapam o San Miguel Abejones de quienes se asegura (los habitantes de Nuevo Zoquiapam que han visitado estos lugares) que, de los grandes a los pequeños, hablan su lengua sin pena ni temor.

Desde hace unos años, impulsados por las autoridades municipales, la Escuela Primaria “Miguel Hidalgo”, el Centro de Educación Inicial Indígena y el Jardín de niños “Agustín de Iturbide Aramburú” han incluido clases de zapoteco en la formación de sus estudiantes (Escuela Primaria Miguel Hidalgo, 2020: 69). En el

⁷ Por eso existen maneras específicas en zapoteco de hablar con el “chaneque” (*beetoo*), contar las leyendas o mitos; incluso formas exclusivas de pedir maíz, dinero o “mujer”.

⁸ Por ejemplo, algunos de los habitantes narran el trato discriminatorio que recibían de parte de sus vecinos de Santa Catarina Ixtepeji y de San Pedro Nexicho sólo por expresarse en su idioma.

⁹ Los motivos van desde el desinterés de ellos en aprender (que se refleja en comentarios como “¡habla bien, habla español porque no te entiendo!”, “quién sabe qué dice usted” o actitudes como “risa mejor les da”) y la desidia de los hablantes del *tizagerhiu'u* para transmitirlo.

año de 2023, un grupo de ciudadanos, en conjunto con la autoridad municipal, implementaron (apoyados por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) la primera etapa del “Programa de enseñanza de la lengua zapoteca en su variante Tizáriu y su escritura para personas indígenas del municipio de Nuevo Zoquiápam”, que consistió en la impartición de clases¹⁰ de la lengua a niños y jóvenes de la comunidad y la impresión de cuadernillos con palabras en zapoteco. En el 2024, la segunda etapa del proyecto permitió la continuación de las clases y, además, la creación en conjunto de un libro con cuentos y leyendas originales de la población (narrativas ancestrales).

Merece ser mencionado el loable trabajo de alfabetización en la lengua zapoteca que realizó en el municipio el profesor Justino Odilón Pérez Ramírez, oriundo de la comunidad de San Matías Zoquiapam. Su compromiso nos legó diversos materiales didácticos para la lecto-escritura del *tizagerhiu’u* y una vasta documentación de palabras en zapoteco; sin olvidar su labor en la enseñanza de la lengua en la escuela primaria bilingüe de su comunidad y en los diversos talleres que, en coordinación con la autoridad municipal de Nuevo Zoquiapam, llevó a bien realizar. Parte de este trabajo fue posible gracias a su misión. También conviene destacar la contribución de la radiodifusora cultural indígena XEGLO “La voz de la Sierra Juárez” del INPI en la divulgación, concientización y valoración de las lenguas originarias de la región (misma que se plasma en los comentarios y reflexiones de quienes continúan escuchando la radio).

Aun con todo esto, el desinterés general de la población (niños y jóvenes por aprender y adultos por enseñar) hacia este idioma minan los esfuerzos de quienes buscan revitalizar la lengua zapoteca de la comunidad, lo que hace esperar del *tizagerhiu’u* un trágico final.

¹⁰ Tres clases por semana, con una duración de una hora, facilitadas por seis adultos mayores de la población en la Biblioteca Pública Municipal.

1.3 Historia

El topónimo Zoquiapam deriva del mexicano *zooquet* (lodo o barro) y *apan* (río)¹¹, siendo entonces su traducción literal “río lodoso” o de “aguas lodosas” (Pérez García 1956, II: 331). La *Relación de los pu[eb]los de Tecuicuilco, Atepeq[ue], Zoquiapa [y] Xaltianguiç*, del siglo XVI, nos dicen lo siguiente:

El pu[eb]lo de *Zoquiapa* se nombra en la lengua *zapoteca*, que es la que los naturales hablan, *Quiagona*, que quiere decir, en lengua *mexicana*, *Zoquiapa* y, en castellano, lo uno y lo otro “lodo en alto”. Diéronle esta denominación por estar cercano de muchas montañas, y el d[ic]ho pu[eb]lo estar tan estrecho al pie dellas, que, si no fuera por un río que tiene por desagadero, fuera humidísimo a causa de las muchas aguas que estilan de las montañas y no tener reparo dellas, si no era dar en el d[ic]ho pu[eb]lo y su asiento. (Acuña 2017, II: 87)

En la toponimia zapoteca actual, se le conoce como *Yo guna* (río-lodo) al lugar que, tras fuertes lluvias, la gente tuvo que abandonar para asentarse en lo que hoy es Nuevo Zoquiapam. Dicen los modernos habitantes que el nombre alude a la perenne naturaleza con la que un afluente, en su trayecto desde el monte, llegaba hacia el interior de la comunidad: arrastrando lodo; agua turbia, color roja. “Esa agua bajó desde hace siglos, por eso le pusieron ese nombre. La ocuparon para tomar” (Diario de campo, 2025).

Yo guna (comúnmente conocido como el “pueblo viejo”), de acuerdo con la historia oral, es la síntesis de un proceso de unificación entre cuatro reyes (otros dicen “caciques”, cada uno con su propio pueblo) que coexistieron dentro del hoy territorio de Nuevo Zoquiapam y que debido a ciertas razones¹² buscaron la unión mediante un nocturno desafío¹³. Acordaron estos reyes establecerse en el lugar de quien

¹¹ “Más exactamente, del mexicano *zoqui(tl)*, *a(tl)* y *-pan*, el topónimo náhuatl significa ‘sobre el río de lodo’” (Acuña 2017, II: 87).

¹² Algunas versiones señalan como origen la disputa por una campana (la más grande de las ubicadas en la iglesia católica de Nuevo Zoquiapam) que erraba de pueblo en pueblo. Por su parte, el señor Javier Pérez Santiago, en Hernández (s. f.: 13), apunta como causas el peligro inminente de animales nocturnos o de invasores que superaban en fuerza a cada una de las tribus.

¹³ Esta narrativa fundacional gira en torno a los “gentiles” (personas de la antigüedad, *benni latda* en *tizagerhiu’u*), pasado histórico que ha sido tergiversado y desfigurado por la colonización, principalmente por la religión católica: “la competencia de los reyes se realizó de noche, debido a que los ‘gentiles’ (antiguos zapotecas) por no querer ver la luz del sol, por que no habían sido bautizados, sus trabajos los realizaban de noche” (Hernández, s. f.: 14). Además, se dice que cuando Jesucristo vino al mundo, se vieron obligados a esconderse debajo de la tierra porque no estaban bautizados; “el discurso colonial se entremetió a la narrativa adjuntando que si se asustaron es

lograra introducir primero el agua a sus tierras. El rey que vivía por *Yuina* quiso traer el agua desde “El Pelado” pero, debido a la lejanía, fracasó en su intento. El rey que habitaba *Leezi* (en las faldas de la *Íyato*-peña chica), por lo escabroso de su terreno no pudo ingresar corriente alguna. El rey que se encontraba viviendo en *Lil-li* (“La Loma”, actualmente Nuevo Zoquiapam) no pudo franquear la *Íya lizbee* (peña del aire), por lo que tampoco nada logró. Comenzaba el alba cuando el rey de *Yo guna*, sin dificultades, se coronó como el ganador; habían introducido mediante una zanja el agua a sus tierras. Así fue como se constituyó la comunidad de Zoquiapam, más tarde (por la conquista) Santiago Zoquiapam.

La verosimilitud de esta narración fundacional se cimienta en los caños, terrazas y demás restos arquitectónicos (pisos, muros, tumbas¹⁴...), así como en el hallazgo de diversos materiales arqueológicos (efigies, cerámicas, huesos...) que de los “gentiles” se han hecho en cada uno de los escenarios mencionados arriba. Aunado a ello (antes de que se cambiara el pueblo de lugar), los de Zoquiapam:

Recuerdan que en una época muy antigua vivieron por largos años al pie de un enorme acantilado que se levanta hacia el poniente de la población¹⁵ y que después ocuparon un llanito por el lado opuesto al anterior, llamado todavía *Lui-Ina*¹⁶ (‘de la piedra de cal’). (Pérez García 1956, II: 331)

Esta historia probablemente tuvo lugar hace cientos de años atrás, quizás antes de la llegada de los conquistadores. Por las *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera* (Acuña 2017, II) sabemos que en el año de 1580 el pueblo de Zoquiapa estaba sujeto al corregimiento de Tecuicuilco, y ambos pertenecían a la jurisdicción de la alcaldía mayor de Oaxaca (pág. 85). Habitaban en cada uno de los pueblos del corregimiento “como hasta cuatrocientos y cincuenta indios casados” (pág. 86). Zoquiapa estaba dado a beneficio a Pablo De Acevedo, que residía en Tecuicuilco, y que sólo los visitaba a darles doctrina (*Ibidem*).

porque ellos pertenecían al reino del diablo, eran ignorantes, vivían en impiedad, eran ‘otro tipo’ de gente” (Davila, 2019: 42), seres sobrenaturales...

¹⁴ *Lizi latda* (casa-gentil) es como llaman en zapoteco a las tumbas prehispánicas que algunos pobladores han encontrado, una designación que perpetúa la retórica impuesta por la colonización al no reconocer lo que estas estructuras realmente son: los sepulcros de sus antepasados.

¹⁵ Se refiere a *Leezi*; a este lugar también lo conocieron, en su momento, como “pueblo viejo”.

¹⁶ El sitio al que hace mención Pérez García es *Yuina*; “llu-lli-na, que es lo mismo lluina en zapoteco, y en español tierra ceruda” (Hernández, s. f.: 12).

Si bien, para 1580, “en todos estos tres pu[eb]los, digo, cuatro [(Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa y Xaltiangüiz)], hay iglesias cubiertas de madera debajo y, encima, paja, donde se les dice misa y administran los sacramentos a los naturales dellos...” (Acuña 2017, II: 102) no es sino hasta en el siglo XVIII que en Zoquiapam (*Yo guna*) se erige una suntuosa iglesia católica¹⁷ (de la que apenas quedan algunos remanentes). Una estructura que a pesar del tiempo se mantiene en pie, y que dan fe de los años y, paradójicamente, del desvanecimiento que ha tenido la religión católica en este municipio.

Interior del templo católico ubicado en el “pueblo viejo” (*Yo guna*)



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2022.

Referente a su patrimonio geográfico se conoce que “la titulación de sus tierras las firmaron las autoridades coloniales el 3 de diciembre de 1718” (Pérez García 1956,

¹⁷ Que según me informaron, comenzó a construirse en el año de 1715 para culminarse en 1718; la edificación estuvo a cargo de los hermanos, con raíces españolas, Juan de Dios de Paz y Miguel de Dios de Paz.

II: 331). En cuanto a la agencia municipal, San Matías Zoquiapam, Pérez García nos cuenta que:

En la jurisdicción de Santiago Zoquiapam, a cuatro kilómetros al sur, en la eminencia del cerro, en el siglo pasado se descubrió y trabajó una mina de oro y plata, que llevó el nombre de San Matías por el hecho de estar situada en la jurisdicción indicada; se le agregó el nombre del pueblo, y así es conocido en la actualidad. (1956, II: 334)

Entre los siglos XIX y XX, las labores en la minería, el aprovechamiento forestal y la explotación de terrenos de cultivo en la zona obligaron a algunas familias de Zoquiapam a permanecer definitivamente en el sitio. De esta forma nació un nuevo asiento que pronto necesitó de todos los servicios e instituciones necesarios para su funcionamiento (oficinas de gobierno, escuelas, iglesia...). La población adquirió la categoría política de Agencia Municipal el 15 de junio de 1940 (Pérez García 1956, II: 334).

Vista panorámica de San Matías Zoquiapam



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2022.

En el año de 1969, la imposibilidad de extenderse como población, aunado a un desastre meteorológico, obligó a los habitantes de Zoquiapam (*Yo guna*) a reubicarse en un nuevo asentamiento. En una asamblea, a la usanza de sus antiguos reyes zapotecos, mediante el voto popular los ciudadanos consensaron trasladar el pueblo al paraje conocido como “La Loma” (*Lil-li*), actualmente Nuevo Zoquiapam. De este modo, la población emprendió un proceso de urbanización que después de 55 años continúa en marcha...

1.4 Economía

En el pasado predominó la explotación de los terrenos de cultivo, la gente sembraba maíz, tapaba frijol, chícharo, trigo o haba (lo hacían solos o en *mpanía*¹⁸) y de ellos cosechaban de entre 10 y 12 fanegas¹⁹, más las plantas que tras las lluvias nacían. Hubo gente más afortunada²⁰ que tenía ganado, toros, vacas, caballos o burros; eran ellos generalmente los encargados de hacer la fiesta del pueblo. Como gozaban de riquezas contrataban personas (los llamados mozos) para que labraran sus tierras, a cambio (*yo tza'anrhiu'u*²¹) les daban semillas; solo a veces les pagaban con dinero. También a ellos recurrían quienes un préstamo les urgía.

Igualmente, hubo personas doctas en el oficio de la construcción de casas de adobe y en la transformación de la madera en materiales como el tejamanil²², morillo, vigas o carbón, mismos que trasladaban (con la ayuda de animales de carga, destinando para ello no más de dos días de viaje a pie) hasta la capital del estado para comercializarlos en los mercados principales de aquel entonces.

¹⁸ Término zapoteco; del español “compañía”. Práctica, aún vigente, que consiste en cultivar maíz o frijol junto a un conocido (amigo, vecino o familiar), repartiéndose el trabajo, como las mazorcas o el frijol, en partes iguales (“a medias”). Se acostumbra a hacer cuando la siembra es abundante, de lo contrario no la realizan.

¹⁹ Una fanega equivaldría aproximadamente a 96 kg.

²⁰ La riqueza en ese entonces se medía con la cantidad de semillas o animales que una persona poseía.

²¹ Locución empleada para referirse a un tipo de comercio secundario, como el intercambio o el trueque.

²² Piezas de madera que se utilizaron como tejas en el techo de las casas de adobe allá en el pueblo viejo; duraban alrededor de 4 años, luego se pudrían y se reemplazaban por otras. Aquestas las sacaban en “tiempo de agua”.

Mantienen viva la división sexual del trabajo de sus antepasados, que prescribe al hombre actividades relacionadas al campo, servicio comunitario, manutención, mientras que a la mujer las labores interminables del hogar: moler, lavar, cocinar, criar...

Entre los años de 1950 a 1980 las personas comenzaron paulatinamente a migrar hacia los Estados Unidos de América, tratando de mejorar las condiciones económicas de sus familias. Para 1990 el fenómeno de la migración hacia este país se había intensificado (particularmente la migración de la población masculina joven). Los que iban antes sólo se iban por temporadas: 6 u 8 meses y luego estaban de regreso, porque no era tan difícil cruzar la frontera como lo es ahora. Junto con ellos vinieron nuevas formas de ganarse el sustento de la vida al modo de producción capitalista. En los años 2000 la gente comenzó a quedarse en “el norte” por estancias prolongadas o definitivas. En la actualidad hay personas de la comunidad con residencia o ciudadanía en E. U. A. que tienen la oportunidad de retornar al pueblo en días de fiesta (por diversión o compromiso); incluso existen adultos mayores que han tramitado su visa, con la que pueden visitar, dos o tres meses, a sus familias.

En el presente, alrededor de 100 lugareños (jóvenes y adultos) se dedican a la producción de tomate en invernaderos, “porque lo vieron allá (E. U. A.) y decidieron traerlo para acá”. Estos se encuentran en distintos sitios, lugares que en el pasado fueron destinados a sistemas agrícolas tradicionales y que por ahí de los 2000 comenzaron a ser suelo para estas estructuras de gran tamaño. Hay quienes también cultivan esta misma verdura, pero al aire libre; del mismo modo, hay quienes producen con este sistema distintos tipos de hortalizas (entre verduras y leguminosas). Es 2025 y la gente ya no siembra milpa con la misma intensidad con la que lo hicieron sus antepasados -con decir que hasta compran maíz en la capital del estado-, son más las personas que se dedican a trabajar sus invernaderos o a destinar su tiempo en otras actividades²³.

²³ A excepción de los adultos mayores de la comunidad, quienes a pesar de su edad continúan labrando sus tierras, sin que los largos trayectos para llegar y el tiempo dedicado a estas (generalmente entre unas 8 o 12 horas diarias) sean un impedimento para ellos.

En los últimos años, el uso de fertilizantes químicos ha ido en aumento, por sus efectos maximizantes, pero también porque las semillas y la tierra se han habituado a estos; la población los consigue en la capital o a través de los programas de gobierno que los distribuyen gratuitamente a los pueblos de la región. Aun con ello, existen personas que escapan voluntariamente de sus vicisitudes y que sus terrenos de cultivo permanecen vírgenes ante esta tecnología humana.

La Ciudad de Oaxaca de Juárez es su principal centro de abastecimiento, viajan personas de toda clase de edades. Unos lo hacen por medio de vehículos personales, otros buscan raite con ellos; existen transportes colectivos como taxis, y hasta una Urvan, pero son sólo en días señalados cuando realizan viajes. La comunidad de Nuevo Zoquiapam también recibe a vendedores de diversas procedencias que pasean semanalmente por las calles ofreciendo sus productos y servicios: desde utensilios domésticos, muebles, baratijas, medicinas, hasta diversos alimentos.

Los principales mercados para la gente que comercializa lo que cultiva se encuentran en el municipio de Ixtlán de Juárez y en la capital. No sólo dentro de la región y del Estado, a nivel internacional Nuevo Zoquiapam exporta diversos productos (primordialmente a sus paisanos radicados en la unión americana), que en la comunidad son preparados: tortillas de maíz, verduras, frutas, leguminosas, plantas medicinales, carne de animales silvestres, entre otras cosas más. Para ello existen servicios de paquetería (que constantemente, por el aparato de sonido del palacio municipal, son anunciados²⁴) que se encargan de hacer las entregas a distintos puntos del país vecino.

La agricultura se trasladó de los terrenos de cultivo a los invernaderos, de la milpa a la siembra de diversos vegetales, de la yunta a la maquinaria agrícola. La población se ha enriquecido; antiguamente la mayoría trabajaba para un patrón, ahora lo hacen para sí mismos. Por tal motivo escasean los mozos (que sean oriundos de la comunidad) que auxilian a quien sólo su tierra no puede labrar.

²⁴ También por este mismo medio de comunicación son promocionados negocios como carnicerías, estéticas, establecimientos de comida, etcétera.

Nuevos oficios y negocios han aparecido; la carpintería y la albañilería continúan vigentes. Otros, como el de la medicina tradicional, perecen aceleradamente.

Aun con estas posibilidades, la gente (hombres y también mujeres) sigue migrando al país del norte -la mitad del pueblo está del otro lado, dicen- alentados por sus familiares o por la influencia de sus paisanos. La migración se ha convertido en un sueño permanente, especialmente entre los más jóvenes quienes esperan a cumplir sus 18 años para emprender su viaje. Se llevan consigo un capital cultural muy valioso (su capacidad de trabajo) y a cambio, a su regreso al pueblo, irradian al conjunto de la sociedad novedosos factores del proceso de trabajo, auspiciados por las remesas que antes de su regreso han mandado: uso de transportes motorizados para trasladarse de un punto a otro, utilización de materiales abrasivos con el medio para la construcción de casas... Encima, inoculan un nuevo estilo de vida, con valores, sentidos y deseos propios del modo de producción capitalista.

Pese a la influencia que ha tenido la economía de mercado en la región, persisten formas autóctonas de organización económica como la *gelagetza*²⁵, entendida en Nuevo Zoquiapam como un intercambio de trabajo, aunque exclusivo de los hombres (a razón de su rol de género): “es como si tú tuvieras mañana tiempo, vamos a sembrar. [...] Vamos dos días o tres días. Ya mañana, pasado terminamos el mío y vamos a trabajar tu terreno” (Diario de campo, 2025). Otra manera de nombrar al “don gratuito que ofrecen todos a porfía, al que lo necesita y que lleva consigo la obligación de la reciprocidad²⁶” (Cruz, 1935: 156) es *kualani*²⁷, acción llevada a cabo tanto por hombres como por mujeres. Es cuando, por ejemplo, en una mayordomía, boda, cumpleaños “llevas tu mezcalito, llevas tu cervecita [o ayudas a] pasar una tacita, hacer unos mandados” (Diario de campo, 2025). Estas

²⁵ Guelaguetza es un vocablo zapoteco (del Valle de Oaxaca) castellanizado. De acuerdo con el alfabeto práctico del zapoteco de Zoquiapam el sonido de la letra G será siempre como en la palabra “gato”, aun cuando sea acompañada de las vocales e (ge) o i (gi).

²⁶ Es decir, otra manera de nombrar a la *gelagetza*.

²⁷ Término que en español significa “apoyo” o, como deduce Davila, en el contexto de San Miguel Abejones, “*ukualàni* significa literalmente ‘las personas que ayudan a otros’, -ni en este caso es un sufijo dativo” (Davila, 2019: 22). Se puede afirmar que *kualani* no difiere del “cariño” o “respeto” (como se le dice en español al acto de obsequiar un cartón de cervezas, un paquete de refrescos o una bolsa de tortillas) con el que la gente llega a una fiesta o del “cariño” o “respeto” que una persona le ofrenda al chaneque; las designaciones pueden variar más no el fin.

instituciones económicas existen para mantener una red de relaciones sociales, vínculos, asociaciones, satisfacerse emocionalmente o también para mantener la unión entre la comunidad.

1.5 Política

El municipio de Nuevo Zoquiapam vive en comunalidad, un complejo ejercicio de vida en comunidad caracterizado por la asamblea, el servicio comunitario y el tequio; todos estos, elementos capaces de crear una agencia colectiva para la satisfacción de necesidades y la resolución de problemas que garanticen el bien común de la población.

Son las 6:00 am de un día normal cuando a través del aparato de sonido del palacio municipal comienzan a sonar las mañanitas, se trata del secretario municipal quien, todos los días, se encarga de llevar a cabo este protocolo (aunado sus anuncios durante el transcurso del día). Mientras tanto, en la iglesia católica, el semanero que está de turno se encarga de repicar puntualmente las campanas²⁸. Dan las 7 horas de la mañana y al palacio municipal comienzan a arribar, una a una, las autoridades municipales (presidente municipal, síndico municipal, regidor de educación, regidor de salud, regidor de hacienda, regidor de obras, regidor de cultura y deportes entre otras personalidades) para inmediatamente anotar su ingreso en una libreta que aguarda a la entrada del edificio. Luego proceden a instalarse en cada una de sus respectivas oficinas en espera del ejercicio de sus facultades.

La autoridad municipal, así como toda persona al servicio de la comunidad, labora de lunes a domingo; desde que sale el sol y hasta que se oculta. Prestar servicio al pueblo requiere de bastante dedicación, tiempo y exige un verdadero compromiso, por lo que quienes lo adquieren se ven obligados a suspender sus trabajos cotidianos. A todos (hombres y, debido a la paridad de género, mujeres) los proponen y los eligen, mediante el voto público, en la asamblea de ciudadanos, la “máxima autoridad comunitaria constituida por todos los nativos mayores

²⁸ Lo tiene que hacer a las 6:00 am, luego a las 12:00 pm y por último a las 6:00 pm.

empadronados” (Gobierno del Estado de Oaxaca, 2024: 2) y conforme a su Sistema Normativo Indígena²⁹.

Es conforme a la capacidad con que la gente ve a los jóvenes -según sus virtudes físicas e intelectuales- que son seleccionados y dados a un “cargo”³⁰. De esta forma, adquieren sus obligaciones frente al pueblo durante un año (secretarios municipales, tesorero municipal, topiles, comité del agua...) o año y medio (presidente municipal, síndico municipal, regidores, alcaldes), según sea el caso.

Todos los ciudadanos realizan sus servicios según un sistema escalafonario ascendente³¹, que inicia en ocasiones en la iglesia católica (a excepción de quienes no profesan el catolicismo) siendo campaneros y culminando en esta misma con el cargo de fiscal. Una vez cumplidos los 60 años, hombres y mujeres dejan de pasar cargos, asistir a tequios y asambleas³²; por fin pueden, si así lo desean, retirarse de la ciudadanía para descansar.

La participación ciudadana en la estructura política de la comunidad es constante, tanto así que el tiempo de descanso entre un servicio y otro es de un año a un año y medio. Además, recientemente los ciudadanos radicados fuera de la comunidad (principalmente los que migraron a E. U. A) comenzaron a ser tomados en cuenta para el cumplimiento de sus obligaciones comunitarias; con ello la responsabilidad que les es conferida recae o en su familia o en la contratación de un tercero (un mozo), quien acaba por recibir y entregar su cargo.

Aparte del Honorable Ayuntamiento (como también se les conoce a quienes conforman la autoridad municipal, mencionados arriba), otro órgano de gobierno fundamental en Nuevo Zoquiapam es la autoridad agraria: el Comisariado de Bienes Comunes (constituido por un presidente, secretario y tesorero) y el Consejo de Vigilancia (integrado por naturales de San Matías Zoquiapam). A ellos corresponde

²⁹ “Normas orales o escritas, instituciones y procedimientos que la comunidad y municipio indígena reconocen como válidas y vigentes...” (*Ibidem*). Los también llamados “usos y costumbres”.

³⁰ Salvo los Sacristanes Mayores (generalmente migrantes), quienes son elegidos debido a su opulencia, pues en ellos recae el gasto de la fiesta del Carnaval.

³¹ Para mayor claridad consultar en anexos el organigrama de escalafón de cargos del Municipio de Nuevo Zoquiapam.

³² En el caso de los comuneros es a la edad de 65 años.

administrar y velar por el vasto territorio y los recursos naturales del municipio; además, tienen a su cargo la unidad forestal, aserradero, envasadora de agua y el módulo de maquinarias. Los que integran esta autoridad agraria son elegidos en una asamblea especial: la de comuneros (habitantes de San Matías Zoquiapam y de Nuevo Zoquiapam) reconocidos ante el Registro Agrario Nacional. Regularmente las asambleas de comuneros son efectuadas mensualmente o, en algunos casos, extraordinariamente; la convocatoria se hace con cinco o seis días de antelación a través del altavoz y/o mediante rótulos (con los puntos a tratar) pegados en los parajes más visibles del pueblo. Aquel comunero que no asiste a la asamblea, o a un tequio, se vuelve acreedor a una multa (el salario de un día).

“El mantenimiento físico del pueblo” (Martínez Luna, 2010: 88) con el que los habitantes cooperan consecuentemente se llama *zinezi* (de *zin(a)*-trabajo y *(y)ezi*-pueblo), o “tequio”, y en la comunidad se distinguen en dos tipos: los tequios convocados, a nivel ciudadanía, por el presidente municipal (a través de su síndico) para chaporrear, quitar derrumbes, limpiar cunetas... en el área urbana o en el camino que va a la comunidad de El Punto, Ixtepeji³³. Y, por otra parte, los tequios obrados en el monte por los comuneros para la limpieza de caminos, brechas por donde se saca la madera, aclareos, combate de plagas, combate de incendios, entre otras tareas específicas que el Comisariado de Bienes Comunales indica. El Nuevo Zoquiapam es fruto del *zinezi* (del trabajo del pueblo y para el pueblo): en la primera planta del palacio municipal, en el salón de usos múltiples y en el salón de actos yace cristalizado el trabajo con el que cada paisano apoyó a su naciente hogar (acarreando piedra, grava, arena, etcétera).

La Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal Comunal (UEEAFC), así como la Unidad Envasadora Agua *Yaató* y el módulo de maquinarias funcionan a partir de esta organización social; cada una de estas empresas cuenta con su propia directiva, conformada exclusivamente por comuneros elegidos en la

³³ Paso obligado para llegar a la ciudad de Oaxaca de Juárez.

asamblea³⁴. De igual forma, estas empresas posibilitan el bienestar general de la comunidad, tanto en lo colectivo como en lo individual, como muestra de ello: la UEEAFC de Nuevo Zoquiapam -que se gesta en 1983 después de que por 25 años la explotación de sus recursos maderables³⁵ como de su capacidad de trabajo (trabajadores, originarios de la comunidad) estuviera en manos de la Fábrica de Papel Tuxtepec (FAPATUX)- genera fuentes de empleo entre los habitantes; aparte, una porción de sus utilidades anuales se destina a obras sociales y otra se distribuye entre los comuneros. De la misma manera, el módulo de maquinarias, que pone a disposición de los nativos vehículos de transporte, construcción o medios con los que estos puedan enfrentarse a desafíos de la naturaleza.

El municipio de Nuevo Zoquiapam no ha estado exento de conflictos agrarios; los ha tenido con Santa Catarina Ixtepeji, con San Pedro Nexicho y con Teococuilco de Marcos Pérez y al final de todo los han solucionado. No es el caso de San Agustín Etla, con quienes, desde la segunda mitad del siglo pasado, mantienen una disputa de linderos (con un manantial que provee de agua a la capital del Estado de por medio). Por lo anterior, y debido a resoluciones judiciales que favorecen a San Agustín Etla, el pueblo de Nuevo Zoquiapam resguarda vehementemente la brecha de colindancia entre ambos municipios³⁶, protegiendo así lo que por años ha estado en su posesión.

1.6 Religión

Sobre los formatos de relación con lo sagrado de los remotos moradores de estas tierras, la *Relación de los pu[eb]los de Tecuicuilco, Atepeq[ue], Zoquiapa [y] Xaltianguíz*, del siglo XVI, aducía:

Los del pu[eb]lo de *Zoquiapa* tenían [varios] dioses y, particularmente, hacían sacrificios y adoraban a uno³⁷. Hacían deste dios la fiesta cada doscientos y

³⁴ Anteriormente los nombraban a “como caigan” pero ahora, por el reglamento interno de la comunidad, son escogidos según el escalafón de cargos comunitarios: “los ponen porque ya escalaron” (Diario de campo, 2025).

³⁵ Concesión otorgada por el gobierno federal.

³⁶ Enviando tandas de seis comuneros que resguardan el área durante tres días seguidos hasta que son relevados... una labor que no tiene fin.

³⁷ Que, es necesario señalar, fungía como patrón del pueblo.

sesenta días³⁸, por la orden que arriba dije, en el sacrificio. Llamaban a este dios COQUI NEXO³⁹ en su lengua, que quiere decir “el señor de la multiplicación”. A éste pedían, llegada su fiesta, todas las necesidades humanas. Y siempre había de ir por delante la ofrenda de los dioses, y el indio que iba a ofrecerla no hacía más que darla al sacerdote⁴⁰, y decirle la necesidad que tenía. Y ofrecíala el sacerdote, y hacía sus ceremonias. Y, cuando llevaban codornices y palomas, que era común ofrenda, no hacía el sacerdote más que degollarlas delante la estatua de aquel dios y, luego, la volvía a aquel indio que la había llevado. Y él presentaba parte dellas al cacique y, las demás, convidaba con ellas a sus parientes, hacían gran fiesta aquel día. (Acuña 2017, II: 89-90)

Esta misma relación geográfica agrega que, en los pueblos de Tecuicuilco, Zoquiapa, Atepeque y Xaltianguez:

También sacrificaban hombres, y los mataban los sacerdotes y les sacaban el corazón: y dél hacían sacrificio y, del cuerpo, hacían potajes y lo comían todos lo que a la fiesta se hallaban. Y esta manera de sacrificio hacían al Sol, cuando habían de ir a las guerras. Y, si en el pu[eb]lo había esclavos, dellos mataban, y, si no, el que el señor escogía para el efecto.⁴¹ (Acuña 2017, II: 90)

A partir de entonces (año de 1580), y hasta el siglo XX, no se tienen más registros acerca de la eminente transformación que, a raíz de la evangelización, sufrió el modo en que el pueblo de Zoquiapam organizaba su percepción del mundo. Acaso, algunas nociones de la religión católica conservan huellas de las maneras en las que los antiguos *benni Yo guna* (zapotecos de Zoquiapam) concebían al medio que los rodeaba, en virtud de lo escrito arriba y de lo que Pérez García asentó en 1956:

Su catolicismo es todavía muy relativo; forman parte del curato de Teococuilco y sólo tienen una festividad al año. El brujo y el chaneque aún tienen sus partidarios; cultivan algo la música y se embriagan esporádicamente con mezcal, tepache o pulque. (II: 333)

³⁸ Lo que correspondería en ese tiempo a la cuenta de un año.

³⁹ *Coqui*, según el *Vocabulario en lengua zapoteca* de Fray Juan de Córdova (1578), significa “señor o grande” (Folio 377). “Nexo, probablemente, es una mala lectura de *nixée*” (Acuña 2017, II: 103); siendo así, *nixée* refiere a “eternal cosa o eterno”, “eterno que no tuuo principio” (Córdova, 1578: Folio 192).

⁴⁰ Sacerdotes que nombraba el señor o cacique del pueblo.

⁴¹ Es menester indicar que esta parte de la *Relación de los pu[eb]los de Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa [y] Xaltianguez* fue plagiada por su autor de la *Relación del pueblo de Atlatlaucca y Malinaltepeque* (Acuña 2017, II: 83-84) y que, aun cuando podríamos desestimarla, las historias de vida y la memoria (que guardan estrecha relación con la cita) de los adultos mayores de Nuevo Zoquiapam nos obligan a no hacerlo.

Ahora bien, los originarios del viejo Zoquiapam vivieron en un constante desplazamiento; cada familia atendía sus respectivos terrenos de cultivo⁴², en la mayoría de los casos, ubicados en remotos puntos del municipio. Por la distancia que había entre estos y la urbe, sólo llegaban a reunirse en ocasiones muy especiales: en la celebración de una asamblea o en las fiestas del pueblo⁴³. De ahí que ciertas costumbres se hayan arraigado firmemente y aún perduren hasta nuestros días.

Actualmente, en la comunidad existe una pluralidad religiosa de los más diversos formatos. A mediados del siglo XIX (aun cuando el pueblo no se cambiaba de asentamiento) la religión católica, y sus sincretismos con el modo en el que *ka beñola* (“los viejos”) percibían al mundo, se mantenía única y rectora. Por el año de 1960, tras la llegada del Instituto Lingüístico de Verano a la región, un grupo de estadounidenses que profesaban la religión evangélica arribaron a Zoquiapam, germinando en la comunidad su doctrina (Hernández, s.f.: 89). Con el tiempo formaron una congregación y en 1973 erigieron, en el Nuevo Zoquiapam, su templo rotulado “Iglesia de Dios Israelita” (*Ibidem*). En esos mismos años, a causa de la migración, nace la Iglesia del Séptimo Día que en 1978 construye su edificio (Hernández, s.f.: 90). Además de estas tres espiritualidades, hoy en día encontramos a adeptos de la iglesia “Vive” (grupo que profesa su fe en un edificio que antes funcionó como empacadora de tomate) entre otras congregaciones adventistas.

Estas religiones cohabitan en la población de manera armoniosa, relativamente hablando. Si bien es manifiesta la libertad de culto que cada ciudadano goza y el respeto hacia sus creencias⁴⁴, existen momentos en los que estos mismos se objetan: para cuestiones que tienen que ver con la religión católica (dogma, fiestas, ritos, cargos eclesiásticos), las demás religiones disienten; para aquello que refiere

⁴² Comúnmente llamados “ranchos”, propiedades adicionales al lote que poseía cada ciudadano en Zoquiapam.

⁴³ Cabe mencionar que no había tantas fiestas católicas como las hay ahora.

⁴⁴ Es el caso de la celebración de asambleas y tequios, generalmente en días de descanso obligatorio para la mayoría de estas religiones (sábados y domingos). En común acuerdo determinaron alternar estas actividades cada fin de semana, evitando así posibles altercados.

a las creencias de “los viejos” (sistema de pensamiento, chaneques, encantos, brujos y todo lo relacionado a estos), así como expresiones culturales novedosas (las comparsas⁴⁵ que los profesores de la primaria organizan entre sus alumnos), lamentablemente, en mutuo acuerdo todas niegan o reprueban.

Es pertinente resaltar la expansión que ha tenido la tecnología, y con ello las redes sociales (perfiles cristianos de *Tik Tok*, *Facebook*...), hacia el conjunto total de la sociedad de Nuevo Zoquiapam, lo que ha provocado que las convicciones y postulados promulgados por cada una de estas instituciones tomen un carácter omnipresente en sus vidas. Tal ha sido el caso que hoy más que antes se presencia un mayor culto y fervor hacia estas religiones existentes en la comunidad.

En la comunidad son preponderantes las fiestas relacionadas con la iglesia católica. En casa como en el panteón, celebran en familia el día de muertos: el 31 de octubre (día de los angelitos), 1ro y 2do de noviembre (fieles difuntos) el camposanto rebosa de flor de cempasúchil y de todosantos, y en los hogares de los católicos fulgura el altar dedicado a sus finados. Todo el día repican las campanas y la banda, en cada tumba, dedica un responso o complace con una melodía. Acostumbran, también, los ahijados a llevar chocolate, pan, refresco, o lo que gusten a sus padrinos, esperando que el gesto sea devuelto.

Nuevo Zoquiapam cuenta con dos bandas de viento (la “Banda Santiago”⁴⁶ y la “Banda el Cárcamo”) que cada 22 de noviembre, por separado, festejan a Santa Cecilia, la patrona de los músicos. Un integrante de la banda, nombrado mayordomo y apoyado por sus compañeros, se encarga de organizar y realizar en su casa dicha fiesta. La comunidad católica también celebra, desde hace no mucho, a la Virgen de Juquila (8 de diciembre), a la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), a la Virgen de la Soledad (18 de diciembre), a la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) y el Domingo de Resurrección, destinando para cada fiesta no más de dos días -un día

⁴⁵ Recorridos que niños, jóvenes y adultos, disfrazados de calacas, catrines, diablos, etcétera, realizan por las calles principales de la población como antesala del día de muertos.

⁴⁶ La Banda Santiago o “Santiaguito” (integrada por siete personas) mantiene viva la música de cada uno de los ritos del año celebrados por la comunidad cristiana; su repertorio incluye toques especiales para los ritos funerarios, el carnaval, la Semana Santa, la Danza de moros y cristianos, etcétera, de los que no cuentan con partitura alguna. Son los últimos custodios de la tradición musical de Zoquiapam.

de vísperas y el onomástico-, anteceditos por nueve noches de rosarios en la iglesia. Cuando una persona tiene voluntad pide ser el mayordomo y cuando no, la fiesta se deja en manos de las cofradías⁴⁷; todos los santos tienen su cofradía, hasta el patrón del pueblo cuenta con la suya.

También festejan jubilosamente, antes del miércoles de ceniza, el lunes y martes de carnaval. El jolgorio es financiado por el 1er y 2do Sacristán Mayor; favorecidos, claro, por la *kualani* (o el “respeto” y “cariño”) de sus invitados. Es todo un espectáculo: desde la exaltación con la que bailan *ka nu zaaba* (“los diablos”, hombres encapuchados con cuernos de venado, con cara pintada de negro y con un cencerro colgando de su cintura); el rodeo que interpreta el vaquero junto a su ganado (el cuero de una res), hasta el miserere que toca la banda cuando Ambrosio arrastrado va por el suelo. Esta tradición es muy antigua, pero pese a que la reiteran, las juventudes de ahora se apartan de como “los viejos” la hacían.

Generalmente son invitados a las fiestas de su agencia municipal, en la que festejan grandemente a la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y a su santo patrón San Matías Apóstol (14 de mayo). Al igual que en el aniversario por el cambio de asentamiento de su cabecera municipal (24 de febrero) -no así la fiesta patronal en honor a Santiago Apóstol, quien la hace un mayordomo- las ferias anuales de San Matías son llevadas a cabo por un comité de festejos, nombrado en la asamblea de la población (que no contempla la fe que profese cada uno de sus integrantes). También en estas fiestas es recurrente que, por invitación o por la promesa que ellos hagan ante el beato, participe la cuadrilla de danzantes que interpretan la Danza de moros y cristianos⁴⁸ los días 24, 25 y 26 de julio en la fiesta patronal de Nuevo Zoquiapam. Novenario, procesiones, calenda floral y nocturna, fuegos pirotécnicos, baile y recalentado son algunos componentes de una fiesta realizada en el territorio conocido como Nuevo Zoquiapam.

⁴⁷ Esta asociación de personas funciona a la vez como una caja de ahorro y préstamo, de ahí que se tengan los recursos necesarios para llevar a cabo semejante compromiso.

⁴⁸ Conformada por alrededor de 17 integrantes (hombres mayormente, entre jóvenes y adultos, ataviados de vestidos, penachos y machetes) esta danza emula, mediante diálogos y contacto físico, una batalla entre católicos y musulmanes, los primeros liderados por Santiago Apóstol y los segundos por Mahoma.

2. PRELUDIO A LAS ONTOLOGÍAS

Entre marchas y el estruendo de los cuetes llegamos a la iglesia; los danzantes se metieron en ella, no me percaté de lo que hicieron, pero luego salieron. De ahí, armaron formación y dimos comienzo al performance. Toque de entrada, luego, presentación de Mahoma; comienza a tocar la banda, yo extasiado de volver a tocar la música que acompaña a la danza, atento a esta sincronía. Mahoma comienza a recorrer por delante las dos filas que se hicieron -una de danzantes cristianos, otra de danzantes moros-; saltando sobre un compás binario, de frente a quien personificó a “el niño”, de pronto, cae súbitamente sobre el piso empedrado del atrio. Indeliberadamente, veo el pie de aquel hombre roto (siento algo indescriptible a la altura de mi pecho de sólo recordarlo). La música no tardó en cesar. Rápido van algunos a socorrerlo, los danzantes confundidos acuden a apoyarlo. Un momento que a cualquiera deja trastornado: el hombre yace en el suelo, expresando el terrible dolor que lo invade. Los de la banda se preguntan qué ha sucedido, no vieron lo que yo he observado. Otras personas más no saben qué pasó, igual, por el tumulto de personas que rodean al caído sin saber qué hacer. Mahoma se retuerce del dolor; quejidos que vienen con fuerza de su pecho y se dispersan por sus cuerdas vocales sin soltar ningún grito. Prontamente, alguien pide alcohol; una señora sorbe un poco de este líquido y lo escupe en la cara de aquel hombre, luego también en su pecho desnudo. Los topiles que andaban en el evento se comienzan a movilizar, piden la ambulancia del municipio. [...] Esta tarda casi 20 minutos en llegar; cuando por fin arriba, lo suben [...] y el carro toma dirección a Ixtlán. Santiago habla con el comité de festejos, estos dicen que se cancele el evento mas él recomienda continuar; ya habían pactado ante estos como ante Dios el compromiso. [...] Asimismo, habla con el director de la banda, con quien acuerda recortar algunas partes de la danza, pues el tiempo se va volando. De vuelta a la realidad, recordamos que es una fiesta. Tocamos una pieza para olvidarnos de lo ocurrido. Aparece, después, el comité con un cartón de cervezas, mezcal y tepache. Santiago pide a sus danzantes “no agüitarse”. Los reúne alrededor de él, les da algunas palabras de ánimo, pero, así también, en un acto de respeto acuerdan darle al “chaneque”. De este modo,

reunidos, se quitan lo que traen puesto en la cabeza, Santiago dice unas palabras que no alcanzo a escuchar y cada uno de los integrantes del grupo de la danza, con una chela en mano, comienzan a vaciar el contenido de esta sobre el suelo. Enfrente de la galera y luego también en medio del atrio [...] todos los danzantes, incluso los más jóvenes que no toman, le dan una cerveza al lugar. Luego de esto, el comité comienza a repartir las bebidas; resuenan en mi mente los comentarios que días antes recibí de mis interlocutores: tomar con el “chaneque”, para que sepa que lo que le dan no está adulterado. Así también, para que lo que reciba lo tome de buena fe y ningún otro accidente vuelva a pasar durante la culminación del evento...

(Diario de campo, jueves 12 de diciembre de 2024)

La Danza de moros y cristianos brindando “un respeto” al lugar luego de un accidente durante su performance en San Matías Zoquiapam



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2024.

Inauguro esta sección describiendo las particulares prácticas sociales alrededor de un accidente; acciones que, muy seguramente, despertaron incertidumbre o curiosidad a un sentido común ajeno al modo de vida de los zapotecos de Nuevo Zoquiapam (*benni Yo guna*). ¿Por qué aquella señora escupiría alcohol al desventurado de Mahoma?, ¿por qué Santiago junto a sus compañeros irrigarían con cervezas el piso luego de aquel percance? Las teorías locales nos responden: “soplarle” alcohol o agua a una persona, luego de asustarse, asegura la permanencia de su alma; convivir con el lugar, antes o después de alterar (tanto por acciones técnicas como expresivas) su estado, previene de infortunios. ¿Alma?, convivir ¿con un lugar?

No cabe duda de que nos hallamos aquí ante la forma en que los *benni Yo guna* conciben la vida; su noción de “persona”... pero también nos encontramos frente al modo en que conciben lo que les rodea y el tipo de interacciones que son posibles. En palabras de Philippe Descola (2001), en este escenario práctico y discursivo subyace una “objetificación social de la naturaleza [(unidad de estudio del presente trabajo de investigación)], ese proceso por el cual cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que le circunda y ciertas formas de relacionamiento práctico con él” (pág. 104).

Comprender a fondo y dignamente este razonamiento requiere de un “análisis praxeológico de las formas de la experiencia” (Descola, 2012: 147), es decir, aclarar y explicar este asunto desde lo que conduce a los zapotecos de Nuevo Zoquiapam a interactuar con un “lugar” o a pensar en la existencia del “alma”. Dicho de otro modo, dilucidar esta manera de objetivar el mundo desde los esquemas: “diagramas cognitivos o representaciones intermediarias” (Descola, 2001: 106), “en parte innatas y en parte surgidas de las propiedades mismas de la vida en común” (Descola, 2012: 176), que “orientan las capacidades humanas observables” (Tola, 2015: 152).

Empero, de la totalidad de esquemas de los que dispone el ser humano, “una pequeña cantidad de esquemas prácticos interiorizados, [son los] que sintetizan las propiedades objetivas de toda relación posible con los humanos y los no humanos”

(Descola, 2012: 151). Se trata de los **esquemas integradores de las prácticas**, que se reducen a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva: la identificación y la relación (Descola, 2012: 177).

Según Descola, estos esquemas se fundan a partir de dos dimensiones inherentes a la percepción humana: la **interioridad** y la **fisicalidad** del yo. La primera refiere a la “gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar <<espíritu>>, <<alma>> o <<conciencia>>: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar” (Descola, 2012: 182), mientras que la segunda “conciene a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo” (*Ibidem*).

La **identificación** es, por lo tanto, entendida como el “esquema más general por medio del cual [establecemos] diferencias y semejanzas entre unos existentes y [nosotros mismos], al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que [nos adjudicamos] y los que les [atribuimos]” (Descola, 2012: 177). Es de esta experiencia mental que resultan cuatro **modos de identificación u ontologías**, “sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad” (Descola, 2012: 190): estos son el animismo (semejanza de las interioridades, diferencia de las fisicalidades), el naturalismo (diferencia de las interioridades, semejanza de las fisicalidades), el totemismo (semejanza de las interioridades, semejanza de las fisicalidades) y el analogismo (diferencia de las interioridades, diferencia de las fisicalidades).

Cabe aclarar que Descola elabora, con base en realidades empíricas, estas ontologías únicamente como guías para comprender las maneras en que los seres humanos vemos al mundo. Cuatro grandes formas que, más que clasificaciones o taxonomías, constituyen un “modelo antropológico que no se corresponde con tal o cual sociedad específica y que, en tanto modelo antropológico, tiene como finalidad la resolución de problemas antropológicos” (Tola, 2015: 153). Por eso, y de acuerdo

con los datos etnográficos recabados en campo, elucidaremos el tipo de mundo concebido por los *benni Yo guna* estribándonos del prototipo animista⁴⁹.

Del porqué abordarlo así, la propuesta de este antropólogo francés se enmarca, tácitamente, dentro de un movimiento reciente en la antropología (aunque con diversas perspectivas) llamado **giro ontológico**. Esta corriente, además de mostrar interés en el estudio de “los modos en que cada sociedad define los existentes del mundo y las relaciones entre ellos” (Dos Santos y Tola, 2016: 72), cuestiona la gran división entre la naturaleza y la cultura. Dicha crítica alude, por un lado, a los análisis que se hacen de las sociedades no europeas desde el punto de vista de tal escisión y, por el otro, a las consecuencias funestas para el planeta que derivan de esta misma forma de ver al mundo.

A saber, es evidente que “la antropología⁵⁰ [tiende] a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza [determina a] la cultura [(ecología cultural)], o bien la cultura le [da] sentido a la naturaleza [(antropología simbólica)]” (Descola, 2011: 84). Esto ha derivado en investigaciones sobre las formas de organización social con escasas referencias a la cosmología y de etnografías que dan cuenta de la conciencia mítica de los indígenas discriminando las propiedades materiales de su entorno (Tola, 2016: 135-136). Aún peor, ha provocado que los modos en que los pueblos conciben su existencia y la composición de su mundo sean enajenados de su sentido original y evidente complejidad para ser tomados (tanto por investigadores como por los mismos nativos, atravesados por la colonización y la globalización), principalmente, como metáforas, representaciones, creencias, magia, religión... supuestos falaces de lo que realmente existe para el raciocinio occidental. Por ello, y en conformidad con Descola y su idea de una antropología renovada, la tarea que nos ha de concernir aquí es la de ahorrarnos la referencia a la cuestión naturaleza/cultura (para evitar resignificaciones

⁴⁹ “Animismo” es un término que, aunque bien conocido en la antropología social, adquiere una nueva significación con Descola. Para él, el animismo o el modo de identificación animista refiere a “la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya” (Descola, 2012: 199).

⁵⁰ Encima, una disciplina a la que le corresponde el estudio de lo cultural en oposición a la biología y a otras ciencias a las que les corresponde el estudio de lo natural.

etnocéntricas) cuando reflexionemos sobre los medios que los zapotecos de Nuevo Zoquiapam han empleado para objetivarse en el mundo (Descola, 2011: 85-86).

Por otra parte, este régimen ontológico ha sido el móvil de muchas decisiones y acciones humanas lamentables (mismas que han propiciado la crisis ecológica y el antropoceno), puesto que “el analizar o conocer el mundo separándose de ese mundo, es apoderarse de él, es ejercitar el poder, lo que nos conduce a maniobrar al mundo a nuestro antojo” (Martínez Luna, 2022: 4). ¿Por qué otro motivo convertir un río en un vertedero de desechos humanos? ¿Por qué otra causa en el país se prefiere potencializar la industria turística con un Tren antes que resguardar la vida en la península maya? ¿Cuál es el origen de decidir meter buques por el Golfo de California para transportar gas metano a Asia a costa de la biodiversidad? ¿Qué es lo que conduce al ser humano a satisfacer sus necesidades más banales sabiendo que se tendría que devastar la selva, el pantano y masacrar a inocentes orangutanes? Afortunadamente, la gran barrera que separa a la naturaleza de la cultura se torna ficticia de cara a las sociedades en donde la organización de su vida no es especificada por ella y frente a los casos en que este mismo sistema “produce constantemente auténticos híbridos de naturaleza y cultura que no puede conceptualizar como tales” (Descola, 2001: 109).

Las ontologías o modos de identificación “se hallan fuertemente ancladas en la experiencia del sujeto que percibe, del sujeto que compone un mundo y actúa en él” (Tola, 2015: 152). Pero, “todo fruto de pensamiento y experiencia se da como procesos de interacción constante entre distintos seres, que por desfortuna, en el razonamiento occidental, son fruto de la genialidad humana” (Martínez Luna, 2023: 166). En suma, nuestras realidades son construidas tanto por los seres humanos como por los seres no humanos y, “ya que todas esas [maneras de habitar la tierra] fueron imaginadas por hombres, nada nos prohíbe pensar que podríamos imaginar nuevas maneras de vivir juntos, y tal vez incluso mejores” (Descola, 2016: 37) o, como en este caso, “reconocer lo que hacemos para vivir, y encontrar en ello, la lógica que da continuidad a nuestra existencia” (Martínez Luna, 2023: 28).

3. EL “ANIMISMO RESTAURADO” ENTRE LOS ZAPOTECOS DE NUEVO ZOQUIAPAM

3.1 Interioridad y fisicalidad en el *benni* (ser humano)

Dice Philippe Descola (con base en información etnográfica, histórica y en estudios de psicología) que todo humano se percibe como una unidad mixta de interioridad y de fisicalidad; estos es, constituido por una gama de propiedades que coinciden con lo que se suele llamar espíritu, alma, conciencia, aliento o energía vital (interioridad) y por propiedades concernientes a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, el temperamento o la manera de actuar en el mundo (fisicalidad) (Descola, 2012: 182-183). Así sucede entre los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, quienes en diversos escenarios prácticos y discursivos ponen de manifiesto estas propiedades ontológicas como constitutivas del ser humano. Bastará con un ejemplo para sustentar la verosimilitud de esta hipótesis y para mostrar de qué manera las han objetivado...

En Nuevo Zoquiapam prevalece aún una enfermedad, conocida como *xue beetoo* (enfermedad de “chaneque”), que deviene luego de un evento en el que se experimenta un susto, enfado o tristeza grande⁵¹. Los síntomas de esta enfermedad son principalmente físicos: debilidad, somnolencia, inapetencia, entre otras patologías asociadas al cuerpo (en casos extremos, la muerte). Su diagnóstico se hace por medio del maíz y la palabra del paciente⁵², a saber: una curandera agarra 12 pares de maíz y los “limpia” por todo el cuerpo del enfermo; de ahí, los arroja a una jícara de palo con agua e interpreta la forma que toman al hundirse (camino, lágrimas, “muina”). De la lectura que de los maíces hace y de la retrospectiva del paciente (convocada por la curandera) infieren el lugar en donde la interioridad del enfermo yace (tras involuntariamente separarse de su fisicalidad) en posesión del “chaneque” (*beetoo*) y el suceso, emoción o sentimiento que lo propiciaron. En eso

⁵¹ “De que se asustó cuando vio a una víbora; un perro lo mordió o un toro lo asustó o le pegó [...] O entre amigos se pelearon...” (Diario de campo, 2025: 191).

⁵² En una equiparación con el psicoanálisis, mediante este procedimiento “los sufrientes [encuentran] mecanismos para hablar y descubrir su participación consciente o inconsciente en el anidamiento y crecimiento de su ‘enfermedad’” (Tappan, 2010: 142).

consiste *xue beetoo*: “el doliente sufre de un vacuo debido a que su esencia vital [(su “alma”)] se desconecta del cuerpo y el remedio es traerla de vuelta” (Davila, 2019: 52).

En ese sentido, la curandera acude con discreción al lugar de lo ocurrido para “levantar” a su paciente; consigo lleva únicamente su presencia, una ofrenda para el “chaneque”, un muñeco hecho con la ropa del desdichado y dos varas. Al lado de un hoyo que previamente ha cavado sienta al muñeco y habla con el *beetoo*; guarda un poco de tierra y luego sepulta a la ofrenda. A continuación, comienza a regañar al muñeco⁵³ como si del doliente se tratara; con las varas le pega y cautelosamente se lo lleva a la casa del enfermo (mientras tanto allá, desde una jícara con maíces, hojas y flores lo están llamando⁵⁴). Una vez que llega, coloca al muñeco junto al afligido y procede a trasladar el “alma” devuelta a su sitio⁵⁵; de la tierra que extrajo del lugar, una porción se la da a tomar y otra se la aplica en el pecho (sobre el corazón), espalda, cabeza... Hasta entonces la sensación de dualidad en el convaleciente habrá regresado; su cuerpo y su espíritu vuelven a unirse para operar con normalidad, hasta entonces se habrá de curar.

Según Descola (2012), “otra muestra de la universalidad de la partición entre lo físico y lo moral es la presencia de huellas lingüísticas de ella en todas las culturas...” (pág. 187). Para referirse a su interioridad, los *benni Yo guna* no emplean voz en zapoteco alguna más que la palabra en español “alma”⁵⁶. Sin embargo, acorde con el *Vocabulario en lengua zapoteca* de Fray Juan de Córdova, es el término *bee* (en zapoteco de Nuevo Zoquiapam, *pee* o *pij* en el Vocabulario) el que, además de significar “ayre...” (Córdova, 1578: Folio 17), refiere al “aliento” [...] “alma o anima” (Córdova, 1578: Folio 22); “espíritu o soplo”, “espíritu lo q[ue] no tiene

⁵³ “¿Por qué estás aquí? En el sol o en el frío. En el aire estás ¿no te da vergüenza estar aquí? Órale, vámonos ¡ya te voy a llevar!” (Diario de campo, 2025: 247).

⁵⁴ “*Betána ooh, betána ooh; bit-tu tdolu le Biza, le up-pa. Betáte, betáte, betáte*” (Diario de campo, 2025: 248).

⁵⁵ “Llega a la puerta de la casa y dice ‘ave maría purísima’, ‘gracia concebida’ responde el que está adentro con el enfermo. ‘Ya llegamos’, dice, ‘¡qué bueno que ya llegaron!’ responde. La curandera pega la espalda del enfermo con las varitas y le dice ‘sinvergüenza [...] ese te hiciste y ahora ya te traje; ahora sí vas a estar en tu lugar. *Chi beziélu, chi beziélu, alma. Nate bi guzinlu, nate sinvergüenza, nate dolu. Na chi be daalu le up-pa, le bee dil-la. Na lezínlu le rhuba rhixgelu*” (Diario de campo, 2025: 247).

⁵⁶ Véase, como muestra de ello, la nota al pie anterior.

cuerpo” (Córdova, 1578: Folio 186). Por eso, y en consonancia con el análisis de Wilfrido Cruz (hablante y nativo zapoteco de la región del Istmo de Tehuantepec): *peni, bini* (lo que es lo mismo *benni* en Nuevo Zoquiapam, vocablo utilizado para referirse al ser humano, persona o gente) se compone del prefijo *bi* (*bee* en *tizagerhiu’u*) que significa “aire” (o alma) y del adjetivo calificativo⁵⁷ *nohui* o *nui* que significa “superior” o “selecto” (Cruz, 1946: 126-127). De este modo, la lengua zapoteca también distingue, en efecto, entre un plano de la interioridad (*bee*) y un plano de la fisicalidad (*nohui, nui*) dentro del ser humano (*benni*) (Descola, 2012: 187).

Por otro lado, “los términos que se traducen por <<alma>> son, a menudo, numerosos en una misma lengua” (Descola, 2012: 187). Entre los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, por ejemplo, existe una equivalencia entre el alma (*bee*) y el corazón (*lastó’*)⁵⁸; empero, en virtud de que el primero habita en el segundo. Por tal motivo, algunas curanderas examinan el pulso⁵⁹ de quien sospechan está disociado de su interioridad o ponen sobre el pecho (sobre el corazón) del enfermo de *xue beetoo* paliativos para mejorar su condición... Sin embargo, como bien señala Descola (2012), hay que ver al *lastó’* como hipóstasis, un medio cómodo de dar una expresión concreta al *bee*, cuya existencia se infiere de los meros efectos que se le adjudica (pág. 189): “ese [(el corazón)] es nuestra vida, por eso estamos vivos [...] esa es nuestra alma” (Diario de campo, 2025: 248).

Visto de esta manera, la unidad interna (*bee*) que perciben los *benni* *Yo guna* en sí mismos tiene dos acepciones: el *bee* como alma o espíritu y, en asociación con el *lastó’*, el *bee* como sinónimo de vida. El punto de fuga en el que convergen ambas nociones es la consideración convencional del término *bee* como aire; en cuyo caso, los principios de la identidad interior de los zapotecos de Nuevo Zoquiapam serían tal y como Wilfrido Cruz aducía:

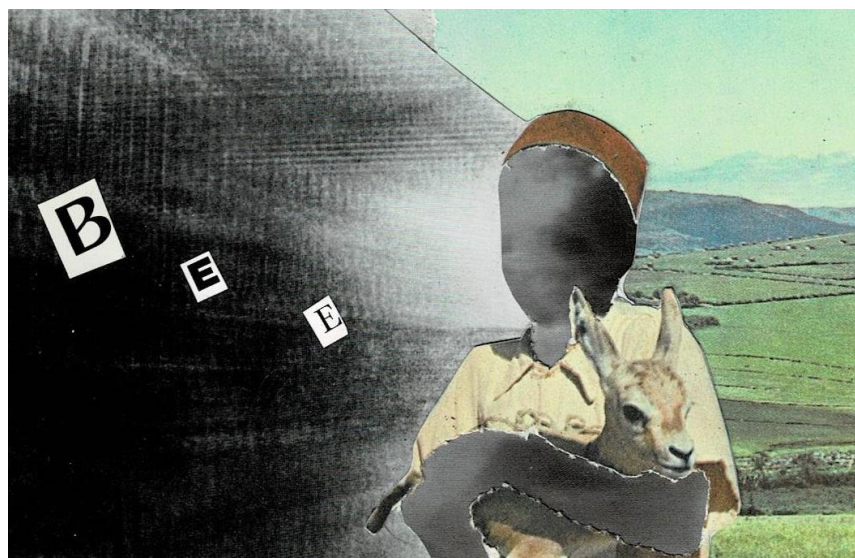
⁵⁷ “[El prefijo *pee, bee* o *bi*] se añade al nombre de la cualidad característica del ser de que se trate, su figura, sus costumbres, sus gustos, y así se integra su denominación” (Cruz, 1946: 126).

⁵⁸ Correspondencia también retratada en el trabajo de Davila (2019) y en el Vocabulario de Córdova (1578).

⁵⁹ “Agarran nuestra sangre [...] la sangre que viene del alma” (Diario de campo, 20125: 249), del corazón...

Todo lo que respira y habla tiene vida. La **vida** es **aliento** y el aliento es **aire**. Según los zapotecas este elemento es esencial a la existencia de todos los seres y tan importante que desde un punto de vista trascendental, psíquico y mitológico se identifica con el **alma** o agente positivo de vitalidad en contraposición con el concepto negativo de materia muerta. (Cruz, 1946: 126)

Bee (aire). Bricolage⁶⁰ sobre papel gramaje



Fuente: autor Daniel Vásquez, 2025.

Por ello, la ausencia de interioridad en una persona (que padece de *xue beetoo*, por decir) se traduce en un cuerpo enfermo, sin energía vital o en alguien a punto de fallecer: cuando una persona se encuentra en agonía (*rhatuuni lazie'e*) dicen que su 'alma' pena, que recoge sus pasos (*rhaxhinia'a rhiu'u*) de los lugares que en vida recorrió; por eso se le ve físicamente cansada o agitada (aun cuando reposa inmóvil en su lecho de muerte). El *bee* está estrechamente vinculado al cuerpo del humano; por lo mismo, lo que le ocurra al alma le ocurre al cuerpo y viceversa (como en el caso anterior o en el de los enfermos de *xue beetoo*, en donde su fisicalidad somatiza lo que a su interioridad le esté ocurriendo en la intemperie o en el lugar en

⁶⁰ El *bricolage*, *bricoler* o *bricoleur* es "el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con *materias primas*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos" (Lévi-Strauss, 1997: 35). Con esta forma de actividad nacen esta imagen y este proyecto de investigación.

el que se haya quedado: en el sol, en el frío, en la lluvia, etcétera). Además, al estar el sentido de una unidad interna y la experiencia continua de un cuerpo mezclados de manera inextricable en la conciencia de sí habitual (Descola, 2012: 185), no es sino hasta en esos momentos de escisión radical que nos percatamos de que esta intuición dualista es realmente percibida por los zapotecos de Nuevo Zoquiapam.

En suma, los *benni Yo guna* distinguen entre un plano de la interioridad y un plano de la fisicalidad en el ser humano: como interioridad reconocen al *bee-aire* (en tanto componente inmaterial-**alma**, fundamento del **aliento** y, en esta misma línea, condición de **vida**) y como fisicalidad al cuerpo orgánico, sus expresiones visibles y tangibles, etcétera... Por lo demás, y a manera de coda, sirva al lector el siguiente relato preservado (aunque en forma de palimpsesto) por las/os adultas/os mayores de la comunidad:

“El niño Jesús y el demonio se encontraban haciendo figuritas de lodo; Jesús hizo aves y el demonio alacranes, víboras, animales ponzoñosos... Jesús sopló hacia sus figuras y estas cobraron vida; por su parte, el demonio sopló hacia las suyas sin correr con la misma suerte. Entonces, el demonio le pidió a Jesús que soplara sobre sus figuras. Jesús accedió, y sólo así las figuras de lodo del demonio cobraron vida”. (Diario de campo, 2025: 172-173)

3.2 El modo de identificación animista entre los *benni Yo guna*

Para Descola, los modos de identificación u ontologías se constituyen a partir del espectáculo-práctica del entorno⁶¹ y de la identificación, “un esquema general adquirido durante la socialización⁶², mediante el cual los humanos establecen diferencias y semejanzas entre ellos y los otros en función del eje de la apariencia física (fisicalidad) y del eje de los estados internos (interioridad)” (Tola, 2015: 151). Así, frente a otro cualquiera, humano o no-humano, puedo suponer, o bien que

⁶¹ “Lo central, dice Descola, es ese sujeto que conoce, que interactúa con su medio ambiente y que, debido a lo que percibe y activa en él, se inscribirá en el interior de uno de esos esquemas de identificación y lo estabilizará” (Tola, 2015: 152).

⁶² Si bien es cierto que este mecanismo está informado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales, lo está más por los esquemas que la gente ha interiorizado en el seno de la colectividad en donde viven y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción, acordando una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medioambiente (Descola, 2011: 86).

posee elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos a los míos (totemismo), o bien que su interioridad y su fisicalidad son distintas a las mías (analogismo); que nuestras interioridades son diferentes y nuestras fisicalidades son análogas (naturalismo), o bien que tenemos interioridades similares y fisicalidades heterogéneas (animismo) (Descola, 2012: 190). Esta última fórmula, autorizada por la combinación de interioridad y fisicalidad (a la que Philippe Descola ha nombrado modo de identificación animista), caracteriza la conciencia general que los zapotecos de Nuevo Zoquiapam tienen de los seres del mundo y en lo contiguo veremos de quiénes...

3.2.1 Frente a los animales

Entre los seres a los que los *benni Yo guna* atribuyen una interioridad idéntica a la suya se encuentran los animales; prueba de ello la hallamos, primeramente, en la lengua zapoteca: tal como lo notó Wilfrido Cruz (1935), la partícula *bee* o *bii* significativa de aire, aliento o alma y, por lo tanto, vida (principios de la identidad interior en el ser humano, al menos para los zapotecos de Nuevo Zoquiapam) es fundamental para la composición de un gran número de voces zapotecas que denotan vitalidad y movimiento⁶³. En lo concreto, la enorme mayoría de los nombres de animales contienen en su formación esta partícula⁶⁴ (págs. 112-113):

<i>Tizagerhiu'u</i>	Español	<i>Tizagerhiu'u</i>	Español
<i>Benni</i>	Persona	<i>Becha</i>	Paloma
<i>Be'ya</i>	Mosca	<i>Bel-léa</i>	Jilguero
<i>Belacha</i>	Zancudo	<i>Biodi</i>	Garza
<i>Berhé</i>	Hormiga	<i>Be'kia</i>	Cuervo

⁶³ No es casualidad, pues, que otras entradas para “*pee*” y “*píj*” en el Vocabulario de Córdova sean “baho o viento, que esta dentro del animal” (Córdova, 1578: Folio 50) y “vida el principio vital, en el animal, o e[n] ho[m]bre que le mueve y da vida” (Córdova, 1578: Folio 425), respectivamente.

⁶⁴ Cruz (1935) advierte que, aunque se trata de una regla general, existen sus excepciones. Hay otras muchas voces que han perdido ese prefijo, pero que indudablemente lo tuvieron en etapas anteriores a la evolución del idioma (pág. 115).

<i>Bezintó</i>	Abeja	<i>Berha xhiga</i>	Chachalaca
<i>Betzibí</i>	Avispa	<i>Betdía loetzi</i>	Calandria
<i>Be'tzi</i>	Piojo	<i>Be'too</i>	Codorniz
<i>Be'yu</i>	Pulga	<i>Berha</i>	Gallina
<i>Be'yutdía</i>	Garrapata	<i>Berhudi</i>	Gallo
<i>Beloo</i>	Mariposa	<i>Berhida</i>	Ardilla
<i>Betzana</i>	Gallina ciega	<i>Bedina</i>	Ratón
<i>Biazaní</i>	Grillo	<i>Beyeti</i>	Murciélago
<i>Berhuliallí</i>	Luciérnaga	<i>Bexhiizu</i>	Tejón
<i>Biagudia</i>	Tarántula	<i>Be'ti</i>	Zorrillo
<i>Beluzu</i>	Sapo	<i>Beda</i>	Zorro
<i>Bidia'tzi</i>	Víbora de cascabel	<i>Bexhé</i>	Comadreja
<i>Bexhilla</i>	Falsa coral	<i>Bezkuiti</i>	Mapache
<i>Beku'ti</i>	Víbora correlona	<i>Biop-pi</i>	Armadillo
<i>Bél-la</i>	Pescado	<i>Bezina</i>	Venado
<i>Betdía</i>	Águila	<i>Beézi</i>	Puma
<i>Bekétda</i>	Gavilán	<i>Bék-ku</i>	Perro

Tabla 1. Algunos nombres de animales en *tizagerhiu'u* (zapoteco) y en español.

En la dimensión empírica, por ejemplo, durante la festividad del día de muertos, es costumbre poner sobre el altar guisados compuestos de carne de pollo⁶⁵ o de guajolote, pero no de res u otro animal. La razón, según las/os abuelas/os (*ka beñola*)⁶⁶, estriba en que el pollo y el guajolote (en su forma inmaterial) resultan inofensivos a las ánimas que retornan en esos días; al contrario que la res, quien sí podría “pegarles”. Pero la atribución que hacen los *benni Yo guna* a los animales de una esencia humana no se limita sólo al principio espiritual (*bee*-alma): “un gato entiende. Todos [los animales] entienden” (Diario de campo, 2012: 20) respondió

⁶⁵ “Con el pollo compartimos el *xhixhini* (buche) y el *lastó'* (corazón/alma)...” (Diario de campo, 2025: 21).

⁶⁶ Predecesores de las/os actuales ancianas/os, de las/os cuales se dice poseían un conocimiento profundo respecto al tema que aquí se aborda.

una interlocutora mía después de preguntarle sus razones para hablarle como gente a un gato. Luego, recordó la obediencia de una perrita que tuvo su madre y que se encargaba de cuidar a sus guajolotes, mismos que le correspondían en actitud. Igualmente, trajo a colación lo siguiente: “[a] una gallinita le dije ‘ya es hora de que te vas a morir, pusiste mucho huevo’, le di un beso en su cabeza [y] le dije mejor a mi nieta ‘[mátala tú]’” (Diario de campo, 2025: 21). En suma, “la similitud de las interioridades autoriza, [también], una ampliación del estado de <<cultura>> a los no-humanos, con todos los atributos que eso implica” (Descola, 2012: 199).

Por ello es explicable que, para los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, existan animales con la capacidad de manifestar o hacer saber a alguien de algo, verbigracia: el canto de un jilguero comunica la proximidad de bajas en la temperatura; la ululación del tecolote (*tamma*) la muerte de una persona⁶⁷. La risa de un colinche induce peripecias (un accidente o que el ganado se desate, etcétera); “esta ave fue gente [...] Todos los animalitos fueron gente” (Diario de campo, 2025: 46). En efecto, la prueba más contundente de que los *benni Yo guna* “humanizan” a los no humanos al dotarles de una interioridad análoga a la suya la encontramos en sus mitos. En ellos se describe una época en la que “hablaba el venado, hablaba el coyote, hablaban todos los animales” (Diario de campo, 2025: 78):

Había un hombre trabajando, pero la tierra estaba dura; estaba limando su milpa cuando llega el venado y le dice “¿cómo está tu tierra, amigo?”, “está dura como la frente del venado” responde el otro. “Haz lo posible de arrimarlo. Tan siquiera puro mazorquita de venado vas a recoger”, agregó el venado. (Diario de campo, 2025: 104)

Allí, humanos y no humanos aparecen en un estado original de indeterminación: el de la forma interna (*bee-aire/alma*), una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana que, por lo mismo, se materializa en un esquema corporal humano (Viveiros de Castro, 1998: 471). Asimismo, estos relatos evocan el surgimiento de las distinciones, habidas desde entonces, entre humanos y

⁶⁷ Contaban las/os abuelas/os (*ka beñola*) que el *tamma* era el *wenzina ge a’tu* la vida (topil de la otra vida)... justa designación en virtud de que, en el pasado: “junta *chirkani* gritaba el topil (*wenzina*) cerca de las casas, momentos antes de que diera inicio una asamblea” (Diario de campo, 2025: 60).

animales: una “diferencia de fisicalidades”⁶⁸ que los sistemas animistas utilizan para introducir la discontinuidad en un universo poblado de personas” (Descola, 2012: 200):

Xhunaxhtó beezi le dicen, criaba al sol y a la luna. Un día la *Xhunaxhi* llamó a su gente y les dijo “vamos a la milpa. Escojan, corten”. Fue una mujer buena, dicen, porque lleva a la gente para que agarren su alimento (calabacita y elote)⁶⁹. Por ahí andaba el correccaminos (*xhiibi*); es un chamaco, dicen, fue un chamaco chismoso. Era gente también, dicen, en aquel entonces. Le avisó al esposo de *Xhunaxhi* que ella había llevado mucha gente a la milpa. En la milpa andaba *Xhunaxhi* cuando llegó su esposo y le reclamó: “¿Por qué traes gente? ¿a poco ellos trabajan? ¡yo trabajo y ellos nomás vienen a comer!”. “Pero no se ve dónde agarran...”, respondió *Xhunaxhi*, “sí traigo a mi gente, pero ahí está tu milpa; ahí están tus cosas, no pasa nada. Yo nomás le doy a mi gente y tus cosas ahí nomás están”. “No”, dice su esposo, y que le da una trompada en su nariz y que le saca sangre, dicen; su sangre la limpió con las manos de la milpa. Por eso hay milpas que parece que tienen sangre en sus hojas. Es la sangre de *Xhunaxhi*, dicen. *Xhunaxhi* se enojó y se fue. Pero están la luna y el sol pequeños. Pues los dejó en una hamaca, dicen, ahí los dejó; *Xhunaxhi* raspó con su uña dos chilacayotes y los puso debajo de donde están los niños para que tomaran. Con esa agua de la calabaza crecieron el sol y la luna. Esa chuparroza (*xtutzi*) se quedó a cuidarlos y hablaba con *Xhunaxhi* -la virgen ya estaba en otro lado- y *Xhunaxhi* le preguntaba “¿qué sí están creciendo los niños?”. “Sí están creciendo”, contesta el otro. Pero ese correccaminos es un chamaco revoltoso y mentiroso. Luego le avisó al esposo de *Xhunaxhi* que ésta se había ido; que ya no estaba y que todas las cosas que tenía él se las había llevado. Que ahora ya no tenía nada. Por eso *Xhunaxhi* sacó su sentencia del correccaminos: “¿Por qué eres revoltoso, por qué eres así? Pero, ahora te bendigo y todos los días de tu vida no vas a comer. Donde quiera vas a andar, llorando todos los días, pero no vas a encontrar lo que vas a comer ¡Mosca y tierra nomás vas a comer!”, le dijo al correccaminos. Creo que los primeros, cuando hizo dios cielo y tierra y todavía está tierno la tierra y el mundo estaban esos. Por eso el correccaminos, ahora, puro llorando nomás está. Qué no, a veces, escuchamos que cuando ya pasa, rápido pasa. ¡Pero rapidito! Ay, ay, nomás dice y ya se va, pero no encuentra comida. Así me acuerdo que contaba mi abuelita. (martes 15 de octubre de 2024)

Otros, además de precisar que debajo de las diversas apariencias subyace una interioridad (*bee*) común a todos, manifiestan tácitamente que la forma de los

⁶⁸ Más no de las facultades interiores, las cuales, hasta el día de hoy, conservan y replican: subjetividad, conciencia reflexiva, intencionalidad, aptitud para comunicarse en un lenguaje universal... (Descola, 2012: 203).

⁶⁹ De ahí el nombre de *Xhunaxhi beezi*, “Virgen de la riqueza”.

cuerpos es algo más que la conformación física: “es el conjunto del instrumental biológico que permite a una especie ocupar un hábitat determinado y desarrollar allí el modo de existencia distintivo por el cual mejor se la identifica” (Descola, 2012: 206)...

Los viejos también le contaron la historia del zopilote y el hombre flojo, que se desarrolla en ese mismo tiempo, de cuando tierno estaba el mundo: Hablaba el zopilote y el hombre flojo estaba en chinga, pero de mala gana, y el zopilote pasaba en donde estaba el hombre. Tranquilo andaba el zopilote y le dice “ay, zopilotito ¿no hay manera? dame tu destino pa’ mí y yo voy a agarrar tu destino ¡qué chulada, contento andas! Y yo, mira, cómo estoy en chinga aquí”. “Sí”, dice el zopilote; que baja, dicen. Sacó su capote y se lo puso al flojo y el flojo agarró el capote del zopilote y ya se fue. Y el zopilote agarró su camisa, su coa que tenía y de ahí con ganas empezó a trabajar. Cuando llegó la señora, le dijo “ora, tú ¿qué pasó? Eso sí me gusta ¿qué cosa hiciste o qué te pasa? ¡mira cómo ya avanzaste!”. “Sí...”, dice, “ahora sí ya pensé. Pues ahora sí estoy esperando, es un bien para nosotros” dice el zopilote. Le gustaba a la señora porque estaba en chinga. Después, se unieron a comer “¿a qué cosa hueles tú? ¡feo hueles tú!” le dijo la señora. “Creo que el sudor. Estoy sudando, creo que es el sudor” dice el zopilote. Un rato después el hombre flojo, con el capote del zopilote regresó y llegó a donde estaba el zopilote y le dijo “mira, hermano, discúlpame. Para mí dije que tu suerte estaba buena, tú andas tranquilo. No ¡qué, pinche! Es una vida de la chingada tu suerte. A estas horas no he comido, mientras tú ya comiste”. “Pues ¿quién sabe?, tú nomás dijiste préstame. Tú, cabrón, está buena tu suerte, tienes buena mujer. Por tu flojera, por dejado no quieres trabajar, por eso te hacen así” respondió el zopilote. “Perdóname, mejor dame mi capote porque no aguanto” dijo el hombre. A duras penas el zopilote le devolvió el capote del flojo al flojo. Al día siguiente, el hombre, comiendo junto con su mujer, observó el andar del zopilote. Entonces la mujer le dijo “ahora sí, ya hueles bien, pero también, ya no has avanzado ¿y ahora por qué?”. “Mucho duele mi espalda, ya no siento bien” respondió. La mujer se dio cuenta luego, luego. El hombre al ver el vuelo del animal instó a su mujer a ponerle sobre un tronco una tortilla para que comiera. Le daba lástima al hombre ver al zopilote. La mujer se negó argumentando que a ella no le servía de nada darle de comer al zopilote. No tenía en cuenta lo que había pasado el hombre flojo cuando se puso el capote del zopilote. (Diario de campo, 2025: 102-104)

Por lo demás, los datos etnográficos no dejan duda alguna de que son el cuerpo orgánico, y los modos de comportamiento que este induce, el criterio crucial de diferenciación entre los *benni Yo guna* y los no humanos. Así, al analizar la composición de los nombres de los animales en zapoteco, Wilfrido Cruz (1935) señala que el prefijo *bee* o *bii* se incorpora a una voz que entraña alguna cualidad

característica o una voz onomatopéyica imitativa del grito del animal correspondiente⁷⁰: el nombre *be/rhé* (hormiga) significa animal que se junta o amontona; *be/tdia* (águila), animal que limpia; *be/zina* (venado), animal que desconfía; *be/yeti* (murciélago), animal de pellejo; *be/k-ku* (perro), animal que hace có, có, es decir, que ladra (págs. 115-116).

En definitiva, los zapotecos de Nuevo Zoquiapam no sólo dotan a los animales de *bee*-aire (alma, aliento y vida), sino que también les confieren “**cultura**”: conciencia, razonamiento, lenguaje, una forma humana interna... todas estas propiedades ocultas detrás de variadas formas y disposiciones físicas (fisicalidades) que les sirven de contraste.

3.2.2 Frente a elementos y fenómenos naturales

El mar, el sol, la luna y los rayos son otras de las entidades no humanas que reciben de los *benni Yo guna* atributos antropomórficos, a saber: decían las/os abuelas/os (*ka beñola*) que “el mar es una mujer, porque cuando entra la canícula (*chi tatdii*), ella menstrua y, cuando esto sucede, sus aguas se tiñen de color rojo⁷¹” (Diario de campo, 2025: 12). Por otro lado, tal y como lo describen los mitos, en el pasado el sol y la luna no se diferenciaban de los humanos:

El sol y la luna eran niños en aquel tiempo. Los viejitos, diario trabajaban; la viejita, diario muele porque el viejito come mucho: una fanega (25 almudes, o sea, 100 kg) de maíz al día. No tienen descanso, todo tiempo están trabajando porque comen mucho [(tanto que ni les daban de comer al sol y a la luna)]. (Diario de campo, 2025: 170) El niño pensaba: ¿cómo le voy a hacer para que el viejito deje de trabajar tanto, descanse y ya no coma mucho? La niña también pensaba, y le dijo que sacara una piedra y le pegara a la pata de la coa del viejito para que se quebrara y así dejara de trabajar. El niño aceptó. Justo en ese momento un pajarito llegó y se paró en la pata de la coa, el niño aventó una piedra y quebró la pata de la coa. El viejito se enojó y le dijo al niño: ¿Por qué no te estás quieto?, ya quebraste la pata de mi coa.

⁷⁰ En otras palabras, que los nombres de los animales son una amalgama de interioridad (*bee*) y fisicalidad (forma o modo de vida).

⁷¹ Escribía Wilfrido Cruz (1946) que el océano, según los zapotecas, era un inmenso ser vivo. El mar se enfurece, según ellos, con la aproximación a sus ondas de un objeto rojo. El mar parece observar al que camina por la playa y cuando lo cree descuidado lo alcanza con la ola. Los bañistas tienen que cuidarse de no enojar o burlarse del mar, porque es una entidad consciente, vengativa y merecedora de respeto y de temor (pág. 111).

La viejita le dio tranquilidad al viejito y le dijo: Hay vas a traer otro. Después la niña les habló para que descansaran pero no querían, pero después aceptaron. (Nu rha' ka beniola gue yezz kía, 2024: 56-58) La viejita mucho piojo tenía; como diario estaba con el sol y la luna, ya le dijeron: “vamos a ver tu cabeza”. Pero después de un rato, le dijeron: “mejor vamos a sacar el cuero de tu cabeza y lo vamos a poner en tu rodilla para que tú misma veas los piojos”. Sacaron el cuero cabelludo de la viejita y lo colocaron en su rodilla. “Ahora sí, tú misma búscalos y mátalos”, le dijeron. (Diario de campo, 2025: 171) Más tarde, el viejito encontró otro cabo para su coa, y empezó otra vez a trabajar mucho y a comer bastante (Nu rha' ka beniola gue yezz kía, 2024: 58). Los niños vieron esto y dijeron: “¿Sabes? Lo que vamos a hacer es traer anona dormilona para que coman, duerman y les sacamos sus tripas. Para que descansen un poco porque de una vez trabajan y comen mucho”. Así hicieron, fueron a traer la anona dormilona y les dieron. Ya se durmieron. Primero sacaron las tripas de uno y las fueron a extender en las ramas, luego de la otra. Al siguiente día, ya no comieron como antes, “¿y ahora porqué ya no comes?” le dice la viejita al viejito. “Pues, ya me llené” dice el viejo. Luego se dieron cuenta que habían sacado sus tripas. Sus tripas, dicen, son los bejucos amarillos que se extienden en los matorrales en tiempos de lluvia. Dicen que son las tripas de *Xtó Zaku'na* (porque come como toro) y de *Ntó Bezíndáa*, los viejitos. (Diario de campo, 2025: 170-171)

-*Xtó Zaku'na* muere tras haber sido eviscerado. Tal acontecimiento desencadena una persecución entre *Ntó Bezíndáa* y los infantes... Los siguientes párrafos narran las vicisitudes atravesadas por el sol y la luna en el transcurso de su huida:

Jesús [(el sol, junto con su hermana la luna)], perseguido por los fariseos [(por *Ntó Bezíndáa*)], pasó en donde unas personas estaban sembrando, pizcando, festejando de tanta mazorca que tienen. Unos, que estaban sembrando maguey, Jesús les preguntó qué hacían. Respondieron que sembrando maguey: “qué bueno, mañana vienen y los magueyes estarán listos para que saquen pulque”. Al siguiente día, grandes estaban los magueyes; comenzaron a sacar pulque. Jesús llegó a donde estaban los malcriados, los que no tienen respeto; Jesús preguntó qué hacían, “sembrando piedra”, le respondieron. “Pues mañana vienen ya no va a haber lugar en donde van a pasar”, les dijo Jesús. Por eso los terrenos pedregosos que no sirven para sembrar son de los malcriados que no reconocieron a dios cuando andaba en la tierra [(más bien, de quienes no fueron condescendientes con el sol y con la luna)]. Los que estaban celebrando, que había mucha cosecha de ellos, ya lo invitaron, “véngase, vamos a comer”. Jesús no quiso comer con ellos; lo que hicieron, como mataron un guajolote, un pollo y un cuche (era una fiesta para ellos porque hubo mucha cosecha) agarraron una tortilla, le echaron todas las carnes y le hicieron un taco para que Jesús se lo llevara. Como, pues, era dios, no comió el taco. Llegó bajo una peña, un peñasco, agarró la tortilla y la metió bajo una roca; le habló y se transformó como un armadillo, dicen, y por eso sabe sabroso el armadillo

porque lleva carne de cuiche, guajolote y de pollo. (Diario de campo, 2025: 173-174)

-Cuando *Ntó Bezíndáa* está por alcanzarlos, el sol recurre a la ayuda de los animales...

Dios, en ese entonces, mandó al zopilote “vete a ver si está vivo el humano”. Este no dio seña sino hasta el tercer día, había comido carne. Luego, Dios mandó a la palomita; “trae seña”, le dijo. Volvió y sus pies estaban teñidos de rojo por la sangre de la gente. Las señas que estos dos animales llevaron los marcaron para siempre; además no eran animales sino gente. (Diario de campo, 2025: 47)

-Empero, no todos le favorecen:

Y los perros estaban, y todavía está tierno el mundo porque apenas hubo el diluvio. Los perros ya hasta ponían lumbre, ya hasta se va el humo al cielo y por eso dios lo volteó su cola era su cabeza y su cabeza era su cola, pues ya no podía hablar como está el mundo, para que no va a decir más; [el sol] lo volvió perro [(porque los delató con *Ntó Bezíndáa*)]. (martes 15 de octubre de 2024)

El colinche se rio de Jesús cuando los judíos [(*Ntó Bezíndáa*)] ya lo andaban buscando para matarlo, llegó en el camino y ya salió ese; es chamaco ese, es gente por eso todos los animales fueron gente antes. Entonces [el colinche] se rio de Jesús, lo bendijo también “así vas a hacer el día de mañana con mis hijos, no vas a tener nada que comer”. Por eso el colinche se ríe de nosotros, cuando eso pasa algo nos ocurrirá. (Diario de campo, 2025: 166)

-En otro momento, una intensa sed invade a la luna. Luego de haber hallado agua, el sol sale en busca de un conejo para pagar por ella; sin embargo, a su regreso, se da cuenta de que la luna ha bebido del agua:

No le [gustó al sol] y se enojó [el sol] y en vez de pegarle, le pegó con el conejo en la cara y quedó el conejo en la luna (Diario de campo, 2025: 163).

-La odisea del sol y la luna, relatada en Nuevo Zoquiapam, culmina de la siguiente manera:

La vieja *Bezíndáa* esperaba debajo de un árbol sentada, y sacó el cuero de su cabeza para ver si tenía piojos, cuando el sol y la luna, arriba de un palo, comenzaron a orinar sobre su cabeza” (Diario de campo, 2025: 78). *Ntó Bezíndáa* comenzó a revolcarse, les dijo: “Jéro, *ka lula xa bezia’ kuiti*; jéro. *Dia’ya guti ka luti*”. Subió la viejita en el árbol y ellos dijeron: “*Bitún, yaga. Bitún, yaga*”. Sí, dice el árbol y creció⁷². Ahí iba la viejita (Diario de campo,

⁷² Otro comentario deja entrever que en Nuevo Zoquiapam, efectivamente, subjetivizan también a los árboles: “cuando truena, los árboles contestan; después del destello viene el trueno y al escucharse el trueno, las montañas comienzan a murmurar (uno lo puede comprobar estando en el monte): es porque los árboles contestan. Cuando un árbol no contesta, viene otro rayo y lo mata.

2025: 171). La viejita se cayó del árbol, golpeó su nariz en el suelo y le salió sangre, mientras [un] viejito sembraba maíz. La sangre cayó en la [semilla], por eso hay mazorcas rojas y pinto con rojo (Nu rha' ka beniola gue yezz kía, 2024: 63). Por último, ya no pudo subir más, le dio miedo; el sol y la luna subieron más, hasta arriba y ahí se quedaron, en el cielo (Diario de campo, 2025: 170-171).⁷³

La condición humana original de los hermanos celestes se extiende al presente cuando los zapotecos de Nuevo Zoquiapam se refieren a ellos como *Nantó Biu* (Madrecita Luna) y *Tata Biza* (Padre Sol); cuando dicen que “la luna es una mujer, por eso es que no alumbra como alumbra como hace el hombre, el sol” (Diario de campo, 2025: 167) o cuando las curanderas sientan a los niños enfermos de *xue beetoo* frente al alba y comienzan a hablar con él: “tú eres el sol, el cristo, te pido que sanes a mi hijo, porque grande es tu poder [...] Por tu voluntad santísimo” (Diario de campo, 2025: 43).

Por último, quienes también comparten una misma dimensión humana como interioridad con los *benni Yo guna* son los rayos, *verbi gratia*:

Me cuenta la experiencia de un paisano que fue a trabajar en el monte; cuando llegó allá, escuchó que alguien le chiflaba. Él miró a su alrededor sin hallar a nadie, sin embargo, él continuaba escuchando que alguien le chiflaba. De repente, vio en un pino a una persona atravesada en él; como si se tratara de un hacha que no llegó a partir la leña en dos. Ahí estaba un joven, él le dijo al señor que le ayudara a salir de ahí; que cortara cada lado del pino pero que, después de hacerlo, tomara distancia. Como agradecimiento que regresara, pues, abajo del pino, encontraría algo. El señor se alejó del lugar cuando en eso llegó una nube y de pronto tronó recio; al volver, el árbol estaba extinto de raíz a punta y cerca de ahí se encontraba un barril de dinero. El joven también le dijo que cuando necesitara ayuda, se acordara de él porque vendría a socorrerlo. El señor, como era pobre, con el dinero compró bestias y demás animalitos. En otra ocasión el señor iba para la capital, por las veredas de Zoquiapam; llegó a un paraje a descansar, era de noche. Los animales que llevó los soltó para que comieran. De repente, llegaron unos rateros que lo agarraron y lo amarraron en un árbol. Como había puesto café, los rateros se lo tomaron y posteriormente se comenzaron a llevar a sus animales. El señor se acordó de aquel joven. Inmediatamente, se nubló y de las nubes cayó un rayo sobre aquellos ladrones. Era aquel

Por eso hay árboles que tienen una raya, y otros que han sido partidos hasta la raíz por este; es porque no contestó el árbol”. (Diario de campo, 2025: 216)

⁷³ Esta historia (naturalmente fragmentada y modificada al gusto del dogma católico) se presenta aquí reconstruida a partir de la idéntica narración fundacional del sol y de la luna documentada en San Miguel Abejones por Davila (2019).

joven que atendió a la solicitud del señor; con sus propias manos lo desató... Por eso dicen que el rayo es gente. [También] me cuenta sobre Pánfilo, un tío suyo que de joven era muy grosero (incluso con sus padres). Se peleaba con su madre, como si fueran hermanos, y ella lo maldecía diciéndole: “éro, *luxha nkuiti nuthi rayo*” (maldito chamaco que va a agarrar el rayo). Vivía en el monte con su esposa, él fue músico y un borracho (también un tipo muy violento); un día estando en su rancho, llegó un aguacero. Bajo un pino se pararon -por eso no es bueno los pinos, dicen, porque atraen al rayo- cuando les cayó un rayo. Este rayo tenía la apariencia de un niño con sombrero de lana color negro y “ojos de lumbré”. Se paró frente a Pánfilo queriéndoselo llevar, quizá porque era grosero o por las maldiciones que su madre le decía. Pánfilo agarró a su esposa y el rayo se fue. (Diario de campo, 2025: 216-217)

3.2.3 Brujas/os y mazorcas

Como afirma Descola, “un rasgo clásico de muchas ontologías animistas es, en efecto, la capacidad de metamorfosis reconocida a los seres dotados de una interioridad idéntica” (Descola, 2012, 208): rayos que asumen un aspecto antropomórfico, espíritus que en la fiesta de todosantos se incorporan en el cuerpo de un animal⁷⁴, personas que cambian su revestimiento humano por el de un puma, gallo, serpiente, etcétera. Este paso del humano al animal, entre los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, es una facultad exclusiva de las/os “brujas/os” (*benni wezá*⁷⁵ en *tizagerhiu’u*), “personas dotadas de otra personalidad que [pueden] transformarse o convertirse en algún animal, para salir al encuentro con sus demás compañeros, que indudablemente tendrá que ser de noche”⁷⁶ (Hernández, s. f.: 59) y que, por

⁷⁴ “Dicen los abuelitos de antes que las almas regresan ese día como abejas (*bezintó*)” (Diario de campo, 2025: 47); “ayer, una abeja o avispa andaba sobre mi cabeza y yo le dije: ‘Manuel, qué bueno que ya estás aquí’” (domingo 3 de noviembre de 2024).

⁷⁵ *Penipixiyo*, *penihuechaa*. *Penicogóba* (Córdova, 1578: Folio 61), etimológicamente hablando, significan “gente que se transforma”, “gente que cambia de ser”, “gente que chupa” (Cruz, 1946: 81). El término *penicogóba*, en el contexto de Nuevo Zoquiapam, aludiría a aquellos hechiceros que drenan con su boca la sangre de sus víctimas.

⁷⁶ Cada especie tiene un cuerpo básico, que es también un cuerpo social y un cuerpo de preceptos, y si bien el cambio de forma es posible, esa operación no afecta la identidad intrínseca de los individuos (Descola, 2012: 211). Que un/a “brujo/a” se convierta en perro, marrano, burro, gallina, guajolote... no quiere decir que deje de comportarse como un/a “brujo/a” y pase a comportarse como la especie animal en la que se transfigura; se convierte en animal, pero con la malicia de “un/a brujo/a”. He aquí la gran diferencia entre los animales de lo común y los animales “brujos/as” o “nahuales”.

otro lado, (conducidos por la envidia, el odio o por encargo de un tercero) obran en detrimento de la gente⁷⁷.

Para su desgracia, existen amuletos que impiden la consumación de sus fechorías, como las mazorcas: de las semillas de maíz (*xhúa*) dicen emerger personas que amparan a los más indefensos⁷⁸; lo hacen porque, al igual que los seres humanos, tienen *xhina* (nariz), *kue'a* (espalda), *xhana* (trasero) y, sobre todo, *lastó'* (corazón/alma). Por esta razón, también, las curanderas recurren a ellas en el despliegue de su oficio: “entonces ya va uno con el maíz a envolverlo [(limpiarlo)], entonces ya el maíz va a decir qué cosa tiene [el enfermo.] El maíz avisa luego, no cura, avisa luego...” (Diario de campo, 2025: 199). Lo que podría considerarse, en este tenor, como una “herramienta simbólica de un alto dinamismo, con muchas posibilidades interpretativas que permiten interactuar directamente con el inconsciente del consultante” (Davila, 2019: 56), bajo el telón de fondo del animismo, el maíz es concebido como un agente capaz de entablar relaciones de comunicación con el ser humano y (por compartir una misma unidad interna con el mismo) de abrigarle con su forma humana posible⁷⁹.

En suma, el que se adjudique la aptitud de adoptar un atavío humano a los rayos, un cuerpo animal a las/os “brujas/os” o una apariencia anatómica humana a los maíz es testimonio del carácter normal de la intercambiabilidad de las formas en todos aquellos que poseen una misma subjetividad (Descola, 2012: 209). La metamorfosis, además, representa una solución al problema de la interacción en un mismo plano entre humanos y no humanos dotados de fisicalidades distintas (Descola, 2012: 211), pero sobre esto platicaremos más adelante...

⁷⁷ “¿Un brujo qué hace? Si tiene envidia contigo le mete un aire malo al niño pequeño, lo que decimos *loo benni*, eso es lo primero que hacían. Con la vista de ellos, está cargada de maldad, con verlo les hacen que le dé calentura u otras enfermedades...” (Diario de campo, 2025: 158).

⁷⁸ “El maíz está vivo, cuando vas a un mandado y tienes un hijo, agarras una mazorca y ponlo al ladito del niño para que lo va a cuidar. Porque la semilla es viva y va a cuidar al niño, porque si algo viene entonces el maíz como está viva ahorita van a escuchar de que están hablando y no van a entrar” (Diario de campo, 2025: 220).

⁷⁹ “Llévalo a donde tú quieras, a donde tú vas; échalo en un papelito o en un trapito y ya. Ahí andas, ahí andas, pero nadie no te echa ojo o nadie no te... porque ya llevas el fuerte. ¡Protege ése! como está vivo” (Diario de campo, 2025: 202).

3.2.4 Chaneques y encantos

Ha llegado el momento de hablar acerca de quien ha inspirado el desarrollo de la presente pesquisa; se trata del ser no humano al que los naturales de Nuevo Zoquiapam nombran en español como “chaneque” y en *tizagerhiu’u* como “*beetoo*”. Para entender eficientemente la especificación que ellos han dado a esta entidad (así como a los “encantos” o *beetooé’ya*) es sustancial iniciar con el análisis del nombre que recibe, en diálogo con voces zapotecas que han reflexionado sobre esta misma cuestión: el término “*beetoo*” (equivalente al vocablo “*pitao*” documentado, en el siglo XVI, por el Fray Juan de Córdova en su *Vocabulario en lengua zapoteca*) se compone de dos morfemas: *bee* + *too* en el caso de “*beetoo*”, *pee* o *pij* + *tao* en el de “*pitao*”. Como ya se ha mencionado, las palabras *pee*, *pij* o *bee* aluden a los principios de la interioridad entre los *benni Yo guna*: “ayre...” (Córdova, 1578: Folio 17), “aliento” [...] “alma o anima” (Córdova, 1578: Folio 22), vida y cultura. Mientras que, el sufijo *tao* (*too* en *tizagerhiu’u*) refiere a “muy, muy antes, Muy de veras. muy grande. Muy de mañana” (Córdova, 1578: Folio 277).

Desde la perspectiva de Córdova, la conjunción entre estas dos raíces (*pitao* o *beetoo*) refiere a “Dios biuo verdadero [...] Qualquiera dios” (Córdova, 1578: Folio 140). De acuerdo con Wilfrido Cruz (1946), la reflexividad que tuvieron los misioneros españoles sobre el sistema de pensamiento zapoteco es cuestionable. Si bien estudiaron y conocieron el idioma no lograron estar en “condiciones mentales propicias” (y libres de la influencia de sus dogmas) para interpretar correctamente la compleja realidad que a través de ella se codificaba (pág. 40). Tal fue el caso de Fray Juan de Córdova, como también de Francisco de Burgoa y de José Antonio Gay⁸⁰, al definir en sus respectivos trabajos al *pitao* como un dios sin principio, increado, inmortal, infinito; con rasgos o cualidades más bien propios de la divinidad cristiana. Por supuesto que estos atributos diferían tanto de su etimología como de la reacción misma que *pitao* despertaba entre los antiguos zapotecos. Más que un “Dios biuo verdadero [...] Qualquiera dios” (Córdova, 1578: Folio 140), según Wilfrido Cruz, *pitao* (*beetoo*) evocaba la noción de un “Gran

⁸⁰ Al igual que es el caso de diversos autores, ajenos al modo de vida de los zapotecos, que han tratado este asunto desde uno u otro polo de la oposición naturaleza/cultura.

Aliento” o de un “Gran Espíritu” (Cruz, 1946: 41-42) y en el estricto sentido de la palabra, pues *bee* (aire, aliento, alma, vida) + *too* (grande, inmenso, superior). La desinencia *too* viene entonces a elevar las propiedades del sustantivo que le antecede; por lo tanto, se entiende al *pitao* (*beetoo*) como la interioridad (aire, alma, aliento, vida) que es grande, inmensa o superior en comparación con la que poseen el resto de los seres vivos (*bee*).

Y “si los indios reconocían al Pitao atributos de grandeza y excelsitud, no era sino asociando esa voz con alguna realidad específica y objetiva como se daban cuenta de su verdadera connotación” (Cruz, 1946: 45), es decir, articulándola a una dimensión material (o fisicalidad): “el vocablo Pitao venía [...] a adquirir contenido concreto [...] solo cuando se le vinculaba con el nombre de una divinidad específica, de un animal, de una cosa o de un fenómeno de la naturaleza” (*Ibidem*). V. gr. *Pitào coçòbi* (“Dios” de las mieses), *Pitào cozàana* (“Dios” de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayudasen), *Pitào xòo* (“Dios” de los temblores de tierra)... (Córdova, 1578: Folio 141). De este modo, “la palabra pitao como genérica de la divinidad, abarcaba tan sólo la actuación personal de una diversidad de genios benéficos y protectores que presidían las principales manifestaciones de la vida y de la naturaleza” (Cruz, 1935: 135).

Tal como se evidencia, *pitao* (*beetoo*) es connotación de vida, por ejemplo, de la vida que tienen los temblores de tierra (*Pitào xòo*); manifiesta implícitamente agencia o movimiento en aquello que ayuda a los cazadores y pescadores a encontrar a sus presas (*Pitào cozàana*), es el “Gran Aliento” o “Gran Espíritu” que intercede y favorece el crecimiento y la salud de las milpas (*Pitào coçòbi*). Pero también, *pitao* (*beetoo*) es indicativo de superioridad; se trata de un “Gran Aliento” disímil al aliento que vivifica a las personas o animales porque sus decisiones y actuaciones rebasan el poder y dominio de estos últimos. Así pues, esta acepción no implica argumentos religiosos o sobrenaturales, más bien entraña el reconocimiento de alma, aliento, vida, conciencia, acción, soporte, ayuda y en consecuencia relevancia, estimabilidad y suntuosidad a entidades naturales que están lejos del control y gobernabilidad de los humanos (esta será la forma de entenderlo a partir de ahora). Por eso, es posible que este reconocimiento se haya

transformado en respeto y luego en reciprocidad; no en culto, ni en idolatría, como señalan perspectivas prejuiciosas y retrógradas.

De todo esto dan cuenta los zapotecos de Nuevo Zoquiapam, al definir al *beetoo* (“chaneque”) como el aire de un lugar. Un aire invisible que reside en el interior de un sitio (básicamente dentro de la tierra; en el terreno de cultivo de una familia, en el área del monte en donde la empresa forestal trabaja, en el espacio en el que construyen una casa o preparan un banquete, etcétera), del cual además él es amo:

Los viejos de antes le explicaron que “así como estamos aquí, aquí estoy yo, tú estás allá, pero aparte mi dueño aquí y aparte está el dueño allá, dice[n], no como el que está aquí está allá. No, dice[n]; así como estamos allí, un señor está allá, otro señor aquí, pues, cada quién con su dueño del lugar, dice[n]. No es un solo dueño, sino que cada casa; por ejemplo, yo estoy aquí, mi sobrino está allá, pero allá es otro chaneque que está ahí”. (Diario de campo, 2025: 102)

Estos “dueños de lugar” (o los lugares en sí mismos, vaya), al igual que los humanos, poseen emociones. Se molestan cuando una persona se asusta, enoja, llora... dentro de su jurisdicción; a veces tanto que le “echan aire” o quitan y toman para sí el alma del individuo⁸¹ (*xue beetoo*). No obstante, tampoco carecen de razón; un diálogo directo e inmediato, o por la intercesión de una curandera, es suficiente para obtener de ellos su misericordia: “el que se cayó [le] va a decir ‘no, no, no me vas a agarrar, lugar. No me vas a agarrar. Ya sé que tú vas a ser si me enfermo’. Le habla a la tierra en donde se cayó” (Diario de campo, 2025: 254). La curandera, por su parte, sepultará a manera de presente 12 pares de maíz, de trigo, de frijol y de piedras de río⁸²; asimismo, comida, mezcal y cigarros. Hincada, como a un adulto mayor (con respeto y con cosas de dios), le suplicará compasión y perdón por el

⁸¹ “Hay unos idénticos a nosotros [...] nos da coraje anda un chamaco haciendo cosas y así también dicen que hacen los lugares. Anda el chamaco, cualquier cosa hace y eso mejor se enoja. Es muy enfadoso; por eso los hace a ver cómo se caen para que de alguna forma se enfermen. Así hay unos chaneques enojones, no quieren ruido, quieren estar solos [...] Así también hay lugares tranquilos que no se molestan con los niños”. (Diario de campo, 2025: 226-227)

⁸² “Treze pedaços de copale, en memoria de sus treze Dioses” (Whitecotton, 1985: 185) apuntaba Gonzalo de Balsalobre con relación a un ritual agrícola celebrado entre zapotecos de San Miguel Sola de Vega, Oaxaca, en el siglo XVII. Dada la ausencia de datos precisos en Nuevo Zoquiapam, cabe suponer que los 12 pares (o “casados”) de semillas y de piedras son dedicados a 12 Grandes Espíritus (cada uno con su contraparte femenina o masculina, como es recurrente en el panteón de “deidades” zapotecas): un par para el *beetoo* del lugar y su cónyuge, el resto, es aún una incógnita...

desmejorado y de este modo, intercambiará con el “chaneque” el alma de su paciente.

En vista de lo anterior, los *benni Yo guna*, antes (o después, en el caso del *losnaa*) de alterar el estado físico o metafísico del medio -ya sea por acciones técnicas como cultivar la tierra, derribar un árbol, erigir una obra o preparar un festín⁸³- llevan a cabo la *kualani*⁸⁴. De tal forma evitan que, por factores externos como por la idiosincrasia y el poder que este ostenta, ocurra una tragedia durante la realización de sus trabajos: “cuando van a pedir [...] a la madre tierra. Cuando piden el permiso para hacer una obra [...] mencionan otras palabras [...] ‘*tata diozi, wenrhiu’u tu la kualani*’ (que ayude [con] lo que uno pide)” (Diario de campo, 2025: 239). Le instan, respetuosamente, al mismo tiempo que le ofrendan con comida y bebida porque, así como los hombres operan con base en un principio de *quid pro quo* (algo a cambio de algo, o sea, *kualani*), los “dioses” (el *beetoo*) también (Whitecotton, 1985: 189).

Si bien estas relaciones sociales se dan bajo el aspecto de las fisicalidades, debido al cercano parecido entre sus interioridades y a su capacidad de metamorfosis, entre lugares y la gente son factibles encuentros aún más próximos de interacción. Así ocurre en el espectro de los sueños, en donde la tierra se despoja de su cubierta externa para visitar -desde una interioridad basada en una forma humana (de un hombre o una mujer, de una pareja con hijos; hablantes del *tizagerhiu’u*; con trabajo, etcétera)- y manifestar con felicidad su agradecimiento o con ira su disgusto por la ofrenda que la curandera o el campesino días antes le inmoló⁸⁵. De modo que la metamorfosis hace posible una verdadera experiencia intersubjetiva y permite comprobar que los seres poseen una misma interioridad (Descola, 2012: 212) o,

⁸³ Para ver qué sucede en cada una de estas situaciones consúltense en anexos el apartado intitulado “postales etnográficas”.

⁸⁴ Institución económica que significa “apoyo” o “las personas que ayudan a otros” y que llevan a cabo hombres, mujeres, así como también “chaneques” (véase apartado 1.4 para una mejor acepción del término).

⁸⁵ “Mucho sufrimos porque sueña uno feo [...] se enoja el lugar en donde vamos a traer el alma’ dicen. ‘¡Ay! Mucho sueño tengo porque no dormí; mucho me maltrató. Sí agarró por eso mucho me maltrató, me peleé con el chaneque. ¡Ay! Estaba un viejo mucho me está insultando ¡jéro, mucho! No dormí’. Y a veces llega [y] dice ‘¡Ay! Sí ahora sí va a agarrar porque están unos viejos con sus viejas ¡jéro! Borracho están. Sí va a agarrar’ decían [las curanderas]”. (Diario de campo, 2025: 253)

como en este caso, que lo que se conoce como cultura no es un patrimonio exclusivo de la humanidad.

“Dándole al lugarcito un refresquito”. Antesala del tradicional palo encebado en
San Matías Zoquiapam



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2024.

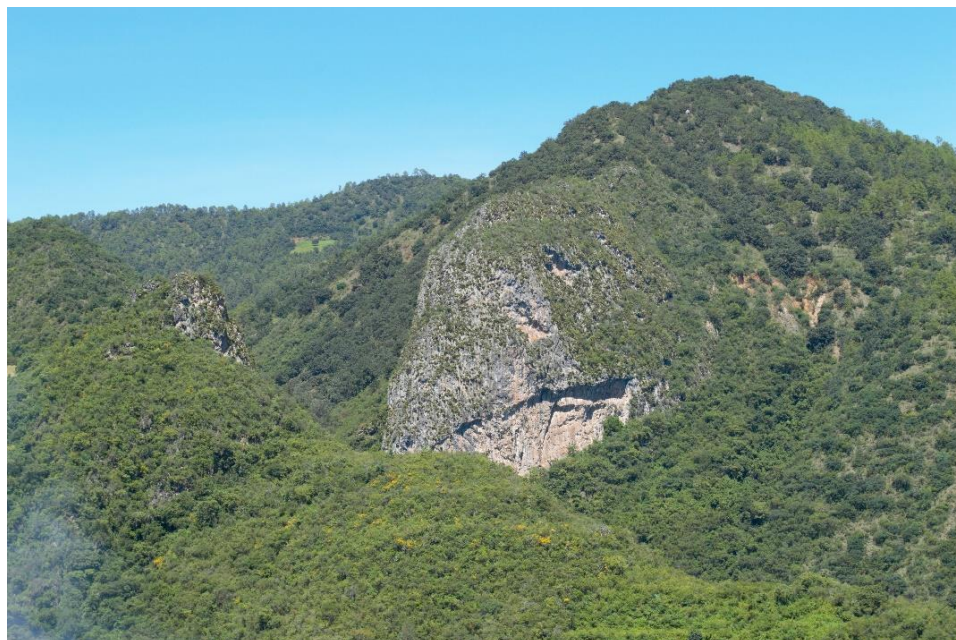
Por otro lado, con el término *beetooé'ya* (“encanto”) los zapotecos de Nuevo Zoquiapam designan a los dueños de los cerros (sing. *xaní'ya*); seres no humanos que viven dentro de las piedras⁸⁶ (el gran espíritu de las montañas, literalmente: *beetoo* - “Gran Espíritu”; *é'ya* o *í'ya* - montaña)...

Es como el chaneque también, pero [...] ya esos están en puros cerros [...] esos ya son los encantados, porque esos [están en] puros cerros, puro en donde hay peñas [...] Por ejemplo, peña del aire es piedra encantado, [...] la [peña] grande que está aquí es encantado también”. (Diario de campo, 2025: 229)

⁸⁶ “En las piedras tienen sus casas, tienen sus cuartos donde habitan” (Diario de campo, 2025: 90).

A ellos se les adjudica la facultad de inducir ilusiones en las personas, o hasta de desaparecerlas (*bekatzi beetooé'ya*), en su paso por el monte⁸⁷. Además, tal y como las/os “brujas/os”, tienen la posibilidad de asumir una vestimenta animal (como venados, águilas, culebras...) pero también humana o una combinación de ambas (*matlazihuas*)⁸⁸. De esta manera, los *xaní'ya* logran entablar, en el plano físico, relaciones recíprocas con la gente (sólo con la que tiene “suerte” de encontrárselos); desde intercambios por animales de caza o riqueza, hasta vínculos de parentesco.

La peña grande vista desde el Pueblo Viejo (Yo guna)



Fuente: fotografía tomada por Daniel Vásquez, 2022.

En resumidas cuentas, lo que ordinariamente se conoce como “chaneque” y como “encanto” es la atribución que los *benni Yo guna* hacen a la tierra y a los cerros de una interioridad homóloga (*bee-aire*, aliento, alma, vida, cultura) y, a la vez, distinta

⁸⁷ “No sienten llegan a ese lugar, ahí los esconde y los avienta a otro lado. Los desorienta totalmente” (Diario de campo, 2025: 232).

⁸⁸ Como bien apunta Whitecotton (1985) “si los hombres tenían su *alter ego*, los dioses debían tenerlo también. Pero los dioses eran más poderosos aún que los hombres más poderosos: por lo tanto, sus *alter ego* debían tener *alter ego* a su vez” (pág. 191).

a la suya y a la de los animales. La diferencia radica en el sufijo superlativo *too*, el cual parece corresponder a las cualidades físicas del ser al que se le espiritualiza; seres que, por lo general, o superan con creces a la morfología y dominio humano o son la base para la subsistencia de estos. No sorprende entonces que, en la antigüedad, la mayor parte de los lugares utilizados por los zapotecos con fines “sagrados” o de “culto” fueran, además de los cerros, los montes, cuevas, lagunas, fuentes, entre otros sitios naturales (Alcina Franch, 2021: 208-209), es decir, lugares que recibieron de ellos un *pitao* o un *beetoo*; un “Gran Espíritu”, una interioridad...

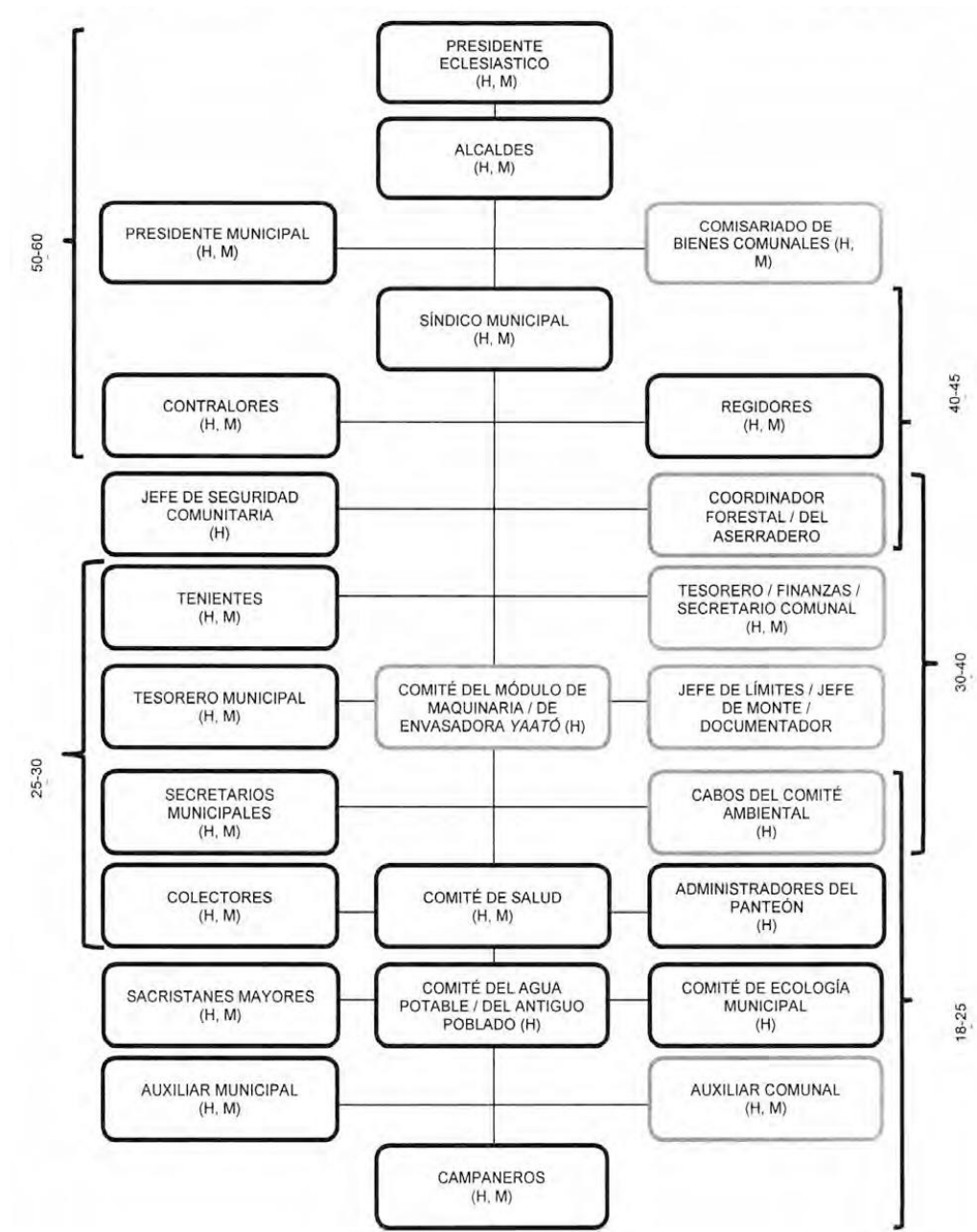
CONCLUSIONES

Para los zapotecos de Nuevo Zoquiapam el *bee* (aire) es el motor de vida (ya sea como propiedad inmaterial del cuerpo-alma o como fundamento del aliento) y la vida es la fuente del pensamiento, el sentimiento y la creencia, es decir, la fuente de la cultura. Estos principios constituyen el plano de la interioridad en el ser humano, pero también en los seres no humanos. Y es porque los *benni Yo guna* vieron en los cerros, la tierra, los rayos, el sol, la luna, los animales... el repertorio de las disposiciones observables humanas que les dotaron de una intencionalidad análoga a la suya; del mismo modo que, por ser algo ineludible, establecieron como parámetro de individuación y de diferenciación en ellos y con ellos las diversas formas físicas y sus maneras de actuar en el mundo.

La vida en el municipio de Nuevo Zoquiapam se proyecta como un todo complejo y entretelado, en donde no hay una demarcación, siquiera expresa, entre lo que atañe a la naturaleza y lo que atañe a la cultura (por ende, sería un gravísimo error aprehenderla desde este supuesto ontológico). Lo humano se extiende a lo natural, lo natural a lo humano y lo natural y lo humano a lo no humano. Además, lo natural y lo no humano, al tener una existencia social -y una suerte de vitalismo- tienen las posibilidades de entablar relaciones sociales con los humanos; relaciones que influyen y configuran la vida social de todos y de cada uno de los seres, porque inducen valores morales como la reciprocidad, el don y, muy importante también, prescriben acciones como el autocontrol y el respeto. Parafraseando a Philippe Descola (2016), esta civilización nos indica tal vez incluso un camino para salir del atolladero en que nos encontramos en la actualidad (pág. 35). Convendría ampliar, en un futuro no muy lejano, los pormenores inherentes a tal afirmación.

ANEXOS

Organigrama de escalafón de cargos del Municipio de Nuevo Zoquiapam



Fuente: Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2024.

Alfabeto práctico del zapoteco de Zoquiapam

a	axhu <i>ajo</i>		p	padiuxhi <i>saludo</i>	
b	berhida <i>ardilla</i>		r	regedi <i>tlacuache</i>	
ch	chanku <i>guajolote</i>		rh	rhuba <i>tenate</i>	
d	da <i>frijól</i>		s	stikia <i>cuerno</i>	
e	etda <i>rayo</i>		t	tama <i>tecolote</i>	
g	gayu <i>cinco</i>	5 	td	tdúti <i>garra</i>	
i	íya <i>flor</i>		tz	tzi <i>diez</i>	10
j	jugeti <i>juguete</i>		u	gu <i>papa</i>	
k	kanti <i>jarro</i>		w	watzi <i>lagartija</i>	
l	lizi <i>casa</i>		x	xupa <i>seis</i>	6
ll	llina <i>chile</i>		xh	xhumpre <i>sombrero</i>	
l-l	lil-li <i>loma</i>		y	yexu <i>aguacate</i>	
m	mixhi <i>gato</i>		z	zumi <i>canasto</i>	
n	niula <i>mujer</i>		ʼ	ni'a <i>pie</i>	
o	yolabi <i>municipio</i>				

Fuente: autor Justino Odilón Pérez Ramírez, 2020.

Losnaa:

...ya tiene mi abuelita una olla de pulque y ya le dice a mi papá “vas a Oaxaca, vas a comprar panela para poner tepache porque ya está la mazorca, para que vamos a dar gracias...” No dicen que van a dar gracias a dios, sino que, a la tierra mejor. “Porque la tierra dio nuestra cosecha”. Y ya pone su tepache y un litro de mezcal. Orilla del montón de mazorca [cosechada], ya llegamos y... todavía estoy chamaca, pero me acuerdo lo que hacían mis papás, mi abuelita. Y ya ponen lumbré, ya ponen su olla de mole y de tencho y ya hacen comida y ya llega todos ellos y toda la familia, y ya llega a donde está el montón de mazorca y ya cada una de las personas ya agarran una mazorca, pero hacen la cruz; dicen “en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. Aquí hay tanto; 40 redes” dice uno. Pasa otro y ya bendice, también; agarra una mazorca y bendice y ya calcula “allí hay 30 redes”. Cada persona pasa y ya dicen... Y ya empiezan a dar mezcalito alrededor de la mazorca ¡montón de mazorca! Alrededor le dan mezcalito, tepachito o si no pulque y ya. Y ya empiezan a comer y ya ponen un plato de comida encima del montón de la mazorca y ponen... hace mi mamá 12 tortillitas así, hasta así está el montoncito de tortillitas, con un plato de comida y con las tortillitas. Y ya empiezan a comer a la orilla del montón de la mazorca. Y ya empiezan a comer, a tomar... y ya después que ya comieron, mismo en la orilla del montón de la mazorca, escarban y echan la comida para el chaneque, para la tierra, porque dio mazorca y allí echan mezcalito, tepachito, como antes no había refresco. Ya echan y ya lo tapan y ya recibió el chaneque, porque le dieron gracias a la tierra. [...] Porque sembraban antes y bien que dio cosecha también. Así también hacen cuando tapan frijol, cuando se hace bien el frijol y salen muchos costales de frijol, también... “Losnaa” le dicen cuando ya se juntan; ya hay costales de frijol o de trigo... empiezan a comer, a convivir. Si son mpanía ya reparten el frijol. Así siempre le dan al chaneque nomás; beetoo, el beetoo.

⁸⁹ Las descripciones etnográficas que a continuación se presentan muestran el intercambio de dones, conocido en *tizagerhiu'u* como *kualani*, entre humanos y *beetoo* expuesto en el punto 3.2.4.

Fuente: comunicación personal, lunes 28 de octubre de 2024.

Derribe del primer árbol:

En el monte de Nuevo Zoquiapam se han reunido el comisariado de bienes comunales, consejo de vigilancia, presidente municipal y ayuntamiento, topiles, directivos de la empresa forestal, guardamontes, familiares de quienes ostentan cargos y público en general para celebrar el inicio de los trabajos que la unidad forestal llevará a cabo durante un año. Como acto inaugural los presentes efectuaron un rito al pie de un gran árbol, el primero que han de derribar; a lado de este excavaron un hoyo, en él colocaron un recipiente con comida que prontamente taparon con la tierra, luego encima de esta vertieron algo de cerveza. Entre tanto, las autoridades, en conjunto con otras personalidades invitadas, ofrecieron algunas palabras al público como preámbulo al “derribe del primer árbol”. Lo que hicieron fue “brindar un respeto”, unos dicen que para la madre tierra, otros que para el chaneque, con el fin de evitar algún accidente durante los trabajos. Antes no se hacía. Cuando por varios años el bosque estuvo concesionado al estado y fue explotado por la Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux) no lo hacían, pero cuando el pueblo comenzó a aprovechar el bosque por su propia cuenta (hace 41 años, aproximadamente, cuando surge la empresa forestal de Nuevo Zoquiapam), entonces empezaron a hacerlo. “Le hablan al chaneque, [le hablan] al lugar; a lado del árbol que vamos a derribar, ahí entierran la comida, ahí le echan cerveza” dice un tío mío. Es un rito que viene desde antes; mi tío también recuerda cómo en el pasado la gente que comenzaba a sembrar hablaba con el lugar; “que cuide la planta, que produzca la planta, que los animales de noche no hagan nada, que las aves del cielo no hagan daño, todo eso le dicen al lugarcito, para que cuide, para que vigile”.

Fuente: diario de campo, jueves 28 de noviembre de 2024.

Construcción de una casa:

Con respecto a la ofrenda que le dan al chaneque antes de empezar a construir me dice que pide uno permiso a la “madre tierra”. De hecho, hace unos días una señora los invitó; fueron a escarbar pues comenzarían a construir una casa. Ese día se le habló, se le dio mezcal, cerveza y comida al chaneque. Escarban, hacen un hoyo; ahí echaron un plato con comida y 24 pedacitos de tortilla. Tanto el lugar como los asistentes comieron. Se tapó el hoyo y comenzaron a vaciar sobre ese mismo punto, cerveza y mezcal. También le pusieron dos cigarros. Con respeto le hablaron, le pidieron permiso y pidieron que todo saliera bien, “como a una persona”. Me dice la tía que entre los católicos aún se hacen estos actos, el principal motivo es “respetar el lugar”. Hace como cuatro años, cuando construyeron la avenida Macedonio Alcalá, hicieron algo parecido, sólo que ahí enterraron botellas de cerveza, mezcal y un pollo...

Fuente: diario de campo, martes 03 de diciembre de 2024.

Para un festín:

Hoy amanecí con toda la actitud preguntona; durante el almuerzo recordé lo que había observado durante el fin de semana pasado: con algunos hermanos de mi papá, cuñadas suyas, mi mamá, mi hermano mayor, algunos primos míos y yo, nos trasladamos a Miahuatlán de Porfirio Díaz con el propósito de conocer a la familia de quien oficialmente será mi cuñada (futura esposa de mi segundo hermano). Mi familia acordó obsequiar un almuerzo y una comida con platillos típicos de Nuevo Zoquiapam. Quienes se aventaron esa chamba fueron cuatro tías mías (esposas de los hermanos de mi papá), mujeres que rondan entre los 40-50 años. Llegando, llegando, ellas se ocuparon de la cocina, mientras el resto de la familia conocía a la familia anfitriona. Llevamos dos cartones de cerveza; luego de presentarnos en voz alta frente a todos, se destaparon las primeras chelas. Una o dos (no recuerdo bien) se dirigieron al lugar destinado para la realización de la comida. Allí yacían mis tías con la lumbre ya compuesta y un perol (encima de esta) esperando a ser llenado con el atole de maíz que usarían como base para el champurrado. Quien entregó la(s) chela(s) fue un tío en manos de mi tía Viki; luego ella procedió a verter la cerveza en las cuatro esquinas que componían el fogón (sobre un suelo de piso firme) a salud del chaneque, para que el atole saliera bien. Las demás cocineras le hicieron coro y brindaron, sin siquiera haber almorzado, entre cubetas, ollas e ingredientes. En la comida sirvieron mole y arroz; el mole se hacía en el mismo lugar en el que se brindó con el chaneque para el buen término del atole. El arroz se hacía a lado de este, en una parrilla a ras del tórax de mi tía Chabe. Mi hermano Dam, el futuro “novio”, repartía mezcal; en el encuentro entre estos dos, vaciaron una copa sobre la leña que cocía el arroz. Durante ese preciso momento, mi tía recomendó a Dam dirigirle unas palabras al chaneque: “aprende, vas a tomar, dile; en mi pueblo así toman, dile, pues aquí no sé, pero, en mi pueblo así les doy de tomar, dile”. Todo esto porque el chaneque “hace su guerra”. Por último, a petición de mi tía Chabe, lo que quedaba de mezcal en la copa se aventó directo al fuego, produciendo una llamarada por el alcohol.

Pregunté sobre esto a mi abuelita, ella me explicó que se hizo así porque “tiene dueño ese lugar [y] siempre tenemos que dar de tomar” para que nuestras comidas

o trabajos salgan bien. Incluso comentó que un sacerdote que anduvo en la comunidad recomendaba seguir este procedimiento, pero en vez de ofrecerle una cervecita al chaneque, comentaba dirigírselo a la “santa madre tierra”. Me platicó de la vez en que una señora de otra religión (no católica, pues) puso su olla para hacer atole, en un evento del municipio. Pasaba el tiempo y su atole no hervía, hasta salieron “unas bolitas negro” encima del atole. Llegó un regidor o mayor a preguntarle a esta señora si le había “dado” al chaneque. La señora respondió efusivamente y expresó su rechazo a esa costumbre/estilo porque “no está bueno que van a hacer así” dijo. “¿Cómo que no?” respondió el otro; en ese momento trajo un litro de mezcal “y ya le dieron a todo la orilla de la lumbre”. “El que quiere tomar, que lo tome, el que no quiere tomar que lo va a echar en la lumbre para que salga bien el atole. Ahorita verán que ahorita se va a hervir ese” exclamó el regidor o mayor. Después de este regaño a la Sra. Teófila, y después de realizar este ofertorio, “un rato, bonito ya salió el atole [porque] sí es cierto” remató mi abuela ante la eficacia del chaneque.

Fuente: diario de campo, martes 26 de noviembre de 2024.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, René (2017) *RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI: ANTEQUERA tomo segundo*. UNAM, México, 331 pp.
- Alcina Franch, José (2021) “Calendario y religión entre los zapotecos” en *La adivinación zapoteca Libro primero Tomo I*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, pp. 199-256.
- Córdova, Fray Juan de (1578) *Vocabulario en lengua zapoteca*. Pedro Charle y Antonio Ricardo, México.
- Cruz, Wilfrido C. (1935) *El tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación Lingüística*. Imprenta del Gobierno del Estado Oaxaca de Juárez, México, 161 pp.
- Cruz, Wilfrido C. (1946) *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del Estado de Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 350 pp.
- Davila, Caroll Isabelle (2019) *Weneya’a – “quien habla con los cerros” Memoria, mántica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca*. Leiden University Press, Países Bajos, 246 pp.
- Descola, Philippe (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, pp. 101-123.
- Descola, Philippe (2011) “Más allá de la Naturaleza y la cultura” en *Cultura y Naturaleza*, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Bogotá, pp. 75-96.
- Descola, Philippe (2012) *Más allá de la naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires, 619 pp.
- Descola, Philippe (2016) *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Capital intelectual, Buenos Aires, 81 pp.

- Dos Santos, Antonela y Tola, Florencia (2016) “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología” en *Avá Revista de antropología*, núm. 29, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, pp. 71-98.
- Escuela Primaria “Miguel Hidalgo” (2020) *Sembradores de historias 50 años Nuevo Zoquiapam*. México, 155 pp.
- Gobierno del Estado de Oaxaca (2024) “Reglamento del municipio indígena de Nuevo Zoquiápam, Ixtlán, Oaxaca” en *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Oaxaca*, núm. 40, Unidad de Talleres Gráficos, México, 14 pp.
- Guber, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires, 220 pp.
- Hernández Pérez, Isaac Pablo (s. f.) *Ensayo monografico de Nuevo Zoquiapam Ixtlan, Oax.* México, 100 pp.
- Lévi-Strauss, Claude (1997) *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 419 pp.
- Martínez Luna, Jaime (2010) *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, México, 188 pp.
- Martínez Luna, Jaime (2022) “Sabernos naturaleza para razonar y construir conocimiento” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 27, núm. 98, Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, 10 pp.
- Martínez Luna, Jaime (2023) *Existimos, luego... pensamos. Apuntes desde la comunalidad 2017-2021*. Honorable Cámara de Diputados, México, 194 pp.
- Nu rha' ka beniola gue yezz kía. Cuentos y leyendas de mi comunidad de Nuevo Zoquiápam, Oax., (2024), Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, México, 100 pp.

- Pérez García, Rosendo (1956) *La Sierra Juárez. Libro primero*. Gráfica Cervantes, México, 381 pp.
- Pérez García, Rosendo (1956) *La Sierra Juárez. Libro segundo*. Gráfica Cervantes, México, 350 pp.
- Tappan Merino, José Eduardo (2010) “Algunas consideraciones del psicoanálisis sobre el tema del cuerpo” en *deSignis*, núm.16, La Crujía, Buenos Aires, pp. 141-150.
- Tola, Florencia (2015) “Comentario a ‘El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías premodernas’” en *TRACE*, núm. 67, CEMCA, pp. 150-157.
- Tola, Florencia (2016) “El ‘giro ontológico’ y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco” en *Apuntes de Investigación del CECYP*, pp. 128-139.
- Vásquez Pérez, Eulalia (2024) *LICOFITAS Y HELECHOS DEL MUNICIPIO DE NUEVO ZOQUIAPAM, SIERRA NORTE DE OAXACA*. UNSIJ, México, 286 pp.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998) “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism” en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, JSTOR, pp. 469-488.
- Whitecotton, Joseph W. (1985) *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*. Fondo de Cultura Económica, México, 386 pp.