



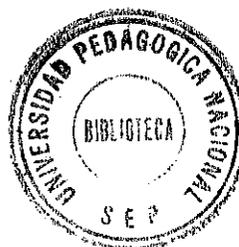
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
SECRETARIA ACADÉMICA
CONSEJO DE POSGRADO
DIRECCION DE INVESTIGACION
DOCTORADO EN EDUCACION

EDUCACION INTRA-INTERCULTURAL **BINNI ZA**
COMO PROCESO DE DESCOLONIZACION
EPISTEMICA-CULTURAL

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN EDUCACIÓN

PRESENTA:

ABRAHAM CABRERA CABRERA



TUTOR: DR. NICANOR REBOLLEDO REZÉNDIZ.

AGRADECIMIENTOS.

He vivido desde siempre en Ixtaltepec, comportándome consciente o inconscientemente como **Binni Yati**, siendo parte de la propia comunidad me he desempeñado como participante en numerosos actos sociales y culturales, y como docente en actos educativos en el nivel básico y en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 203.

Como normalista primero y posterior integrante de la SecciónXXII del SNTE, he adquirido la consciencia que te impulsa a trabajar por la descolonización de la cultura madre. Ésta preocupación fue la influencia principal que motivó a seleccionar este objeto de estudio y continuar con el proceso de investigación.

La primera intención era señalar algunas características básicas de esta cultura para que se convirtieran en contenidos curriculares, sin embargo las constantes observaciones y sugerencias epistémicas del Dr Nicanor Rebolledo Rezéndiz, del cuerpo tutorial de la tesis y de un grupo de amigos que conformamos los seminarios sobre "conocimientos y saberes indígenas" permitieron aterrizar en una propuesta que impulsa un proceso de descolonización epistémica para los **Binni Za**. A todos ellos mis reconocimientos y un profundo agradecimientos, que para evitar exclusiones evito sus nombres.

Agradezco también el acompañamiento que tuve de mi familia, a pesar, y por la distancia y el abandono. Por último y más importante quiero mencionar que el trabajo no solo produjo satisfacciones e integraciones grupales académicas importantes sino que permitió un reencuentro ya no con los inventados dioses de mis antepasados sino con el único y verdadero, para que nos bendiga siempre.

Abraham Cabrera Cabrera

INDICE.

INTRODUCCIÓN	4
EDUCACION COLONIZADORA	9
CAPÍTULO I “ LOS BINNI ZA ”	19
A.- LOS YAATI CU’BA	20
B).- LA EDUCACIÓN DE LOS BINNI YAATI	35
C).- LAS FIESTAS Y OFICIOS	39
D).- DIIDXA ZA	45
CAPÍTULO II “LOS CONOCIMIENTOS COLONIZADOS”	54
A).- LAS COSMOVISIONES PREHISPÁNICAS	55
B).- LOS CONOCIMIENTOS PREHISPÁNICOS	67
C).- LOS MITOS	77
CAPÍTULO III. “LA COSMOVISIÓN BINNI ZÁ ”	84
A).- LOS DIOSES	85
B).- LOS MITOS, LA LENGUA Y LOS RITOS	96
C).- EL TIEMPO Y EL ESPACIO	129
CAPÍTULO IV “CALENDARIOS PREHISPÁNICOS”	140
A).- LOS CALENDARIOS MEXICANOS	141
B).- LOS CALENDARIOS BINNI ZÁ	155
i).- EL CALENDARIO RITUAL O “ BIYE ”	155
ii).- EL CALENDARIO SOLAR O “ I’ZA ”	170
iii).- EL CALENDARIO LUNAR O “ BEU ”	179
CONCLUSIONES	182
BIBLIOGRAFÍA	196

INTRODUCCIÓN.

La presente Tesis Doctoral tiene el propósito principal de exponer una propuesta teórica y metodológica para una educación intra-intercultural descolonizadora de, para y desde los pueblos **Binni Zá**, considerándola como el proceso de concienciación en que participan los descendientes y adherentes comprometidos en la revitalización cultural a través de las conceptualizaciones de los conocimientos procedimentales que se descubren en la reconstrucción de sus signos-significados cosmogónicos.

Estas conceptualizaciones han estado encubiertos o enterrados en los mitos, ritos y lengua materna durante más de 500 años de colonización epistémica que es la causa principal por la cual se encuentran excluidos en las currículas escolares, incluyendo las de las escuelas interculturales y bilingües.

Una educación intra-intercultural obliga una participación crítica, reflexiva y transformadora de aquellos que aún defienden su identidad como **Binni Za** en constantes diálogos e interacciones con sujetos epistémicos de distintas culturas. No se trata de investigar los conocimientos prehispánicos y ponerlos al alcance de los interesados en conocerlos, sino descubrir o des-enterrarlos para re-funcionalizarlos educativamente en esta época de globalización.

Los datos etnográficos y antropológicos han señalado que en las cosmovisiones prehispánicas se encuentran un conjunto de nociones, sistemas ideológicos o ciencias incipientes acerca de la creación del mundo y su relación con la naturaleza y el hombre, mismos que han sido objetos de estudios de múltiples investigaciones multidisciplinarias cuyos resultados no se han difundido, analizado, interpretado y transformado por los propios usuarios, han servido principalmente para las discusiones universitarias entre sujetos alternos a la propia cultura.

Un proceso educativo intra-intercultural descolonizador es dialéctico, donde se reconstruyen los conocimientos originarios de distintas áreas a través de estudios sistemáticos y validados por comunidades académicas de prestigio realizados por sujetos locales y externos conscientes y comprometidos con la liberación epistémica de los mismos.

Esta propuesta de trabajo también tiene la pretensión de convertirse en una investigación de corte cualitativa-interpretativa que impulse una alternativa en el procedimiento para abordar planteamientos de problemas que en su tratamiento permitan el desarrollo paulatino de una educación intra-intercultural **Binni Za** específicamente y para los pueblos indígenas de manera general.

El planteamiento del problema se enuncia por lo tanto de la siguiente manera: ¿Cuál es la posibilidad de revitalizar una metodología epistémica que utilizaron los **Binni Za** prehispánicos en la construcción del núcleo duro de su cosmovisión en un proceso de re-conceptualización educativa a principio del siglo XXI?

Esta investigación se lleva a cabo entre los habitantes de Asunción Ixtaltepec, municipio **Za** localizado entre los doce municipios más importantes del valle central del Istmo de Tehuantepec del estado de Oaxaca, conocidos como los **Binni Yaati Cu'ba**. Los pasos metodológicos aplicados en el desarrollo del mismo consistió en un ensamblaje artesanal de diferentes signos-significados cosmogónicos dispersos y pulverizados des-cubiertos en los mitos, en los ritos y el estudio etimológico, fonológico y semántico del **Didxa Za** como la lengua ixtaltepecana.

Es importante señalar que he vivido en la población durante más de 40 años y he laborado como profesor de educación primaria, secundaria y en la Universidad Pedagógica Nacional en esta región por más de 20 años lo que ha permitido por un lado considerarme una fuente más de datos y llevar a cabo una autoexégesis analítica en confrontación con alumnos de la Licenciatura en Educación

Preescolar y Primaria para el medio Indígena de la UPN de la Ciudad de Ixtepec, Oax., al mismo tiempo que entablar diálogos espontáneos con mis paisanos para confirmar las interpretaciones construidas.

Por otro lado el vivir en la comunidad también permitió realizar entrevistas abiertas y formales con algunos profesores jubilados y en servicios que se han distinguidos en los trabajos de rescate y divulgación de la cultura de los **Binni Yaati Cu'ba**, al mismo tiempo que observaciones participantes en los ritos que se llevan a cabo en las velas (fiestas que caracterizan a los **Binni Za**).

Una técnica importante e inédita en este trabajo es un análisis etimológico-fonológico-semántico de la propia lengua y la interpretación de los mitos y glosas locales con fines educativos.

El proceso de interpretación aunque están basados en el proceso etic-emic-etic, lleva implícito la posición ideológica de participar en un proceso descolonizador de carácter epistémico y cultural, entendiéndola como la capacidad que pueden desarrollar los **Binni Za** para revitalizar su cultura en los encuentros epistémicos, científicos, académicos, educativos, políticos, etc., de carácter plural-multiculturales reivindicativas. *“La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial.”* (FANON.2007:31), no es un proceso acrítico, pragmático y sobre todo pacífico como lo pretende el estado mexicano a través de las escuelas intercultural-bilingües.

En la educación intercultural llevada a cabo en las escuelas de Asunción Ixtaltepec, Oax., los profesores entablan un diálogo acrítico y por lo tanto colonialista al reproducir pragmáticamente algunos bailables, dramatizaciones, o poemas **Za's** en los actos sociales que organizan en las conmemoraciones calendáricas

En épocas anteriores cuando el **Diidxa Za** era la primera lengua los profesores en el mejor de los casos, traducían los contenidos escolares oficiales a la lengua materna para que los alumnos los "entendieran o aprendieran". No se ha enseñado los conocimientos propios porque no se conocen.

La mayoría de los habitantes considera que es importante rescatar y defender la cultura por eso participa indistintamente en las fiestas y eventos que se realizan de acuerdo a sus costumbres y tradiciones, sin embargo también reconocen que el desarrollo del capitalismo es atroz pero necesario para conseguir bienestar individual y social.

Hasta ahora los espacios interculturales han logrado convertir a la cultura **Za'** en consumista y receptora de la oficial pero no dialógica porque necesita conceptualizar sus aportaciones epistémicas en un ambiente intercultural crítico, donde es necesario reivindicar las identidades autóctonas en extinción dentro de un proceso de descolonización.

El contenido de la presente se conforma con cuatro capítulos y las conclusiones: En el primer capítulo denominado "**Los Binni Zá**" se abordan las descripciones de los espacios interculturales colonizadores donde se manifiestan las características socio-geográficos, educativos y culturales de la población de los **Binni Yaati Cu'ba** como población muestra.

En el segundo capítulo denominado "Los conocimientos colonizados" se hacen referencias algunas producciones teóricas acerca de las cosmovisiones náhuatl, mayas y zapotecas, el estado del arte que guardan los conocimientos prehispánicos.

En "la cosmovisión **Binni zá**", el capítulo III, se reconstruye el núcleo duro de ésta con base en los análisis e interpretaciones que se aplican a los dioses, los mitos, la lengua, los ritos, el tiempo y el espacio **Za'**.

En el cuarto apartado denominado: "Calendarios Prehispánicos" se analiza el calendario azteca y se plantea unas propuestas acerca de los tres calendarios de los **Binni Zá** que son: el ritual o **Biye'**, el solar o **Iza** y el lunar o **Beu** tomando como base la metodología que utilizaron los **Za's** desde el preclásico, previamente reconstruido.

Las conclusiones resaltan la importancia de iniciarse en un proceso de descolonización para revitalizar la cultura materna y algunos indicadores para desarrollar una educación intra-intercultural

LA EDUCACIÓN COLONIZADORA.

La educación es un concepto que se maneja indistintamente a partir del contexto en que se aplica; *“la necesidad de convivencia, la necesidad de comunicarse, la necesidad de trabajar, de producir, de transformar a la propia sociedad sólo puede cumplirse por el esfuerzo colectivo y este esfuerzo de integración y de suma de voluntades se logra a través del hecho educativo”* (CABALLERO.1995:8) Desde la cultura colonizadora la educación se va entender como el proceso que sigue una persona o grupo hacia el refinamiento o/y perfeccionamiento de sus actividades, comportamientos y formas de razonamientos, con base en los fundamentos dominantes de la aldea global.

Desde esta postura una persona o grupo educado resuelve sus conflictos mediante la razón consensuada sin utilizar la fuerza, la violencia o el azar. La escolaridad será una condicionante importante en la adquisición de este tipo de educación, por eso en algunos escritos se le conceptualiza como *“instrucción, aprendizaje, amaestramiento, capacitación y aún como enseñanza”* (CABALLERO.1995:7).

Asociar la educación con un proceso de escolarización conlleva a entender que éste puede ser un proceso paulatino y gradual que se va adquiriendo conforme se vaya apropiándose de las informaciones o los elementos culturales que se presentan en las escuelas sobre todo a través de la puesta en práctica de los planes y programas de estudios y éstos a la vez contribuyan a formar la personalidad particular y capacitarlos para el desempeño de sus funciones profesionales conforme a dichas pautas o fundamentos.

Esta apreciación, nos ilustra que la educación será la capacidad que tienen las personas o/y grupos para pasar de la barbarie a la civilización, de la noción a la ciencia, de abandonar una cultura arcaica para poseer una cultura moderna,

civilizada o/y refinada. Este tipo de reflexión ha prevalecido durante mucho tiempo en las políticas educativas del país, principalmente en la educación indígena.

Furlán (1995:26) considera que es muy difícil definir los límites de la educación porque se ha diversificado. *“La educación es acción de las generaciones adultas, para Durkheim; participación del individuo que transforma su experiencia, para Dewey; adaptación del niño, para Piaget; desarrollo de sus múltiples potencialidades, para Kant; reacción del adulto frente al proceso de desarrollo (su propia pérdida y las transformaciones del otro), para S. Bernfeld”*. En casi todas se acepta como la transmisión de visiones del mundo, capacidades, comportamientos, identidades y por lo tanto de realidades construidas desde las propias culturas.

Cuando el país es multicultural como el mexicano se recomienda la aplicación de proyectos educativos interculturales que promuevan en igualdad de condiciones: conocimientos, saberes y visiones de mundos diversos sin exclusiones de grupos o personas; sin embargo estas condiciones no se han cumplido a pesar de que se contemplan en las legislaciones federales y estatales.

Una educación intercultural crítica antes de transmitir debe revitalizar las distintas culturas indígenas mexicanas adquiriendo simultáneamente la oficial y otras de carácter universal en un proceso de transformación permanente.

Esta conceptualización se refuerza desde el pensamiento de Paulo Freire cuando considera a la educación como *“praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo”* (BARREIRO.2004:7). Por lo tanto una educación que pretenda la transformación social, inclusive revitalizar o/y re significar una cultura indígena colonizada, necesariamente tiene que desarrollar entre otras capacidades, una consciencia reflexiva, crítica y creativa, es decir, descolonizarse.

En una educación intercultural descolonizadora deben participar las autoridades educativas, profesores, alumnos, padres y académicos externos, a falta de uno se dificultarán los propósitos.

En la historia de las políticas educativas mexicanas, el sistema que se ha encargado de los pueblos originarios es la llamada educación indígena o bilingüe-intercultural que en lugar de revitalizar las distintas culturas maternas se ha encargado de incorporar "a los indios a la sociedad nacional" (REBOLLEDO.2005:53) Y "las propuestas curriculares que se han desarrollado en México se construye bajo un enfoque homogeneizador, en el que la integración de los alumnos a una cultura nacional ha sido propósito incuestionable" (AYALA.2005.76)

En el Artículo 2º. de la Ley General de Educación señala que la educación es "*el medio fundamental para adquirir, transmitir y acrecentar la cultura; es proceso permanente que contribuye al desarrollo del individuo y a la transformación de la sociedad, y es factor determinante para la adquisición de conocimientos y para formar al hombre de manera que tenga sentido de solidaridad social*".

En este artículo se resalta a la educación como el medio, en primer lugar, para adquirir (para los que aún no la tienen) la cultura (se entiende que es la nacional) en este rubro cabrían sobre todo los pueblos indígenas, en segundo lugar, (para los que ya la poseen) transmitirla, acrecentarla, desarrollarla y transformarla tanto individual como socialmente. El Estado le corresponderá seleccionar los signos-significados culturales que forman parte de las curriculas donde quedan excluidos los indígenas porque se encuentran en estado de noción, sistema ideológico o ciencia incipiente.

En la Ley General de Educación todavía no aparece el concepto de Educación Bilingüe-Intercultural, sigue denominándose como educación indígena¹ es la que se encarga principalmente de adaptar o traducir los contenidos curriculares de la educación básica a los distintos contextos indígenas sin que medie un proceso de concienciación.

Rubén Viveros Álvarez, Director General de Educación Indígena de la Subsecretaría de Educación Básica de la SEP, refuerza que el papel primordial de este nivel educativo es el de *“atender las particularidades culturales de los pueblos indígenas en los espacios escolares desde la contextualización de los contenidos escolares en el diseño curricular, (como por ejemplo: adecuar los contenidos del Programa Enciclomedia y los materiales de apoyo para docentes de educación preescolar indígena), el uso de las lenguas indígenas para que los niños y las niñas se incorporen a la escuela, constituir fuertes comunidades escolares para promover y lograr el desarrollo de competencias en los alumnos, a través de la adquisición de conocimientos, habilidades y actitudes significativas, útiles y pertinentes”* (Cfr. VIVEROS.2005:22-23).

Según la Doctora María Guadalupe Díaz Tepepa, la Educación Intercultural pretende *“dar mayor flexibilidad curricular a las escuelas y en su organización escolar para que puedan incorporar elementos de la cultura local en el espacio propiamente escolar...Esto quiere decir que se toman (deberían tomar²) en cuenta las particularidades y diferencias culturales en el contexto de la universalidad de los contenidos de la educación básica”* (2001:106).

Estas pretenciones educativas aunque incompletas no se llevan a cabo convenientemente porque los profesores que desempeñan sus labores en las

¹ En el Artículo 13 de la Ley General de Educación señala que: “corresponden de manera exclusiva a las autoridades educativas locales, en sus respectivas competencias, las atribuciones siguientes:
I.-Prestar los servicios de educación inicial, básica incluyendo la indígena, especial, así como la normal y demás para la formación de maestros.”

² Agregado personal.

comunidades indígenas no han sido debidamente capacitados ni actualizados para cumplir satisfactoriamente con sus funciones como sujetos bilingües-interculturales. En el Istmo de Tehuantepec, la mayoría de estos profesores ingresan al sistema de educación indígena con el nivel de bachillerato y continúan sus estudios de licenciatura en la Universidad Pedagógica Nacional donde, según los propios estudiantes, *“les proporcionan algunas teorías y herramientas didácticas para trabajar las culturas indígenas en los salones de clases, sobre todo concientizarlos para que contextualicen los contenidos escolares programáticos”* reconociendo que su papel principal es *“enseñar los contenidos del programa escolar primero en español y después explican algunas ideas en la lengua materna para que los alumnos los entiendan mejor”*

En las comunidades indígenas encontramos también profesores egresados de las normales del estado que durante su formación no recibieron la capacitación adecuada para desempeñarse profesionalmente en estos contextos y sucede lo que señala Samuel Arriaran (2001:35): *“Se los (les) forma y capacita como simples técnicos aplicadores de recetas de supuesta validez universal... no pueden ubicarse en el salón de clase y comprender a sus alumnos que provienen de diversos contextos culturales y lingüísticos.”*

Ante estas condiciones técnico-pedagógicas se le agrega que los padres y los alumnos, por carecer de informaciones pertinentes acerca de estos proyectos educativos han generado la idea de que las escuelas bilingüe-interculturales les son entregadas por falta de recursos del gobierno y por consiguiente son de menor calidad que la educación “normal o formal”.

Este tipo de educación, bilingüe-intercultural, supone que los agentes involucrados (docentes, alumnos y padres) conviven con elementos lingüísticos de al menos dos culturas, considerando apriorísticamente que éstas se usan dialógicamente en la práctica docente.

Sin embargo encontramos a profesores que se encuentran ubicados laboralmente en etnias distintas a la suya, por ejemplo entre los alumnos del 7°. "A" de la LEPEPMI 90 de la UPN 203 se detectó *"una profesora de preescolar de origen ayuut, se encuentra trabajando en una comunidad chatina; otro que es considerado chontal aunque trabaja en una comunidad con esta cultural, pero no habla su lengua.*

La educación bilingüe-intercultural presenta dos problemas básicos que impiden su desarrollo armónico que son: la falta de formación académica de los profesores y la ubicación laboral inadecuada de los mismos.

En el estado de Oaxaca, generalmente una escuela bilingüe-intercultural se instala en comunidades donde se habla una o más lenguas indígenas apartadas de los centros urbanos, salvo aquellas donde las autoridades civiles o educativas de las propias comunidades las solicitan, por reclamos sociales, políticos y/o académicos por lo que adquieren responsabilidades en llevar a cabo experiencias y estrategias tendientes a conseguir objetivos o propósitos por los cuales fueron creadas.

Tal es caso de la Escuela Primaria Bilingüe "José Fructuoso Gómez" ubicada en la colonia popular "Gustavo Pineda de la Cruz" de la Ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oax., municipio altamente politizada, donde acordaron orientar la práctica docente con base a seis principios orientadores³ que son:

- 1.- *Revalorar y fortalecer las lenguas y culturas indígenas.*
- 2.- *Hacer presente la ciencia en la escuela.*
- 3.- *Democratizar la educación.*
- 4.- *Impulsar la producción y proteger el medio ambiente.*
- 5.- *humanizar la educación.*
- 6.- *Llevar el arte y la tecnología a la escuela.*

³ Ponencia de la profesora Julieta López Jiménez en el Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, llevado a cabo en San Cristóbal de las Casas los días 24, 25 y 26 de octubre de 2003,

Los profesores interesados en trabajar en esta escuela tenían que cubrir con los siguientes requisitos: 1.- *Hablar la lengua indígena y pertenecer a una comunidad india.* 2.- *Desarrollar el trabajo docente verdaderamente comprometido.* 3.- *El docente debe ser investigador de su propia práctica y asumir la obligación de la autocrítica del desarrollo educativo.* 4.- *Respetar, cumplir y ser parte activa en el proceso de actualización de la enseñanza de la lengua indígena.* 5.- *Ser parte activa en los acontecimientos de la comunidad y en su lucha contra los problemas históricos, para su desarrollo y sustento en los valores comunitarios.* 6.- *Desarrollar la iniciativa de la elaboración de materiales didácticos acorde a la visión cultural de la comunidad.* 7.- *Conocer la concepción comunitaria respecto a los fenómenos naturales y defender los principios fundamentales de los conocimientos milenarios para apoyar la interacción armónica con los conocimientos científicos.*⁴

Al analizar estos ejes y requisitos podemos observar que aún en aquellas escuelas donde existen movimientos pedagógicos alternativos, la mayor preocupación de los profesores es el rescate de la lengua, sin intentar construir conocimientos escolares propios.

En las observaciones realizadas en las escuelas de Ixtaltepec y en las entrevistas a profesores en servicios y jubilados indican que el compromiso que adquieren es castellanizar mediante la lectura, escritura y resolución de operaciones básicas de las matemáticas, dejando para mejor ocasión una reconstrucción y revitalización de la cultura.

En una entrevista con la alumna del 1º. "A" ciclo escolar 2006-2007 de la LEPEPMI 90 de la UPN203, Nicolasa Díaz Pérez, considera "*que primero enseña en lengua indígena y luego en español*" pero que son los mismos padres quienes se oponen a este proceso porque "*cuando salen a trabajar a otros estados de la república, se encuentran en desventajas*" aunado a las costumbres "*por*

⁴ Tomada en primera página de la ponencia

ejemplo que se casen a temprana edad” son las que obstaculizan el proceso enseñanza-aprendizaje; porque los niños después de que empiezan a socializarse aprenden los conocimientos que aparecen en los programas de estudios, *“aunque sea lento pero aprenden”*

A nivel nacional parece ser que estas apreciaciones se confirman con algunos ejemplos que reseña la Dra Schmelkes, Coordinadora General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública

“Una comunidad indígena hñahñu muy grande –donde aún se usa la vestimenta tradicional y se habla la lengua hñahñu en la casa y en la calle; donde se festejan las fiestas tradicionales y se venera el cerro sagrado- solicitó que se cambiara la escuela primaria bilingüe intercultural por una primaria general...Una escuela amuzga, bilingüe intercultural, tiene maestros que no hablan o no quieren hablar la lengua amuzga...Una telesecundaria –enclavada en una zona indígena- prohíbe a los alumnos hablar en su lengua materna...Una niña mazahua le pidió a su mamá –cuando entró al sexto grado en una escuela primaria del Distrito federal- que ya no fuera a recogerla; o que si por alguna razón lo hacía y tenía que ir a la escuela se quitara el traje regional y deshiciera las trenzas.” (SCHMELKES.2005:15Y16).

En la educación bilingüe-intercultural se requiere entender que la Interculturalidad es la capacidad que tienen las personas, instituciones, programas, etc. para convivir, dialogar y comunicarse con distintos elementos de distintas culturas, no solamente el uso de las lenguas y el rescate de las tradiciones y costumbres

Una traducción mecánica o descriptiva de una determinada lengua a otra, no debe ser la única prioridad que debe tener este tipo de educación, tiene que desarrollar, enriquecer, acrecentar, transformar una cultura equipándola de posibilidades y capacidades para dialogar y comunicarse con otras.

Jerome Bruner, (2000:10) considera que toda educación debe *“ayudarnos a encontrar nuestro camino en nuestra cultura, a comprenderla en sus complejidades y contradicciones”* lo que nos hace pensar que toda educación debe participar en procesos interculturales y no solamente para comunidades indígenas.

Ante esta disyuntiva surge la necesidad de contemplar en estas comunidades además de la educación intercultural una intracultural encargada de revitalizarla conceptualizando sus conocimientos.

Si los actores de la práctica educativa y sus autoridades no son conscientes de los bienes de la cultura donde se implementa la educación bilingüe-intercultural, será difícil que diseñen proyectos educativos intra-interculturales

Este tipo de educación debe considerar lo que Jacques Delors llama, los cuatro pilares educativos: *“aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y con los otros y, en definitiva, aprender a ser”* (tomado de MONCLÚS.2004:24), de lo contrario en la educación bilingüe-intercultural las culturas indígenas únicamente se convertirán en conformistas, consumistas y receptoras de la cultura nacional.

La cultura empezó a conceptuarse en 1871 por Edward B. Tylor como *“un todo orgánico/complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”* (tomado de ORTIZ.2000:14 y TEJERA.1999:8) aunque es conveniente aclarar que esta definición-base acerca de la cultura, no solo se le ha criticado por su ambigüedad,

profundidad o amplitud, sino que también se ha mantenido en un constante proceso de adaptación y cambios por diferentes autores o teorías antropológicas. Los mismos autores (Ortiz y Tejera) señalan que Kroeber y Kluckhohn, enlistaron en los años cincuenta alrededor de 250 (según Ortiz) y 164 (según Tejera) diferentes definiciones de cultura.

En la actualidad, considerando los conceptos que han elaborado distintos estudiosos como Héctor Tejera (1999:5), Jesús Jáuregui (1988:146), Gilberto Giménez (1999:32), Lawrence Stenhuse (1997:46), Jerome Bruner (2000:12) y Luis Villoro (2002:110) entre otros han coincidido en señalar que la cultura es la capacidad que tiene la mente para asignar significados, intervenir sobre su entorno, construir realidades, concepciones y poderes al mismo tiempo la capacidad para comunicarlos a los otros y no un conjunto de objetos, conocimientos, hábitos, capacidades previamente elaborados en un momento histórico.

El instrumento idóneo para impulsar o bloquear esta capacidad del hombre es la educación por lo que debe ser un proceso consciente reflexivo y crítico que desarrolle las capacidades y habilidades que tiene cada cultura para revitalizarse, auto transformarse, auto criticarse y sobre todo para conversar consigo y con otras. No puede existir una educación al margen de una determinada cultura al menos que sea colonizadora.

CAPÍTULO I

LOS BINNI ZA

A).- LOS YAATI CU'BA.

Una de las formas de rechazar o combatir la colonización entre los **Binni Za** es precisamente revitalizando sus propias raíces, y una de estas batallas es el rescate de sus nominaciones; el término zapoteco es una condición nuahuatlizada, que se puede traducir como "pueblo que vive entre los zapotes" modificando sustancialmente las propias conceptualizaciones.

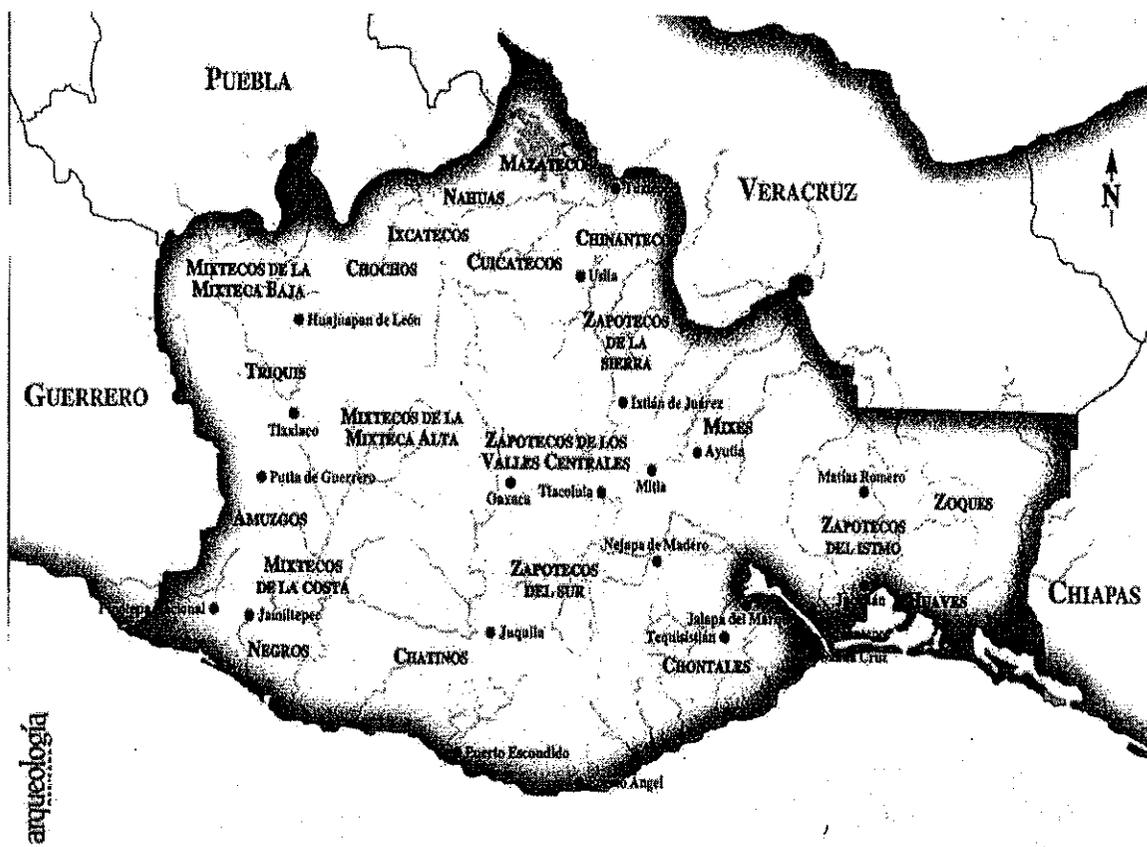
Los estudios intraculturales han señalado, considerando la estructura gramatical y semántica de la lengua materna, que el término aceptable a la denominación es el de **Binnigulasa o Binni Za**

Sobre esto Víctor de la Cruz, (2002b:xiii) nos aclara que el término **binnigula'sa'** "se emplea...en dos sentidos: uno...es el de antepasados, antepasados; es decir se aplica a los que se llama zapotecos prehispánicos. El otro sentido...es para designar a todos los hablantes contemporáneos de la familia zapoteca, pues debido a la fragmentación geográfica y lingüística, no todos los hablantes de las distintas lenguas de la familia aceptarían la denominación **binniza'**."

En el Istmo, sobre todo los académicos, políticos e intelectuales, (el concepto no es de dominio público) se autodefinen como **Binni Zá** utilizando el término **Binnigulasa'** para los antepasados de distintos grupos, regiones o estados porque existen un sinnúmero de pueblos con la identidad zapoteca tan distintas que es imposible comunicarse entre ellos aún en sus propias lenguas, costumbres y tradiciones.

Según Juan José Rendón (2004:50) desde 1925 ya existían clasificados seis dialectos del zapoteco que son: Valle, Tehuano, Serrano, Nexitzo, Vijana o Cajonos y Miahuatlán con diferentes acepciones sobre sus orígenes, que para ello se puede consultar a José María Bradomín (1992:222).

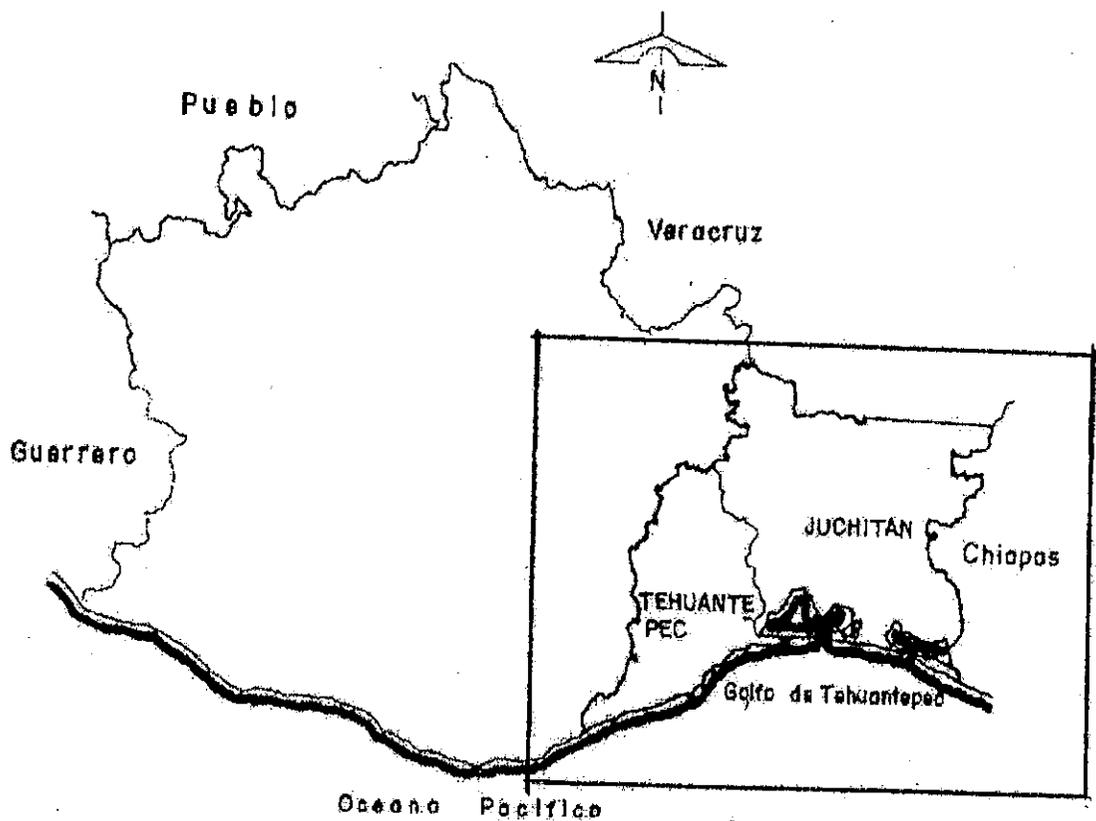
El término *Binni Za* entonces se utilizará en esta investigación para denominar a la cultura zapoteca que se desarrolló en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, mismo que se justificará más adelante.



Este mapa es tomado de la página 65 de la revista *Arqueología Mexicana* Vol. V, No. 26 del INAH bajo la información de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas y se utiliza para señalar la ubicación de distintas étnias del estado de Oaxaca, pero sobre todo de los *Binni Za* o zapotecos del Istmo.

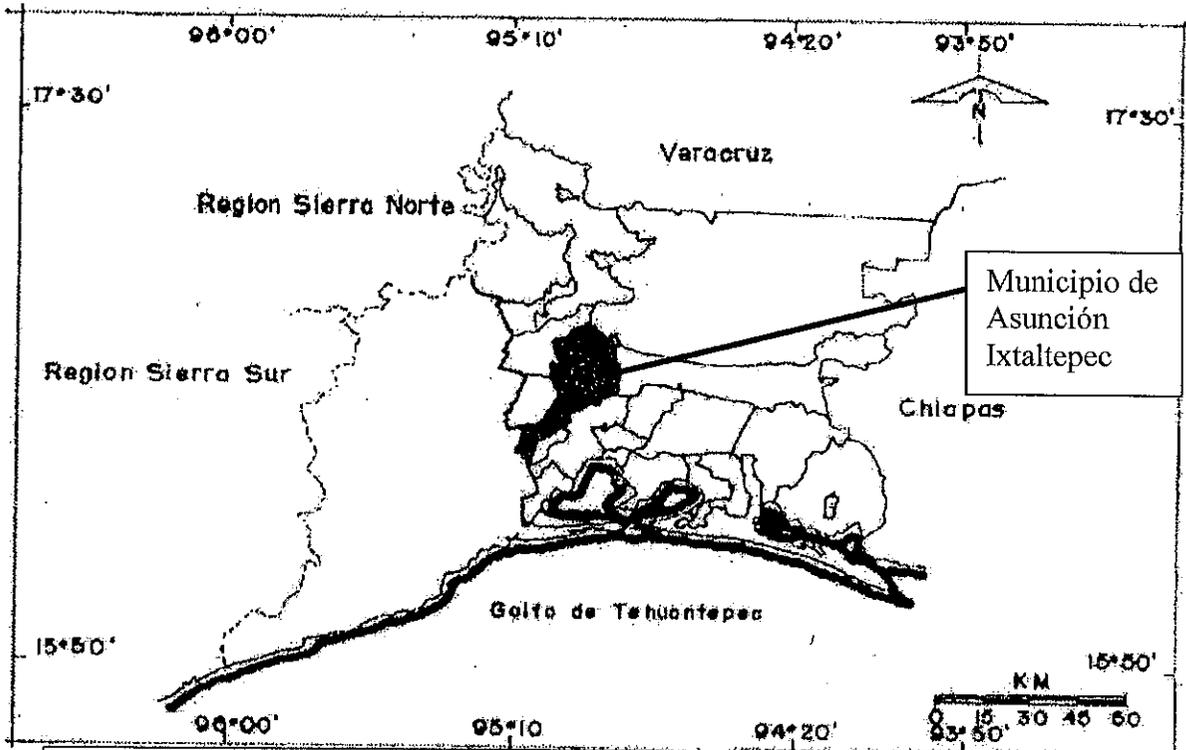
El Istmo de Tehuantepec, se localiza a 800 kilómetros de la ciudad de México y a 285 de la capital del estado de Oaxaca, aproximadamente, a través de las vías terrestres; una zona geográfica en donde por lo menos alrededor de doce municipios y sus agencias municipales se manifiestan predominantemente rasgos importantes de la cultura zapoteca como son las fiestas, la lengua, las artes, los oficios, las viviendas, las vestimentas femeninas, los ritos sociales y religiosos, etc.

Estos son: Santo Domingo Tehuantepec, San Blas Atempa, Juchitán de Zaragoza, Unión Hidalgo, Santa María Xadani, El Espinal, Asunción Ixtaltepec, San Pedro Comitancillo, Ixtepec, Magdalena Tlacotepec, Santo Domingo Chihuitán y Santiago Laollaga, cabe señalar que cada municipio cuenta con diferentes números de agencias municipales y rancherías.



Este mapa fue tomado de la página 15 de la Tesis "Análisis, conservación y rescate de las viviendas típicas de la población de Asunción Ixtaltepec, Juchitán, Oax.", del Arquitecto José Toledo Santiago. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, en donde se remarcan dos de los municipios más importantes, Juchitán de Zaragoza y Tehuantepec que se han constituido como cabeceras distritales. La mayoría de los estudios y rescates culturales de los **Binni Za** se han realizado en estos dos municipios

Asunción Ixtaltepec, Oax, es un municipio con una superficie de "547.33 km2." (TOLEDO.1998:13) con 13,066 habitantes mayores de 5 años según el censo de año 2000 (INEGI) y se constituye además de la cabecera municipal, con 9 agencias municipales que son: Aguascalientes La Mata, El Mezquite, Chivela, El Morrito, Santiago Ixtaltepec, Lázaro Cárdenas, Chivixuyu, Cieneguilla, y Mazahua; y 3 Agencias de policías que son: Santa Rosa, Sitio de las Flores y Nizanda.



Este mapa fue tomado de la página 15 de la Tesis "Análisis, conservación y rescate de las viviendas típicas de la población de Asunción Ixtaltepec, Juchitán, Oax.", del Arquitecto José Toledo Santiago. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Con el agregado para señalar la ubicación del municipio de Ixtaltepec, población muestra de la presente investigación.

A los habitantes de Asunción Ixtaltepec, entre los pueblos del Istmo y entre ellos mismos se les conoce como los **Yaati Cu'ba** y según estudios locales esta toponimia se puede deducir simultáneamente a partir de dos hipótesis sobre el origen de los **Binnigulasa** en esta región oaxaqueña:

Una refiere que los primeros habitantes provinieron de las riveras del Río Pánuco de ahí hacia *“la extensa planicie de Coatzacoalcos, misma que se prolonga hasta cerca de Juchitán, eludiendo la barrera que a paso de los inmigrantes opone la Sierra Madre Oriental”* (BRADOMIN.2002:472), esto podría haber sucedido aproximadamente en la Fase Aldea entre 1500 y 500 años a. de C. donde los historiadores señalan que en este periodo cronológico ya se distinguen las aldeas sedentarias con establecimientos *“en general de 15 a 50 personas, en las riveras de los ríos, en donde cultivaban maíz, frijol y otras plantas; hacían cerámicas e intercambiaban obsidiana, concha marina, y otros productos no locales.”* (WINTER.2002:48 y 49)

Para este periodo *“Los lingüistas estiman que ya existían varias lenguas distintas de la lengua otomangué... Así para entonces ya existían los **binnigula’sa’** como grupo distinto.”* (WINTER.2002:55 y 56). La segunda hipótesis señala que se pobló cuando los habitantes de los Valles Centrales del estado de Oaxaca; los *“Binnigulasa”*, se expandieron hacia el Istmo de Tehuantepec y otros lugares de Mesoamérica, hacia el periodo Postclásico correspondiente del año 800 al 1521 de la era cristiana.

Una de estas aldeas originarias pudo haber sido Ixtaltepec, que en náhuatl, se denomina como: “en el cerro blanco” compuesto por *“Ixtal*, o *Iztac* blanco” y *“Tepétl* o *Tepec*, cerro” la *c* refiere a “en” (Cfr. Bradomín.1992:126-127) al noroeste de la población se encuentra dicho cerro en donde cada 1 de mayo festejan a *“Tata Pasión del Cerro Blanco”*.



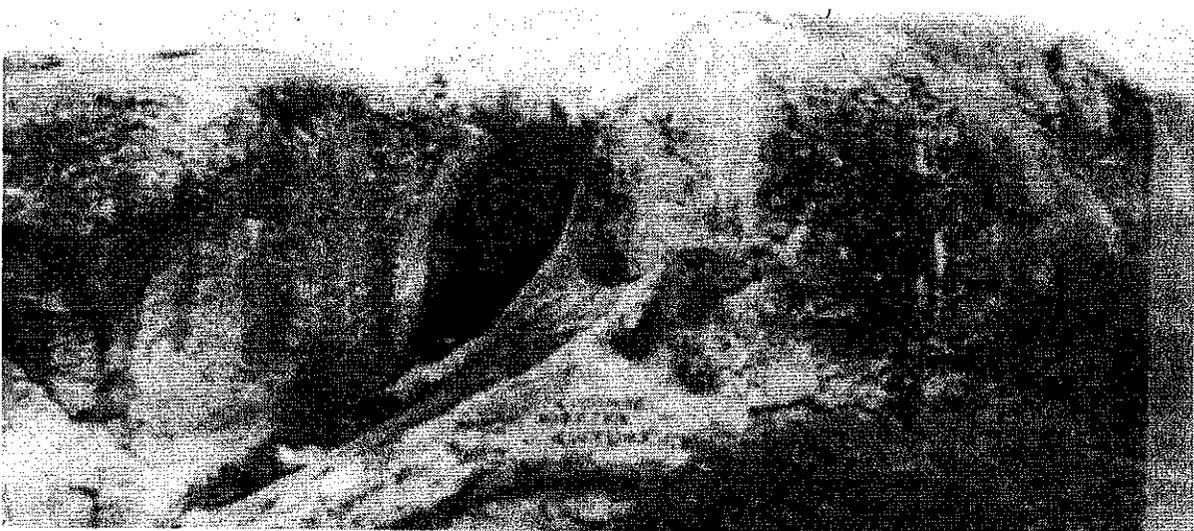
Foto actual del Cerro Blanco de Asunción Ixtaltepec

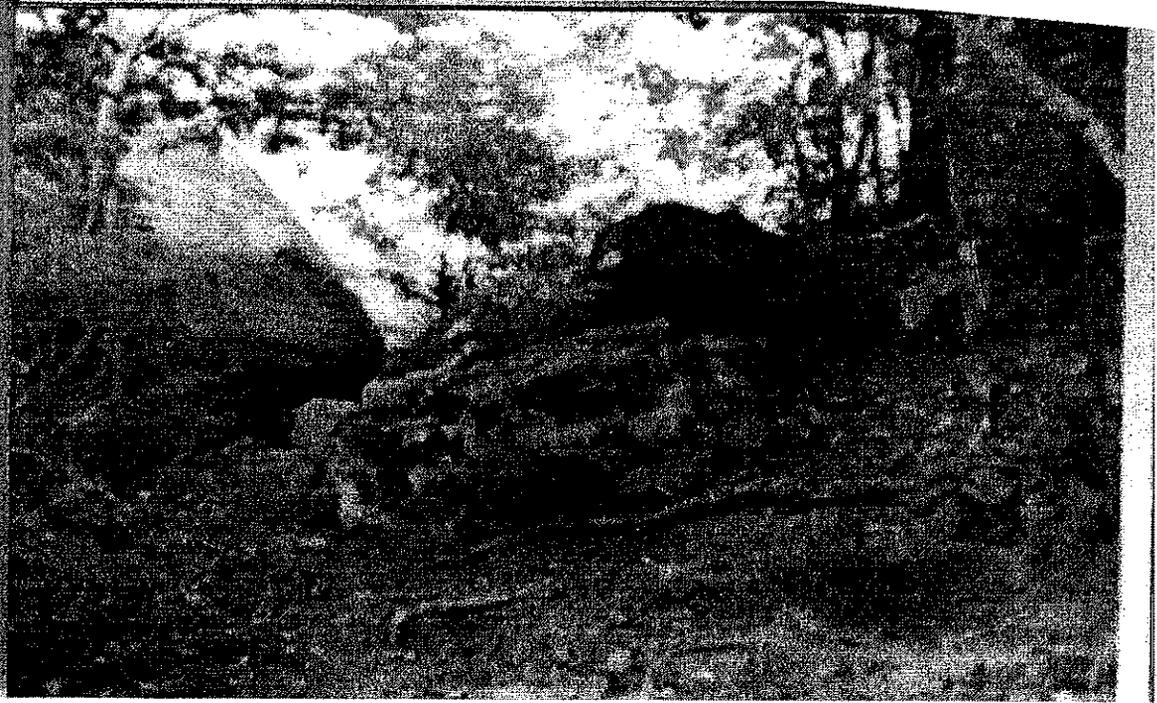
"El Cerro Blanco o Dani Guíaaati es una prolongación de la Sierra Madre del Sur; sobresale en la explanada del Sur del Istmo de Tehuantepec y se ubica entre las coordenadas UTM 276100 Este y 1728250 Norte, con una altura de 200 mts., sobre el nivel del mar. Está formado por material de rocas calizas y areniscas, aflorando en las superficies restos de cal cristalizadas" (ZARATE.2003:17)

Pueden notar en la cita anterior que el antropólogo Roberto Zarate al anotar el nombre de **Yaati**, escribe **Guíaaati**, utilizando para ello el dialecto juchiteco, mismo que se aprovecha para resaltar que aún entre los pueblos circunvecinos existen diferencias dialectales.

El material de cual esta formado el cerro a simple vista es arenosa de color amarillento blanquecido actualmente se usa como cementante, principalmente en la construcción de caminos, calles y carreteras.

Hacia el costado oeste del cerro se encuentran un sitio arqueológico conformado por dos piedras grandes con inscripciones rupestres denominado "**Ra Ba' Cuana**" que en tiempos pasados sirvió como centro ceremonial y que estaba bajo el cuidado y protección de los "**Yaati Cu'ba** y actualmente se encuentra abandonada (Cfr.Zarate.2003:)





Fotos representativas del sitio arqueológico de **Ra Ba' Cuana**

Según el mismo José María Bradomím (1992:126-127) versión dominante entre los **Yaati Cu'ba** aceptando implícitamente con ello que se pobló el Istmo con habitantes provenientes de los valles centrales porque consideran que el término **Yati**, significa pueblo que esta arriba o hacia el norte”

Las narraciones populares de los propios ixtaltepecanos es que los **Binni Yaati** eran una tribu que salió de Tehuantepec o posiblemente del centro ceremonial **Guiengola** y cuando le preguntaban al líder o jefe hacia donde se dirigían, éste contestaba: **Ti Yaa**, es decir, hacia el norte o hacia arriba, para llegar al lugar que hoy ocupa, de ahí se deriva el nombre de **Yaati**.

Sin embargo esta confusión entre **Ti Yaa** y **Yaati** obliga a revirar hacia la primera hipótesis y al encontrar que la palabra **Yaati** quiere decir, provenientes del norte, por las raíces etimológicas-fonológicas-semánticas del **Diidxa Za** el término **Yaa** significa *arriba, norte o claro* y **Ti** linaje o familia, por lo que **Yaati** significaría linaje proveniente del norte y no hacia el norte. Otro término similar es **Nayati**, que significa pálido, amarillento, etc.

También los mismos pobladores en transmisión oral consideran que es por el color un poco más claro de la piel de la mayoría de sus habitantes en comparación con los de los pueblos circunvecinos, en donde se toma a **Yaa** como claro, (Cfr.Zarate.2003:80).

A la toponimia **Yaati** se le ha agregado el concepto **Cu'ba**, que en lengua **Diidxa Za** quiere decir, *masa* en sus distintas variedades, una de éstas es el Pozol, que es una bebida-comida, típica y representativa de los **Binni Za**, hecho con base en el maíz fresco o elote molido con agua en el metate, que puede ser envasado al natural sin que se descomponga en poco tiempo, de tal manera que se pueda prepararse después, mezclándolo nuevamente con agua en una jícara, utilizando únicamente las manos que permita terminar la molienda del mismo; en algunas ocasiones es endulzado con la panela.

Es diferente al **Niziaba** que es propiamente el atole. El Pozol hasta en la actualidad se usa para acompañar la comida de los campesinos cuando estos se encuentran trabajando todo el día en el campo, y por la distancia no pueden regresar a comer. Aún siendo de uso entre todos los pueblos de la región, se presume que es de origen ixtaltepecano.

Según comentarios de transmisión oral en la población, el Pozol era el alimento de los dioses, y como los **Yaati cúba** eran los encargados de cuidado del centro ceremonial **Ra, Ba' Cuana** sitio arqueológico, en donde, según el antropólogo, Roberto Zarate Morán (2003), se realizaban ritos que representaban la creación del cosmos, acompañados en algunas ocasiones con sacrificios humanos; podrían ellos, los **Yaati Cu'ba** consumir el mismo alimento para soportar las pruebas que esta actividad implicaba.

El Lic. Nicasio Montellano, originario de la comunidad de Comitancillo y radicado en El Espinal, estudioso de la cultura **Binni Za**, considera que este alimento que se hace referencia no es propiamente el pozol sino un similar al Piloncillo, que un alimento natural compuesto de maíz seco y molido, sin mezclarlo con agua durante su preparación hasta su consumo, lo que permite que se mantenga en condiciones de consumirse por largos periodos.

Además para complementar esta versión existe la interpretación de que la categoría **Cu'ba**, puede provenir de un análisis histórico de la lengua zapoteca antigua, en donde es muy probable que **Coba'a** era equivalente al concepto de tiempo; este término que ha desaparecido del vocabulario contemporáneo podría darle significado también a concepto **Cu'ba** que acompaña a los habitantes de Ixtaltepec, (ZARATE.2003:82) para denominarlos como **Yaati Cúba**.

Un análisis etimológico-fonológico-semántico de la palabra **Cu'ba**, nos conduciría a afirmar que significaría “*el camino del señor*” o “*el señor del camino*”; porque **Cu**, proviene de **Co**, que significa *Señor* y **Ba** como vapor, laringe,

sepultura, es decir conducto o camino, por lo tanto el término **Cu'ba** se puede conceptualizar como *"el camino del Señor"* entendiéndose con ello que la masa de maíz es el camino o el elemento que Dios utilizó para darle cuerpo al hombre o que la masa de maíz es la alimentación principal del cuerpo.

Podemos concluir después de este recorrido que una de las primeras familias **Binni Za**, que llegaron del sur del actual estado de Veracruz, durante el preclásico, en las primeras incursiones al Istmo son precisamente los **Yaati Cu'ba** lo que nos hace pensar que es una de las poblaciones más antiguas de la región, cuyo origen se remonta desde el clásico mesoamericano.

Entre las aportaciones de López Austin (2001:54) y Marcus Winter (2002:83) obtenemos que el desarrollo de mesoamérica se dio en tres grandes periodos que son el Preclásico del 2500 al 1200 años a. de C., el Clásico del 1200 años a. de C. al año 800 d. de C., y el Postclásico del año 800 al año 1521 d. de C.

La segunda hipótesis sobre el origen de los **Binni Za** en la región del Istmo data del periodo postclásico mesoamericano, porque los estudios señalan que: *"Los binnigula'sa' vivieron otro gran cambio cultural hacia el año 800 d. C. Con el colapso de Monte Albán y los otros grandes centros políticos en el Valle de Oaxaca...la causa probablemente fue un fenómeno panregional –Tal vez una sequía o epidemia- y no simplemente una desintegración socio-económica local."* (WINTER.2002:82-83)

Los grandes centros ceremoniales de los **Binnigulasas** se construyeron durante el periodo clásico abarcando aproximadamente 2000 años desarrollándose en ellos casi todas las actividades comerciales, políticas, religiosas mismos que se abandonan de manera inexplicable en corto tiempo y estando en pleno florecimiento, obligando una nueva restructuración social y el surgimiento del postclásico, que en caso específico de Oaxaca se dividió a la vez en dos grandes

fases: "**Liobaa** del 800 al 1250 d. de C., y la fase **Chila** del 1250 al 1521 d de C. (WINTER.2002:83).

Durante la primera fase postclásico la población se organizó y empezó a crecer para que en la segunda florecieran nuevos centros ceremoniales como Mitla, Yagul, Zaachila y se expandieran hacia el Istmo. (Cfr. WINTER.2002:83)

Por las evidencias lingüística que en párrafos anteriores se señala, la primera hipótesis tendría mayor justificación sobre el origen de los **Yaati Cu'ba** en el sentido que los primeros habitantes de esta étnia que vivieron en la región del Istmo provenían de la región del Río Pánuco pero sobre todo sobre los cauces de los ríos que atraviesan el Istmo veracruzano y oaxaqueño, es decir, de la zona que ocupa actualmente las ciudades de Coatzacoalcos y Minatitlán, y que desde estas tierras empezaron a poblar primero el Istmo y luego las otras regiones de Oaxaca, es decir, sirvió como tránsito hacia las otras regiones del estado.

Algunos grupos o familias se quedaron a vivir en el lugar, como es el caso de los **Yaati Cu'ba** que es como se conoce a los ixtaltepecanos; sin rechazar la segunda hipótesis, en el sentido que se repobló en una segunda ocasión, ahora desde los valles de Oaxaca, hacia los años posteriores a 1250 de la era cristiana, después del colapso de Monte Alban y ya en el periodo **Chila** del postclásico.

El Dr. Marcus Winter (2004:21) ofrece una clasificación propia de desarrollo de culturas prehispánicas en el Istmo bajo la siguiente tabla:

PERIODO DEL AÑO	FASES EN EL ISTMO	PERIODO DEL AÑO	FASES EN EL ISTMO
1300 al 1521 d. de c.	Ulam/Compejo lagarto	200 al año 0 a. de C.	Kuak
900 al 1300 d. de C.	Aguadas	400 a 200 a. de C.	Goma
600 al 900 d. de C.	Tixum	800 a 400 a. de C.	Ríos
300 al 600 d. de C.	Xuku	1100 a 800 a. de C.	Golfo
0 al 300 d. de C.	Niti	1500 a 1100 a. de C.	Lagunitta

Al mismo tiempo comenta que los sitios arqueológicos más antiguos reconocidos hasta ahora en el Istmo Sur, son Laguna zope cerca de Juchitán, y Barrio Tepalcate en Ixtepec, y es probable la existencia de otras aldeas en la región. *“En ambos sitios se han encontrado materiales fechados a partir de aproximadamente 1400 años antes de Cristo, correspondiente a lo que los arqueólogos llaman la fase lagunita”* (WINTER.2004:21)

Según los datos de Roberto Zárate (2003:79-83) aproximadamente en el año 350 d. de C. aparecieron los sitios arqueológicos de **Ra Ba' Cuana** y *La Loma*, y *la ladrillera o saltillo*, es decir, durante la fase Xuku y si los **Binni Yaati** eran los encargados del cuidado del centro ceremonial **Ra Ba' Cuana**, quiere decir, que para este periodo ya existían y no posterior al año 800 d. de C. como lo señala la segunda hipótesis de José María Bradomín (1992).

Por cuestiones que todavía no se estudia, es hasta a mediados de siglo XV, cuando nuevamente se encuentran, informaciones de Ixtaltepec, ya instalado en los terrenos que actualmente ocupa y bajo el Marquesado de Hernán Cortés a través de la Cédula Real del 6 de julio de 1529 que le otorgó dicho título. (RIVA.1977:183)

Por deducción, podemos afirmar que la población de Asunción Ixtaltepec, Oax., aunque se crea y se consolida durante el periodo de la colonización española, sus orígenes se remontan desde el periodo clásico mesoamericano, como la familia de los **Yaati Cu'ba**, donde convivieron con las etnias que ya para entonces habitaban en estos territorios, como son los Mixes o Ayuutk, los Huaves o Ikoot, y los Chontales posteriormente ya en el postclásico se asentó una comunidad Mixteca, en los hoy territorios de Santa María Mixtequilla.

Otra evidencia arqueológica que permite pensar que los ixtaltepecanos tenían la obligación del cuidado, manutención y difusión de **Ra Ba'**

Cuana como espacio sagrado, es la expresión **ay naana**⁵ que de manera natural, espontáneo, casi inconsciente mencionan, y que no es expresado en los otros pueblos en momento difíciles, críticos, de extrañeza, de asombro, de dolor, etc., que no es más que una invocación al creador, al Dios, al gran Espíritu al **Bidoo** para conseguir su apoyo, en su identidad femenina, ya que actualmente para dirigirse a una determinada señora se le antepone el prefijo **Na** a su nombre, por lo que **Naana**, podría significar “*señora de señoras*”.

Como población colonial, a partir de las distintas manifestaciones que tenían del Dios prehispánico, porque en realidad no eran politeístas, sino que adoraban a un solo Dios, a quien denominado en este trabajo como **Coana**, (Señor y Señora) y que se representaba en cada una de las actividades humanas en sus diferentes manifestaciones, que fueron interpretadas como dioses independientes y autónomos; fueron sustituidos por los santos católicos, como estrategia para convertirlos como feligreses de su religión. (Cfr. Rubial.2002)

Las autoridades eclesiásticas colonialistas, le agregaron a la toponimia de Ixtaltepec, el término español de Asunción, para denominarse en esta época como Asunción Ixtaltepec, nombre que actualmente conserva; y la representante de los pobladores católicos es la imagen de la Asunción de María, quien de manera similar puede representar el papel de “*señora de señoras*”.

Una de las representaciones del Dios prehispánico era **Pitáo Cozáana** que pudo haber sido desde el colonialismo como el “dios o diosa” de la caza y/o de la pezca según Heinrich Berlin (1988) o el Dios creador, de los animales y la caza, según Thomas Smith (2002) o también de las madres porque las raíces etimológicas en **Didxa Za**, el término provienen de **Caxa’na**, es decir, “*pariendo*”; que

⁵ Esta expresión es similar a otras populares como “ay Dios”, “María santísima,” etc.

es una de las manifestaciones del Dios **Coana**, que se veneraba en el sitio sagrado de **Ra Ba' Cuana**

Junto a este sitio, y como ya se mencionó, en el mismo cerro, hasta en la actualidad, los días primero de mayo se festeja a la "*Santa Cruz del Cerro Blanco*", y en lugar de seguir "venerando" al sitio **Ra Ba'Cuana** se festeja al símbolo católico de la una "cruz verde", sin embargo ahora se sabe que los evangelizadores católicos españoles utilizaron "*el símbolo de la cruz a la que llamaban Santa María*" (RUBIAL.2001:38), logrando de esta manera una supuesta conjunción híbrida entre los dos elementos culturales, la representación femenina de **Coana** de los **Binni Za** y la Santa María.

En un proceso educativo de descolonización este acto se entiende como la imposición de un elemento o signo cultural externo sobre otro perteneciente a un pueblo o a una cultura originaria sin mediar un proceso de reflexión crítica y diálogo constructivo. Entre el sitio de **Ra Ba' Cuana** y el lugar donde se estableció la cruz verde existen aproximadamente 300 metros, lo que permite pensar que los colonizadores prohibieron la asistencia al sitio ceremonial de los **Binni Za** obligando por otro lado la asistencia al sitio propuesto para venerar a la Santa María.

Los trabajos etnográficos del antropólogo Roberto Zarate (2003:21) rescatan unas leyendas similares que narran a "*una mujer hermosa que con el pelo suelto se baña en una cascada en el cauce de un río subterráneo que existe en el Cerro Blanco y, cuando alguien se acercaba a esta hermosa mujer, ella se internaba siguiendo el cauce del río (hasta desvanecerse)...otra sobre una mujer enana que le sucedía lo mismo y una tercera habla sobre los gemidos y lamentos de una mujer*"

Los españoles católicos colonizadores sustituyeron así a la deidad prehispánica de **Cozáana** por una cruz que representaba para ellos mismos como la virgen María, que es la madre, pero de manera impositiva y violenta lo que niega un proceso híbrido que lleva implícito un proceso de hegemonía consensuada.

Para terminar con este argumento, se sabe que los mayas también desarrollaron un centro ceremonial llamado **Cobá** o **Coba'a**; en donde se adoraba al "dios Sol", (Cfr. *María José con U., y otros en la revista Arqueología No. 70 p.10*) pero además era un pueblo que se comunicaba con las demás poblaciones ya que ahí confluían distintos caminos; al igual que Ixtaltepec, según el comentario del Sr. Elías Sánchez que él mismo y otros se encargaban de realizar viajes comerciales y por lo tanto también culturales a distintos pueblos de la región de los ayuut, como peones del Sr. Margarito Cartas, (hoy extinto) ambos originarios de Asunción Ixtaltepec, Oax.

De esta manera a los ixtaltepecanos se les denomina como los **Yaati Cúba** porque eran los encargados de seguir manteniendo la vida, el tiempo y el espacio entre los **Binni Za**, en el centro ceremonial **Ra Ba' Cuana** siendo los descendientes del pueblo que se encuentra arriba o que vienen de arriba, según sea el caso, porque se encargaban de comunicarse con el Dios **Coana**, en su manifestación femenina y con los demás pueblos circunvecinos.

Actualmente Asunción Ixtaltepec, Oax., cuenta con 13066 habitantes mayores de 5 años de los cuales solo 7032 hablan el zapoteco como lengua madre, (INEGI.2000) un poco más del 53% , y con base en las observaciones que se hicieron en las escuelas de educación básica (preescolar, primaria y secundaria), centros deportivos y recreativos; los jóvenes y niños ya no se expresan en **Diidxa Za** como primera lengua, algunos menos jóvenes la entienden sin dominar su pronunciación o fonología adecuada, solamente los adultos sobre todo los que practican algún oficio no profesional los encuentras platicando en lengua materna y los espacios de mayor uso son cuando se reúnen estos tipos de ciudadanos en los velorios, en reuniones comunitarias, en actividades comunales, donde la participación de los jóvenes y profesionistas son escasas.

B).- LA EDUCACIÓN DE LOS *BINNI YAATI*

En Asunción Ixtaltepec, Oax, la educación escolarizada, se organiza en cinco escuelas de educación preescolar, (cuatro pertenecen a la educación indígena y una a la educación formal), cinco escuelas de educación primaria, todas pertenecen al sistema formal, tres escuelas secundarias de carácter técnicas y formal, (dos públicas y una particular) y tres bachilleratos (una pública y dos particulares)

En la entrevista que se realizó a la directora de la Escuela Primaria "Margarita Maza de Juárez", la más antigua de la población, nos comenta que la totalidad de los niños que asisten a ella no hablan su lengua materna, tanto en salones de clases como en la hora del recreo, los alumnos se comunican permanentemente en español.

No se llevan a cabo actividades académicas ni culturales para rescatarla, salvo en los festivales escolares, que es cuando las maestras aprovechan, sin que se tenga un propósito definido, para presentar algún bailable de corte regional, incluso decía la profesora, que en una ocasión en la hora del homenaje a la bandera, un niño declamó en zapoteco, pero por iniciativa del padre, quien le enseñó el poema sin la intervención del profesor de grupo.

Cuando se le preguntó a la maestra si todos los docentes de su escuela hablaban el *Diidxa Za*, contestó que no sabía, aún cuando la mayoría de ellos son de la misma población y los demás son originarios de los pueblos circunvecinos donde predomina la misma cultura, lo que permite inferir, que no se presenta ningún proyecto serio para su revitalización o resignificación en la escuela.

En la entrevista con Leonardo Castillo, profesor jubilado de educación primaria y secundaria, desempeñándose como subdirector de la Casa del Pueblo; institución gubernamental encargada de conservar, enriquecer y difundir la

cultura propia en la población; comenta que las escuelas de la localidad se han vuelto apáticas ante las convocatorias que emite esta institución para cumplir con sus funciones. Las clases de danza autóctonas, por ejemplo tienen una asistencia muy escasa.

Recuerda el Profesor Leonardo que la experiencia más enriquecedor que vivió como alumno en la educación primaria, fue que su maestro Lucio Ventura Mendoza traducía los contenidos escolares para que entendieran los alumnos, aún cuando el propio profesor Ventura, no descendiente de esta cultura.

El Profesor Pedro Mijangos García, también ya jubilado quien se ha distinguido en la población de Ixtaltepec por rescatar y defender la cultura materna, fue director de la Casa del Pueblo, y actualmente es el presidente del comité de la banda infantil municipal de la población, desde donde se recrean las canciones de la región, principalmente del compositor Ixtaltepecano, Jesús Rasgado, de quien tomaron su nombre.

El Profesor Mijangos trabajo igualmente en los niveles de educación primaria y secundaria, reafirma que las escuelas han estado ajenas a estos tipos de eventos, se han encargado más de los contenidos escolares sin ninguna vinculación cultural propia, también coincide en señalar que las experiencias pedagógicas interculturales en que participó como alumno y profesor consistieron en traducir los conocimientos en lengua materna.

La educación durante su niñez se caracterizó por ser disciplinaria, con el lema “la letra con sangre entra” en donde los propios padres encargaban personalmente a sus hijos a los maestros, para que los “educaran correctamente” por lo que los autorizaban llegar hasta a los castigos corporales si el alumno no llegara a aprender, pero no se enseñó nunca a partir de la propia cultura.

El Profesor Gregorio Cruz Ramírez, Jubilado, poeta, compositor, y agente activo en las costumbres y tradiciones populares, considera importante que existiera una institución que se encargara de estudio profesional de la cultura; que se escribieran las experiencias para dejarlos a las nuevas generaciones, porque coincide también que se encuentran alejadas de las escuelas.

Él aprendió lo que sabe por sus padres cuando niño, y posteriormente lo fue profesionalizando asistiendo y participando por su propia voluntad en las distintas actividades que se llevan a cabo en las fiestas del pueblo. Considera que es importante que cada pueblo conservara su cultura pero acepta que los significados originales empiezan a desaparecer.

Todavía es posible encontrar en la población hablantes monolingües en ***Diidxa Za***; escuchar mitos, leyendas y glosas de origen prehispánico; recrearse con la música, los bailes, las pinturas y poemas locales; deleitarse con la comida, la panadería y otros antojitos regionales; utilizar los productos de las alfarerías, la talabartería, de la confesiones de vestimentas propias; acudir con las curanderas y hueseros, entre otros.

La identidad ancestral que los hace ser o no ser ***Binni Zá***, se han transmitido de padres a hijos o/y parientes de manera oral y práctica-imitativa, y aunque se representan folclóricamente en eventos socio-culturales en las escuelas y en otros espacios destinados a la difusión de la cultura, se han desarrollado más en los ritos populares que se llevan acabo principalmente en las fiestas y actividades productivas.

La existencia de estos dos espacios aparentemente separados con propósitos distintos, hace pensar que conviven pacífica y pragmática elementos de por lo menos la cultura nacional premoderna y liberal y la materna, donde la primera se desarrolla principalmente a través de la escuela y la segunda en los espacios comunitarios controlados por los menos alfabetizados.

El sujeto civilizado, refinado, se constituye en el proceso escolar. El rebelde, el indio, el analfabeto, se constituye por el sentido común, por la inmediatez de la experiencia, y aunque tienen propósitos diferentes conviven mediante un proceso intercultural pragmático, que requiere un proceso educativo intra-intercultural reflexivo, crítico, creativo.

C).- LAS FIESTAS Y OFICIOS

La cultura **Binni Za** de los **Yaati Cu'ba** hoy es producto de un proceso intercultural colonialista, donde conviven los elementos culturales zapotecas reificados con los de otras culturas, principalmente con la que procede del dominio español durante la época colonial, y algunos del proceso globalizador actual.

Este proceso intercultural colonialista se manifiesta en: la lengua, la religión, la educación, los mitos, las leyendas, el vestido, la vivienda, la música, los bailes, los poemas, la pintura, la alfarería, la panadería, la gastronomía, la talabartería, la confección de trajes regionales, la medicina tradicional; entre otras actividades que son propias de la comunidad y que dan significados e identidad a la población sin distinción de clases sociales, políticas, niveles educativos, ideológicas, religiosas o preferencias sexuales.

Los mitos, ritos, narraciones propias de los **Binni Za** que se han transmitido de padres, profesores y académicos a las nuevas generaciones en las casas, escuelas y espacios educativos informales de manera oral y a través de conocimientos procedimentales son los que en estos momentos le dan identidad a los **Binni Yaati Cu'ba**

Los signos/significados **Binni Za** se manifiestan objetivamente como conocimientos empíricos, pragmáticos y/o procedimentales. Los sujetos epistémicos que habían proporcionado de contenidos conceptuales a dichos signos han desaparecidos. Los conceptos construidos históricamente se encuentran refugiados y pulverizados en la subconciencia de algunos personajes de la vida cotidiana, por lo que para su reconstrucción es necesaria una metodología artesanal de ensamblaje de significados dispersos en los mitos, ritos y las estructuras de la propia lengua, como herramientas metodológicas dentro de un proceso educativo intra-intercultural descolonizadora

Los ritos con mayor carga de significados propios se localizan en las fiestas populares específicamente la famosas “velas istmeñas”. Los preparativos para llevar a cabo una próxima “vela” empiezan con un año de anticipación. En el transcurso de las actividades de la “vela” que duran entre tres a cinco días, por petición personal se nombran los mayordomos, reinas, capitanes, capitanas, madrinan, y demás participantes para el próximo año. En otra fecha se constituyen los comités tanto el varonil como el femenil para conducir los ritos que en cada caso se acostumbra en donde asisten miembros de todas las generaciones, a excepción de los de las iglesias cristianas protestantes que tienen sus propias costumbres y no aceptan a éstas por idolatras.

Los integrantes de los comités y los mayordomos generalmente son personas adultas con cierto nivel de reconocimiento social, sin embargo jóvenes y niños pueden formar parte como madrinan, capitanes, capitanas o reinas de las festividades. Distinguirse en las fiestas y ritos tradicionales da prestigio y reconocimientos sociales, por lo que aún los alfabetizados que reniegan de los mismos, participan para tales propósitos.

Las actividades empiezan con las mayordomías, dos meses antes, aproximadamente, cuyo propósito central es reconstituir los cirios que se habrá de utilizar en las ceremonias religiosas católicas y otros ritos paganos; cuando los cirios se van utilizando desprenden las ceras que se recogen para ser reutilizados en las próximas hechuras de los mismos y si no son suficientes los mayordomos compran las que se requieran al igual que las mechas.

Las mayordomías de las “velas” más representativas reelaboran 2 pares de cirios grandes y 12 pares de velas medianas; según la exmayordoma de la “vela de santa rita lado sur” Martha Toledo Antonio en años anteriores se reelaboraba un cirio pequeño que se debía prender los días 1 de cada mes ante la imagen del santo patrono católico en cuestión que se encuentra en el altar del domicilio de los mayordomos.

Durante las fiestas de los mayordomos, se autonombra una niña para fungir como madrina de "toros", ella elaborará un estandarte con la imagen del santo católico y con el que realizará un recorrido desde su domicilio hasta el de los mayordomos, encabezando debidamente adornado por sus familiares las reses que se sacrificarán para consumo en estas fiestas.

La reelaboración de los cirios, empieza desde las primeras horas del siguiente día del paseo de los toros, para terminar antes del medio día y dar inicio el baile. Otra función importante de los mayordomos es el cuidado y administración que deben de tener de las propiedades, muebles y enseres que ocupa el santo católico a lo largo del año.

Antes de que termine el baile se nombran los próximos mayordomos y los demás participantes, durante la transmisión de mayordomía baila el mayordomo saliente con la mayordoma entrante y el mayordomo entrante con la mayordoma saliente un son regional. Terminada la fiesta se preparan para la "vela".

Estas empiezan con la calenda, que consiste cuando "la madrina" empieza recorriendo las calles para "recoger" a los mayordomos, reinas, capitanas, capitanes, y otras madrinas que pueden ser de "bandas musicales, castillos, toritos pirotécnicos u otros", en sus domicilios con música, gritos, algarabías, licores, y conforme pásala el tiempo se van agregando participantes en el peregrinaje, hasta llegar ya sea al templo católico principal o en su defecto a la pista de baile exclusivo de dicha "vela" donde se quemarán el "castillo y los toritos pirotécnicos" calculando terminar alrededor de la media noche.

Al día siguiente en el transcurso de la mañana se lleva a cabo una misa en honor al santo católico en cuestión, este es el único espacio y tiempo donde participa activamente el párroco, en los demás ritos los dirigen los propios ciudadanos y los miembros de los comités. Durante la tarde se lleva a cabo el "paseo de las flores" que culmina con la "tirada de frutas"

“El paseo de las flores” es encabezado por dos columnas de varones cargando los cirios que se reelaboraron durante la “labrada de cera” (en primer lugar los cirios grandes, posteriormente los medianos) en seguida los mayordomos y detrás de ellos dos columnas de mujeres adultas debidamente vestidas con el traje de gala de las **Binni Za**, continúan los contingentes de la(s) capitana(s) a pie, en seguida la reina y sus princesas en carro alegórico, hasta lo último desfila el o los capitán(es) con sus invitados montando briosos caballos.

La “tirada de frutas” se realiza en la pista de baile o en el atrio de la iglesia central y consiste en solicitar a los mayordomos, reina, capitanas, y capitanes regalen “aventando” entre el público frutas, productos de abarrotes, utensilios de cocina, sombreros, artículos de plásticos, dulces, juguetes etc.

Durante la noche del “baile de gala se lleva a cabo la coronación de la reina” por algún distinguido personaje, principalmente por el político del año. El baile dura hasta la madrugada, en donde además de bailar, comen y se emborrachan indistintamente adultos, jóvenes, incluso los más jóvenes de ambos sexos.

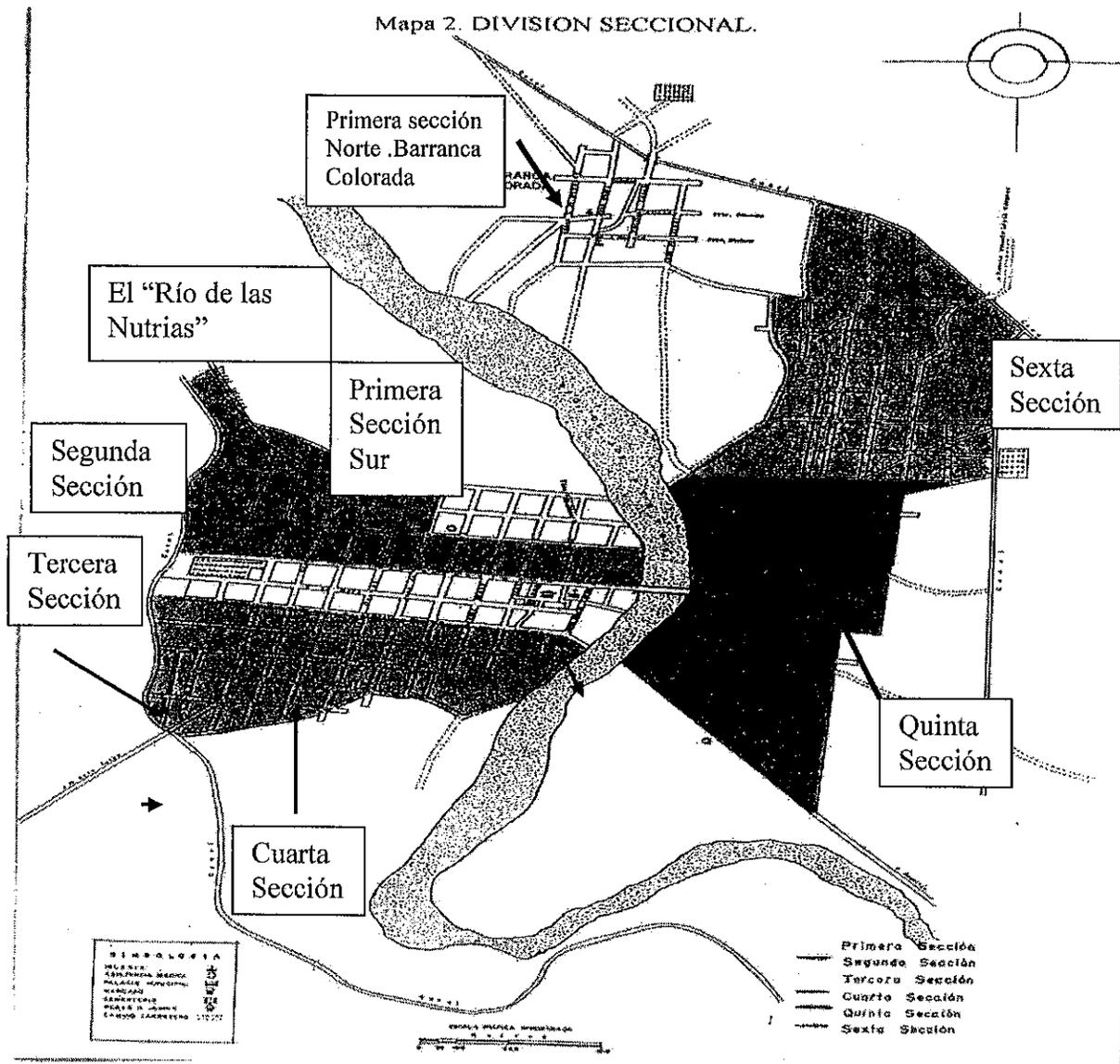
En algunas “velas” se realiza un segundo baile, un jaripeo y otros eventos de competencias y concursos, pero todas terminan con la “lavada de olla” que es una fiesta vespertina, donde la participación de la mujer es mucho más activa en el baile, comida y bebida, que en las otras actividades, terminándose alrededor de las 8 o 9 de la noche. Posterior a la “lavada de olla” se pueden encontrar algunas fiestas ya en los domicilios particulares llamadas “el recalentado”.

Las “velas” se realizan en el transcurso del año en las distintas secciones o barrios de la localidad en las fechas en que se conmemoran los santos católicos que veneran en dichas secciones.

Las más importantes que se llevan a cabo en Asunción Ixtaltepec, son:

N/P	santo católico	Periodo	Sección o barrio de la población
1	El Señor de la Columna	Tercer Viernes de cuaresma	Cuarta
2	San Crispín	Semana Santa	Sexta
3	Dios Padre	Semana Santa	Primera Norte BarracaColorada
4	Santa Cruz del Cerro Blanco	1 de mayo	Cerro Blanco
5	Santa Cruz del Cerro Blanco	8 al 10 de mayo	Primera Sur
6	San Isidro	14 al 16 de mayo	Primera Sur
7	Santa Rita Sur	20 al 23 de mayo	Segunda
8	Santa Rita Norte	20 al 24 de mayo	Segunda
9	San Antonio de Padua	13 al 15 de junio	Cuarta
10	Marcelino Champañag	5 al 7 de junio	Cuarta. Bachillerato de los Maristas
11	Asunción de Agosto	14 al 16 de agosto	Quinta
12	Asunción de Agosto	17 al 19 de agosto	Cuarta
13	Asunción de Agosto	20 al 23 de agosto	Cuarta
14	Virgen de la Natividad	Semana previa a la navidad	Centro de la población

Mapa 2. DIVISION SECCIONAL.



Este mapa fue tomado de la página 34 de la Tesis "Análisis, conservación y rescate de las viviendas típicas de la población de Asunción Ixtaltepec, Juchitán, Oax.," del Arquitecto José Toledo Santiago. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Anexando únicamente los textos de señalamiento para la ubicación de las distintas secciones de la población.

C).- **DIIDXA ZA'.**

El uso cotidiano de la lengua **Diidxa Za** también es un signo-significados que requiere descolonizarse

Los lingüistas estiman que la lengua zapoteca o **Diidxa Za** es familia de la lengua otomangue, que probablemente comenzó a existir como tal durante el periodo de las grandes aldeas, aproximadamente 1500 años a 500 a. de C. (Cfr. *WINTER: 2002:55-56*) y durante el periodo clásico mesoamericano ya representaban textos donde se narraban acontecimientos sobre las relaciones de poder que existían entre las clases sociales, los primeros textos pictográficos en **Diidxa Za** representaban siempre *"Comunidades conquistadas...señores sacrificados"* (OUDIJK.2004:32)

Como se ha mencionado en párrafos anteriores Monte Alban floreció y se abandonó también durante el periodo clásico o urbano considerándose como el centro ceremonial más importante de los **Binnigulasa**, *"La escritura zapoteca vistió a Monte Alban con los mensajes del grupo en el poder. Mostró sus nexos con las grandes ciudades de su época, la consagración de sus templos, decoró sus tumbas, pintó sus paredes y adornó sus lápidas funerarias, recordó sus batallas y su dominio. La escritura fue una más de las armas empleadas por las familias gobernantes, las otras fueron la historia, la propaganda y la religión"* (ROMERO.2003:29)

Fueron Kent Flannery y Joyce Marcus quienes descubrieron en el *"sitio de San José Mogote una lápida con el registro escrito más antiguo que se conozca"* (ROMERO.2003:19-20), esta lápida, es muy probable fue labrada entre 650 a 550 años a. de C.

Una de las producciones sociales y epistémicas más importantes que inventaron o construyeron los **Binnigulasa** durante este periodo es el lenguaje escrito, porque permitió el desarrollo cultural en otras manifestaciones artísticas,

como la pintura, la escultura, la danza, la poesía y otras, pero sobre todo en las conceptualizaciones encerradas en sus cosmovisiones que se enriquecerían en las confrontaciones interculturales mesoamericanas.

María de los Ángeles Romero (2003:29) ha escrito que el *Diidxa Za*, como toda lengua antigua tenía también dos componentes, el semasiográfico y el glotográfico, el primero estaba formado por imágenes y el segundo era fonético. *“Ejemplo de los primeros son los personajes con sus trajes y grandes tocados, los braseros con flamas, humo y bolas de copal y varios más. Para la gente sencilla estos signos eran de más fácil comprensión. Los elementos glotográficos estaban atados al lenguaje, tenían un contenido fonético y por lo mismo eran de más difícil lectura.”*

Paradójicamente el componente semasiográfico por representarse en imágenes completas podían fácilmente ser interpretadas por toda la población, letradas y no letradas e incluso también tenían la facilidad de ser interpretadas por otras poblaciones de otras culturas, con otras lenguas, porque eran parte del núcleo duro de las cosmovisiones prehispánicas, sin embargo son hoy en día las más difíciles de interpretar porque sus significados conceptuales se escondieron y se pulverizaron entre la población.

Los elementos glotográficos que en aquella época eran más difíciles de interpretar porque requieren de conocimientos lingüísticos que la mayoría de la población carecían por ser analfabetas, hoy en día son más fáciles de interpretar sobre todos por los letrados que aún hablan en lengua zapoteca porque se ha podido recuperar a partir de las grafías actuales y pueden ser transmitidos, estudiados y analizados por procesos educativos descolonizadores.

La explicación probable de esta pulverización de los contenidos conceptuales de los *Binni Za* es la resistencia de los sujetos epistémico de difundirlos o transmitirlos entre los colonizadores y estos tampoco se preocuparon en

su recopilación. Los procedimentales siguieron manifestándose en los ritos que realizaban especialmente la población iletrada que no eran comprensibles para los peninsulares, pero sirvieron para el proceso de evangelización católica.

En la época colonial se combinaron pragmáticamente ambas culturas para seguir con la tradición de registrar por escrito los acontecimientos más importantes que iban ocurriendo. Utilizaron los "*lienzos que combinaban imágenes con glosas en zapoteco y textos en su idioma y utilizando el alfabeto aprendido de los frailes o a través de la lides de la burocracia.*" (ROMERO.2003:41)

La lengua escrita siguió siendo una herramienta para seguir gobernando coercitivamente porque era del dominio de las clases en el poder y la mayoría de la población siguió como analfabeta transmitiendo oralmente las representaciones rituales los conocimientos procedimentales que segmentaban los conocimientos que les dieron origen, estos ritos pragmáticos siguen manifestándose en la actualidad entre las poblaciones autóctonas por lo que se requiere analizarlos e interpretarlos en un proceso descolonizador

En la Nueva España se preocuparon casi únicamente los frailes por conocer las lenguas de los nativos con la intención de cumplir su labor pastoral editando vocabularios de ellas y el ***Diidxa Za*** no se rezagó

El primer vocabulario del ***Diidxa Za*** que se conoce es el Fray Juan de Córdova, editado en 1578, otro fue publicado por la Junta de San Martín Tilcaxete en 1793 y otro más por la junta Colombina en 1893. En épocas contemporáneas también se han realizados grandes intentos por construir vocabularios que intentaran recopilar los términos del ***Diidxa Za*** para fines de estudios, tales son los caso de los Whitecotton (Joseph y Judith), Neil Nellis, Velma Pickett, Morris Stubbeffield, entre otros. (Cfr. Smith. 1998:26-32). También existen intelectuales originarios interesados en conservar algunas posiciones teóricas en torno a la propia lengua, tal es el caso de Wilfrido C. Cruz, quién elaboró otro vocabulario en ***Diidxa Za***. (Cfr. CRUZ.2004)

Reconstruir la lengua a través de los vocabularios debió de haber sido un ejercicio académico complicado porque la lengua **Diidxa Za** es muy fonológica, por ejemplo cuando Thomas Smith, analiza el vocabulario de la Junta Colombina (Cfr. Smith. 1998:26) encuentra por ejemplo que para la palabra “**Zaa**” trece entradas, significados, conceptuaciones o campos semánticos dispersos y diversos que se pueden diferenciarse únicamente por su tono o su contexto, de igual manera sucede con la palabra “**Rini**” en donde el Dr. Smith encuentra cuatro entradas para la explicación de significados y así sucesivamente, lo que pensamos que dificultó mucho los trabajos de los españoles que intentaron esta tarea.

La homonización de una sola palabra en **Diidxa Za** puede representar hasta diez posibles significados. Lo que irá determinando el significado de cada una de estas entradas será el tono o la fonología y el contexto que le inyecte el hablante.

Cuando dos usuarios de esta la lengua platican entre sí, detectan con normalidad el significado real que represente dicho término, por la sola forma de pronunciarlo, incluso tan solo por el gesto que lo acompaña, por lo que es muy fácil darle otra interpretación cuando así lo deseen y confundir a quien que no la conozca.

Los lingüistas consideran que la diferencia entre palabras compuestas y frases sintácticas se consideran la fonología, la gramática y el semántico, sobre la fonología del **Diidxa Za** Velma Pickett (1994:29) escribe “*En el zapoteco del Istmo el criterio fonológico no nos ayuda, porque no es consistente*” Más adelante concluye de esta manera: “*Entonces, ¿cómo podemos decir qué es una palabra compuesta, y que es una frase gramatical en el zapoteco del Istmo? Se ve que no es cosa fácil. No basta utilizar los criterios fonológicos ni gramaticales. Además, el criterio semántico muchas veces está en conflicto con uno u otro de ellos.*” (PIKETT.1994:31)

En las conversaciones cotidianas entre los **Binni Za** a veces es importante aclarar entre los hablantes la fonolización para una interpretación adecuada de los signos-significados que se manejan, lo que nos induce a pensar que

en el momento de las entrevistas entre los peninsulares y la población autóctona se pudiera manipularse dichos conceptos que aparecen en los vocabularios sin embargo son fuentes necesarios para sustentar afirmaciones históricas.

Los intentos sistemáticos por construir un alfabeto contemporáneo de esta lengua se reanudaron en 1935 al formarse en la ciudad de México, la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, quienes editaron la revista "Nesha", dirigido los tres primeros números por Andrés Henestrosa; distinguido escritor de y en lengua ***Diidxa Za***.

A través de este órgano editorial se intentó rescatar la lengua y las costumbres de los pueblos del Istmo de Tehuantepec, aunque la mayoría de los escritos hacían referencias únicamente a Juchitán; en septiembre de este mismo año, se constituyó una academia con el propósito de estudiar la fonología y morfología del ***Diidxa Za*** para la edición de un diccionario, porque los mismos escritores de la revista no coincidían en las representaciones graficas. (Cfr. Revista "Nesha" No. 4)

Esta academia fue presidida por el Lic. Vicente E. Matus quien por medio de la propia revista convocaba a todos los istmeños para que opinaran en torno a la fonolización de esta lengua. (Cfr. Revista *Neza* No. 5 y 6, que a partir de estos números ha cambiado la escritura de su propia denominación; de *Nesha* a *Neza*), en junio de 1936 esta academia había consensuado un alfabeto fonológico, aunque varios autores e intelectuales siguieron trabajando sin respetarlo.

Otros integrantes de esta academia, profundizaron sobre la escritura de la fonología logrando, por ejemplo: Enrique Liekens, una Gramática, Herminio Matus, un Vocabulario y Vicente E. Matus un diccionario Zapoteco-Castellano y Castellano-Zapoteco. Sin embargo las irregularidades en la escritura seguían presentes, Velma B. Pickett decía "Cuando llegué a Juchitán en diciembre de 1943, encontré que ya había escritores y que usaban varias ortografías de acuerdo al gusto

del escritor...No solo había variación entre escritores, sino que cada uno usaba los símbolos de diversas formas" (PIKETT.1993:27)

Otro intento de homogenizar la ortografía fue en una Mesa Redonda para la conformación de un alfabeto que organizó Máximo Valdivieso, intelectual **Binna Za** y docente de la ENAH y el Instituto Lingüístico de Verano, teniendo como invitado al doctor Mauricio Swadesh, en la ciudad de México en el año de 1956.

Esta Mesa Redonda basó sus análisis en el alfabeto que propuso el Instituto Lingüístico de Verano que consistía en tres tipos de vocales: "vocal sencilla, una sola vocal (a); vocal cortada, vocal seguida por apóstrofo (a'); vocal fuerte, dos vocales (aa); consonantes: b, d, g (g/gu), p, t, c, (c/qu), s, z, sh, zh, ch, dch. Y las demás iguales a las del español (incluyendo la regla general para el uso del acento prosódico en palabras esdrújulas y graves)... se rechazaron los símbolos dch y en su lugar se decidió usar la dx, y la x y xh en vez de zh y sh" (PIKETT.1993:29)

El 31 de agosto y 1 de septiembre de 1985, se reunieron en la Casa de la Cultura de la ciudad de Juchitán, Oax., bajo la convocatoria de la propia Casa de la Cultura y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, para tratar el tema de la unificación y difusión de la escritura de esta lengua en el Istmo de Tehuantepec, un grupo de intelectuales tanto locales como nacionales; en donde se aceptó el alfabeto de la Mesa Redonda de 1956. (Cfr. *Revista Guchachi' Reza*. No. 25.p.31 y 32)

El Instituto Lingüístico de Verano, representado por Velma B. Pikett y Cerril Black y el Centro de Investigación y Desarrollo **Binnizà** A.C. representado por Vicente Marcial Cerqueda, elaboraron el texto "Gramática Popular del Zapoteco del Istmo", tal vez el más reciente que aporta datos sobre la gramática del **Diidxa Za** del Istmo de Tehuantepec, en donde se señala que "El alfabeto del **diidxazá** tiene veintisiete letras, incluyendo dos que aparecen sólo en préstamo. Los dos sonidos correspondientes a las letras c y g tienen otras representaciones similares a sus usos

en el español. Para las vocales, se incluyen los tres tipos de pronunciación.” (PIKETT.1998:11)

Con estas aportaciones se indica que se han puesto de acuerdo en la gramática y ortografía o por lo menos existe una posición dominante pero no en la fonología y en la semántica. En este trabajo proponemos estudios de la semántica en su relación directa con la fonología lo que permitirá reconstrucciones conceptuales.

Los autores de la “Gramática Popular del Zapoteco del Istmo” señalan que *“El diidxazà difiere del español en que cada sílaba tiene un tono particular, y a veces la única diferencia que existe en la pronunciación de dos palabras radica en el tono...En lengua escrita, en contexto indica al lector, si éste conoce bien el diidxazà, cuál es el tono correcto de cada palabra, y por eso no es necesario señalarlo. Sin embargo el lector que quiera aprender el diidxazà necesita aprender el tono junto con las consonantes y vocales.”* (PIKETT.1998:13).

A pesar de todos los esfuerzos que se han hecho por conservar y rescatar el **Diidxa Zá**, que se ha considerado como una de las lenguas indígenas más hablada, defendida y difundida de México (según la enciclopedia Wikipedia, existen 505 992 hablantes de esta lengua en sus distintas variantes y se encuentra solamente por abajo del náhuatl, maya y mixteco) ya se encuentra en proceso acelerado de extinción, se habla menos y son más reducidos quienes la leen o la escriben, casi todos son analfabetos absolutos en su propia lengua, se está dejando de utilizar con la eficiencia que requiere una lengua para su permanencia y desarrollo.

En algunos municipios como Juchitán de Zaragoza, en donde existen movimientos sociales y políticos que difunden, rescatan, promueven la cultura **Binni Zá** y su lengua a lo largo de la historia, hoy en día al menos un 34 % de su población ya no habla el **Diidxa Zá**. Tehuantepec, que es otro municipio muy importante para el

Istmo **Binni Zá**, un 89 % de su población que ya no pueden comunicarse en su lengua materna.

Con los datos estadísticos que proporciona el INEGI, se elaboró el siguiente cuadro comparativo sobre las condiciones que guarda la lengua **Didxa Za** en los doce municipios que conforman el Istmo Oaxaqueño donde existe mayores rasgos y signos de los **Binni Zá**

MUNICIPIO	TOTAL DE HABITANTES	MONO LINGUES EN <i>DIIDXA ZÁ</i>	<i>DIIDXA ZÁ</i> Y ESPAÑOL	NO HABLAN EL <i>DIIDXA ZÁ</i>	NO ESPECIFICÓ	PORCENTAJE DE HABLANTES DEL <i>DIIDXA ZÁ</i>
ASUNCIÓN IXTALTEPEC	13305	175	6369	6702	59	49.2 %
EL ESPINAL	7571	6	3091	4443	31	40.9 %
IXTEPEC	21991	8	4533	17309	141	20.6 %
JUCHITÁN	77257	3923	46496	26273	565	65.3 %
MAGDALENA TLACOTEPEC	1062	8	338	716	0	32.6 %
SAN BLAS ATEMPA	15080	3074	10284	1590	132	88.6 %
SAN PEDRO COMITANCILLO	3537	49	1884	1594	10	54.7 %
SANTO DOMINGO CHIHUITAN	1274	0	94	1166	14	7.4 %
SANTO DOMINGO TEHUANTEPEC	51238	48	5000	45746	444	9.9 %
SANTA MARÍA XADANI	6259	1412	4654	127	66	97.0 %
SANTIAGO LAOLLAGA	2520	1	273	2223	23	10.9 %
UNIÓN HIDALGO	11866	258	6909	4627	72	60.3 %

Se puede descubrir que aproximadamente el 53% de los habitantes de la región del Istmo de Tehuantepec ya no hablan el zapoteco y el 43% aunque afirman que la conocen y dominan ya no forma parte de su lenguaje cotidiano.

Los municipios donde el porcentaje es superior a los 50%, como es Santa María Xadani, San Blas Atempa, Juchitán de Zaragoza, Unión Hidalgo, San Pedro Comitacillo, se han distinguido por defender el uso de la lengua tanto en la transmisión oral como en la creación de espacios con mayor sistematización, sin embargo el proceso es hacia la extinción.

En los municipios de Santa María Xadana, San Blas Atempa y Unión Hidalgo no se han descubiertos centros ceremoniales prehispánicos lo que hace pensar que son poblaciones postcoloniales. Juchitán de Zaragoza, es conocido a nivel local y nacional como un municipio con una participación política activa donde los partidos de izquierda han gobernado sistemáticamente por más de dos décadas. El rescate y difusión de la lengua y ritos de los **Za's** han sido tan relevantes que todos partidos políticos la han incorporado para alcanzar presencia entre los votantes. Se han localizado sitios cercanos a la población centros ceremoniales antiguos. Muy similar son las condiciones de San Pedro Comitancillo, la diferencia principal es que éste se caracteriza por ser una población agrícola.

Los proyectos educativos formales o informales de rescate y divulgación de la cultura **Binni Za** vinculados a los políticos son hasta ahora los conductos que han dado los mejores resultados.

CAPITULO II

LOS CONOCIMIENTOS COLONIZADOS

A).- LAS COSMOVISIONES PREHISPÁNICAS.

Las Cosmovisiones Indígenas prehispánicas, desde mi apreciación son un conjunto de conocimientos, procesos de razonamientos, sabidurías ancestrales, prácticas sociales, posiciones ideológicas, políticas, educativas y religiosas desarrollados a partir del 2500 años a. de C. en el territorio que antropológicamente se le denomina como Mesoamérica⁶ que explican fenómenos objetivos y subjetivos del cosmos, de la naturaleza y de la sociedad, que requieren confrontarse, subsumirse, integrarse, reforzarse, autotransformarse, etc., a partir de estudios sistemáticos, reflexivos y críticos intra-interculturales de descolonización con bases epistémicas con el propósito de revitalizarlos para mantenerse activas en el proceso de globalización internacional.

Los conocimientos indígenas subsumidos en las cosmovisiones, se presentan de manera dispersa, polivalentes y pulverizados con un lenguaje coloquial, restringido, elemental, mítico, subjetivo; en las narraciones y relatos transmitidos de manera oral y escrita, los ritos, la lengua, los oficios entre otros, que se han

⁶ Las culturas desarrolladas en este territorio se distinguen por las siguientes características:

“Bastón plantador de cierta forma (coa); construcción de huertas ganando terreno a los lagos (chinampas); cultivo de chíca y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas; cultivo de maguey para aguamiel, arropo, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda del maíz cocido con ceniza o cal. ’

Balas de barro para cerbatanas, bezotes y otras chucherrías de barro; pulimiento de obsidiana; espejos de pirita; tubos de cobre para horadar piedras; uso de pelo de conejo para decorar tejidos; espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (macuáhuil); corseletes estofados de algodón (ichcahuipilli); escudos con dos manijas.

Turbantes; sandalias con talones; vestidos completos de una pieza para guerreros.

Pirámides escalonadas; pisos de estuco; patios con anillos para juego de pelota.

Escritura jeroglífica; signos para números y valor relativo de éstos según la posición; libros plegados estilo biombo; anales históricos y mapas.

Años de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un periodo de 260 días; combinación de dos periodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; fiestas al final de ciertos periodos; días de buen o mal agüero; personas llamadas según el día de su nacimiento.

Uso ritual de papel y hule; sacrificio de codornices; ciertas formas de sacrificios humanos (quemar hombres vivos, bailar usando como vestido la piel de la víctima); ciertas formas de autosacrificio (sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales); juego del volador; 13 como número ritual; una serie de deidades (Tláloc, por ejemplo); concepto de varios ultramundos y de un viaje difícil a ellos; beber el agua en que se lavó al pariente muerto.

Mercados especializados o subdivididos según especialidades; mercaderes que son a la vez espías; órdenes militares (caballeros águilas y tigres); guerras para conseguir víctimas que sacrificar.” (KIRCHHOFF.1949:8y9)



305301

integrados híbrida y pragmáticamente con posiciones educativas, religiosas, políticas, ideológicas con otras aportaciones culturales, sobre todo de la oficial premoderna y la liberal, positiva y universalista europea; causando con ello un deterioro en las funciones que venían desempeñando desde el Preclásico hasta la colonización española del siglo XVI.

Considerando que el concepto Mesoamérica o América Intermedia es muy amplio, plural y ambiguo, cuando engloba a casi todas las culturas maternas que habitan en más allá de una superárea geográfica que se localiza entre América del Norte y Sudamérica, *“de la frontera sur (que va más o menos desde la desembocadura del río Montagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua)...en la frontera norte que va más o menos desde el río Panúco al Sinaloa pasando por el Lerma”* (KIRCHHOFF.1949.7), Las cosmovisiones indígenas en el presente trabajo hará referencias principalmente a las náhuatl, maya y zapoteca.

Al interesarnos por la revitalización de los conocimientos indígenas no lleva a conflictuarnos con la conceptualización de cosmovisión como: *“la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre todo el cosmos en que situaban la vida del hombre”* (BRODA.2001:166)

Desde la perspectiva de Johanna Broda, las cosmovisiones indígenas provenientes de las culturas mesoamericanas son nociones estructuradas sobre los acontecimientos naturales en relación con el cosmos, y no una posición epistémica verificable y conmensurables como se intenta considerar en este trabajo.

Los actuales usuarios o estudiosos de estas cosmovisiones son quienes probablemente tengan una noción de los significados y conocimientos epistémicos que durante su esplendor contenían, porque se han pulverizados y mecánizados a través de los ritos y las explicaciones de tipo religiosas actuales.

En este mismo sentido se consideraría la conceptualización de López Austin (2001:54) al describir a la cosmovisión *“como el sustento ideológico que justificaba y consolidaba a los gobernantes”* porque también lleva implícito entender que sus contenidos conceptuales no tenían validez epistémico, sino que servían únicamente para mantenerse en el poder y consolidar sus conquistas, por eso el investigador sigue señalando que *“la cosmovisión se convirtió en una especie de gran código de usos múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos, más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas y de grado de complejidad sociopolítica”* (LOPEZ AUSTIN.2001:54)

Si aceptamos que los elementos constitutivos de las cosmovisiones mesoamericanas son un conjunto de nociones o/y sustentos ideológicos sin validez epistémica, estaríamos justificando el proceso de colonización hasta hoy existente.

Como educadores que pretendan transformar y construir proyectos y/o espacios dedicados a las críticas y a las deliberaciones debemos empezar cuestionando las ideológicas de estos tipos de conceptualizaciones, como las que a continuación se anotan, al menos que se basen en la relatividad permanente de las producciones epistémicas:

La aportación de David Carrasco viene a confirmar que los estudios sobre los elementos cosmogónicos mesoamericanos son *“las maneras en que los mesoamericanos combinaban sus nociones cosmológicas referidas al tiempo y al espacio en una visión del mundo estructurada y sistemática”* (Tomado de LUPO.2001:335).

La cosmovisión es un sistema de signos y significados que daban (y siguen dando) identidad y cohesión a los distintos pueblos indígenas con orígenes prehispánicos, tan complejo que rebasa por mucho la categoría de noción o sustento ideológico en que ubican a este cuerpo de conocimientos que se constituyeron, mediante observaciones sistemáticas y ordenadas de fenómenos naturales y

sociales que acontecían en sus entornos y no productos de realidades y pensamientos exclusivamente místicos y sobrenaturales.

La categoría epistémico de noción o sistemas ideológicos se anticipa que son posiciones intelectuales o mentales que no reúnen la objetividad necesaria para denominarse como conocimiento epistémico válido, sino simplemente una aproximación.

Aunque es conveniente precisar la diferencia que puede existir entre cosmovisión y cosmología; donde ésta último implica *"la raíz logos que contiene, un mayor grado de conciencia, intencionalidad y sistematización teórica en la elaboración de los modelos culturales para el conocimiento y la representación del cosmos; ambos vocablos, sin embargo se usan a menudo como sinónimos"* (LUPO:2001:335).

Al hablar de cosmovisión o cosmología, siempre se hace desde el nivel de nociones, como sistemas ideológicos relativamente congruentes y no se le reconoce como conocimientos validados históricos y epistemológicamente, la categoría de noción o sistemas ideológicos indican implícitamente que no fueron constituidos bajo procesos de razonamientos basados en observaciones sistemáticas, debidamente organizados, objetivados en fenómenos de la naturaleza y de la sociedad.

Los investigadores mesoamericanos en México, han coincididos en afirmar que las cosmovisiones estructuran al universo en tres grandes capas verticales que a su vez se encuentran fragmentadas en otras más pequeñas, sucesivamente; que son: el cielo o el espacio celeste, la corteza terrestre y el inframundo o el subsuelo. Ubicados de arriba hacia abajo.

Miguel León Portilla (1983:114) comenta que en la cosmovisión náhuatl *"Idearon así un mundo vertical con trece cielos hacia arriba y nueve infiernos*

hacia abajo.” En estos espacios sobrepuestos se ubican los cuerpos celestes, por ejemplo en el primer plano ubican a la luna y las nubes, en el segundo a las estrellas, en el tercer cielo al sol, en el cuarto al planeta Venus; los cometas se ubicaban en el quinto espacio. A partir del sexto solo se observan colores empezando con el verde y el en séptimo el azul o negro; en el octavo se ubican las tempestades, para continuar en el noveno el blanco, el décimo con el color amarillo y rojo. Los dioses empezaban sus moradas a partir del décimo primero siendo de color morado y en el décimo segundo y décimo tercero se constituía la mansión dual de “Ometéotl”.

Con la aportación de León Portilla, nos podemos imaginar que de la tierra al espacio sideral existen trece capas sobrepuestas y en la capa más alta se encuentra el habitad de Ometéotl, que lo consideraban como el Dios supremo, increado y creador de todas las cosas, que tiene la característica de ser dual, es decir, tiene una parte femenina y una parte masculina en sí mismo, *“matizando variadamente la concepción fundamental del principio supremo dual, se le menciona una vez con su nombre más abstracto de Ometéotl (dios de la dualidad); otras con los ya bien conocidos de Ometecuhtli, Omecíhuatl (señor y señora de la dualidad). Se le llama también Tonacatecuhtli, Tonacacihuatl (señor y señora de nuestra carne) y se alude a él asimismo con frecuencia, como a in Tonan, in Tota, Huehuetéotl (nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo)”* (LEON-PORTILLA.1983:154)

Fernando Díaz Infante, (1988:49) también refiere a los trece cielos, (muy similar a lo ya señalado por León Portilla, aunque con algunas pequeñas variantes, sobre todo cuando señala que el sexto cielo lo consideran verdinegro y representa el cielo nocturno, y en el séptimo que se coinciden en el color azul pero Díaz Infante señala que era el lugar específico de Huitzilopochtli.

En la cosmovisión maya, también aparece trece capas del cielo y nueve del inframundo *“el ámbito celeste tenía 13 capas; cada una de ellas estaba presidida por trece dioses del supramundo, u Oxlahuntikù (en maya yucateco, oxlahun, “trece”; ti, “de”; y ku “dios”). Xibalbà tenía nueve capas, presidida cada una*

por uno de los *Bolontikù*, los nueve dioses del inframundo (*bolon*, "nueve"). (SHARER.1998:50).

Entre los mayas, como después se va descubriendo en la mayoría de las culturas mesoamericanas, existe un patrón similar en cuanto a la estructura del universo dentro de sus cosmovisiones y adoraban a un Dios increado y creador del universo, por lo que no eran propiamente politeístas, "en su aspecto tal vez más fundamental, *Itzamná* era *Hunab Ku*, creador del universo. Adoraban a un solo dios al que llamaban *Hunab* y *Zamaná*, que quiere decir un dios único. *Hunab Ku* significa precisamente eso en maya yucateco (*hun*, "uno"; *ab*, "estado de ser", *ku*, "dios")." (SHARER. 1998:506).

Si el cosmos está constituido en trece capas, el inframundo se divide en nueve que un ser humano visita después de muerto, al respecto Fernando Díaz Infante (1988:50) escribe: "Para los antiguos mexicanos era la forma de morir, y no las acciones de la vida, lo que determinaba el tipo de vida póstuma que el individuo habría de tener."

Algunos habitantes de Asunción Ixtaltepec comentan sobre todo en los velorios que es importante la forma de vivir para que Dios te acepte en el paraíso y confunden si estos comentarios son propiamente de los pueblos originarios o versiones de alguna religión posterior. Según las observaciones arriba citadas de Díaz Infante, es la forma de morir lo que determina la morada en los paraísos establecidos en el inframundo e incluso que no existe un solo paraíso sino tres: "Los guerreros, las mujeres muertas en partos, los niños, los ahogados y todos aquellos que morían de alguna manera que los vinculara con lo divino, tenían destinos diferentes de los que concluían su vida de una forma cualquiera."(DÍAZ.1988:51)

Las aportaciones de Díaz Infante a la cosmovisión náhuatl consideran que existen tres paraísos en el inframundo y no en el cosmos, El primer paraíso se encuentra en el poniente en donde iban los guerreros de guerra o de

sacrificios, considerado el lugar del sol, el segundo se localiza en el oriente donde iban las mujeres muertas en partos; el tercer paraíso se ubica al sur donde iban los ahogados o fulminados por el rayo, hidrópicos y leprosos, es considerado como el lugar de la fertilidad. (Cf. 1988:51-52)

Mientras los primeros tenían acceso a los paraísos, los otros solo podrían aspirar al ximoayan, "el lugar de los descarnados", y debían de hacer una larga peregrinación por los diferentes planos del inframundo hasta conseguir su entrada en el Chicunamictlàn, último recinto de los muertos." (DÍAZ.1988:51).

Los muertos que no tenían acceso a los paraísos tenían que transitar por los nueve espacios constituidos por vados con diferentes dificultades para llegar al noveno que es el descanso definitivo y hábitat de "*Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl*" señor y señora del lugar de los muertos (Cf. DÍAZ.1988:53 Y 54)

Otro de los estudios acerca de la cosmovisión náhuatl es el que realiza Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, específicamente sobre los nahuas de Chincotepec, donde se refiere al cosmos con trece escalones pero no sobrepuestas sino circular, "*El cielo tiene siete capas igualmente cuadrangulares y comienzan a contarse de abajo hacia arriba.*" (2001:400) señalando que son seis escalones de ascenso y seis de descenso haciendo un total de trece, incluyendo el último escalón, es decir, el séptimo.

En este estudio ubica en el primer plano a los vientos: buenos y malos; en el segundo al rocío, en la tercera a la nube y el granizo, en la cuarta a las estrellas, en la quinta a las autoridades o guardianes superiores, en la sexta ubican a los santos católicos y divinidades autóctonas incluyendo al sol. "*En el séptimo plano hay una especie de barrera llamada Nepançailhuicac, que se traduce como "límite del cielo". Piensan que éste es un espacio sólido (como de concreto) y que su interior es muy oscuro, lleno de escombros y cosas desechadas por las divinidades; en su parte superior anidan los huitzitzilmeh (colibríes) que alegran al sol en su paso*

al medio día” (BAEZ-JORGE.2001: 400)

El inframundo en el trabajo de Báez-Jorge-Gómez Martínez; se estructura en cinco capas, sin negar la versión de las nueve porque se considera cuatro escalones de ascenso y cuatro de descenso y el último y más profundo el quinto. En el primer escalón se encuentran los cuatro cargadores u horcones de la tierra, en la segunda habita la tortuga y el monstruo de la tierra que sirven de pedestal de los horcones, en la tercera viven unos gusanos y en la cuarta los fantasmas y otros seres que causan sustos y en el quinto y último espacio vive el “señor de los muertos”. (Cfr. BAEZ-JORGE.2001: 410)

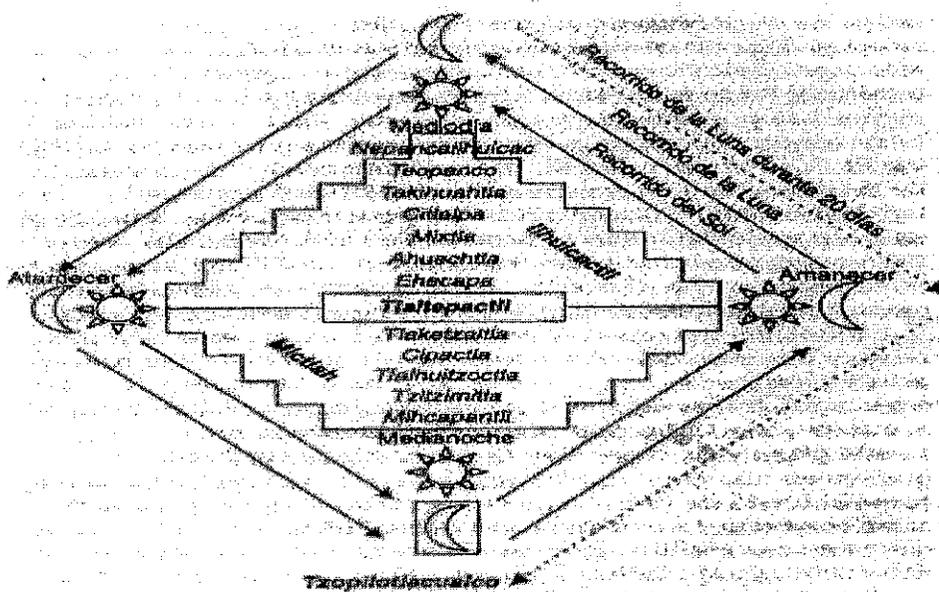
Tanto la versión de León Portilla y Díaz Infante como la de Báez-Jorge, se contemplan que en la cosmovisión nahuatl se pensaba que de la tierra al cosmos existen trece capas y de la tierra al inframundo nueve; sin embargo sobre la primera versión (específicamente la de León Portilla) se puede pensar que son capas sobrepuestas hasta llegar al último nivel que es el punto más alto o el más profundo, según sea el caso. La segunda versión (de Báez-Jorge) se deduce que es circular o escalonado; en donde se considera *“que el sol y la luna giran constantemente alrededor del cosmos, de arriba hacia abajo, en dirección contraria a las manecillas del reloj. El sol da vuelta a la figura cósmica y pasa por todas las capas; cuando amanece empieza a subir las siete capas celestes, llega a la cúspide al mediodía y luego baja por el oeste las seis capas, hasta introducirse al inframundo; desciende los cinco estratos y luego sube por el este cuatro capas, para llegar nuevamente a la posición que marca el nuevo día.”* (BAEZ-JORGE.2001: 401 y 402)

La versión estructurada y circular del universo que se desprende de las aportaciones de Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, la representan de la siguiente manera:

Esquema 1: Estructura del Universo Náhuatl

BÁEZ-JORGE Y GÓMEZ-MARTÍNEZ

401



La versión circular cosmogónica náhuatl de Baez-Jorge se reafirma entre los mayas casi similar a través de los escritos de Enrique Florescano al señalar que *“el espacio celeste se subdividía a su vez en trece pisos, seis del lado oriental y seis en el occidental, de modo que el último o el séptimo escalón correspondían al cenit... El inframundo se subdividía en nueve pisos, por los cuales el sol se abismaba en el ocaso, llegaba al quinto peldaño que era el más bajo, y desde ahí iniciaba su retorno a la superficie terrestre”* (1992:22)

La corteza terrestre también presenta su propia estructura dentro de estas aportaciones, León Portilla lo describe como un gran disco situado en el centro del universo rodeado de agua celeste y se encuentra dividido en cuatro cuadrantes similares siguiendo la ruta del sol, en el poniente se considera de color azul, al sur de color negro, en el oriente se representa con el color rojo y el norte de color blanco. (Cfr. LEÓN PORTILLA. 1983)

Andrés Medina, (2001:134) rescata un párrafo de William Holland acerca de la cosmología de los tzotziles de San Andrés Larráinzar, que confirma la versión circular del universo en trece y nueve escalones, considerando a la tierra como un espacio plano y cuadrado ubicado en el centro del universo sostenido por un cargador en cada esquina y una ceiba en el centro.

En las investigaciones que hace Alessandro Lupo (2001:343-345) a la cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla, de alguna manera también vienen a confirmar la idea sobre la representación estratificada del universo cuando señala que: la tierra es plana y no esfera, sostenida por cuatro seres extrahumanos parecidos a los ángeles mismos que se representan simbólicamente con las estructuras de las casas, los altares y el fogón. Las casa normalmente se construyen con cuatros grandes horcones debajo de los cuales entierran ofrendas.

Los altares son mesas adosada a la pared que se ubica hacia el este cuya parte anterior se colocan las veladoras, incienso, flores, etc; mientras que en la posterior o la parte alta se alinian las imágenes sagradas y las eventuales cruces conmemorativas de los familiares difuntos.

El fogón compuesto por un gran arco de madera lleno de tierra con cuatro patas y una olla de barro cocido en el centro, en cuya interior arden brazas y a su alrededor se colocan tres piedras como soporte del comal, que en su parte superior se cuecen las tortillas representando a la corteza terrestre y las brazas al sol nocturno.

En estas mismas referencias de Alejandro Lupo los colores del cosmos se interpretan como *"adonde sale el sol es rojo; a donde entra es negro, o sea, morado...y el hombre [en el norte] nace blanco y [en el sur, donde] muere, es amarillo. Y el centro es adonde se encuentran los dos [caminos], como si fueran la cruz. Porque nos cruzamos con el camino de Dios y con el camino de la vida del hombre."* (LUPO.2001.345)

Felix Baéz-Jorge comenta acerca de los significado sobre la corteza terrestre y los colores cosmos *"La tierra siempre aparece como el plano principal, colocada en medio del espacio celeste y del inframundo"* (2001:398) el lugar donde sale el sol es de color rojo; por donde se oculta el sol es amarillo; al norte es blanco, y al Sur es el rumbo de los muertos y su color es el negro.

Estas estratificaciones y simbolías del cosmos, corteza terrestre e inframundo bajo explicaciones míticas obtenidos en investigaciones serias y rigurosas han servido para señalar que los prehispánicos mesoamericanos tenían una noción sobre el medio ambiente y su relación con el cosmos y la vida humana, mismas que sirvieron casi exclusivamente como sistemas ideológicos en la lucha por el poder.

Abordar estas reconstrucciones cosmogónicas como conocimientos conceptuales en las curriculas de una escuela intercultural conducirían a serias críticas porque carecen de sustentos empíricos y epistémicos ante el desarrollo de del conocimiento científico, situación que ha obligado al estado mexicano a implementar la misma curricula tanto en escuelas interculturales como en las que no lo son.

Sin embargo, al procesarlos hermenéuticamente con la intención de revitalizarlos curricularmente en un proceso educativo intra-intercultural de descolonización se genera la posibilidad de convertirlos en conocimientos conceptuales epistémicos.

Uno de los problemas que se enfrenta en el proceso intra-intercultural descolonizadora es saber distinguir cuándo un símbolo cultural determinado es propio para revitalizarlo y cuándo es producto de la invasión epistémica para descolonizarlo. La ubicación histórica de dicho símbolo es una referencia importante para alcanzar dicha distinción, y para ello es necesario revisar los datos etnográficos realizados y llevar a cabo los propios porque según López

Austín *"Un largo periodo formativo denominado Preclásico Temprano (2500-1200 a. de C.) Sentó las bases que estructuraron la cosmovisión mesoamericana"* (2001:54)

En las interrelaciones híbridas colonizadas que han tenido los signos-simbolos de las cosmovisiones mesoamericanas *"a lo largo de los 500 años que siguen a la derrota militar de la Triple Alianza, bajo el sometimiento al régimen colonial y en los gobiernos liberales del siglo XIX el indio es considerado un "salvaje" y su cultura como un producto del demonio, o cuando mucho una especie de menor de edad que requiere protección, tutoría, y al que puede engañarse fácilmente."* (MEDINA.2001:68)

Son las invaciones, desde el militar hasta el epistémico del occidente las que han hegemonizado la idea de que los productos culturales del "indio" son míticos, mágicos o en el mejor de casos como ciencias incipientes lo que sustenta a las escuelas interculturales y bilingües excluirlos de las curriculas y dedicarse casi exclusivamente en transmitir y/o reproducir conocimientos de tipo procedimentales a través de representaciones folkloricas para conservarlos, defenderlos y difundirlos, pero no conceptualizarlos en un proceso de descolonización.

La conquista y la colonización según Johanna Broda, desmembró la cosmovisión prehispánica en toda mesoamérica, por ello *"la Conquista se percibe como un acto violento de dominación y rupturas, aunque también dio lugar a un sincretismo."* (2001:167), en este sincretismo paulatinamente se van negando las aportaciones epistémicas indígenas y pulverizándose mas en el imaginarios de sus propios desendientes al menos que se impulsen diferentes procesos de descolonización para, desde, con y de las culturas originarias del país.

B).- LOS CONOCIMIENTOS PREHISPÁNICOS.

Si al conocimiento se le entiende como un *“proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre;... un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos.”* (VILLORO.2002:11), generalizaríamos que cualquier idea comunicable socialmente es un conocimiento, faltará comprobar si ésta tiene sustentos epistémicos para aceptarla como válida en el desarrollo y revitalización de una cultura.

“Se emplea también la palabra conocimiento para señalar el resultado de un proceso cognitivo, para abrazar bajo un concepto realidades conocidas y compendiadas en unas afirmaciones;” (KELLER.1988:44) Cuando algunas afirmaciones aún basadas en realidades históricas han sido superadas o negadas en condiciones sociales y culturales diferentes, estos conocimientos o ideas se van relegando a la categoría de noción o pensamientos antiguos.

El conocimiento por lo tanto *“consiste en la búsqueda de la verdad, la búsqueda de teorías explicativas objetivamente verdaderas...no es la búsqueda de la certeza. Errar es humano. Todo conocimiento humano es falible y por lo tanto incierto...Combatir la equivocación, el error, significa por tanto buscar la verdad objetiva y hacer todo lo posible por descubrir y eliminar las falsedades. Ésta es la tarea de la actividad científica”* (POPPER. 2002:172).

La falsedad de una afirmación no implica desechar las posiciones epistémicas que le dieron origen sino en revitalizarlas con base a posiciones teoricas objetivamente válidas y comunicables

Los conocimientos antiguos tal como se presentan en las disciplinas antropológicas se les categoriza como nociones o ideologías porque resultan falsas desde las aportaciones de los conocimientos científicos modernos, por lo que no pueden ser incluidos conceptualmente en las curriculas, entonces ¿cómo pueden

participar en un ambiente intercultural, si no tienen bases conceptuales con que dialogar? ¿Deben adquirir (en sus propias lenguas o no) los conocimientos creados por otras culturas para dialogar con ellas? hace falta reconstruir un proceso epistémico indígena que se encargue de combatir las falsedades desde su propio paradigma, o romper los suyos para crear nuevas pero sin la imposición de otro; de esto se trata una educación intra-intercultural descolonizadora.

Según Thomas S. Kuhn, (1995:129) *“la decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro, y el juicio que conduce a esa decisión involucra la comparación de ambos paradigmas con la naturaleza y la comparación entre ellos.”* fenómeno epistémico que no ocurrió para el caso de las culturas prehispánicas, porque la nueva visión del mundo occidental fue impuesto bajo el argumento que el paradigma anterior es producto de un pensamiento mágico, que hasta en la actualidad se sigue manejando en muchos espacios educativos tanto inter o como intra culturales.

Una de las tareas fundamentales de toda educación intra-intercultural indígena descolonizadora es la de combatir la equivocación o falsedad que se manifiesta en la presentación de sus conocimientos y superar las categorías de noción o sistemas ideológicos en que se encuentran ubicados según los parámetros de la epistemología positiva y para ello es necesario que se reconstruyan sus procedimientos epistémicos y preguntar ¿Realmente son falsos estos conocimientos o simplemente están colonizados?

El origen de las categorías de noción o sistema ideológico para catalogar las aportaciones epistémicos indígenas, debe ser porque todo conocimiento debe buscar constituirse como científico o de algún otro tipo validado epistemológicamente y para ello tendría forzosamente que transitar por diferentes niveles, como dice Popper (2001:171) *“considero al conocimiento científico como el tipo de conocimiento mejor y más importante que tenemos, aunque estoy lejos de considerarlo el único”*

En éste trabajo de investigación no se pretende proponer que los conocimientos indígenas se conviertan desde el inicio del proceso descolonizadora en científicos para desarrollarse curricularmente o incluso que necesariamente así tiene que ser, tampoco se rechaza que se pueda lograr en algún momento histórico bajo condiciones específicas.

Es de aceptarse como dice Albert Kéller (1988:46) que: *"...no debe entenderse por ciencia el proceso de una investigación y reflexión metodológica, sino su resultado establecido lingüísticamente"*. Así las aportaciones de los intelectuales mesoamericanistas acerca de la visión del mundo indígena basados en proceso metodológicos de investigación científica arrojan argumentos conceptuales a nivel de noción o sistemas ideológicos, exigiendo al mismo tiempo la implementación de un proceso de tránsito hacia posiciones más epistémica de ser posible hacia la propia ciencia; ya que esta *"sirve para ordenar los conocimientos sobre un sector determinado de la realidad en un determinado aspecto"* (KÉLLER. 1988:49)

Es importante aclarar que no es propósito principal de una educación intra-intercultural indígena descolonizadora preocuparse en convertir sus conocimientos en científicos para quitarse el estigma de noción o sistema ideológico, sino simplemente criticar que por esta causa se les ha bloqueado su incorporación en las currículas de la educación bilingüe-intercultural. Tampoco ubicarlos en alguna otra categoría de los estadios evolutivo del razonamiento positivo, ni considerarlos como sabiduría, simplemente para camuflar la colonización epistémica.

El propósito es validarlos conceptualmente para participar activa y críticamente en las discusiones y conversaciones con otras culturas en un ambiente intercultural sin considerarse menor de edad, bárbaros, mágicos, precrítico, contemplativos etc.

En las entrevistas a los alumnos de la Licenciatura en Educación Indígena de la Unidad 203 de la UPN, se argumentaba que los conocimientos

indígenas tiene la categoría de sabiduría porque no se pueden comprobar empíricamente considerando literalmente el lenguaje mítico en que se manifiestan.

Según Luis Villoro (2002:222) ciencia es un conjunto de saberes universales comprobables intersubjetivamente mediante enunciados teóricos razonados objetivamente a partir de cuestionamientos derivados de la propia teoría a la que se enmarca con el propósito de descubrir nuevos saberes, mientras que la sabiduría carece de la aceptación universal de sus afirmaciones que no necesariamente se comunican lingüísticamente sino que son aceptados a partir de las experiencias personales y creencias culturales.

Si, desde las aportaciones de Villoro y Popper, (contradiendo a Keller) entendemos que el conocimiento científico más que la verdad de sus afirmaciones, es el proceso mediante el cuál los científicos buscan la construcción de teorías verdaderas que expliquen objetivamente una realidad determinada, en un momento determinado, y la sabiduría se diferencia en el sentido en que se basan en creencias, difícilmente comprobable con los elementos de la realidad objetiva; entonces estaríamos confirmando que los conocimientos que se subsumen en las cosmovisiones indígenas, presentan características distintas a las de la sabiduría y la ciencia.

Son productos de procesos de razonamientos sistemáticos que buscan la construcción de teorías explicativas basadas en una realidad objetiva, pero que utilizan elementos lingüísticos que para la época actual se vuelven mágicos, místicos, subjetivos e irracionales.

El desarrollo lingüístico de la época en que se construyeron estos conocimientos no permitió que estos conocimientos se puedan entender con el lenguaje actual y por lo tanto los catalogan como nociones o como señala el Dr. Víctor de la Cruz cuando refiere acerca de la estructura que guarda el universo en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos "*Lo cual, desde nuestro punto de vista,*

se debió a que unas formas, las zooformas, surgieron del pensamiento mítico; mientras que otras, las de las figuras geométricas, fueron resultado de la observación de la naturaleza, es decir, una ciencia incipiente” (CRUZ.2002:632).

Valorar los conocimientos indígenas con base a cánones científicos actuales desde una visión evolucionista y renacentista, posiblemente se pueda entender como noción, sistema ideológico o una ciencia incipiente, pero si se consideran como aportaciones epistémicas distintas y diferentes que requieren procesarse hermenéuticamente dentro de un proceso educativo intra-intercultural crítico de descolonización se abre un espacio esperanzador para conceptualizarlos epistémicamente.

El cuestionamiento científico renacentista que se le hace a los contenidos de las cosmovisiones indígenas es en la veracidad de sus afirmaciones, por el lenguaje en que se transmiten. Es decir, los conocimientos acerca del cosmos, de la naturaleza, del hombre, etc., que se encuentran subsumidos en la cosmovisión náhuatl, maya o zapoteca se les cuestiona porque utilizan a seres sobrenaturales, divinos o místicos en sus explicaciones, pero no por la seriedad epistémico del procedimiento para construir dichas realidades, no por el razonamiento seguido en la construcción de las teorías que las sustentan, tal vez porque aún se desconozcan o se han minimizados por los conocimientos colonizadores, pero de revitalizarlos en una educación descolonizadora igualmente puede revitalizarse sus conceptos epistémicos.

León Portilla transcribe una escena que escribió Fray Juan de Torquemada, que ilustra de alguna manera la existencia de un proceso de observación sistemática de los cuerpos celestes, del cuál retomo un fragmento que dice:

“Al menos, yo sé decir, haber visto un lugar, en sus casas, encima de las azoteas, de cuatro paredes, no más altas que

una vara, ni más ancho el lugar que lo que puede ocupar un hombre acostado, y en cada esquina tenía un hoyo o agujero, donde se ponía una asta, en las cuáles colgaban un cielo. Y preguntando yo, que de qué servía aquel cuadro? me respondió un nieto suyo (que me iba mostrando la casa) que era del señor Nezahualpilli, para cuando de noche iba con sus astrólogos a considerar los cielos, y sus estrellas...” (LEÓN PORTILLA.1983:230).

Los procedimientos que se utilizaron para construir los conocimientos cosmogónicos son sistemáticos sin que por ello se afirme que sus productos sean científicos o epistemológicamente validados por alguna comunidad conceptual específica.

Para reforzar que existían en esta época procedimientos sistemáticos para la construcción de conocimientos, se puede señalar que, la arqueoastronomía según Ruben Morantes (2001:46) reconoce la existencia de por lo menos diez observatorios subterráneos en Mesoamérica que sirvieron como instrumentos astronómicos para efectuar cálculos que más tarde sirvieron para el desarrollo de los distintos calendarios.

En los datos cosmogónicos reconstruidos a través de la etnografía se combinan íconos, símbolos, imágenes, ritos y fonemas para expresar una realidad, que en su momento era comprensible para sus usuarios y complejos para la época actual, porque no se han transmitido de manera oral o por escrito los conceptos elaborados, sino solamente la explicación mágica. Sin embargo cumplió con su papel de explicar objetivamente la realidad de la época, de lo contrario no se hubiera aceptado por los sujetos ni generaran producciones importantes como son los calendarios, como más adelante se comprueba con la reconstrucción del calendario de los **Binni Za**, ni servirían como instrumentos de control social.

Desde esta postura el mito puede llegar a considerarse como un instrumento plural, diverso y creativo en que registraron, conservaron y mantuvieron los conocimientos que epistemológicamente fueron construyendo las culturas maternas, durante más de 4000 años y que han permanecido a lo largo del tiempo en espera de su reinterpretación y revaloración pese a las posiciones políticas, económicas, ideológicas y culturales que les han sido impuestas a lo largo de la historia, por otras culturas e imperios.

En el análisis de los elementos cosmogónicos con raíces prehispánicas, es conveniente señalar que en la construcción de este cuerpo de conocimientos, participó no solo el proceso de razonamiento epistemológico ortodoxo sino también se les relacionó con las posiciones de poder que existían entre las clases sociales de la época.

Los estudios de la naturaleza y del hombre lo realizaban sujetos epistémicos que pertenecían a la clase dominante y gobernaban con la clase política, militar, guerrera, es decir, el proceso epistemológico seguido en la construcción del núcleo duro de las cosmovisiones mesoamericanas justificaba y se justificaba en las condiciones infra y supraestructurales del momento y del medio ambiente.

Las posiciones y desarrollo epistémicos era exclusividad de la clase en el poder y al pueblo le transmitían, les enseñaban y aprendían interiorizando con base en observaciones de las pautas conductuales que se manifestaban en los ritos acompañados de narraciones explicativas, que se convertirían después en lo que denominamos como mitos, al menos que el usuario se convirtiera en experto por su edificación personal, no podía participar en el enriquecimiento de dichos conocimientos sino únicamente en su transmisión.

Los conocimientos indígenas desaparecieron al igual que sus constructores y hoy se rescata lo que han conservado las clases populares a través de sus prácticas religiosas.

El conocimiento según Michel Foucault, se inventa desde el poder, no necesariamente tiene que existir una relación biunívoca entre el objeto del conocimiento y la teoría objetivada que se deriva de ella, en su libro "La verdad y las formas jurídicas" en donde retomando a Nietzsche señala que el conocimiento (científico) es un invento de la humanidad que no es producto de un proceso de razonamiento epistémico sino de la confrontación de tres instintos humano que son reír, deplorar y destetar; *"Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza."* (FOUCAULT.1988:23)

El origen del conocimiento según Foucault se encuentra en las relaciones de poder y no en el proceso de acumulación del propio conocimiento -y sigue diciendo- ni como lo afirman los marxistas universitarios que es producto de las condiciones materiales o económicas dadas previamente al sujeto cognoscente.

Las condiciones en que se trata de demostrar la verdad, siempre, sigue diciendo Foucault, es a través de poder político y realiza una serie de conferencias para confirmar sus apreciaciones, analiza varias historias de tipo jurídico entre las que destacan la disputa de Antíloco y Menéalo; durante una carrera de carros, en donde había un testigo para señalar al ganador del evento; y cuando Antíloco llega a la meta y antes de ser premiado, Menéalo lanza una queja, diciendo que Antíloco había cometido una irregularidad, y llama la atención de Foucault, que en lugar de pedir la opinión del testigo, Menéalo desafía a Antíloco para jurar por Zeus que no cometió la irregularidad señalada.

Destacando que la forma de conseguir la verdad es por medio de un juego de prueba y no por la comprobación, ni la indagación. Esta forma de validar el conocimiento es producto de las relaciones de poder de esa época y no a partir de algún proceso de razonamiento epistémico, sin embargo no por eso carecía de certificación de esa época. Era una forma de construir realidades.

Otra historia que analiza Foucault es la leyenda de Edipo, donde la búsqueda de la verdad ya no es por el juego de las pruebas sino por la indagación, donde participa el esclavo, el que no tenía posibilidad de testificar, adquiere la categoría de sujeto cognoscente, sin embargo en ambos procesos no es la validez en la construcción del conocimiento lo que determina el criterio de veracidad sino que en ambos casos lo que se persigue es el poder.

En el primer caso era quitar el poder a Antíloco y en el segundo a Edipo, independientemente si el resultado o la explicación tenga respaldo epistémico.

No es la veracidad lo que está en juego, sino el poder. *“En las sociedades indoeuropeas del Oriente mediterráneo, al finales de segundo y comienzo del primer milenio, el poder político detentaba siempre cierto tipo de saber. El rey y quienes lo rodeaban administraban un poder que no podía y no debía ser comunicado a los demás grupos sociales, por el solo hecho de detentar el poder. Saber y poder eran exactamente correspondientes, correlativos, superpuestos”* (FOUCAULT.1988:57)

Pretender demostrar que el desarrollo de la ciencia no puede basarse en el sostenimiento de un poder político, es también un mito, afirmaría Foucault.

Desde estas aportaciones; la indagación es el procedimiento epistémico que un poder político utilizó para dominar a otros en un determinado momento histórico. Sin embargo desde la epistemología positiva lo que sucedió fue una lucha o confrontación entre las dos posturas epistémicas (el juego de la prueba y la indagación) posicionándose como dominante la segunda porque es un procedimiento epistemológico más avanzado, más evolucionado para encontrar la verdad sobre la primera, que en el fondo trata de demostrar que no fue impuesto por un poder político.

Si tomamos en cuenta las aportaciones de Michel Foucault, y nos ubicamos en la época prehispánica y en su cosmovisión, podemos decir, que las estructuras de poder eran la existencia de una clase en el poder que recaía en un soberano o un grupo elitista acompañado de un cuerpo de administradores a los que se les rendía tributos y honores, (Cfr. COWGILL.2001:23) que indudablemente habían construido un conjunto de saberes o conocimientos basados en una postura epistemológica similar al juego de las pruebas que señala Foucault en donde estos conocimientos eran verificados por las evidencias ontológicas en un proceso cíclico y dialéctico pero que finalmente eran posible por la intervención de Dios.

un relato sagrado, carente de un método sistemático y organizado en su constitución, por el razonamiento que actualmente provoca por el lenguaje en que se expresa. Entender al mito en estas condiciones, es entenderlo como una construcción epistemológicamente falsa o inválida.

Sin embargo reiteramos, mediante un proceso de razonamiento emergente el mito, puede validarse epistemológicamente si logran desentrañar los elementos empíricos que los sustentan y utilizarse como instrumento que permita construir, explicar, registrar y transmitir los conocimientos generados

Este proceso de razonamiento emergente denominado arbitrariamente como "proceso de re-creación" consiste en retomar la estructura cíclica y escalonada del universo que han descubierto, construido o inventado las investigaciones mesoamericanistas sobre la visión del mundo de los pueblos originarios. (Ver esquema 1: Estructura del Universo Náhuatl).

El núcleo duro de esta postura parte de una visión dialéctica donde se conjugan y/o se subsumen los contrarios basados en los cuatro cuadrantes para dar origen a otro elemento independiente y autónomo de los anteriores que se caracterizará por explicar, defender y desarrollar la vida para que tenga validez epistémico.

Los estudios mesoamericanas señalan que el cosmos se encuentra en forma de siete escalones y el inframundo en cinco, siguiendo el sentido contrario a la manecilla del reloj, el sol "sale" en el Oriente, sube seis escalones y el séptimo se convierte el fin e inicio de un nuevo día, según el conocimiento indígena no es a media noche, ni a la "salida" del sol lo que indica el inicio de un nuevo día sino a medio día, cuando el sol se encuentra en el cenit; es el punto de mayor esplendor solar, de ahí empieza su decadencia seis escalones hasta llegar al poniente, donde termina el proceso a la versa, es decir, el periodo de luz, cuando las persona están conscientes; éste periodo se divide a la vez en dos momentos, el momento de la

edificación o crecimiento que va del oriente al norte, arriba o cenit, y el momento de la decadencia del norte, arriba o cenit hacia el poniente.

El punto donde termina el periodo diurno o consciente es al mismo tiempo el punto donde inicia el recorrido nocturno, el proceso a la inversa, es el periodo donde reina la oscuridad, la noche, los sueños, la subconciencia y/o inconsciencia; también se divide en dos momentos: el momento de descanso o reposo que va del poniente al punto sur, abajo, o nadir; y el momento de recreación que va del punto sur, abajo o nadir al oriente.

Éstos dos periodos con sus cuatro momentos se subsumen y se contraen en el centro de la corteza terrestre, donde los mitos señalan que nace una ceiba imaginaria, que es punto donde se desarrolla la vida, en este punto se cruzan las líneas imaginarias de norte al sur y del oriente al poniente; si falta uno de los polos, la vida estará destinada a la desaparición. Y así cíclicamente, pero partiendo siempre del punto norte, arriba o cenit se van re-creando las realidades mesoamericanas.

Este proceso de re-creación toma en cuenta en la construcción, invención o descubrimiento de determinados conocimientos, la conjunción y subsunción de elementos contradictorios y opuestos en los dos cuadrantes de los dos momentos ontológicos, la versa y la inversa, lo físico y lo metafísico, lo consciente y lo inconsciente, lo objetivo y lo subjetivo, el cosmos e inframundo; partiendo siempre sobre la existencia de un fenómeno ontológico, objetivo, consciente, teorizado, edificado, etc., que tiene que ser comprobado en las pruebas cíclicas del conocimiento en cada uno de los momentos.

Las cosmovisiones indígenas se caracterizan por partir de la consideración de que los fenómenos naturales y sociales se presentan en el mundo terrenal desde una posición cíclica, progresiva, complementaria e incluyente, de tal manera que los acontecimientos ontológicos básicos se van dando cada vez en un

diferente y superior nivel de análisis.

En este "proceso de recreación" para la construcción del conocimiento, la lucha de los contrarios es muy importante, pero siempre el resultado es otra realidad radicalmente diferente, es decir, en la lucha de los contrarios, no existe un triunfador de uno de ellos sino que dan origen a otro elemento totalmente distinto de los anteriores, este proceso epistémico puede dialogar con la dialéctica, la hermenéutica y otras formas de razonamientos, cíclico, crítico y/o constructivo.

Todas las acciones epistemológicas prehispánicas se remiten a la creación, manutención y desarrollo de la vida de manera ideográfica, holística y compleja sin la fragmentación en las áreas o disciplinas científicas del conocimiento.

Hoy en día se torna necesario clasificar y ubicar los conocimientos indígenas en un primer momento como sagrados o profanos en donde sobresalen los primeros que permiten considerar a los mitos como producciones mágicas y los profanos en el mejor de los casos se les consideran como nociones, sistemas ideológicos o ciencias incipientes.

La conceptualización epistémica de los conocimientos que subyacen en las cosmovisiones indígenas se da a partir de la confrontación y/o conjunción de lo sagrado y lo profano, que requieren reconstruirse y revitalizarse, para participar en los diálogos epistémicos-culturales de este siglo con mayor rigor al menos en lo académico.

Las concordancias entre las distintas cosmovisiones indígenas de mesoamérica hace pensar que fue producto de una comunicación y participación crítica entre todas las culturas entre las que se destacan los Olmecas, Zapotecas, Mayas, Teotihuacanos, Mexicas, etc., los descubrimientos y/o construcción epistémico de una cultura fueron comunicándose entre sí hasta representar su esplendor en la cultura náhuatl en el momento en que llegaron los españoles

colonizadores.

Para el caso específico de los *Binnigulasas*, desarrollaron, a partir de un dialogo epistémico-cultural consigo misma, con sus predecesores y con sus sucesores, conocimientos multidisciplinarios que desde la óptica moderna se les puede considerar como: teología, astronomía, matemáticas, filosofía, ética, etc., y que para ellos mismos se presentaban en su visión del mundo de manera holística y compleja

El proceso violento y militar que llevaron a cabo los mexicas para constituirse como la cultura dominante no destruyó ni suspendió el desarrollo de los paradigmas en que se sustentaron los sujetos epistémicos sino por lo contrario, se fueron subsumiendo cíclica pero históricamente, hasta consolidarse un núcleo duro paradigmático que permitió la comunicación entre todas hasta el siglo XVI d.C. "*Los detentadores del poder seguían vías ideológicas que, más que oponerse a concepciones anteriores, las aprovechaban para construir a partir de ellas las nuevas concepciones que se ajustaban a sus propósitos y necesidades.*" (LOPEZ AUSTIN.2001:54).

Los significados que se derivan del núcleo duro de las cosmovisiones mesoamericanas, empezaron a formarse hace más de 4000 años y aún siguen presentes en muchos signos de las culturas indígenas a pesar de la colonización epistémica que le son objetos. Los elementos cosmogónicos que constituyen el núcleo duro de las cosmovisiones indígenas, son "*muy resistentes al cambio*" y cuando se presentaba alguno, estos eran "*sustituidos por nuevos componentes del núcleo; pero los componentes sustitutos deben ajustarse –y ajustar los otros elementos- para mantener la lógica del conjunto en una recomposición sistémica.*" (LOPEZ AUSTIN.2001:60)

Los significados que se conformaron como parte de este núcleo duro siguen presentes, se han resistido a desaparecer, se refugiaron en "*las actividades*

cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción” (LOPEZ AUSTIN.2001:62).

Entre el conocimiento y la religión indígena popular existe una relación de conjunción y enfrentamiento híbrido premoderna que distorsiona e impide la revitalización de una epistemología o educación indígena, alterna, emergente y descolonizadora para desarrollar y revitalizar su propia cultura en periodos de globalidad tecnológica, económica y financiera.

Esta relación conocimiento y religión popular se puede explicar utilizando el mismo procedimiento metodológico basado en el “proceso de recreación” porque hoy los mitos y ritos han existido casi exclusivamente con elementos religiosos que se realizan basados en las costumbres y tradiciones populares sin cuestionamientos críticos, reflexivos y epistémicos.

En los mitos y los ritos se han manifestado objetivamente los elementos religiosos y refugiados, ocultos, enterrados los conocimientos conceptuales, que requieren ser re-creados y reedificados para reactivar el proceso epistémico propio. Por la confusión conocimiento-religión, se ha llegado a la conclusión que los conocimientos indígenas de origen prehispánicos carecen de validez epistémico

En esta confusión, se precisa que *“ni la cosmovisión ni su núcleo duro existen como entidades centralizadas. Su existencia es dispersa, pulverizada, distribuida entre todos y presente en todas las acciones. La cosmovisión y su núcleo duro están presentes en los múltiples procesos de confrontación de los sistemas. Se encuentra sobre todo en las conscientes o inconscientes aplicaciones de la analogía. Forman modos de ser y de pensar, prejuicios en la percepción del mundo exterior, pautas de solución que se aplican a los más disímboles problemas; van en las*

tendencias, en los gustos, en las preferencias” (LOPEZ AUSTIN.2001:64)

Esta dispersión y pulverización de los elementos de la cosmovisión, es producto de la manipulación que se les hizo a través de los ritos como forma de enseñanza popular. El rito era uno de los procedimientos didácticos que las clases dominante utilizaban para mantener informada o desinformada a sus pueblos sobre las interpretaciones que realizaban a los fenómenos sociales y naturales.

Como toda enseñanza a través de estrategias didácticas pragmáticas no cumplió con la objetividad requerida para constituirse en conocimiento que desarrollara el intelecto, simplemente se constituyó como conocimiento didáctico mecanizado. Cada pueblo interpretaba los ritos a partir de sus propias deducciones, lo que dispersó y pulverizó las explicaciones conceptuales.

El mismo López Austin nos respalda cuando señala que: *“todos los vehículos de expresión hacen referencia a la cosmovisión y a su núcleo duro; pero hay algunos que tienen alcances tan abstractos y generales que pudiéramos llamar vehículos de expresión privilegiadas. Entre éstos destacan el mito y el rito. Sus referencias, empero, no son transparentes. Operan en el nivel de la metáfora y con tal contenido de emotividad y estética, que pueden ser considerados más como medios operativos de múltiple aplicación concreta que como expositivos de sus significados profundos más abstractos.”(LÓPEZ AUSTIN.2001:64)*

En la reconstrucción que se hizo de la cosmovisión de los **Binni Za** desarrollados en los próximos apartados se irá analizando los mitos y los ritos a partir de la interpretación de los signos-significados que se obtuvieron a partir del “proceso de re-creación” que se alude, estos signos-significados son entre otras las fuentes primarias de los procesos de resistencias indígenas a la colonización epistémica.

CAPÍTULO III

LA COSMOVISIÓN *BINNI ZA*

A).- LOS DIOSES.

Los estudios que se han hecho acerca de los **Binni Za**, son escasos y segmentados, no existen muchos estudios e investigación serias y sistemáticas que aborden con profundidad y exclusividad el tema de la cosmovisión como los que se han desarrollado entre los náhuatl y mayas, sin embargo todavía se pueden localizar mitos, ritos, crónicas, leyendas, cuentos y otros escritos que apoyan la interpretación y reestructuración de dicha cosmovisión

Existen también trabajos disciplinarios acerca de los zapotecas de Monte Alban, Mitla, y otros centros urbanos y ceremoniales de la región de los Valles Centrales, presuntamente donde se establecieron los primeros **Binnigulasas**, y de la región serrana del estado de Oaxaca que se utilizaron para una reconceptualización cosmogónica **Binni Zá**, específicamente y de los zapotecas de manera general.

La cosmovisión zapoteca de los pueblos del Istmo oaxaqueño, intraculturalmente conocidos como los "**Binni Zá**", es un constructo social que requiere constituirse y reconstruirse a partir de la revisión, análisis e interpretación de los elementos que nos proporcionan: los dioses del panteón, los mitos, la lengua y los ritos de creación y la representación de los tiempos y espacios "**Za**", y un análisis etimológico-fonológico-semántico de su propia lengua; en un proceso de dialogo intercultural con las aportaciones etnográficas de los mayas y náhuatl principalmente, partiendo de la hipótesis de que los núcleos duro de las cosmovisiones colonizadas prehispánicas desarrolladas en el territorio mesoamericano son similares.

Los zapotecas de la zona de Sola de Vega, Oaxaca, hacen referencias a un Dios increado, al dios trece, que en algunos casos no se le menciona por su nombre, sino solamente su categoría; Heinrich Berlin, en sus análisis sobre las antiguas creencias en San Miguel Sola, hoy Sola de Vega, Oaxaca, afirma que al dios trece se le llamaba simplemente "**Liraaquitino**" que

quiere decir el dios trece. (Cfr. 1988:17-25).

En los estudios que se han realizado sobre la religión zapoteca en la región serrana donde conviven los mixes o ayuutk, los soltecos, los vixana y los nextiza, se mencionan trece dioses, y el nombre de uno de ellos es impronunciable.

“Antes de la conquista, cualquiera podría conocer cuando menos los nombres y atributos principales de los dioses mayores, porque ahí estaban sus templos a la vista de todos, oficiando los sacerdotes y asistiendo los fieles, quienes, además, tenían efigies de los mismos dioses en sus casas, y dirigían hacia ellas sus plegarias. Ahora todo esto había desaparecido y con ello la omnipresencia de la religión antigua. Ni siquiera los conocimientos más elementales eran del dominio general, solo se conservaban como tradición subterránea entre los letrados”
(BERLIN.1988:17-18)

Heinrich Berlín, (1988) comenta en su escrito, que el cura de San Miguel Sola de 1634 a 1665 el Bachiller Gonzalo de Balsalobre, encontró y confesó a un indio maestro o letrado del lugar de nombre Diego Luis de 80 años de edad, que llevaba a cabo ceremonias similares a las que se realizaban antes de la llegada de los españoles en las afueras de la población de manera clandestina, que la iglesia católica consideró como idolatría y paganismo.

Es importante señalar que en esta región domina el solteco, que es una de tantas variantes dialectales del zapoteco, lo que dificulta su interpretación gramatical y semántica, sin embargo resulta importante considerarlos precisamente por la cantidad de trece y por lo que representan

En la declaración del indio Diego Luis en el año de 1654 confesó los nombres de los trece dioses existentes:

*“El primero, **Liraaquitzi**, que quiere decir el Dios trece.*

*El segundo se llama **Licuicha Niyoa**, que es el Dios de los cazadores.*

*El tercero se llama **Coqueelaa**, que es el Dios de las riquezas.*

*El cuarto se llama **Loçucui**, que es el Dios del maíz y de toda la comida.*

*El quinto, **Leraa Huila**, que es el demonio o el Dios del infierno.*

*El sexto, que se llama **Nohuichana**, que es la Diosa del río o del pescado o de las preñadas y paridas.*

*El séptimo se llama **Lexee**, que es el Dios de los brujos o de los ladrones.*

*El octavo se llama **Nonachi**, que es el Dios de las enfermedades.*

*El noveno, **Loçio**, que es el Dios de los rayos que envía el agua para que se den las sementeras.*

*El décimo es **Xonatzi Huilia**, que es la mujer del demonio, a quien sacrifican por los enfermos y por los muertos.*

*El undécimo, **Cosana**, que es el Dios de sus antepasados, que está en las honduras del agua, a quien encienden candelas y queman copal antes de pescar.*

*El duodécimo, **Leraa queche**, que es el Dios de las medicinas.*

*El decimotercero, **Liraa Cuee**, que es asimismo Dios de las medicinas, como el antecedente. (BERLIN.1988:18-19)*

Existe otra lista confesada en el año de 1635, 19 años antes de la anterior por el mismo personaje en donde reseña otra lista de estos trece dioses pero cambia algunos nombres, agrega otros en español y desorganiza la posición en que aparecen en la lista de 1654, lo que hace pensar al propio Berlín, que la primera lista es para distorsionar la realidad y da por verídico a la segunda lista, por lo que se retoman en este trabajo.

El mismo Berlín hace un recuento de las características de estos

dioses y escribe:

“Liraaquitzino; Liraachino; Liraquichino; Leraquichino; Leraaquichino. Este era un Dios muy estimado, ya que intervenía ocasionalmente en todos los aspectos de la vida. Recibía especial atención de parte de los cazadores y pescadores más versados en materia de creencias antiguas. Cuando recibía ofrendas de copal o candelas, siempre era el número de trece y cuando le llevaban candelas a alguna iglesia, entonces se repartían en todos los altares existentes. Encierra, pues, el concepto de totalidad. Debe haber sido algo así como un Dios supremo. En una ocasión es llamado también “el dios de la limosna de la iglesia”.

Licuicha Niyoa; Licuchaniyoa; Liraa Niyoa; Liquicha Niyoa; Licuicha. Este es el Dios supremo de los cazadores. El propio Diego Luis traduce la palabra **Licuicha**, por el Sol, cuando dice: “al Dios que en lengua de Sola se llama **Licuicha** y en castilla quiere decir el Sol”.

Coqueelaa; Coquiela. Interviene siempre cuando se trata de plantar nopaleras o recoger la grana, de manera que incluso se le llama “abogado de la grana”. Su ofrenda típica es una gallina blanca de la tierra o sea una guajolota blanca. Su relación con la riqueza queda patente por el hecho de que los mercaderes la sacrificaban para tener ventura y ganar mucho dinero. Debían emprender sus viajes precisamente el día en que el gobernaba.

Loçucui; luçuqui; LeraaLosucui. Como Dios del maíz, deberíamos esperar su intervención en las prácticas agrícolas tocantes a esta planta básica de la alimentación indígena.

Lerahuila; Lerahuilaa; Ierahuila; Leraaguila; Letaaguilaa;Coquiecabila. Es referido como Dios del infierno, y en la muerte de algunas personas recibió como sacrificio de uno a tres pollos de la tierra.

Nohuichana; Noguichana. Es la Diosa de la vida por excelencia y, como tal, es la que más aparece en los documentos, tal vez porque su intervención está más ligada a la vida de las mujeres que de por sí son más dadas a conservar las relaciones con el mundo metafísico, por el misterioso momento del parto, cuando en la materia perecedera encarna un ente espiritual. Por eso la Diosa interviene desde el momento del matrimonio y la primera concepción debe sujetarse a su régimen. Es invocada en el parto y recibe sacrificios en la muerte junto con el Dios anterior. Con razón uno de los testigos la designa como "la que hace a los hombres". Su ave de sacrificio es una gallina pintada de la tierra. Como Diosa del río y de la pesca es mucho menos citada. Sólo existen a este respecto algunas alusiones ocasionales.

Lexee. Un Dios de los brujos y de los ladrones, cuya protección es buscada también por los cazadores más conscientes. Reputado también como causante de los sueños.

Nonachi. Asimismo citado por los cazadores y pescadores; probablemente para que no contrajeran alguna enfermedad durante sus pescas y cacerías.

Loçio; Losio. Al lado del Dios del infierno y de **Nohuichana**, es de los más importantes, lo que es muy explicable, ya que el éxito de la cosecha depende en alto grado de las lluvias. Así en época de sequía se busca especialmente aplacarlo para que envíe el precioso liquido. Es llamado también el "abogado de las sementeras" y, en particular, del chile...uno de los testigos menciona también a un **Leraahuisi**, "Dios de los aguaceros", que parece ser otro nombre para el mismo Dios...El ave de sacrificio para **losio** era una gallina negra de la tierra.

Xonatzi Huilia; Jonatzihuiliyaa; Jonatziguiliyaa; Xonaxihulia. Las pocas veces que se menciona es en relación con la muerte, diciéndose que es mujer del Dios del infierno.

Cosana. La letra inicial parece equivocada porque en todas las demás citas se pone **Nosana** y en su carácter de Dios de la pesca se agrega siempre "**Guela**", de modo que aparece como **nosanaguela o noçanaguela**.

Leraa queche. Sola una vez más he visto mencionado a este Dios: en una enfermedad, que no se especificó, se instruyó el sacrificio de una gallina al Dios **liragueca**.

Liraa cue. No figura más que en la lista de 1654...**Leraa queche**, pudiera ...igualarse a **Lira cuee**.

Aparte de los trece dioses analizados, aparecen en los textos dos más que deben ser mencionados.

El primero de estos dioses es:

Coquietaa; Coquieta; Coquetaa; Coqueta. Es también Dios de la muerte, "el Dios del infierno", y como tal recibe sacrificios de pollos en la muerte de alguna persona. El propio Diego Luis opera, al parecer indistintamente, con **Coquietaa y Leraa Huila**. Podrían ser dos deidades diferentes como lo sugiere la lista de 1635, o también sólo dos nombres de la misma deidad.

El segundo de los posibles dioses adicionales es:

Nosana quiataa; Nosana; Nosanaquya; Nosanaqueya; Noçanaqueía; Noçanaa; Noçanaqueia; Noçanaqueya. Este Dios siempre es citado como de los cazadores, sobre todo como "señor de los venados".

En la región del Istmo, actualmente para nombrar al Dios cristiano en lengua materna se dice "**diuxi**" que es una derivación castellanizada de Dios y no propiamente un vocablo prehispánico. La palabra más próxima para denominar el

término Dios, es **"Bidoo"** que actualmente se usa para indicar a cualquier santo católico y al revisar el significado de este término, nos encontramos que proviene de la palabra **"Pitáo, pitáo, pitáo, bitáo"** (SMITH.2002:93), que quiere decir Dios, el creador del universo.

Thomas Smith Stark, basó sus argumentos en el análisis que realizó al vocabulario en lengua zapoteca de Fray Juan de Córdova; editado en 1578 que considera muy importante, a pesar de sus grandes limitaciones; al respecto señala:

"El vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdova es una fuente valiosa de información...a pesar de haber sido elaborado desde una perspectiva europea y a partir de una nomenclatura castellana contiene información considerable acerca de la vida de la gente que hablaba la lengua, su cultura material, sus actividades y su Weltanschauung o visión del mundo..."

En muchos casos no sabemos si el texto en zapoteco fue producido por Córdova o si representa el punto de vista zapoteca. Además la ortografía que empleaba Córdova para escribir el zapoteco era ambigua en varios puntos" (SMITH.2002:91-92).

Aún con estas limitaciones es preciso recurrir al vocabulario para una interpretación histórica-prehispánica de los términos lingüísticos que todavía están en uso.

En este vocabulario aparecen 24 entradas, o conceptos de Dios y son como sigue respetando la ortografía con que se escribió:

*"Dios biuo verdadero. Dios. **Pitáo-nalij**. Cualquiera dios. **Pitáo***

*Dios padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y las rige.
Coquizachibatija, cozaanatao, colacozaanatao,*

huetocotichatao, huetocopeatao.

Dios principio de las cosas y creador de ellas. **Huenixèehuenicilla, huezaaxeelxiezaacilla, quizaalào, coquihuechibarija.**

Dios infinito y fin principio. Llamauanle sin saber a quien. **Coquixèe, coquicilla, xèetào, pixèetào, cillatào, nixèetào, nicillatào, pijetào, pijxoo, pijexoo.**

Dios ser sin principio. **Tàcaxèetaca, cillatàca.**

Dios regidor, gobernador con todos los atributos que a estos se ayun- ayuntan. **Huerocotichatào, coquichepèràò, coçopèràò, cobàquipèàràò, collabàpèàràò.**

Dios ser así todo lo dicho y deshacerlo disponerlo y obrarlo. **Toçopèàya, tiquixepèàya, cot, tillàbapèàya, coll.**

Dios poner término y límite s todas las cosas. **Tiquixepèàya, tibaquipèàya, col.**

Dioses de los indios de piedra y palo. **Pitào quie, pitào yaga, pitàooxihui.**

Dioses del infierno. **Pitào pezèlào.**

Dios de los temblores de tierra. **Pitào xòo.**

Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadores para que les ayuden. **Cozàana, pitòocozàana.**

Dios o diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrificauan. **Huichana, pitào huichaana, cochana, huichaana.**

Dios de las gallinas. **Coquilào.**

Dios de las riquezas y mercaderes **Pitào pèeze, pitàoquille pitòoyage.**

Dios de las ganancias dichas y ventura. **Pitào quillepitòoyage.l.yàxe.**

Dios de las miserias y pérdidas y desdichas. **Pitàozij, pitàoyàa, pitàotèe.**

Dios de las miesses. **Pitàoçozobi.**

Dios de la caza. **Cozàana, pitòocozàana.**

Dios de los agujeros. **Pitòopijzi.l.pèeci.l.pijze.**

Dios de los sueños. **Pitào xicala, pecàla.**

Dios del amor. **Vide luxuria.**

Dios que dezian que era criador de todo y el increado. **Piuyetào, piyexòo, coquixèe, coquicilla, coquinij.**

Dios delas lluias. **Cocijo.**" (CORDOVA.1578:140 bis y 141)

Thomas Smith, (SMITH.2002:95) analiza las definiciones de los conceptos de Dios que aparecen en este vocabulario, reconstruyendo solamente a nueve que son:

- 1.- a. **Pitào cozáana** Dios de los animales y de la caza.
b. **Cozáana táo** Dios(a) creador(a) de todo.
2. **Pitào pezéeláo** Dios del infierno.
3. **Pitào xóo** Dios de los temblores.
4. **Pitào huicháana** Dios(a) de los niños y de la generación.
5. **Coqui láo** Dios de las gallinas.
6. **Pitào pizzì** Dios de los agüeros.
- a. **Pitào quille, Pitào yáge.** Dios de las ganancias, la dicha, la ventura, las riquezas y los mercaderes.
- b. **Pitào zii, pitáo yáa** Dios de las miserias, las perdidas y las desdichas.
7. **Pitào cozóbi** Dios de las mieses.
8. **Pitào xicála** Dios de los sueños.
a. **Pixée pecála** asmodeo o demonio que incita a la lujuria.
9. **Cociio** Dios de las lluias." (SMITH.2002:95)

Si entre los soltecos existieron trece diosés y entre los zapotecas del valle nueve, obliga a una revisión con la representación estratificada del universo mesoamericano donde el cosmos contiene trece escalones y el inframundo nueve.

Esta revisión hermenéutica se basó en la pregunta ¿los dioses soltecos son del cosmos y de los zapotecas del valle son del inframundo o existen más de nueve dioses zapotecos del valle? Considerando que los zapotecas, como los mayas eran monoteístas se concluyó que entre los zapotecas del valle existen un Dios increado y doce semidioses, desdoblamiento de Dios o representaciones del Dios zapoteca haciéndose un total de trece.

Al Dios increado y creador de todo se le denomina: **Cozáana táo** y los doce semidioses, desdoblamientos o representaciones divinas son:

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 1.- Pitáo cozáana | <i>Dios de los animales y de la caza.</i> |
| 2. Pitáo pezéeláo | <i>Dios del infierno.</i> |
| 3. Pitáo xóo | <i>Dios de los temblores.</i> |
| 4. Pitáo huicháana | <i>Dios(a) de los niños y de la generación.</i> |
| 5. Coqui láo | <i>Dios de las gallinas.</i> |
| 6. Pitáo pizzí | <i>Dios de los agujeros.</i> |
| 7.- Pitáo quille, Pitáo yáge | <i>Dios de las ganancias, la dicha, la ventura, las riquezas y los mercaderes.</i> |
| 8.- Pitáo zii, pitáo yáa | <i>Dios de las miserias, las pérdidas y las desdichas.</i> |
| 9. Pitáo cozóbi | <i>Dios de las mieses.</i> |
| 10. Pitáo xicála | <i>Dios de los sueños.</i> |
| 11.- Pixée pecála | <i>Demonio que incita a la lujuria.</i> |
| 12.- Cociío | <i>Dios de las lluvias.</i> |

Los conceptos místicos similar al demonio o diablo sería: "**Pitáo Pezéelao o Bidoo Bizziloo**" Dios del inframundo, "**Pitáo Pizzi o Bidoo Bizzi**" Dios de los agujeros o "**Pitáo Pécala**" asmodeo o demonio que incita a la lujuria. (Cfr. SMITH.2002:95)

Víctor de la Cruz, (2002a:235) en su tesis doctoral al analizar los dioses zapotecas en sus distintas manifestaciones, resume en el siguiente cuadro las

principales deidades que considera presenta el panteón zapoteca, aunque remite a solo diez, sin embargo en el primer cuadrante representa a tres dioses al mismo nivel, por lo que finalmente también serían doce.

Nombre en <i>Diidxazá</i>	Significado en español	Nombre Náhuatl correspondiente
Coqui Xee Coqui Cilla, Cijijcha-Cociyo	Dios infinito creador, Dios sol-tierra, Dios del tiempo	Xiuhtecutli-Tezcatlipoca
Pichijlla	Dios serpiente-lagarto sagrado	Quetzalcoatl
Cociyo	Dios de la lluvia y del rayo	Tlaloc
Péchetáo-Guechetáo	Dios Jaguar	Tezcatlipoca-Tepeyolotl
Huicháana/Quianísa Chága	Diosa joven de las aguas primordiales	Chalchiuhtlicue-Huixtocihuatl
Pichijlla cáto	Diosa madre vieja	Tlazolteotl
Quiepelagayo	Dios de las flores de la carne	Macuilxochitl
Pitáo Coçobi	Dios del maíz	Xipe Totec-Cintéotl
Picici Chijño	Diosa de la miseria	Cihuacoatl
Xunaxidó	Diosa del inframundo	Mictecacihuatl

B).- LOS MITOS, LA LENGUA Y LOS RITOS.

Si hemos señalado que los mitos encierran los conceptos básicos que desarrollaron los indígenas y que al analizarlos e interpretarlos en esta época permitirán participar en el desarrollo de una educación intra-intercultural indígena de descolonización, es conveniente partir de un ejemplo.

Entre los **Binni Za**, existe un mito recuperado por Wilfrido C. Cruz, intelectual juchiteco que es importante reproducir para no remitirlos a la fuente original que puede dificultar el proceso de explicación, el texto dice:

*“En la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo, el viejo Rayo de Fuego, **Cosijoguì**, que tenía al pie de su trono cuatro inmensas ollas de barro en donde estaban encerrados; las nubes, el agua, el granizo y el aire; cada uno vigilado por un rayo menor llamado Chintete o lagartija.*

*Era la época en que todos los hombres vivían en la oscuridad. Para probar su poder **Cosijoguì** ordenó al chintete **Cocijozà**, encargado de las nubes destapar su tinaja, entonces una columna de vapor invadió los espacios siderales, los hombres quedaron maravillados, mientras que **cocijoza**, jugueteaba y en cada movimiento suyo era un relámpago que por momentos desvanecía las tinieblas de la Gran Noche.*

*Cuando los hombres tuvieron sed y elevaron sus preces al Viejo Rayo de Fuego para que la calmara, éste ordenó a **cocijoniza** abriera su olla, y las aguas cabalgando sobre las nubes llenaron el ambiente terrestre y empezó a llover. Duró muchos días, hasta que los hombres empezaron a temer; mientras tanto **Cocijoniza**,*

hacía piruetas en las alturas y cada pirueta era un relámpago que iluminaba el mundo.

*Las mujeres pidieron al Viejo Rayo que destapara la tercera olla, y del cielo cayó desordenada y tumultuosa pedriza de agua endurecida que parecía la muerte de todos los seres de la tierra. Hombres, mujeres bestias y pájaros refugiados impetraron a **Cocijogui**, que calmara la tormenta, pero hizo oídos sordos, entonces invocaron a **Pitao**, el gran Aliento. De pronto hacia el oriente se abrió el negro cortinaje de las nubes. Un vivo resplandor iluminó el horizonte y apareció el disco del Sol, **Gobicha**. El Viejo Rayo de Fuego, que hasta entonces se creía el supremo deidad, sintió pavor celeste en su corazón.*

*Reconoció la excelsitud del Padre Sol y ordenó al último chintete que pusiera en libertad al viento para que ahuyentara la tormenta. El chintete **Cocijopi** desgarró las entrañas de las nubes y ordenó a sus hermanos que regresaran a sus refugios, entonces el Viejo Rayo de Fuego, tendió sobre la inmensidad un hermoso y multicolor puente, cuyas bases arrancaban del corazón de la tierra, y nació el Arco Iris, nuncio de calma, la serpiente adornada con plumas de quetzal, una de las manifestaciones de Quetzacoatl o **Pelaquetza**, enemiga de la tempestad, bebedora del agua del océano, de las nubes y de las tormentas y desde aquel día amigo y protector de todos los seres de la creación. (CRUZ. 2002: 27-29)*

Como complemento a este mito se ha difundido intraculturalmente, que los zapotecas son originarios de las nubes, por ello se denomina en su propia lengua, como los "**Binni Zá**", que significa la etnia zapoteca, de "**Binni**", gente o gentes, "**Za**" nube o nubes, (en zapoteco no se distingue los géneros y números en

sus expresiones) así "**Binni Zá**", significaría gentes de la nubes.

Esta significación se toma a partir de las narraciones verbales y escritas entre los actuales descendientes de esta cultura, pero también existen narraciones y escritos que explica la procedencia de los primeros habitantes de esta cultura, Andrés Henestrosa, por ejemplo nos relata que existe una leyenda que refiere "*que los primeros zapotecas cayeron a la tierra de una nube, con el ala abierta en forma de pájaros; sabían cantos melodiosos y en las plumas trajeron pintados todos los colores del trópico*" (HENESTROSA: 1936:4).

El mismo Wilfrido C. Cruz, también nos remite a este comentario, con otras palabras "*una de las leyendas más divulgadas entre los zapotecas, refiere que los padres de la raza descendieron sobre una nube en forma de aves hermosísimas, de plumaje multicolor y de extraños y melodiosos cantos. Los indios se decían a sí mismos, por ello, **binnizáas**, es decir gentes de las nubes o que tuvieron su origen en ese elemento.*" (CRUZ.1936:4).

Al analizar el mito recuperado por Wilfrido C. Cruz, en páginas anteriores, encontramos las siguientes anotaciones: antes de la creación del cosmos primero existía la Gran Noche y con la llegada del sol surge el día, se acaba el caos, reina la calma y con ello empieza el dominio del hombre sobre la tierra. El primer elemento natural que se crea durante la Gran Noche es la nube, de ahí se desprende el agua en forma de lluvia y el granizo (aunque en el Istmo no se tiene memoria acerca de alguna granizada, por eso no se conoce su denominación en zapoteco de esta región) entonces apareció el sol, y juntamente con el aire o el espíritu, se establece la calma y el orden. Dando como resultado el cosmos.

La luz es el procedimiento o elemento que impone el orden y los fenómenos de la oscuridad se van a distinguir precisamente por el caos o el desorden. Pero solo en su conjunción, lucha o enfrentamiento es posible dar origen a la vida de los hombres, de los animales y de las plantas. Mientras estos dos polos

estaban sin enfrentarse conscientemente, no producían la vida, solo cuando se conjuntaron, se confrontaron y lucharon, permitieron la instauración del hombre sobre todo como un ser de conciencia, que habla, que piensa, que construye conocimientos.

Se puede interpretar desde la cosmovisión de los **Binni Za** que es la luz o la inteligencia lo que provoca el cosmos, el orden sobre el caos que reina en las tinieblas o los instintos, pero que la vida se reconstruye o se re-crea en la oscuridad, en las tinieblas, en el caos, en el inframundo. La luz pone el orden al producto ocurrido en las tinieblas, en lo desconocido. El proceso de producción es desconocido y caótico pero el producto es conocido y ordenado. El pensamiento del hombre debe ordenar o clasificar la creación de Dios.

Este mito es muy similar a los que se presentan en el libro de Popol Vuh, cuando dice que lo primero que hicieron los dioses fue la luz, después separaron la tierra de las aguas, para continuar con la aparición de las bestias y los animales, asignándoles a cada uno sus funciones y características, sin embargo no pudieron hablar y reconocer a los dioses como sus creadores, y empezaron a idear nuevos seres capaces de hablar y sembrar sus propios alimentos, la primera edición del ser humano fueron seres de barro húmedo, que hablaron pero no tuvieron conciencia de lo que decían.

Los siguientes seres fueron hechos de madera, pero más adelante dieron muestra de no tener corazón ni sentimientos y por lo tanto no entender que eran seres hecho por los dioses. Estos seres fueron destruidos a través de una inundación, posteriormente los dioses hicieron nuevos seres: de "Tzite fue hecho el hombre; de espadaña, la mujer," pero tampoco cumplieron con los requisitos y muchos fueron destrozados por las fieras y cuando esto ocurría, empezó a oscurecerse de manera profunda y total, como si se avecina una gran tormenta que provocaría nuevamente la destrucción masiva, generando miedo entre los otros animales y seres de la tierra, almas, hasta entonces, invisibles; que empezaron a

reclamar a los humanos sobrevivientes de esta última catástrofe, su proceder obligándolos a huir hacia las montañas, en donde, por grandes derrumbes, poco a poco fueron destruyéndose y lo que se salvaron se convirtieron en monos.

Después de este suceso los dioses se reunieron nuevamente para crear a las nuevas gentes de carne, hueso e inteligencia, se dieron prisa porque en el horizonte empezaron a notarse vagas y tenues luces. Primero bendijeron la comida que estaba regada, que eran las mazorcas de cuyos granos fueron desleídos en aguas de lluvia serenada que se convirtió en la carne del hombre y para darle reciedumbre les pusieron carrizos por dentro, y crearon cuatro gentes que fueron: Balam Quitzè, Balam Acab, Mahucutah e Iquì Balam.

Fueron dotados de excesiva inteligencia que preocuparon a los propios que decidieron limitar sus facultades, ya por último crearon a la mujer para acompañar a estos nuevos seres y poder reproducirse por sí mismo. (Cfr. *Popol Vuh*.2003.19-34).

Otro mito de creación del mundo desde los zapotecas es que el sol del ocaso penetra en las entrañas de la tierra a través de una cueva y en las profundidades del inframundo engendran junto con la tierra, a la vida tanto de las plantas, de los animales y del propio hombre, el sol adquiere la categoría de divino, o semidios porque fue creado por el Dios increado o "**Bidoo**" el gran aliento, y como semidios necesita alimentarse, de lo contrario puede morir, desaparecer y no volver a reaparecer en la próxima aurora y con ello desaparece la vida sobre la tierra, porque ya no existe uno de los polos, así la lucha entre el sol y la tierra da como producto a la vida.

Este mito zapoteca, reaparece también en la cultura maya, como lo reseña Robert J. Sharer, "*En muchas partes de la zona maya hay cuevas. Para los mayas, las aperturas en la superficie de la tierra eran las entradas a Xibalbá y, por ello, eran lugares especialmente sagrados y peligrosos. Los mayas celebraban ritos y*

enterraban a sus muertos en cuevas. Sus grandes templos eran considerados manifestaciones de Weitz, o la montaña sagrada, y las entradas a los templos eran cavernas que permitía al gobernante y al sacerdote entrar a comunicarse con los señores de Xibalbà." (SHARER.1998:500)

En otro nivel de análisis el sol representa al día y la tierra o inframundo a la noche, de tal manera que siempre existe una lucha entre el día y la noche, en donde nuevamente el resultado es la vida. Pero mucho más objetivo, porque la lucha entre el sol y el inframundo es más subjetivo que el día y la noche. Cada mañana es un nuevo ciclo de vida, en cada amanecer empieza una nueva era, hasta que fenece en el ocaso.

La lucha entre el día y la noche, también se puede representar entre la luz y la oscuridad y la luz representa el entendimiento, la inteligencia humana y la oscuridad lo oculto, lo escondido, la barbarie, la subconsciencia y la inconsciencia.

Desde esta postura la vida es producto tanto de elementos físicos como metafísicos que para vivir, entender y comprender a la vida se requieren elementos humanos tanto conscientes como inconscientes, tanto comprensibles como incomprensibles, tanto objetivos como subjetivos.

En los mitos se entiende que antes de la creación de la raza humana ya existían seres en forma de animales, fenómenos u objetos en el inframundo, pero es hasta la aparición de la luz cuando se recobra en las condiciones actuales.

Todo este proceso se llevaba a cabo en las tinieblas, en la oscuridad, en la inconsciencia, en el inframundo. El creador de todas las cosas, quería formar un ser que reinara sobre la faz de la tierra pero que no se considerara a sí mismo como Dios, sino que reconociera dentro de su independencia y autonomía que fue hecho por este ser divino y por lo tanto para perseverar su propia vida y la de los demás era importante que reconociera que fue hecho por un Dios que requiere ser

alabado, temido e invocado.

Estos resultados hermenéuticos sobre los datos que encierran los mitos provocan de manera complementaria un proceso de conceptualización indígena que permitirá esta revitalización que tantas veces se menciona es este trabajo.

Los mitos como fuente de conservación y trasmisión de los conocimientos conseguidos por los zapotecas de manera particular y mesoamericanos en general son elaborados o construidos social y epistémicamente de observaciones sistemáticas de los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad.

Enrique Florescano, considera que la creación del cosmos y el inframundo en las cosmovisiones mesoamericanas se constituyeron a partir del estudio del proceso de producción del maíz. *“Las distintas fases del cultivo, desde la preparación del terreno, pasando por la siembra, el viaje de la semilla por el interior de la tierra, la maduración del grano, hasta la cosecha, se convirtieron, en el imaginario mesoamericano, en manifestaciones del dios.”* (FLORESCANO.2004:19)

La semilla es introducida en la tierra y con la humedad y el calor propios de la tierra provoca que ésta se germine y brote en forma de planta y cuando produce la mazorca es cuando ya llegó a la madurez, y se consume, produce vida y se convierte nuevamente en semilla para iniciar de nuevo el mismo proceso cualitativamente diferente. Florescano dice que ocho días después de sembrar, la semilla del maíz empieza a brotar *“así, la semilla del maíz, al mismo tiempo que es vida, simboliza el sacrificio y la muerte”* (FLORESCANO.2004:21)

Es conveniente que en el proceso de interpretación mítica se busquen las condiciones materiales que den significados a las aseveraciones presentadas y para el caso de la cultura **Binni Za** los mitos de creación coinciden en mucho sobre la explicación del proceso de germinación del maíz y la reproducción

humana específicamente cuando se señala que la carne fue hecha de maíz, la sangre de lluvia y los huesos de carrizo, es decir, los zapotecas, consideran que los elementos de la naturaleza y del hombre se re-crean y se reconstruyen constantemente por la intervención del mismo hombre, que existe un ciclo de vida, sin embargo hubo una primera creación, un inicio del tiempo y del espacio, que no puede ser producto del mismo hombre.

La creación del cosmos y del propio hombre se puede resumir en dos grandes aportaciones epistémicas, por un Dios o ser sobrenatural, y de manera natural, espontánea, evolutiva, y de ellos lo que procede es analizar y entender el proceso re-creativo, reconstructivo, cíclico, transformador que se presenta en las distintas realidades humanas.

En Ixtaltepec, como en cualquier otra parte (aunque Florescano dice que tarda ocho días) el maíz después de sembrarse tarda de tres a cinco días (número del inframundo) en germinar; para su producción se requiere la lluvia y que sus tallos de carrizos sean lo suficientemente fuertes para sostener la planta y no ser arrancados por los zanates. En la germinación del maíz se requieren además de las lluvias, la tierra fértil y el calor del sol.

Al maíz en zapoteco contemporáneo del Istmo se llama "**Xu' ba**"; de "**Xu**" *temblor, movimiento, fuerza* y "**Ba**" *de tumba, camino al inframundo*; es decir, los movimientos en el inframundo, los cambios o transformaciones bruscos que suceden bajo la tierra o en lo subjetivo.

Del maíz nace la planta que en zapoteco se dice "**Gueela**" de "**Gue**" *sur, abajo, hondo* y "**La**" que significa *él, nombre, ese*; es decir, el que o la que proviene de las profundidades, el ser que surge de la tierra. De la planta surge la mazorca que en zapoteco quiere decir, "**Niiza**" de "**Ni**" *pie, extremo inferior* y "**Za**" *nube, primero*; es decir, el pie de las nubes, la objetivación primera, la objetivación de las nubes o el primer movimiento diurno u objetivo, el primer gran cambio (sin olvidar

que los zapotecas, se dicen proveniente de las nubes, y el término "**Zaa**" también implica el primero y/o movimiento) así "**Niiza**" o mazorca es la primera objetivación o el primer ser.

De la mazorca se obtiene el totomoxtle, que quiere decir, "**Bacuela**", de "**Ba**", *camino al inframundo*, "**Cue**" *a lado, junto a*, y "**La**", *él, nombre, ese*, por lo que "**Bacuela**" quiere decir, el ser que acompaña, que se encuentra a lado o junto al ser que viene del inframundo. Al quitar el totomoxtle, se obtiene el maíz, que es otro completamente diferente del primero que se sembró, no es el mismo maíz y en medio se encuentra el olote, que en zapoteco se dice, "**Yaana**" de "**Yaa**" *norte, limpio, claro*, y "**Na**", *mano, señora, dice, yo*; entonces el olote significa, la señora clara, limpia que sostiene y da a luz al maíz. Se guardan una cantidad de maíz de la mejor calidad y se le prepara para que sirva como semilla en el próximo proceso de producción.

Este es el ciclo primario de la vida, la experiencia que se obtiene en la siembra del maíz se fue construyendo o inventando los primeros conocimientos, utilizando para ello una explicación tal vez mágica, pero corroborado por los fenómenos de la naturaleza que se pretende se conviertan en las pruebas que justifiquen estas afirmaciones.

Otros datos que nos permite justificar que los mensajes míticos se basan en observaciones sistemáticas es el proceso de reproducción humana, el periodo menstrual, tiene una duración normal de 28 días y el día de mayor posibilidad de fecundación es el día 14; los primeros 5 días son los menstruales y las mujeres, según los zapotecas no deben tener relaciones sexuales en estos días, del día 5 al 14 suman 9 días, (el número del inframundo) una vez fecundado el óvulo se tarda aproximadamente 260 días, (número de días del calendario ritual, como se demuestra más adelante) 260 días es equivalente a 9 periodos lunares o meses lunar (nuevamente el número nueve) es el tiempo que se tarda para el nacimiento del nuevo ser que se desarrolla y se forma en el vientre materno que es un espacio,

oscuro, nocturno, parecido al inframundo o viceversa.

En una representación gráfica del cuerpo humano con la estratificación del universo desde las cosmovisiones prehispánicas, el inframundo y los órganos de reproducción sexual se ubicarían en el mismo espacio, esta representación gráfica se desarrolla más adelante.

El dios del maíz o las mieses se le llama en zapoteco antiguo "**Pitáo Cozobi**" según las aportaciones de Tomás Smith (2002:95) que actualmente podría decir "**Coxubi**" de "**Co**" señor, "**Xu**" temblor, movimiento, y "**Bi**", espíritu, lo que de manera etimológica quiere decir, el espíritu del señor del temblor, el ser que produce movimientos o cambios, literalmente también puede significar "el señor del maíz, si la escribimos como "**Coxuba**" de "**Co**" señor y "**Xuba**" maíz; en lugar de **Cozobi**, (la ortografía es variable todavía en la lengua zapoteca) sin olvidar que maíz significa, cambios que se origina en el inframundo; por ello se puede concluir que los hombres fueron hechos del maíz o concretamente, el proceso sobre el origen del hombre es el mismo proceso que sigue la cosecha del maíz.

El varón deposita su semilla en las entrañas de la mujer y después de aproximadamente 260 días que es equivalente a un año ritual zapoteco o nueve periodos lunares, surge un nuevo ser, que es otro ser independiente de los otros dos de donde proviene. Así para crear y re-crear la vida en la tierra, se requieren mínimamente dos elementos opuestos y complementario cuyo producto es otro elemento independiente y autónomo que debe de reconocer su origen, de lo contrario se interrumpe el proceso cíclico y dialéctico prehispánico en el cual pertenece y se siente obligado a continuar. Este puede una de las conceptualizaciones que se revitalizan en las interpretaciones de los mitos

Existe una concordancia entre la estratificación del cosmos, la producción del maíz, la reproducción humana y la invención de la lengua. Todos forman parte de un núcleo duro de la cosmovisión **Binni Zá**, lo que permite pensar

que las aseveraciones que se reconstruyen a través de los trabajos etnográficos sobre los conocimientos indígenas pueden convertirse en contenidos curriculares que impulsen y desarrollen una educación intra-intercultural descolonizadora.

Un discurso de trasmisión oral en Ixtaltepec, es el del “Sombrerote” en una de sus representaciones es un gallardo joven vestido de charro, con botones de oro y otras prendas codiciosas; aparece sin explicación alguna, montado en un caballo brioso, para hacer pláticas con algunas de las doncellas del pueblo durante las noches o en las madrugadas, con el propósito de enamorarlas.

No falta alguna que cae en los encantos y hechizos de este joven enamorado. Cuando sucede, la dama es llevada como hipnotizada a una cueva y hasta el fondo de la misma, el joven se convierte en lagarto y se consume el acto sexual, empezando la vida en pareja, hasta que la mujer se embaraza y los hijos son pequeños lagarto y futuros sombrerotes; lo que significa la continuidad de la vida, y esta surge entre un elemento mítico y otro terrenal, lo masculino es subjetivo y lo femenino es objetivo, el elemento masculino penetra y se deposita en la tierra que lo protege, lo alimenta y permite el surgimiento de un nuevo ser vivo diferente a los dos anteriores. La vida se produce con la conjugación de un ser de la noche con otro de día, es el “proceso recreativo”.

En el inframundo el lagarto es un animal guiado por los instintos, por el caos, lo irracional, es parte de la misma tierra pero saliendo se convierte en persona, en un ser racional, que intenta poner orden al cosmos, es objetivo, así tiene una vida dialéctica.

Los seres duales a la inversa son seres que han logrado romper los límites terrenales del tiempo y del espacio. Son cíclicos a la inversa, son sujetos nocturnos, y no pueden ser vistos con la luz, es decir con el conocimiento humano, solo pueden ser concebidos desde una posición más allá de lo natural, más allá de lo positivo, es un ser sobrenatural, un ser metafísico, que es la primera manifestación

del espíritu, de la mente, de lo subjetivo, pero que es posible objetivizarse al ubicarlo o transformarlo como un ser cíclico a la versa o diurno, producto del entendimiento humano.

Así el lagarto representa la primera manifestación de la vida en la tierra, el primer espíritu hecho hombre surgido del inframundo, un origen oscuro que debe cumplir con la función de mantener la vida bajo el mismo proceso y por lo tanto constantemente tienen que seguir reproduciéndose simultáneamente con las nuevas generaciones. Los mitos de esta manera se convierten en textos históricos.

Cuando se les cuestiona a los adultos sobre la autenticidad u objetividad de la historia, porque para ellos son fenómenos que suceden ontológicamente y no únicamente como una bonita historia que contar para matar el ocio, refieren que cuando algunos habitantes intentan escrudifiar los personajes con la intención demostrar que no tiene valides epistémica u ontológica, el lagarto o sombrero se irita o busca otro pueblo donde le crean y el anterior empieza a sufrir escasez de lluvia, agua, alimentación, etc., incluso su misma desaparición, en el mejor de los casos la vida se vuelve más difícil.

El espacio físico-ontológico ixtaltepecano, donde se reconstruye este mito es una zona arqueológica denominada "**Ra Ba' Cuana**" de "**Ra**" lugar, "**Ba**" tumba o camino al inframundo y "**Cuaana**", lo prohibido, es decir, el lugar donde se encuentra la tumba prohibida, la tumba de lo prohibido y/o el camino hacia la tumba de lo prohibido.

El antropólogo, Roberto Zárate, (Cfr. 2003) al investigar el concepto de "**Cuana**" y descubre que según algunos vocabularios, lo refieren como una sustancia de origen vegetal, que puede ser medicinal, alimenticia o tóxica. Especies; lavativas; y al entrevistar al párroco, Nicolás Vichido Rito, estudioso de esta lengua, éste deduce que "**Cuaana**" significa cualquier cosa o ser, Es decir, "**Ba' Cuana**" sería "La tumba de un Ser, o personaje importante de estas tierra".

En pláticas informales con personas que aún hablan la lengua materna en Ixtaltepec, se refieren a **Cuana** como las palabras prohibidas sobre todo, las eróticas, o que no pueden pronunciarse en público por su posible carga moral, como vagina, pene, lavativa, arma de fuego, etc. por ejemplo: para decir, "¿traes armas? (de fuego)" se dice, **Neluu Cuana que la** o para decir, que se tiene una enfermedad venérea, se dice: **Guará' cuana que la**, etc., entonces literalmente desde nuestro punto de vista, **Ba' Cuana** es la tumba de lo misterioso, de lo prohibido, o el camino hacia el lugar donde se encuentra el ser prohibido, oculto, impronunciable, desconocido, etc.

Ra Ba' Cuana fue un sitio arqueológico- sagrado para los **Binni Za** ubicado en una ligera pendiente al oeste del cerro blanco de Asunción Ixtaltepec. Actualmente se encuentra abandonado, solamente se pueden encontrar dos piedras grandes con pinturas rupestres. En este lugar se adoraban al Dios impronunciable en su manifestación femenina por proporcionar la vida y su manutención.

Aquí realizaban los ritos para representar el mito de creación del cosmos, y de la vida, en donde es muy probable que se llevaran a cabo, en algunas ocasiones, hasta sacrificios humanos, según la interpretación de Roberto Zárate (2003) a las pinturas rupestres que aparecen en las piedras representativas del lugar.

Según versiones de los habitantes de Ixtaltepec, en este sitio se encontraba una cueva que posteriormente fue cerrada, sin embargo no se sabe cuándo ni por qué se cerró, además en los alrededores de lugar, casi a flor de tierra se puede encontrar agua, lo que indica que existe algún río subterráneo en el lugar. Si "**Cuana**" es lo prohibido, lo misterioso, el proceso de sanidad y "**Ba**" es el conducto al inframundo o lugar de creación. Entonces "**Ba'Cuana**", es el lugar donde existe el conducto o camino para llegar a lo prohibido, a lo misterioso.

¿Pero en qué consiste lo prohibido, lo misterioso, lo impronunciable? Actualmente para referirse a los santos religiosos católicos se les denomina como

Bidoo que a partir del estudio etimológico-fonológico-semántico, se deduce como el Espíritu Santo, Espíritu divino, sagrado, el Gran Aliento, etc., de **Bi**, aire, viento, alma, espíritu, etc., y **Doo**, grande, largo, sagrado, divino, etc.

Bidoo, como el Gran aliento, el Espíritu Santo, indica que existía la idea de un dios único y creador de todo y al mismo tiempo deduce que este espíritu divino puede y debe de tener un dueño que podemos reconstruir a partir de estas interpretaciones como **Coanna** que hasta el momento se desconoce o no se menciona en ninguna parte, muy probablemente fue prohibida, de ahí que **Cuana** sea para nombrar a algo prohibido.

Este concepto se infiere, a partir de las raíces etimológicas, **co y na**. La palabra **Coqui** simplemente significa “señor”, “jefe”, “cacique”, “rey” (SELER. 2002: 16), por ejemplo: **Colani** se le llama a la persona que se encarga de leer, escribir, interpretar el calendario, de **Co** señor y **Lani** calendario y **Na** significa señora o madre. En Ixtaltepec, la raíz **Na** antecede al nombre de las señoras para indicar respeto, ejemplo “**Na** María” para indicar Señora María o Doña María.

Cuando una persona se encuentra orando, rezando o implorando por algún dolor, enfermedad o cualquier otro periodo de crisis, es normal escuchar pedirle a su dios que lo lleve consigo o prefiere morir que seguir sufriendo y la palabra en **Diidxa Za** para solicitar que te cargue, que te agarre, que te adopte, que te lleve, etc, es **Cua’na** que es un palabra que proviene de **Cuaana** como lugar de creación o **Coanna** como Dios dual, y pudo haber sido una forma de proteger este concepto que se convirtió en una palabra prohibida o protegida e impronunciable, así como el dios trece de los soltecos.

Coanna es el Dios dual, equivalente al Dios **Ometéotl** de los náhuatl. El espíritu de **Coanna** es **Bidoo** y a través del espíritu de Dios se le daba ciertos poderes o funciones a cada uno de los semidioses, desdoblamientos o representaciones de Dios que se conoce, por eso se le agrega el concepto **Pitao o**

Bidoo; por ejemplo: A la diosa de los animales, de la caza, de las paridas, según los **Binnigulasa** es **Pitáo Cozana** que actualmente podría pronunciarse como **Bidoo Caxana** que significa el *Espíritu Santo que pare* o *el Espíritu Sagrado* que interviene en los partos, en la multiplicación de las especies, de ahí que sea considerada como la diosa de la caza, la pesca, las paridas, etc. Sin embargo en sí misma no es un dios o diosa.

Una interpretación etimológica-fonológica-semántica de los términos del **Didxa Za** reagrupados en campo semánticos contribuye significativamente en la reconstrucción algunas posturas epistemológicas y educativas que se encuentran subsumidas en la cosmovisión **Binni Za**, mismas que se aplicaron de la siguiente manera en este trabajo.

Un ejemplo: Para la reconstrucción del término **Ga'bia** traducido como infierno o inframundo, se partió de la raíz etimológica **Ga'**, que significa nueve.

Considerando los tres tipos de vocales dentro de la gramática del **Diidxa Za**, se pueden formar redes de campos semánticos de manera re-creativa.

"Ga'" con la vocal cortada, (seguido del apóstrofo) significa *nueve*.

Gaa con vocal fuerte o quebradas, (doble aa) significa *florido*, por ejemplo, para indicar "que ya florecieron las milpas" se dice **"Ma na gaa no ca guelaca"**, la raíz **na** significa *señora, doña*, pero en otros campos semánticos significará *grandeza, asombro, suplica y/o dolor*, en esta expresión le corresponde como grandeza, así la expresión quiere decir, *que han florecidos grandemente las mazorcas o milpas o ¡cómo han florecido esas milpas!*

Ga con vocal sencilla (una sola a) significa; *cortar*, por ejemplo para indicar corta el césped o el pasto, se dice **"Bi ga guixiyaaca"**; la raíz **Bi** significa *viento, aliento, espíritu*, etc., también puede significar movimiento, acción, y para este

caso, acompaña a la raíz **Ga**, para indicar el acto o la acción de *cortar*, si tradcimos el mismo enunciado en uno interrogativo diríamos "**¿Za ga guixiyaacala?**", es decir, ¿se cortará el césped?, aquí se acompaña de la raíz **Za**, que significa *nube, grasa*, etc, pero en otro campo semántico, puede indicar *acción, caminar, hacer*, como es este caso.

Dentro de los campos semánticos **Ga'**, (**ga'**, **ga** o **gaa**) podemos combinar, interrelacionar, interseccionar o construir términos importantes para obtener significados conceptuales, seguimos con el ejemplo:

Gaadxe, es siete,

Gadxee es diferente o el otro,

Gaadxe' es mojarse,

Gaayu es cinco,

Gande es veinte,

Gaatu, gati, gatinu, etc., es morirte, morirse, morirnos, (el verbo morir conjugado en presente),

Gaaze, es bañarse,

Gaabi, es tragar,

Gaala', es la mitad,

Gaala, es madurar.

Gasti, es vacío, nada

Etc.

Al revisar los significados de estos términos encontramos que en todos los casos siempre hace referencia a vacío, término, final, posterior, etc., ejemplos: siete , es el espacio donde termina el cielo, el otro es donde termina el yo, mojarse es después de estar seco, cinco es la última etapa del inframundo, veinte, es el último dígito de la numeración zapoteca, morir, es el término de la vida, bañarse es quitarse la suciedad, mitad, es el cenit o el nadir, que es el punto más alto o profundo donde empieza el descenso o ascenso, madurar es el término del desarrollo.

Por lo tanto el campo semántico "**Ga**" es el final de un ciclo y principio del siguiente, es el espacio que permite la continuidad. Lugar de la recreación.

Otro tipo de análisis etimológico-fonológico-semántico es conseguir otros términos que se escriban casi igual cambiando únicamente las vocales. Siguiendo con el ejemplo tenemos la palabra **Gadxé**, con vocal sencilla significa *siete* y si le cambiamos la vocal por una cortada dirá **Gadxé'** que significa *el otro, el alterno*, no el excluido sino aquel sujeto que se ha transformado en el otro, el diferente, él que se ha elevado a otro nivel, puede ser el sabio, el experto, que tiene su opositor, el **gaadxee** con la vocal quebrada o fuerte, significa *el mojado*, que es el sujeto que todavía no domina sus instintos, que no es consciente de la realidad. El siete en la cosmovisión **Binni Za** es el número del cosmos, que se desarrolla más adelante.

En contraposición al siete se encuentra el cinco, que se escribe; **Gaayu** y sus raíces etimológicas nos indican que si **Gaa** significa *florido* y **Yu** *tierra*, **Gaayu** o cinco quiere decir *floreecer a la tierra o la tierra es la encargada de florecer a la vida*, en la cosmovisión **Binni Za** el inframundo se localiza en el fondo de la tierra y tiene cinco capas.

Los **Binni Za** pensaban que después de la quinta capa del inframundo existía agua, río, mar, etc. que podría representar al mojado al **gaadxee**.

El **gaadxé'**, se encuentra arriba en el cielo o en algunas de las capas del cielo, es un ser completo, maduro, acabado de formar y el **gaadxee**, es el ser en formación, que todavía no se forma completamente, que no ha madurado, que es blando y se encuentra ubicado en el extremo opuesto del siete, es decir, en la capa cinco del inframundo.

En la lucha confrontación de los polos surge la vida, así entre

Gaadxe' y **gaadxee**, entre el otro y el mojado se genera la vida como el tercer elemento ético que surge como producto del proceso cíclico, progresivo, complementario e incluyente. El otro es consciente el mojado es inconsciente, el otro es el cielo, el sol, el mojado es tierra, el agua, el inframundo. Para referirse o llamar a una persona que se desconoce su nombre, se le dice: **Dxee**.

El otro numero que acompaña al cinco es el numero cien (100) que en lengua zapoteca se le denomina **Ti gaayu a'**, la raíz **ti** para este caso indica uno y de ahí sigue el numero cinco y la terminación "a". Si consideramos que la numeración prehispánica es vigesimal, podemos denominar al cien como cinco veces veinte, la terminación "a" implica la multiplicación. Cien quiere decir uno multiplicado por cinco y el resultado se multiplica por veinte.

El concepto veinte se pronuncia y se escribe como: **Gaande**, proviene de **Guenda** éste término es muy polifacético, una de sus funciones es sustantivar el verbo, ejemplo: Morir se dice, **Guti** y si queremos decir muerte, se dice, **Guendaguti**, es decir, para convertir un verbo en sustantivo se le anticipa el término **Guenda**. El verbo indica una acción y el sustantivo es un nominal, un sujeto (gramaticalmente el sujeto de una oración es un sustantivo), **Guenda** también quiere decir, virtud, un don característico, una identidad personal. o/y el concepto equivalente de tona entre los náhuatl.

Entre los **Bini Za** una persona adquiere prestigios y reconocimientos cuando su "decir concuerda con su hacer", una relación interdependiente entre pensamiento y conducta, un sujeto epistémico **Binna Za** es el que conceptualiza sus ritos, que posee su propia identidad y conocimientos particulares que los hacen ver como experto.

Ba' (con vocal cortada) es *tumba, sepulcro, panteón*, y algunas palabras que forman parte de su campo semántico serían:

Baa, (con vocal fuerte) es vapor.

Ba, (con vocal sencilla) es laringe.

Baadu, es muchacho.

Batee, es la chispa.

Bayu', es pañuelo.

Bacueta, es totemoxtle.

Baa de vapor, es consecuencia del calentamiento del agua, es un elemento liviano "parecido" al espíritu cuando abandona el cuerpo. **Ba** de laringe como conducto circular. **Baadu**, como persona inmadura. **Batee**, como chispa que provoca el incendio. **Bayu'** tela que se usa para la limpieza y **Bacueta** como la capa que protege al maíz.

Por lo tanto **Ba'**, es el conducto en forma circular por donde una persona puede penetrar al inframundo solamente con su alma o espíritu, protegido por una capa parecido al totemoxtle, es decir, de manera invisible al ojo humano bajo un proceso similar a la transformación del agua líquida a la gaseosa, de manera rápida, lo que tarda una chispa en propagar un incendio. Esta explicación hace pensar que las cuevas era la entrada al fondo de la tierra.

Al confrontar las dos raíces **Ga'** y **Ba'** se forma el concepto **Ga' Bia**, traducido como infierno o inframundo pero conceptualizado como el espacio y el tiempo donde se representan nueve espíritus de **Coana** que participan en el proceso de re-creación y/o los nueve espíritus del inframundo en constantes movimientos.

Otro concepto cosmogónico es el **Gui Ba'** equivalente al cosmos, cielo o paraíso y sus raíces etimológicas son: **Gui**, (con vocal sencilla) quiere decir *lumbre, fuego, calor*, y **Gui'** (con vocal cortada) es *excremento*, y **Ba'** (Cfr, *infra*)

Siguiendo con el procedimiento anterior se enlistará algunas palabras que contienen la raíz **Gui**, que entre otros serían:

Guídxí, es pueblo, ciudad.
Guídxilayú, es el planeta tierra.
Guíba, es fierro, hierro, metal, etc.
Guíbi o **Guídi**, es pellejo, piel, cuero
Guídxá, es tonto.
Guígu, es río.
Guíibi, es avaro, persona mezquina.
Guíicha, es cabello, pelo.
Guíiiche, es metate.
Guíichi, es espina.
Guí' chi, es papel.

El **Guí**, de **Guí'dxi** como pueblo. En las cosmovisiones prehispánicas se hace referencia que en el cosmos existen otros espacios, (Cfr. LOPEZ AUSTIN. 2003), el divino, la morada de los dioses y los recreados en almas y espíritus. La organización de estos pueblos son similares a los de la tierra; **Dxi**, es diurno, así el **Guí dxi**, terrenal es la organización social objetiva, la energía diurna. **Guí'ba**, de fierro, en las mismas cosmovisiones se considera que la última capa del cosmos, el séptimo es duro como el concreto; pero para los **Binni Za** sería como el fierro, **Guíbi** o **Guídi**, como cuero o piel, que representa al cosmos como la capa que envuelve el espacio sideral.

Guí Ba' es el espacio divino, diurno, compuesto de energía o calor que envuelve a la tierra, es morada de los espíritus de las personas que murieron en condiciones que permitieron la re-creación de la vida en la tierra, tiene un límite que es duro como el fierro donde vive **Coana** el único Dios creador del universo.

Por lo tanto, **Guí Ba'**, es la energía divina que penetra hasta la última capa del inframundo para fecundar a la tierra en el proceso re-creativo que se objetiviza a través de los rayos del sol, de ahí su divinidad.

Las intersecciones entre el cosmos, **Guí Ba'**; la tierra, **Guidxi Layú** y el inframundo **Ga' Bia**, se re-recrea la vida sobre la tierra.

La constitución misma del **Didxa Za** es una confirmación de que en los mitos se encuentran subsumidos conocimientos conceptuales y no son simplemente producto de pensamientos acríticos; para reafirma esta afirmación se aclaran los siguientes términos: (**Binni**), para las persona, (**ma'ni**) para los animales y (**yaga**) para los árboles o plantas.

La palabra **Binni** significa gentes, se compone de dos raíces etimológicas **Bi** y **Ni**; **Bi** significa *viento, movimiento, vida, aliento*, etc., y **Ni** proviene de la palabra **Niaa** para referirse a los pies, o el extremo del ser humano que toca la tierra, es un proceso de objetivación. **Ni** y **Pi** son *prefijos; el segundo prefijo es el que se acaba de mencionar para seres animados, mientras que el primero tiene un significado más general y es equivalente a [el que es]*". (SELER.2002:16) o **Nij**, es la misma **Nija**, que significa "pie", "extremo inferior", "principio" (SELER. 2002: 17), así el significado original de la palabra **Binni** es *el pie del viento, El que es el espíritu*, que en otras palabras quiere decir, el primer espíritu, el espíritu en movimiento, el aliento hecho carne, la objetivación del espíritu, es Dios convertido en hombre.

Cuando se empieza a preparar la tierra para la siembra del maíz se le denomina **Chendua Bini** donde **Chendua** es *meter* y **Bini** es el proceso de la siembra del maíz (específicamente) y en zapoteco **Binni** es persona, la diferencia es en la fonología, pero pertenecen a un mismo campo semántico, **Bini** y **Binni**"

Después del colapso de Monte Alban, por el año 800 d. de C., empezó el periodo de las ciudades estado y una de estas ciudades, en los valles centrales, es precisamente Zachila, que su nombre significa, "el primer hijo del lagarto sagrado" porque el término **Za**, en un campo semántico significa *nube*, y en otro como en este caso se refiere a "el primero" y al lagarto le llamaban "**Chila**" o "**Chía**". En las leyendas al lagarto lo consideraban un príncipe encantado, el

sombrerote, ya explicado anteriormente. El lagarto también representaba al primer animal sobre la tierra, es decir, el animal más antiguo, además vivía en el lodo, por eso en el Istmo se le llama **Be'ñe** y al lodo **"Beeñe"**. Así Zachila quiere decir, *el lagarto que vino de las nubes* o *el primer lagarto, el primer hijo del lagarto*. Pero también puede significar *"el primer amanecer", "el principio", "la primera ciudad."*

El primer gran señor que gobernó en Zachila, se llamó "Zachila I" su hijo, "Zachila II" y su nieto Zachila III", al primogénito de Zachila III, se llamó **Cocijoeza**, que significa "El primer Dios del tiempo", *"Y así nos queda Cocijo y Cocij como variantes del nombre del dios del tiempo"* (DE LA CRUZ.1996:12).

Cocijoeza, tuvo un hijo que se llamó **Cocijopi**, que significa "El viento o espíritu, hijo del dios del tiempo", gobernó en el Istmo durante el postclásico. Con **Cocijopi**, se da en la historia de los zapotecas un parteagua, porque del prefijo **Za** para referirse a los descendientes de las nubes, se traslado al prefijo **Pi**, que después se convirtió en **Bi**, para referirse como los descendientes del viento; del espíritu, del **Bidoo**, el Gran Aliento, el aliento que produce la vida, aunque algunas evidencias etnográficas nos indica que primero fue el **Bi** como principio y después el **Za**. En la actualidad es común escuchar comentarios, recíprocos, sobre la confrontación y la rivalidad que existe entre los zapotecas, del valle con los del Istmo, representando los primeros al **Za** y a los segundos al **Bi**.

Para el caso de los **Ma'ni**, muchos animales empiezan con el prefijo **Bi** ejemplos: a los tlacuaches, se les llama **Bi'zí** a los perros **Bicu**, al puerco **Bihui**; a la tortuga **Bigu**, al águila **Bizía**, al gusano **Bicuti**, al zanate **Bigoze** , al murciélago **Biguidibela**, a la hormiga **Birí**, al sapo **Biidxi**, etc. al hacer el análisis linguístico de algunos de ellos encontramos que: para el caso del tlacuache, se le considera un animal tramposo, que cuando lo golpeas, finge morir y al descuidarte se escapa, además es un animal que se alimenta de aves, principalmente de gallinas que es un animal que se utiliza hasta en la actualidad para sacrificar en algunas fiestas como cumpleaños, bodas, bautismo, etc., por lo que es factible encontrar al tlacuache,

durante las noches, en las casa que tienen estos animales, pero que durante el día es difícil encontrarlos.

El término **Bizi** o tlacuache, se derivan dos raíces etimológicas que son **Bi** aliento, espíritu y **Zii** que quiere decir agüero, miseria, es decir, el espíritu agüero, el que vaticina, no hay que olvidar que entre los zapotecas prehispánicos, rendían tributo al **Pitáo pizzí** como el dios de los agüeros. (SMITH. 2002: 95). El tlacuache es un animal nocturno y se reproducen con facilidad. Alfredo López Austin, ha escrito un compendio sobre los mitos del tlacuache y resume que este animal aparece en muchas culturas mesoamericanas con distintas categorías como: *“El jefe del mundo, el resistente a los golpes, el despedazado que resucita, el astuto que se enfrenta al poder de los jaguares, el jefe de los ancianos consejeros, el civilizador y benefactor, el abuelo respetable y sabio, el arrojado, y en la moral popular no contradice estos atributos el que sea astuto, ladrón, borracho, fiestero, parrandero y lascivo”* (LOPEZ AUSTIN.2003:20)

Sin embargo el mito más importante que se le atribuye es el que nos remite *“a los tiempo en los que la humanidad carecía de fuego, porque era poseído por seres celestes en algunos casos, por habitantes del inframundo en otros. La vieja avara es uno de los dueños más mencionados, pero en una bella versión recogida entre los chatinos por Bartolomé y Barabas, son los demonios los que tienen el fuego, la fiesta, el mezcal y el tabaco. El Tlacuache comisionado u oficiosamente, va con engaño hasta la hoguera y roba el fuego, ya encendiendo la cola, que a partir de entonces quedará pelada, ya escondiendo la braza en el marsupio. Gran benefactor, el tlacuache reparte su tesoro a los hombres...El tlacuache será el guía en la casa de los dioses”* (LOPEZ AUSTIN.2003:20-23).

Estos tipos de seres son los que provocan la conciencia, los que traen la luz, la inteligencia, la cultura, el conocimiento y por lo tanto la forma de construirlos, es decir, el conocimiento es producto más de los instintos que de la razón según Foucault (1988) que se reconstruyen con engaños, con trampas porque

se encuentran en el inframundo, en las tinieblas, son subjetivos. Son seres duales, que atraviesan o traspasan los límites de la razón renacentista, son los que combinan, conjuntan lo objetivo con lo subjetivo, la conciencia y la inconciencia, son los creativos, etc.

En Ixtaltepec, existe una enfermedad infantil, llamado "Mal del Ojo o la Mordida" consiste cuando un adulto se encariña con un(a) niño(a) sin que lo manifiesten, es decir, se da una empatía entre los dos seres en silencio. Después de unas horas, el niño empieza a sentir dolor de cuerpo, incomodidad, molestias, etc., y la forma de curar esta enfermedad, es pasarle en el cuerpo del pequeño, unas hojas de albahacas acompañadas de un huevo de gallina de rancho enjuagado con algún líquido que contenga alcohol, que puede ser, mezcal o agua de colonia y al final debe de envolverse con una camisa sucia sobre todo del adulto que lo contagió. Si este adulto estaba borracho y no se atiende al infante, este mal puede provocar la muerte. El *Mal del Ojo* del borracho es muy peligroso. El Tlacuache representa a este tipo de sujeto (borracho) que es malagüero, que atraviesa los límites entre la vida y la muerte. Son seres duales a la inversa. Los animales cuyos nombres empiezan con el prefijo **Bi**, normalmente son animales mitológicos, que sus espíritus ya existían antes de la creación y lograron traspasar los límites terrenales pero en forma de animales para recordarles a los hombres que fueron creados por el Gran Espíritu, y no se conviertan en soberbios y desconozcan la existencia de Díos.

Para el caso del perro; **Bi' cu**, el prefijo o raíz etimológico **Cu** viene de **Co** que quiere decir, *señor, jefe*, así el perro es el espíritu del señor, del jefe de la familia. Era costumbre de los prehispánicos que cuando el señor, jefe de la familia se moría se le enterraba con su perro, quien lo guiaba en el inframundo. Se dice que antes de llegar al noveno nivel, es decir a **Ga' bía** se tenía que atravesar un río sobre el lomo del perro. (Cfr. LIBURA.2004:13).

El perro es el animal fiel que siempre acompaña su dueño, en la luz y en la oscuridad, en la vida y en la muerte. En Ixtaltepec, existe una narración

transmitido de manera oral entre sus pobladores que dice que el perro es capaz de ver a los muertos, si una persona se unta los lagrimales del perro, puede ser capaz también de ver a las almas o ánimas de los fallecidos sobre todo en los días de muertos, (Todo Santos), pero quienes lo han intentado según las mismas creencias se han quedado mudos, sordos y a veces ciegos, y no lo pueden contar.

Entre los hombres que son cabeza de familias, es un orgullo tener a un perro bravo, cazador, que sea aguerrido, que se enfrente incluso a las fieras del campo como los lobos, coyotes, víboras, etc., y cuando el perro no reúne estas características, es normal y socialmente aceptable abandonar o extraviar al perro, incluso matarlo si es necesario, para conseguirse otro. El perro también es un ser dual, que puede vivir en la tierra como en el inframundo. Si hacemos este tipo de revisión de los otros nombres, encontraremos respuestas similares.

Otra narración popular entre los pobladores de esta comunidad, es la aparición del ***Binidxi*** o ***Bidxe'*** que son pequeños seres en forma de humanos pero desfigurados (similar a los duendes) que se les aparecen a algunos trasnochados. Cuentan que ellos llegan a las casas de las familias que tienen niños para imitar los juegos de éstos durante las noches, ellos provienen del inframundo para engañar a los adultos ya que algunos pretenden agarrarlos y en ese afán los van siguiendo hasta perderse en el campo y no volver a aparecer, al menos con vida.

Las raíces etimológicas de ***Binidxi***, son: ***Bi***, es espíritu, ***Ni***, es proceso de objetivación, ***Dxi***, es día, así este término puede significar la objetivación del espíritu diurno, esto es durante la noche se manifiesta como duende o ser objetivo y durante el día se manifiesta en espíritu. Otra palabra similar sería ***Bini'*** ***Dxi***, con el vocal cortada que significa "sumergirse", por lo que este campo semántico de ***Binnidxi***, correspondería al ser que se encuentra sumergido.

Binnidxi es un ser que durante el día se encuentra sumergido en las aguas del inframundo y que de noche se puede objetivisar como seres incompletos,

que no alcanzaron a desarrollarse o a convertirse en hombre en el momento de la creación inicial y se quedaron a vivir en el inframundo.

Bi Dxe tiene un significado homónimo, ya que **Dxe**, es mojado, así **Bi Dxe**, es el espíritu mojado, el espíritu del agua. Otro concepto que acompaña a los **Binidxi** es el de los **Binni Dxa Ba'**, que en zapoteco contemporáneo significa el demonio o diablo, sin que coincida con el significado original que sería **Binni**, es gente, **Dxa**, es tiene, del verbo tener, **Ba'** es conducto al inframundo, así **Binnidxaba'**, son los muertos o espíritus de los muertos caminos al **Ga' Bia** o inframundo, espíritu de las personas que han fallecido pero que todavía se encuentran en el camino a **Gabía**, es decir todavía no se han transformado en nuevos seres que produzcan la vida, así el diablo son estos tipos de espíritu y no propiamente un dios.

Este tipo de análisis e interpretación permitirá seguir profundizando en la reconstrucción de la cosmovisión zapoteca, y desentierra constantemente un proceso epistemológico propio, prehispánico, una epistemología de los **Binni Zá**, entendiéndola como el proceso de razonamiento que permite la construcción o desarrollo de determinado tipo de conocimiento validado y respaldado por cuerpo académico propio.

El proceso metodológico epistémico **Zá**, "de re-creación" consistirá precisamente en ese proceso cíclico, progresivo, complementario e incluyente, que se basa en la estructura que guarda el universo según la visión del mundo zapoteca, es decir, presenta cuatro puntos cíclicos, dos momentos ontológicos y para los fenómenos objetivos periodos cíclicos de siete niveles y para los fenómenos subjetivos de cinco niveles. Este mismo proceso epistemológico propio reconstruye el proceso educativo que distinguió a los **Binni Zá**, que se explica en las últimas páginas.

Los ritos son representaciones de los mitos por lo tanto se constituyen como instrumentos de difusión masiva de los mensajes o conocimientos

que contienen, sin embargo no coincido con Mircea Eliade, cuando afirma que “no se puede cumplir un ritual si no se conoce el origen, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez.” (ELIADE. 1983:23) porque muchas veces, los rituales **Binni Za** se realizan en las representaciones florclórica y en las fiestas populares sin que se conozcan los significados originales que los sustentan, la gran mayoría de los casos, aún en las escuelas interculturales y bilingües éstas se realizan de manera mecánica, porque estos conocimientos ante la penetración de las ideologías modernas o premodernas del conocimiento se han pulverizados y dispersos más. En Ixtaltepec, se realizan varios ritos que hablan de la creación del cosmos y de la vida sin que se conozcan por los propios participantes.

En las fiestas populares son los mayordomos de “las velas” quienes encabezan estos ritos, y los que elaboran o labran los cirios que se utilizan en estas festividades. Ellos reconocen que son ritos que heredaron de sus antepasados pero que ya confunden sus orígenes, sus versiones se remiten son para agradecer al santo católico en cuestión por los favores que les otorgó durante el año o en el transcurso de su vida, como por ejemplo: curar algún enfermo o accidentado, la adquisición de algún bien material o inmueble, etc., pero no existe una explicación conceptual relacionada con los mitos prehispánicos.

Los ritos consisten principalmente en una serie de actividades que te obliga a estar en vela, despierto, al pendiente del surgimiento de un nuevo día. Es representar a Dios durante la gran noche de la creación, esperar al **Ziedoo** el amanecer donde surgirá la vida. Algunos mesoamericanistas señalan que durante la celebración del medio siglo, es decir, cada 52 años solar y 73 años rituales se apagaban todos los fuegos y permanecían en vela hasta que recibían la orden de que el nuevo periodo iniciaba, y volvían a encender los fuegos, mientras tanto permanecían en completa oscuridad y en vela. (Cfr. CASO.1967:79 y LORENZO.2002:12)

“La Vela” (ver infra) se inicia con la calenda en la noche previa al

baile de gala, los socios y vecinos de las festividades se trasladan a los domicilios de los mayordomos, capitanes, reinas y demás madrinas de “toritos” de luces pirotécnicos que se queman en la misma noche, para anunciar el inicio de las festividades, una vez que hayan recorrido las principales calles de la población con música, baile, vino, algarabías, etc.

La calenda con los “fuegos pirotécnicos”, representan la gran noche previa al origen del hombre, y los rayos o chintetes (**Cocijogui, Cocijoza, Cocijoniza y Cocijopi**) que surcaban el cielo de esta gran noche previa al nacimiento del sol.

Otra de las actividades es la “tirada de frutas o paseo de flores” que en algunas ocasiones se lleva a cabo en el día antes y en otras se realiza al día siguiente del baile de gala.

Durante el paseo de la “tirada de frutas”, las mujeres se visten con sus trajes multicolores para recorrer las principales calles de la población, encabezado por los mayordomos que son acompañados por un contingente de varones que van cargando los cirios que se elaboraron en la “labrada de Cera”, que se realiza hasta dos meses antes, (que en algunos casos son dos pares de cirios grandes y 12 pares de cirios medianos o 12 cirios medianos y 2 grandes).



En esta fotografía se puede distinguir el contingente de varones cargando los cirios durante el paseo o tirada de frutas en la realización de una vela del pueblo

Este paseo termina en la pista de bailes en donde se regalan o se tiran juguetes, plásticos, frutas, dulces, etc., entre los invitados y asistentes al evento. Sin el marco de referencias sobre los elementos cosmogónicos zapotecas estos ritos carecen de significados propios y se explican bajo argumentos premoderno, lo que justifica el desarrollo de una educación intra-intercultural para descolonizarse y cumplir con sus funciones sustantivas, es decir, revitalizar la misma cultura.

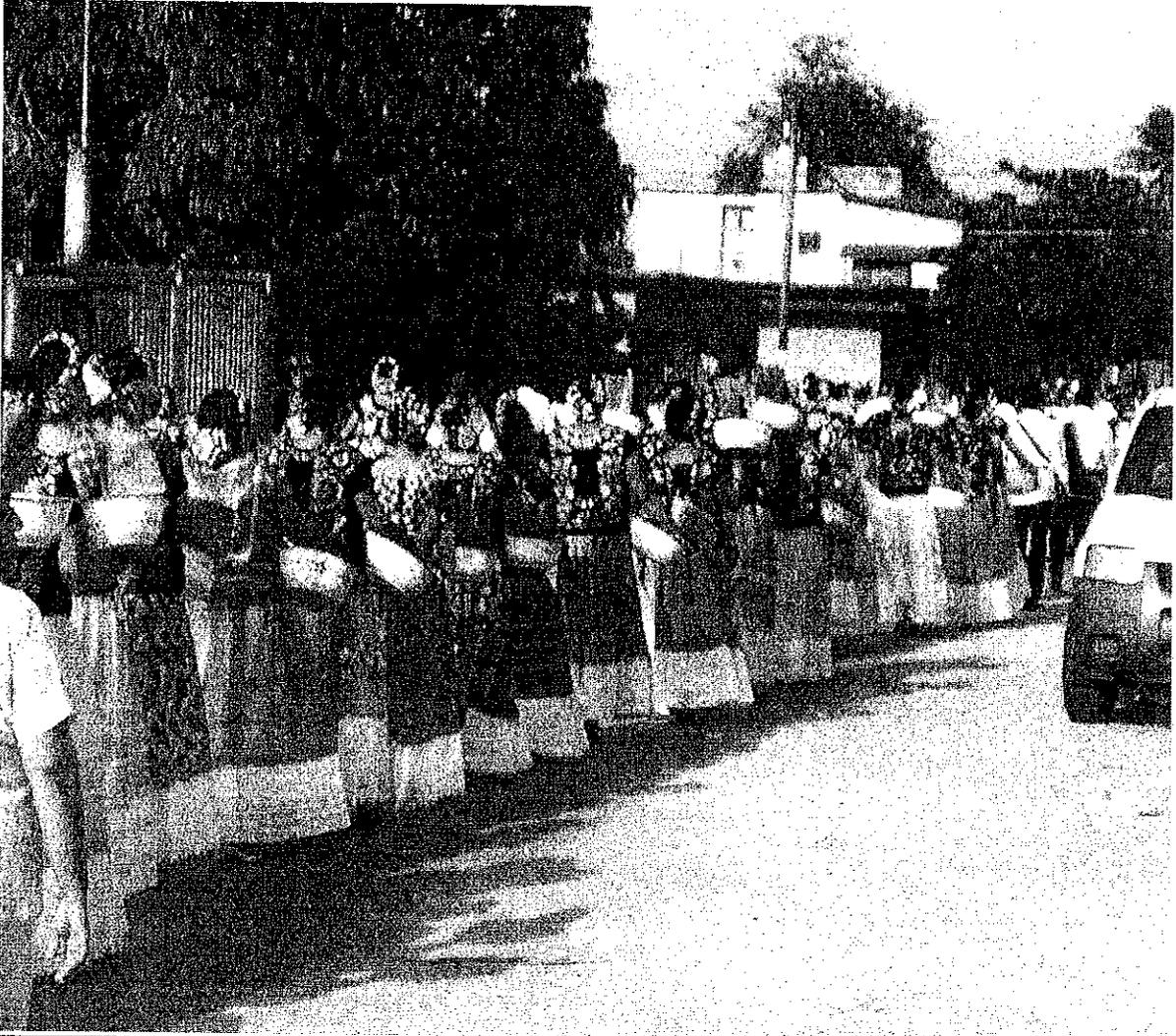
El paseo de "La tirada de Frutas" es cuando *cosijogui*, el viejo Rayo de Fuego se convierte en el arco iris, la serpiente adornada con plumas de quetzal.

Basta presenciar el recorrido de las mujeres multicolores, para deducir tal evento, al mismo tiempo que provee la alimentación primera a los hombres en tanto empieza su propio ciclo. Estos productos hoy son artificiales, en otros tiempos eran producto de las primeras cosechas, lo que también representa una agradecimiento a primer Ser que creo la vida, una forma de alabar, agradecer e invocar a Dios.



En esta fotografía se ilustra un paseo o tirada de frutas y las mujeres representan sin saberlo la serpiente adornada con plumas de quetzal.

Otro mito que representa este desfile de trajes multicolores es el origen de la raza zapoteca, que según los propios, provienen de las nubes en forma de aves multicolores con extrañó y melodiosos cantos.



Con una observación sencilla en esta fotografía se entiende que durante el paseo, los trajes femeninos son las aves multicolores acompañadas cantos melodiosos

Es muy importante señalar que en los huipiles de las mujeres se representa la corteza terrestre con sus cuatro cuadrantes y un núcleo en el centro.



En esta foto aparece un huipil terminado en donde se puede observar que tiene bordado un rectángulo representando las cuatro esquinas y el centro circular, espacio donde va la cabeza, representado la ceiba o el horcón central, es decir, el quinto elemento que representa la vida, lo único que le falta es costurar a los lados dejando el espacio para los brazos.



En esta fotografía podemos observar distintos huipiles, sin embargo todos llevan en diferente modelos la representación anterior, esto en consulta cotidiana entre las propias mujeres se desconocen

Propiamente la "tirada" de frutas, juguetes, dulces, etc., representa la bendición que hizo Dios a los alimentos, y las cosechas que ha realizado el hombre para su manutención. Los dos pares de cirios grandes representan al dios dual, los doce cirios medianos representan los doce representaciones o desdoblamiento de Dios o **Pitaos** ante los hombres, es decir, representan a los semidioses. El cirio pequeño que se quedaba en la casa del mayordomo en turno con el propósito de prenderlo los días primero de cada mes, representa el primer día de la creación.

C).- EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

El oriente en zapoteco actualmente se ha perdido en el lenguaje cotidiano, sin embargo considerando que es "por donde sale el sol" se le puede considerar como **Zi** que es equivalente al verbo ir, a la madrugada se le denomina **Ziedoo** de **Zie** ir y **Doo** grande o sagrado, es decir, la ida de lo sagrado o la ida de lo grande. **Zie** en ciertas condiciones significa: completo, término, lleno, posterior, sobre todo cuando en vez de **Zie** se le cambia a **Zia**, por ejemplo: cuando alguien le afirma a otra persona que tiene lleno su canasta, le dice en zapoteco ixtaltepecano: **Gua Zia, dxa' dxumi stiu nja.**

En otras condiciones, **Zie** significa: amanecer, inicio, anterior, tiene pues una función cíclica, dialéctica. El **Ziedoo** es precisamente el momento más oscuro, pero que es también el momento más próximo al amanecer. Es el momento en que se va la noche, lo metafísico, los instintos, la inconsciencia y reaparece el sol, la luz, el día, lo físico, el conocimiento, la conciencia.

Al ocaso, entre los zapotecas se le llama "por donde se oculta el sol" es decir, el atardecer, así se le puede denominar como **Gu** que proviene de raíz o **Gua** reducción ejemplo: **Gua dxí** de **Gua** reducción, término, etc y **Dxi** día, es decir; el ocaso del día, porque es por donde se oculta el sol, se considera que el sol al atardecer penetra en las cuevas para su reposo y recuperación. Para decir "se metió el día" se dice **Bio dxí**. Y para decir guardar silencio, cállate se dice: **Bioodxi**

Bioodxi literalmente significa, "entra el día", de **Bioo** entra o entrar y **Dxi** día; es decir, cuando entra el sol en el ocaso es como si guardara y se comunicara en silencio, se detiene la comunicación expresiva y desaparece el estado físico y empieza el estado metafísico.

Tanto **Ziedoo** amanecer como **Gua dxí** atardecer, presentan los dos momentos cíclica, progresivo, complementario e incluyente, es decir, cada uno de

estos términos representa un momento de inicio y un momento final, uno a la versa de día a la noche y el otro a la inversa de noche al día y al mismo tiempo entre los dos existen otros dos momentos cíclicos, progresivos, complementarios e incluyentes, en ambos casos originan la vida, la versa origina la vida en la tierra y la inversa vida en el inframundo.

Nuevamente el proceso de re-creación día y noche, en donde el día representa a la vida y la noche representa a la muerte. **Zie** es durante el día, inicio y principio de la vida pero al mismo tiempo representa durante la noche, el término o final de la muerte.

En los calendarios azteca y zapoteca, el primer día se representa con un lagarto y se le denomina en Náhuatl, **Ciplati** y en zapoteco **Cilla**, pensando que así se le llamaba al caimán; sin embargo en **Diidxa Za**, como se ha dicho en este mismo trabajo, al lagarto se le dice "**Beeñe**" y no existe al parecer mayor concordancia.

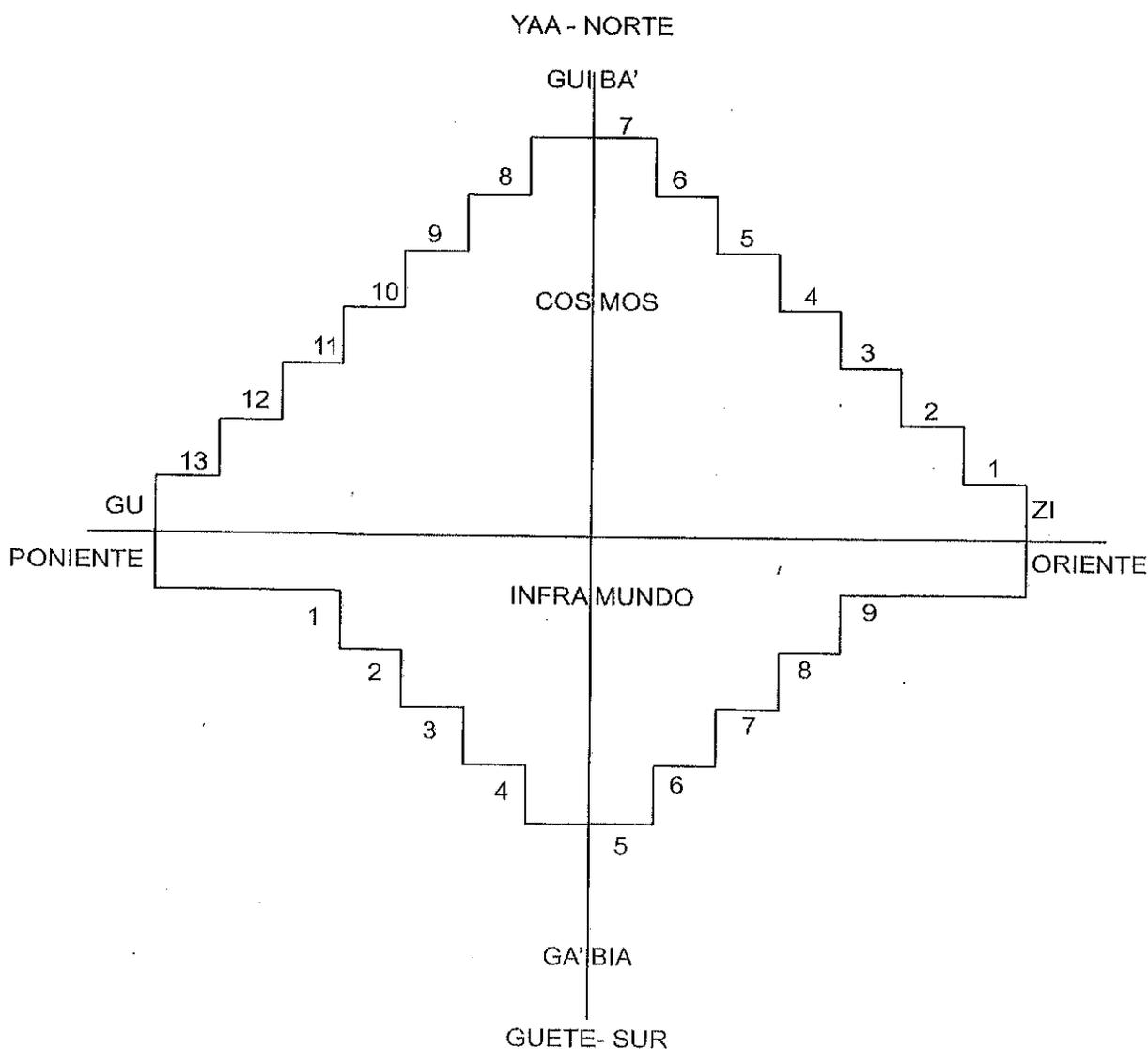
Sin embargo este término parece ser más compatible con **Zie** o **Zia** de nacimiento, amanecer u oriente (la diferencia es en las grafías pero en la fonología son similares) y se representa con el caimán, porque es considerado como uno de los animales más antiguos de la tierra y su existencia es considerada desde antes de la creación, incluso se pensaba que la tierra era cargada por un gran caimán.

Es un ser re-creado a la inversa, del inframundo a la tierra; el lagarto es parte fundamental de algunos mitos de los **Binni Za**, en donde se le considera como un cacique o deidad que se transforma en lagarto para poder traspasar los límites que separan lo terrenal con lo divino o metafísico. (Cfr. Infra sobre el sombrero)

El Oriente es **Zia** el Occidente es **Gu**. El Norte o arriba se dice **Ya'** y

analógicamente **Yaa** significa: *limpio, claro*. *Sur, abajo, hondura, profundo*, se dice; **Guete**. **Ya'** es el espacio alto y claro que se encuentra en al norte y/o arriba, donde predomina la luz y **Guete** es el espacio profundo, oscuro y que se encuentra al sur, abajo.

Con los datos anteriores se restructuró el siguiente esquema escalonado en trece y nueve espacios del cosmo e inframundo que resume en un primer nivel la cosmovisión de los **Binni Za**



Los números y cantidades tienen al igual que las palabras sus propios significados obtenidos con el proceso de re-creación sobre la estructura esquemática cosmogónicas. Representan espacios y tiempos cuantitativos y cualitativos, lo externo es cuantitativo y lo interno es cualitativo, así por ejemplo:

El 1 se dice **Tubi**, de **Tu**; único, ser, linaje y **Bi**, espíritu, así el uno significa un solo ser, omnipotente, un solo espíritu perfecto e indivisible. El 2, se dice **Chupa**, de **Chu**, ir o dualidad y **Pa** o **Ba**, trayecto, conducto, así el dos significa ir sobre el camino, un pleonismo, el ser dual, como por ejemplo; el día y la noche, el cielo y el inframundo, varón y hembra, sol y luna, norte y sur, etc. El 3, se dice, **Choona**, de **Cho**, meter, entrar, y **Na**, señora, mano, dolor, (**Chona'**, quiere decir, ayudar) por lo que tres significaría, el ser que ayuda, que interviene en el proceso de creación, el mediador, el altruista, con una actitud o desdoblamiento femenino.

El 4, se dice **Tapa**, de **Ta**, sostén, apoyo, anciano y **Pa**, o **Ba** conducto, trayecto, así cuatro significaría el camino antiguo, los cuatro puntos cardinales, los cuatro horcones que sostienen el cielo. El 5, se dice, **Ga' yu**, de **Ga'** nueve o lugar de re-creación y **Yu** tierra, es decir nueve capas terrenales, lo que significaría la formación del mundo o del planeta es en cinco momento o etapas, las cinco capas en que se compone la tierra y/o inframundo, ya que se considera que el inframundo se encuentra en la última capa de la tierra.

El 6, se dice **Xopa**, de **Xo** o **Xu**, temblor y **Pa**, o **Ba'**, conducto, así, seis quiere decir el conducto del temblor o el ser que mueve la tierra, el ser que puede cambiar o transformar con su intervención a la tierra, que en este caso sería el hombre como el ser creado capaz de modificar el resultado de la tierra. El 7, se dice, **Gadxé**, de **Ga'** nueve o lugar de re-creación y **Dxé**, el otro, por lo que siete significa, el espacio o nivel diferente, el espacio divino, diferente al espacio terrenal, el otro espacio, la morada del dios increado.

El 8 se dice **Xonuu**, de **Xo** o **Xu**, temblor y **Nuu**, puede ser de **Noo'** del verbo haber, de existencia, tener a algo o a alguien, el ocho puede significar: el que tiene o contiene el movimiento, la fuerza del movimiento.

El 9 se dice **Gá'** que quiere decir, florido, recreado, renacer, etc. De ahí proviene la palabra "**Ga' bía**".

El 10, se dice, **Chii'**, sin embargo existen pocas referencias cosmogónicas al respecto; algunas palabras que conlleva el término, **Chii'** sería por ejemplo: para señalar algo desalineado, desarmonizado, chueco, semioculto, incluso ilegal, por ejemplo para decir chueco se dice **Chii' cue'**; de **Chii'** de diez y **Cue'**, a lado o a los lados, así un objeto chueco o ilegal es algo inacabado. El diez es cuando no se ha completado el proceso, cuando falta armonización o es el proceso de armonización, tal vez por eso es que del 11 al 19 el diez acompaña la numeración hacia la armonización

Las siguientes cantidades serían:

11.-chii' bi tubi;

12 chii' bi chupa;

13.- chii' bi choona;

14.- chii' bi tapa;

15.- chii' bi ga' yu;

16.- chii' bi xopa;

17.- chii' bi gadxe;

18.- chii' bi xonuu;

19.- chii' bi ga'.

20.- gande.

Por eso en los estudios sobre cosmovisión de los **Binni Zá**, nos permite pensar que la estructura que guarda el universo concuerda con el núcleo duro que se señala en la cosmovisión náhuatl y maya, como parte del conjunto de culturas desarrolladas en mesoamericana.

Los **Binni Zá** "compartieron la idea de la tierra como una figura geométrica de cuatro lados, ya fuera rectangular o cuadrada, ubicada en un universo de igual forma. Al mismo tiempo, desde el punto de vista mítico, imaginaron un espacio terrestre zoomorfo representado algunas veces por un jaguar, sobre el cual transcurrían los días; y otras, por un lagarto cuyo cuerpo fue la materia primordial de la cual se formó la tierra." (DE LA CRUZ. 2002a:631)

En un intento de reconstruir la cosmovisión de los **Binni Zá** con las informaciones hasta vertidas se puede señalar el universo se manifestará en tres partes: El cielo, la corteza terrestre y el inframundo (**GuíBa'**, **Guidxilayú ne Ga'Bia**) que fueron creados en un tiempo inicial por **Coana**, un ser superior, sobrenatural, divino, el único capaz de crear sin la necesidad de confrontarse con otro ser opuesto, porque en sí mismo es un ser dual omnipresente

Sin embargo después de este primer momento se inicia el proceso de una constante y permanente re-creación con la participación ahora por al menos de dos momentos con dos periodos cada uno es decir, 4 polos opuestos y contrarios pero cíclicos, progresivos, complementarios e incluyentes, para conservar, mantener y desarrollar la vida a partir del agrado y aprobación de **Coana**.

El cielo o cosmos se va a constituir sobre la corteza terrestre, en forma de pirámide cuadrangular establecido de oriente a poniente, con seis escalones ascendentes en cada extremo y en el séptimo y más alto se encuentra ubicado la estancia divina, llamado **Guí Ba'**.

Estos trece escalones son recorridos por el sol durante el día. El inframundo también tiene la forma de un pirámide cuadrangular pero invertido, establecido de poniente a oriente con cuatro escalones descendientes en cada extremo y en el quinto escalón, el más profundo y la última capa de la tierra, donde nace el mar, (el mar se le considera como el agua santificado porque une el inframundo, la tierra y el cielo) esta capa se le conoce como **Ga' Bía**, aquí se encuentra la morada de unos seres con forma humana pero en miniatura, conocidos como **Binidxi** o **Bidxe'**, y los **Binnidxaba** que son los demonios o almas, espíritu de personas fallecidas que aún no han formado parte del proceso de re-creación.

Estos nueve escalones son recorridos por el sol durante la noche. La corteza terrestre lo constituye la primera capa del cosmos y la primera del inframundo que son los límites objetivos para el desarrollo de la vida; las otras capas es posible recorrerlos como el sol una vez que el espíritu o alma (el verdadero yo **Binni Za**) abandona el cuerpo en un abrir y cerrar de ojos en la hora de la muerte.

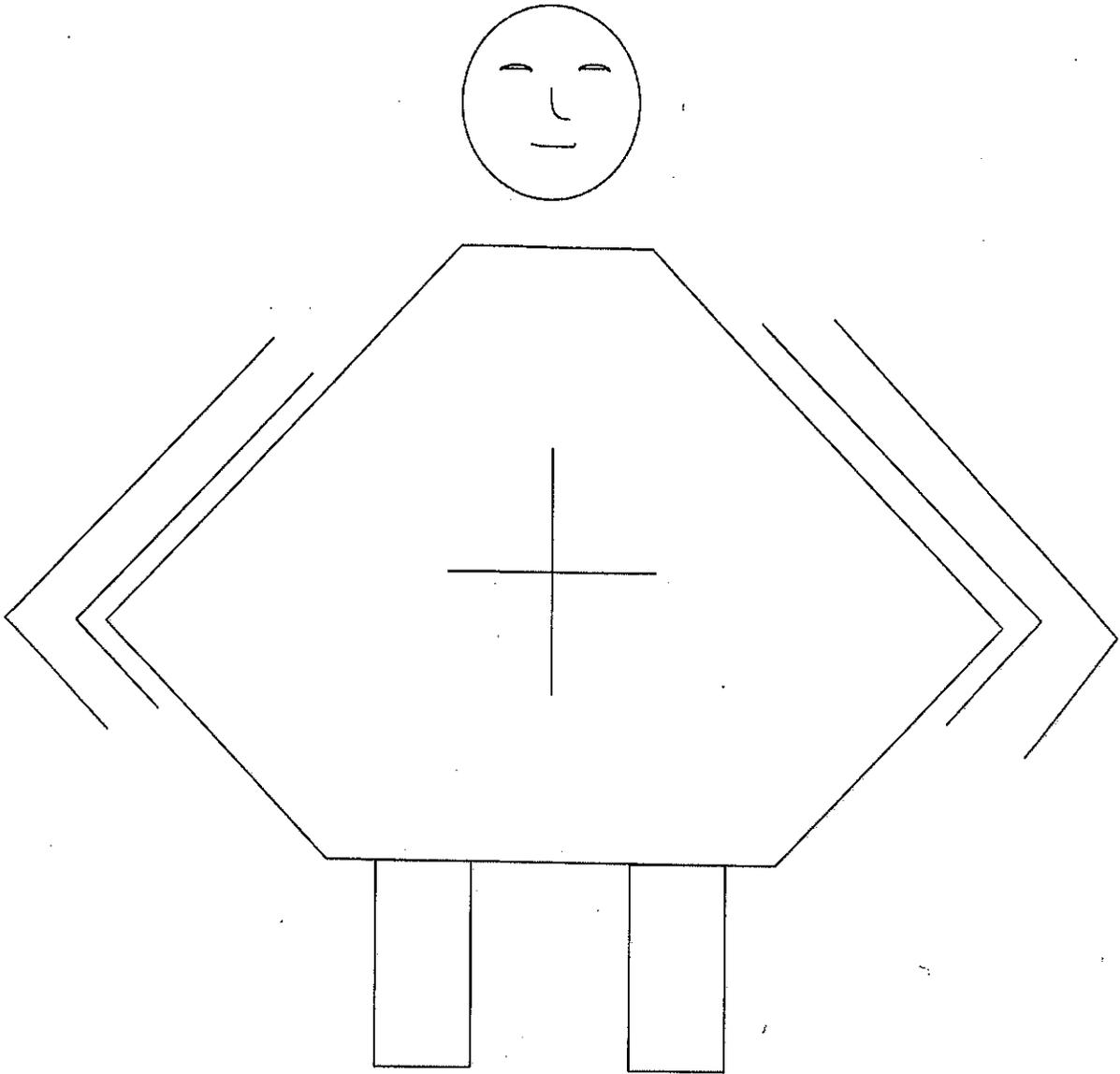
La corteza terrestre se presenta en forma de rombo, en sus cuatro esquinas que representan los cuatro puntos cardinales y al mismo tiempo los 4 polos opuestos, cíclicos, progresivos, complementarios e incluyentes, porque une dos procesos antagónicos que al mismo tiempo que implica una conclusión o termino de un proceso, implica también un inicio de otro. En cada esquina se encuentra sembrada, un horcón para sostener al cosmos y un quinto horcón que se localiza exactamente en la mitad y centro de la corteza terrestre, que es el espacio donde se interceptan los cuatro cuadrantes representada o conceptuada como la vida. El cordón umbilical entre Dios y la tierra.

Perpendicular hacia arriba se encuentra la **Guiba'**, morada del Dios, **Coana**; hacia el sur o abajo, **Ga'bía**, la morada de los **Binidxi** o **Bidxe'** y los **Binnidxaba**; hacia el Este u Oriente se encuentra el espacio donde se unen el fin del inframundo y el principio del cosmos intermediado por la corteza terrestre, es un

lugar de Re-creación del inframundo al cosmos, lugar donde surge el sol después de circular por los nueve escalones intraterrestre.

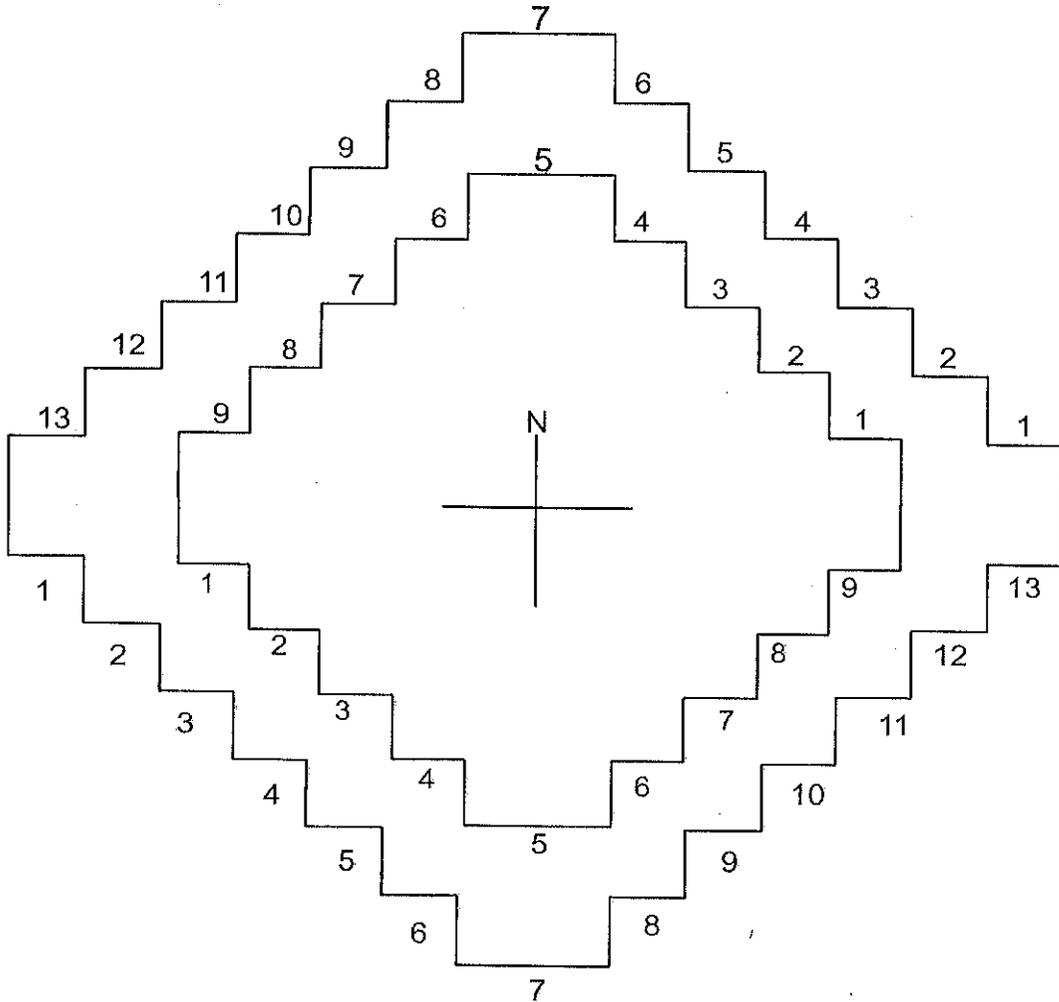
Perpendicular hacía el poniente u Oeste, se encuentra el espacio inversa, un lugar de re-creación del cosmos al inframundo, donde penetra el sol para permanecer y circular por ella.

La imagen que produce la estratificación del universo en la cosmovisión **Binni Zá**, puede servir en la explicación de otros fenómenos naturales que suceden en la corteza terrestre, por ejemplo, la explicación del cuerpo humano, en donde el ombligo se convierte en el punto central de la intersección de los 4 puntos cosmogónicos, hacia el sur o abajo se encuentra los elementos místicos, inexplicables, ocultos, sobre la reproducción de las especies a través de los órganos de reproducción sexual, hacia el norte o arriba, se encuentra el cerebro y el corazón que se encargan de controlar los razonamientos y aprendizaje de cualquier ser humano.



La imagen completa de la estratificación del cosmos, aplicables en los 7 escalones, en un circuito cerrado es decir que la figura se construyera en 7 escalones en los cuatros puntos cosmogónicos, y otro circuito cerrado del inframundo, aparecería que éste se coloca exactamente proporcional al primero, considerando que el cosmos es la piel que engloba al inframundo, entre ellos el espacio terrestre, el espacio seis, el espacio tridimensional, (666) (el hombre es delimitado por el tiempo, espacio y volumen), el espacio donde domina el hombre, vivo; es decir, mientras el hombre viva solo podrá circular en el sexto espacio y

después, una vez muerto podrá según el caso circular por el quinto o séptimo espacio.



La postura epistemológica llamado arbitrariamente en este trabajo como proceso de cíclico-dialéctico indígena que utilizaron los **Binnigulasa**, consolidó un proceso sistemático y ordenado en la construcción de sus propios conocimientos, basado en la observación activa, disciplinaria y participante del cosmos, de la vida humana y su relación con la naturaleza y al aplicarla nuevamente permite un proceso alterno de conceptualización para revitalizar la cultura que le dio origen.

Parte de la premisa cognitiva de que todas las especies del planeta se desarrollaron a partir de la creación del universo, como producto de las luchas cíclicas consecutivas y ascendentes de elementos tanto objetivos como subjetivos opuestos entre sí; en donde, ninguno de los contrarios persiste como dominante sino que se subsumen, se integran, se refuerzan en un quinto elemento, inminentemente ético (el ombligo) entendiendo a ésta, como la conservación, manutención y desarrollo de la vida.

El ombligo es el centro de un sujeto, es la relación directa entre él y sus creadores, aunque este sujeto no sea el ser más importante de un núcleo poblacional, es decir, aunque no sea el centro del mundo, Esta postura hizo pensar que los pueblos originarios consideraban que la tierra era el centro del universo, aunque en este sentido cualquier otro astro se puede convertir en el centro del universo porque cada sujeto es independiente entre sí y el ombligo es personal, es decir cada quien tenía una relación directa con Dios en donde simultáneamente todos eran centros. Estos conocimientos se mantienen, se conservan y se expresan en los mitos y glosas que se transmiten, se comparten y se aprenden en los ritos, por lo que es necesario reagruparlos, repararlos o resanarlos en contenidos curriculares apoyado con la antropología, la lingüística y la historia, principalmente, siempre dentro de una educación intra-intercultural descolonizadora.

El análisis cosmogónicos revitaliza conocimientos locales de tipo astronómicos, astrológicos, arquitectónicos, matemáticos, lingüísticos, filosóficos, entre otros que de manera multidisciplinaria desarrollaron los **Binni Za** como es el caso de los conceptos de tiempo y espacio, que se manifiestan de manera integradas como unidad espacio-temporal para las nominaciones o elementos cualitativos y tempo-espacial para los números o elementos cuantitativos, en el manejo de al menos tres tipos de calendarios entrelazados entre sí, que son: el Ritual o **Biye'**, el Solar o **Izaa** y el Lunar o **Beu**. Pero también a la inversa, al analizar la estructura que presentan estos Calendarios, se pueden explicar las bases epistemológicas del núcleo duro de esta Cosmovisión.

CAPÍTULO IV

CALENDARIOS PREHISPÁNICOS

A).- LOS CALENDARIOS MEXICANO.

Ya es común encontrar entre los escolarizados **Binni Za** resistencias para aceptar como validos las descripciones que explican la estructura de universo desde la óptica de los prehispánicos sino como objetos de estudios que explican las condiciones materiales, económicas, lingüísticas, literarias, religiosas con las que vivieron estos pueblos mismos que han sido descontinuados por carecer de sustentos epistémicos, lo que confirma que el proceso colonizador no se ha detenido y que se requiere el inicio del proceso descolonizador con diferentes alternativas pedagógicas y didácticas en el campo educativo: Una de estas alternativas es el análisis e interpretación de los datos e informaciones recuperadas en distintas áreas del conocimiento para re-cargarlos de significados originales pero revitalizados en las condiciones de desarrollo epistémico actuales que permita la puesta en práctica de una educación intracultural crítica que renude al mismo tiempo una identidad en proceso de extinsión.

A través de la metodología re-creativa reconstruida a partir de la estructura vertical y horizontal del universo que se representa en las cosmovisiones mesoamericanas, se ha podido reconceptuallizar algunos mitos, ritos y cargas semáticas de términos cosmogónicos de los **za's**. Aplicando este mismo método se ha podido reconstruir el calendario y entablar un dialogo intercultural con el azteca. Los calendarios prehispánicos se utilizaron para el conteo del tiempo, registrar la historia, predecir e inferir fenómenos naturales y sociales, comprender la naturaleza humana, y otras que se pueden ir redescubriendo.

El imaginario-cosmogónico mesoamericano refiere a trece capas del cielo y nueve en el inframundo sumando veintidós espacios, sin embargo las primeras y las ultimas capas conforman un solo bloque lo que reduce a 12 los espacios celestes y a 8 los espacios interiores haciendo un total de veinte, de donde se establece la numeración vigesimal.

En el circuito que realiza el sol en un día del cenit hasta el próximo cenit, dura 20 "horas" o "partes del día", doce de día y ocho de noche; después de veinte circuitos, se cuenta como un mes, según los mesoamericanistas, trece meses se contabiliza un año ritual o Tonalpohualli y dieciocho meses más cinco días nefastos o inútiles denominados en lengua náhuatl como: "nemonteni" se convierte en un año solar o Xihpohualli.

En el conteo del movimiento sinódico Venus, que es el tiempo que tarda el planeta en regresar a una posición anterior viéndolo desde la tierra, se han contabilizados entre 580 y 588 días, siendo la media en 583.92, (Cfr. SPRAJC.1998:17) Alfonso Caso lo cierra en 584 días y señala que cada 52 años solares son equivalentes a 73 años rituales ($52 \text{ por } 365 = 73 \text{ por } 260 = 18980 \text{ días}$), se le denomina medio siglo o un "amarre de los años", *"la combinación del Tonalpohualli con el año, que arroja 18980 días con nombres diferentes...existía...en toda mesoamérica desde la época preclásica, pues solo así se explica la denominación de los años con el nombre de un día, o sea lo que se ha llamado 'el portador del año'"* (CASO.1967:79)

Siguiendo con la lógica de Caso se deduce que cada 65 años de Venus, es decir, un siglo mesoamericano le corresponde 104 años solares y 146 años rituales (porque: $65 \text{ por } 584 = 104 \text{ por } 365 = 146 \text{ por } 260 = 37960 \text{ días}$), Esto no quiere decir, que hasta los 104 años de 365 días terrestres coincidía con 65 años sinódico de Venus, sino que coincidía los tres calendarios: el ritual, solar y venusino.

Iván Sprajc señala: *"cada ocho años el mismo fenómeno caía en la misma fecha del año de 365 días. A los antiguos mesoamericanos les era muy familiar esta relación entre el calendario solar y el ciclo de Venus"* (SPRAJC.1998:23) esto quiere decir que cada 8 años de la tierra el planeta Venus reaparece en el mismo lugar y sus movimientos sobre todo los vespertinos coinciden con el comienzo y el fin de las lluvias, lo que hizo relacionarlo con las lluvias, el maíz y el inframundo.

En cada escalón de este engrane imaginario se ubicó a un dios, un semidios, una manifestación o desdoblamiento de un solo Dios que se le relaciona con el número; de ahí que en cada día del calendario se conjuga un concepto mítico y un número.

Entre los calendarios mesoamericanos, el que más se ha estudiado, es el calendario azteca. Los veinte días de este calendario son: Cipactli o caimán, Ehecatl o viento, Calli o casa, Cuetzpallin o lagartija, Coatl o serpiente, Miquiztli o muerte, Mazatl o venado, Tochtli o conejo, Atl o agua, Itzcuintli o perro, Ozomatli o mono, Malinalli o hierba torcida, Acatl o caña, Ocelotl o Jaguar, Cuautli o águila, Cozcacuauhtli o águila de collar, Ollin o movimiento, Tecpatl o pedernal, Quiahuitl o lluvia y Xochitl o flor. (Cfr. LIBURA.2000:10 al 15). *“Los veinte signos que acabamos de ver se combinaban con trece números. La cuenta se empezaba con el nombre 1 caimán, luego seguía 2 viento, luego 3 casa... hasta llegar al 13 caña. El signo que lo sigue, jaguar, ya no llevaba el número 14 sino que volvía al 1. La segunda tercena se empezaba entonces con el día 1 jaguar, el siguiente, era 2 águila, luego 3 zopilote... y terminaba con 13 muerte.”* (LIBURA.2000: 16). Así sucesivamente.

Arturo Meza, clasifica los signos que representa cada día del calendario mexicano de la siguiente manera: 3 animales (caimán, lagartija y serpiente) son especies que después de vivir en el agua emergieron para vivir sobre la tierra en forma de reptiles; 5 animales (venado, conejo, perro, mono y jaguar) son mamíferos; y aves (águila y zopilote); 2 especies del género vegetal (hierba y carrizo); dos instrumentos humanos (casa y cuchillo o pedernal); 3 elementos de la naturaleza (viento, agua y lluvia); 2 elementos abstractos (muerte y movimiento) y la flor que podría considerarse como vegetal, sin embargo en este caso representa la cualidad que deben tener todos los otros signos, la finalidad de florecer. (cfr.1997:57-58)

Los números también presentan sus propios significados -desde la interpretación de Arturo Meza- serían: El uno, que se pronuncia como: Ce/cen/cem,

significa el principio, el origen, la unidad, un todo; la concepción del universo autóctono, se escribe con un punto. El dos que se pronuncia como: Ome, representa la esencia dual que forma todo lo existente, se escribe con dos puntos.

El tres que se pronuncia como: Yei/eyi, se origina en el nombre del líquido precioso que corre por innumerables conductos del interior de nuestro cuerpo, llevando calor y energía hasta los más ocultos lugares, conjuga simbólicamente el agua y el calor interno que actúa cuando tenemos que tomar una decisión con coraje, se escribe con tres puntos.

El cuatro, que se pronuncia como: Nahui, significa encarnar, es el que da forma al hombre, es la reunión de los cuatro elementos básicos: el calor, el viento y el agua sobre la tierra generadora, se escribe con cuatro puntos. El cinco, que se pronuncia como: Macuilli, representa la capacidad de realización del hombre por medio de la movilidad de los dedos, es la sensibilidad de la percepción para la belleza, es un primer paso a la centralidad, a la creatividad artística, se escribe con una barra.

El seis que se pronuncia y se escribe como: Chicuace, significa el principio de la integración y de la transformación interna por medio de la introspección; es también el análisis de los principios filosóficos de la secuencia anterior, que integran a un ser humano ya formado; a la mano abierta se le une un dedo de la otra mano, se escribe con un punto sobre una barra.

El siete que se pronuncia como: Chicome, es el intelecto activo conjugándose con otros aspectos de la vida, que se rigen y cambian con la influencia lunar, se escribe con dos puntos sobre una barra.

El ocho se pronuncia como: Chicueyi, es el tercer paso para una evolución interna al integrarse al desarrollo físico, se escribe con tres puntos sobre una barra. El nueve, se pronuncia como Chicnahui, es la segunda fase evolutiva de

los seres que tratan de alcanzar la centralidad, es el centro en medio de los ocho puntos que marcan las cuatro direcciones y los cuatro rincones del mundo, se escribe con cuatro puntos sobre una barra.

El diez, se pronuncia como Matlacti, representa las manos juntas y simboliza lograr la mitad de la primera realización de los veinte puntos de la cuenta del destino, se escribe con dos barras sobrepuestas. El once, se pronuncia como Matlactli huan ce, es un descanso, un detenimiento en el proceso de transformación, para proseguir después el camino ascendente de la espiral.

Es gracia y es ligereza, es la facilidad de expresión y, en la naturaleza, el esplendor, el colorido y el placer que invitan al ocio y a la diversión, se escribe con un punto sobre dos barras sobrepuestas.

El doce se pronuncia como Matlactli huan ome, representa lo que va adquiriendo hermosura interna de esencia y de espíritu. Es la translucidez y claridad que, como el agua, los hombres deben manifestar en sus pensamientos y en sus acciones, se escribe con dos puntos sobre dos barras sobrepuestas.

El trece, se pronuncia como: Matlactli huan yei, es el piso que sirve para conocer los ciclos de los astros móviles de la jícara celeste, así como los ciclos de gestación de muchos seres que viven sobre la tierra, es el número de la sabiduría del universo, se escribe con tres puntos sobre dos barras sobrepuestas. (Cfr. MEZA. 1997:61-66)

Cada uno de los signos que se les asignaba a los días del año tiene sus propios significados, considerando las aportaciones de Krystyna Magdalena Libura, estos signos tienen los siguientes comentarios; así el primer día, Cipactli o Caimán significa la creación del mundo ya que existe un mito que dice que cuando los dioses empezaron el gran acto de la formación del mundo, crearon un caimán grande que flotaba en las aguas primordiales y de él hicieron la tierra; así que este

caimán es la tierra misma, un ser sobrenatural y divino del cual surge toda la vida y en el cual desaparece, este signo se considera bueno.

El segundo día, Ehecatl o viento, se le relaciona con Quetzalcoatl dios del viento y del aire, indispensable para vivir, pero que todo lo arrastra, de ahí que se pronostica como malo. El tercer día, Calli o casa que se les asocia con el refugio y el reposo por eso se les consideraba como bueno.

El cuarto día Cuetzpallin o lagartija, se les relaciona con riqueza pero acompañado de enfermedades y corta vida. El quinto día es Coatl o serpiente, se trata de un animal peligroso y potente relacionado con el viento y la lluvia, relámpago y por ende con el fuego celeste, no era buen signo. El sexto que representa a la muerte de donde surge una nueva vida, es el lugar del renacimiento y la fertilidad, según el mito señala que de los huesos enterrados en el inframundo surgió una vida nueva, era un día bueno.

El séptimo, se representa con un venado que es un animal que vive muy temeroso en los montes, y proporciona sustento y seguridad. El octavo se asocia con el conejo y este con la luna y con el pulque, por eso los nacidos en este día podrían fácilmente convertirse en alcohólicos. El noveno día se le representa con el agua, elemento indispensable para la vida pero que también arrastra todo, se anuncia pérdida e inseguridad. El décimo se representa con el perro, animal domestico y fiel al hombre, se les acostumbraba enterrarlo con el amo para que lo acompañe en su viaje por el inframundo, pronosticaba éxito, riqueza y fertilidad.

El décimo primer día era del mono, que tiene relación con el arte, los juegos y la alegría, se les pronosticaba talentosos y afortunados. El décimo segundo día era la hierva torcida que simboliza la muerte rápida y caducidad pero también la renovación, se pronosticaba enfermedad pero siempre lograrían sanar.

El décimo tercer día es la caña, que servían para hacer flechas, pero

se le relaciona con el vacío porque los carrizos están huecos, así que era un buen signo sin embargo las riquezas de quienes nacían bajo este signo podría perderse. El décimo cuarto es el jaguar, animal poderoso y valiente, se asocia con los guerreros, los gobernantes y la noche, pero que es muy probable que los nacidos bajo este signo terminaran sus días como esclavos o prisioneros de guerra y se sacrificarían.

El décimo quinto es el águila, ave de rapiña, relacionado con los guerreros, los gobernantes y con el sol, representan situaciones similares al del jaguar. El décimo sexto es el águila de collar o zopilote, se les asociaba con la vejez, por lo que se pronosticaba vida larga. El décimo séptimo es el movimiento y por ende el temblor de tierra, se asocia con la vida porque la inmovilidad y la rigidez son atributos de la suerte, tenía también relación con el sol y su recorrido celeste. El décimo octavo es el pedernal que se representaba con un cuchillo, instrumento para el sacrificio humano, por lo que era el peor de los signos ya que implicaba infertilidad, fracaso y hasta muerte.

El décimo noveno se relaciona con la lluvia y se asocia con Tlaloc dios de la lluvia, se pronosticaban enfermedades, pero a la vez logros y frutos del trabajo. El último es la flor que simboliza la belleza y la alegría junto con lo fugitivo y lo melancólico, porque la vida de la flor es breve, los nacidos bajo este signos eran alegres e inclinados a la música. (Cfr.LIBURA.2004:10-15)

Los 18 meses de 20 días también tienen sus nominaciones:

1.- Atlcahualo o dejan las aguas, 2.- Tlacaxipehualiztli o desollamiento de hombres, 3.- Tozoztontli o pequeña vigilia, 4.- Hueytozoztli o gran vigilia, 5.- Toxcatl o cosa seca, 6.- Etzalcualiztli o comida de maíz y frijol, 7.- Tecuilhuitontli o pequeña fiesta de señores.

8.- Hueytecuilhuitl o gran fiesta de señores, 9.- Miccailhuitontli o

pequeña fiesta de los muertos, 10.- Hueymiccaiuitl o gran fiesta de los muertos, 11.- Ochpaniztli o abrimiento, 12.- Pachtontli o pequeño heno, 13.- Hueypachtli o gran heno, 14.- Quecholli o flamenco.

15.- Panquetzaliztli o levantamiento de bandera, 16.- Atemoztli o baja el agua, 17.- Tititl o escogido o arrugado, 18.- Izcalli o resurrección (Cfr. Caso. 1967: 36 y 37)

Al revisar la aportación de Antonio Lorenzo (2002:10-11), Arturo Meza (1997: 22-23) y Fernando Díaz (1988:90-104), se puede comprobar, aún cuando existen pequeñas variaciones que concuerdan en lo general que cada 52 años ocurría la festividad del fuego nuevo, en espera de la culminación de las pléyades. Cada medio siglo mesoamericano se divide en cuatro grupos de trece años y cada año corresponde una figura y un número. El inicio de cada año empezaba de manera diferente para acomodar el año bisiesto, así un año empezaba al medio día, el siguiente al atardecer, el tercer años a media noche y el cuarto al amanecer.

Al relacionar el año solar mesoamericano con el calendario judeocristiano actual existen dos posiciones sobre la fecha en que los dos concuerdan o se interceptan:

Fernando Díaz Infante y Antonio Lorenzo consideran que el primer mes indígena, es decir, el mes Atlacahualo o dejan las aguas comprendía del 2 al 21 de febrero, el segundo mes corresponde de 22 de febrero al 13 de marzo, el tercer mes del 14 de marzo al 2 de abril, el cuarto del 3 al 22 de abril, el quinto del 23 de abril al 17 de mayo, el sexto del 18 de mayo al 1 de junio, el séptimo del 2 al 21 de junio, el octavo del 22 de junio al 11 de julio, el noveno del 12 al 31 de julio.

El décimo del 1 al 20 de agosto, el undécimo del 21 de agosto al 9 de septiembre, el duodécimo del 10 al 29 de septiembre, el decimotercero del 30 de

septiembre al 19 de octubre, el decimocuarto del 20 de octubre al 8 de noviembre, el decimoquinto mes del 9 al 28 de noviembre, el decimosexto del 29 de noviembre al 18 de diciembre, el decimoséptimo del 19 de diciembre al 7 de enero y el decimoctavo del 8 al 27 de enero, los cinco días nemontemi son del 28 de enero al 1 de febrero. (Cfr. 1988:90 al 107)

Arturo Meza, sostiene que el primer mes Atlacahualo comenzaba el 1 ó 2 de marzo del calendario juliano, pero que éste presenta un ajuste de 10 días con el gregoriano que en el que actualmente nos basamos, por lo que el primer día sería el 11 o 12 de marzo, sucesivamente (Cfr. 1997:34)

Alfonso caso no coincide con estas apreciaciones y después de una serie de análisis de fechas históricas ocurridas en territorio mesoamericano, llega a la conclusión que el primer mes del años no es Atlcahualo, sino Izcalli y la fecha de la intercepción no es el 2 de febrero ni 11 o 12 de marzo, sino el 25 de enero, quedando sus aportaciones de la siguiente manera:

Izcalli del 25 de enero al 13 de febrero; Atlcahualo del 14 de febrero a 5 de marzo; Tlacaxipehualiztli del 6 al 25 de marzo; Tozoztontli del 26 de marzo al 14 de abril; Hueytozoztli del 15 de abril al 4 de mayo; Toxcatl del 5 al 24 de mayo.

Etzalcualiztli del 25 de mayo al 13 de junio; Tecuilhuitontli del 14 de junio al 3 de julio; Hueytecuilhuitl del 4 al 23 de julio; Miccailhuitontli o Tlaxochimaco del 24 de julio al 12 de agosto; Hueymiccailhuitl o xocotlhuetzi del 13 de agosto al 1 de septiembre; Ochpaniztli del 2 al 21 de septiembre; Pachtontli o Teotleco del 22 de septiembre al 11 de octubre.

Hueypachtli o Tepeilhuitl del 12 al 31 de octubre; Quecholli del 1 al 20 de noviembre; Panquetzaliztli del 21 de noviembre al 10 de diciembre; Atemoztli del 11 al 30 de diciembre; Tititl del 31 de diciembre al 19 de enero y los cinco días nefastos o Nemontemi del 20 al 24 de enero. (CASO. 1967: 58)

En el siguiente cuadro presento un resumen sobre las correspondencias calendáricas que ofrecen estos investigadores

CORRESPONDENCIA ENTRE EL CALENDARIO MEXICANO Y EL GREGORIANO

SEGÚN FERNANDO DIAZ INFANTE			SEGÚN ARTURO MEZA GUTIERREZ		SEGÚN ALFONSO CASO	
N/P	NOMBRE DEL MES	FECHA	NOMBRE DEL MES	FECHA	NOMBRE DEL MES	FECHA
1	Atlacahualo o dejan las aguas	Del 2 al 21 de febrero	Atlacahualo o dejan las aguas	Del 11 al 30 de marzo	Izcalli	Del 25 de ene. al 13 de feb.
2	Tlacaxipehualiztli o desollamiento de hombres	del 22 de febrero al 13 de marzo	Tlacaxipehualiztli o desollamiento de hombres	Del 31 de marzo al 19 de abril	Atlacahualo o dejan las aguas	Del 14 de febrero al 5 de marzo
3	Tozozontli o pequeña vigilia	Del 14 de marzo al 2 de abril	Tozozontli o pequeña vigilia	Del 20 de abril al 9 de mayo	Tlacaxipehualiztli o desollamiento de hombres	Del 6 al 25 de marzo
4	Hueytozotli o gran vigilia	Del 3 al 22 de abril	Hueytozotli o gran vigilia	Del 10 al 29 de mayo	Tozozontli o pequeña vigilia	Del 26 de marzo al 14 de abril
5	Toxcatl o cosa seca	Del 23 de abril al 17 de mayo	Toxcatl o cosa seca	Del 30 de mayo al 18 de junio	Hueytozotli o gran vigilia	Del 15 de abril al 4 de mayo
6	Etzalcualiztli o comida de maíz y frijol	Del 18 de mayo al 1 de junio	Etzalcualiztli o comida de maíz y frijol	Del 19 de junio al 8 de julio	Toxcatl o cosa seca	Del 5 al 24 de mayo
7	Tecuilhuitontli o pequeña fiesta de señores	Del 2 al 21 de junio.	Tecuilhuitontli o pequeña fiesta de señores	Del 9 al 28 de julio	Etzalcualiztli o comida de maíz y frijol	Del 25 de mayo al 13 de junio
8	Hueytecuihuilitl o gran fiesta de señores	Del 22 de junio al 11 de julio	Hueytecuihuilitl o gran fiesta de señores	Del 29 de julio al 17 de agosto	Tecuilhuitontli o pequeña fiesta de señores	Del 14 de junio al 3 de julio
9	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 12 al 31 de julio	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 18 de agosto al 6 de sept.	Hueytecuihuilitl o gran fiesta de señores	Del 4 al 23 de julio
10	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 1 al 20 de agosto	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 7 al 26 de septiembre.	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 24 de julio al 12 de agosto
11	Ochpaniztli o abrimiento	Del 21 de agosto al 9 de sept.	Ochpaniztli o abrimiento	Del 27 de septiembre al 16 de octubre	Hueymiccaihuilitl o gran fiesta de los muertos	Del 13 de agosto al 1 de septiembre
12	Ochpaniztli o abrimiento	Del 10 al 29 de septiembre	Ochpaniztli o abrimiento	Del 17 de octubre al 5 de noviembre	Ochpaniztli o abrimiento	Del 2 al 21 de septiembre
13	Ochpaniztli o abrimiento	Del 30 de septiembre al 19 de octubre	Ochpaniztli o abrimiento	Del 6 al 25 de noviembre	Ochpaniztli o abrimiento	Del 22 de septiembre al 11 de octubre
14	Quechollí o flamenco	Del 20 de octubre al 8 de noviembre	Quechollí o flamenco	Del 26 de nov. al 15 de diciembre	Ochpaniztli o abrimiento	Del 12 al 31 de octubre
15	Panquetzaliztli o levantamiento de bandera	Del 9 al 28 de noviembre	Panquetzaliztli o levantamiento de bandera	Del 16 de dic. al 4 de enero	Quechollí o flamenco	Del 1 al 21 de noviembre
16	Atemoztli o baja el agua	Del 29 de noviembre al 18 de dic.	Atemoztli o baja el agua	Del 5 al 24 de enero	Panquetzaliztli o levantamiento de bandera	Del 21 de noviembre al 10 de diciembre
17	Tititl o escogido o arrugado	Del 19 de diciembre al 7 de enero	Tititl o escogido o arrugado	Del 25 de enero al 13 de febrero	Atemoztli o baja el agua	Del 11 al 30 de diciembre
18	Izcalli o resurrección	Del 8 al 27 de enero	Izcalli o resurrección	Del 14 de febrero. al 5 de marzo.	Tititl o escogido o arrugado	Del 31 de diciembre al 19 de enero
19	Nemontemi	Del 28 de enero al 1 de feb.	Nemontemi	Del 5 al 10 de marzo	Nemontemi	Del 20 al 24 de enero

(DIAZ. 1988; MEZA.1997; CASO.1967)

Alfonso Caso basa sus aportaciones en las siguientes conclusiones:

“El día que da su nombre al año, no es el primero del primer mes, sino el último del último mes... como regla práctica muy sencilla para saber cómo principia un año mexicano, basta poner como primer día de su primer mes el signo siguiente al que sirve de nombre al año, poniéndole como numeral uno que sea 5 unidades más que las del numeral del año. Por supuesto que si el numeral así formado, pasa de 13, hay que restar este número y el residuo será el numeral del primer día del año. (CASO.1967:57–59).

Durante un año se realizan fiestas en los días que correspondan con el determinado nombre siendo por consecuencia el último de cada mes

Sin embargo, como se ha mencionado *“En toda mesoamérica se llevaban dos tipos de cuentas calendáricas: una abarcaba el año solar de 365 días; otra, el ciclo adivinatorio de 260, donde 20 signos de los días se combinaban con 13 números. Cuando se agotaba toda posible combinación de los 13 números con 20 nombres se cerraba la cuenta: 13 (por) 20 = 260, de ahí que tuvieran que transcurrir 260 días para que se repitiera la combinación del mismo signo del día con el mismo número.” (LIBURA.2000:7)*

Si quisiéramos resumir en una tabla, los 260 días del calendario ritual según las combinaciones antes señaladas, nos quedarían 4 periodos de 65 días cada uno distribuidos en 5 treceñas cada periodo, y se representaría de la siguiente manera:

20 TRECENAS DEL CALENDARIO MEXICANO.

1	Caimán	Jaguar	Venado	Flor	Caña
2	Viento	Águila	Conejo	Caimán	Jaguar
3	Casa	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila
4	Lagartija	Movimiento	Perro	Casa	Águila de Collar
5	Serpiente	Pedernal	Mono	Lagartija	Movimiento
6	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal
7	Venado	Flor	Caña	Muerte	Lluvia
8	Conejo	Caimán	Jaguar	Venado	Flor
9	Agua	Viento	Águila	Conejo	Caimán
10	Perro	Casa	Águila de Collar	Agua	Viento
11	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro	Casa
12	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal	Mono	Lagartija
13	Caña	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente

1	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal
2	Venado	Flor	Caña	Muerte	Lluvia
3	Conejo	Caimán	Jaguar	Venado	Flor
4	Agua	Viento	Águila	Conejo	Caimán
5	Perro	Casa	Águila de Collar	Agua	Viento
6	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro	Casa
7	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal	Mono	Lagartija
8	Caña	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente
9	Jaguar	Venado	Flor	Caña	Muerte
10	Águila	Conejo	Caimán	Jaguar	Venado
11	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila	Conejo
12	Movimiento	Perro	Casa	Águila de Collar	Agua
13	Pedernal	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro

1	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro	Casa
2	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal	Mono	Lagartija
3	Caña	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente
4	Jaguar	Venado	Flor	Caña	Muerte
5	Águila	Conejo	Caimán	Jaguar	Venado
6	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila	Conejo
7	Movimiento	Perro	Casa	Águila de Collar	Agua
8	Pedernal	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro
9	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal	Mono
10	Flor	Caña	Muerte	Lluvia	Hierba torcida
11	Caimán	Jaguar	Venado	Flor	Caña
12	Viento	Águila	Conejo	Caimán	Jaguar
13	Casa	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila

1	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila	Conejo
2	Movimiento	Perro	Casa	Águila de Collar	Agua
3	Pedernal	Mono	Lagartija	Movimiento	Perro
4	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal	Mono
5	Flor	Caña	Muerte	Lluvia	Hierba torcida
6	Caimán	Jaguar	Venado	Flor	Caña
7	Viento	Águila	Conejo	Caimán	Jaguar
8	Casa	Águila de Collar	Agua	Viento	Águila
9	Lagartija	Movimiento	Perro	Casa	Águila de Collar
10	Serpiente	Pedernal	Mono	Lagartija	Movimiento
11	Muerte	Lluvia	Hierba torcida	Serpiente	Pedernal
12	Venado	Flor	Caña	Muerte	Lluvia
13	Conejo	Caimán	Jaguar	Venado	Flor

Cada medio siglo náhuatl (52 años solares y 73 años rituales) consiste cuando concuerda el primer día del año solar con el primer día del año ritual. Este medio siglo se divide en cuatro grupos de trece años cada uno y cada año le corresponde un signo y un número. Las cuatro figuras son: conejo, caña, pedernal y casa; los números son del uno al trece respetando el mismo procedimiento para determinar los nombres de los meses, es decir: 1 conejo, 2 caña, 3 pedernal, 4 casa, 5 conejo, 6 caña, 7 pedernal, etc. (Cfr. LORENZO.2002:12)

B).- LOS CALENDARIOS *BINNI ZA*

Para el caso específico de los zapotecas, es también a partir de trece deidades, un dios increado y doce semidioses secundarios, que formaron sus calendarios: el ritual, el solar y el lunar denominados "*Biye*", "*Iza*" y "*Beu*" respectivamente.

i).- El calendario ritual o "*Biye*"

Consta de cuatro Cocijo de cinco trecenas cada uno, haciendo un total de 260 días. La numeración zapoteca al igual que mesoamericana también es vigesimal. El número 1 se escribe con un punto y significa similar a un dedo, el número 5 se anota con una raya o una barra y significa una mano, el número 10 se representa con dos rayas o barras y significa las dos manos, el número 15 se escribe con tres rayas o barras y significa dos manos y un pie. (Cfr. *MARCUS.2000.15*)⁷

En la numeración zapoteca, donde aparece por primera vez, el concepto del número veinte y se representa con un cuadro y un punto en el centro, fácilmente se le puede identificar con el esquema que se ha elaborado en los trabajos etnográficos sobre las cosmovisiones mesoamericanistas sobre la representación que se tiene de la corteza terrestre, es decir, las cuatro esquinas y un centro.

El número 20 se conceptúa como un espacio completo, acabado, un circuito cerrado. Es el espacio total, similar al la representación del o significado que se tiene del cuerpo humano, es decir, dos manos y dos pies con cinco dedos en cada miembro y en el centro el ombligo.

⁷ Según esta misma autora, en casi toda mesoamérica, en la combinación punto y barra, se escribían todos los números de 1 al 19, y después venía el cero, seguido del uno, dos, tres sucesivamente. Sin embargo encontré ciertos indicios en un calendario Binni Za, reconstruido donde aparece el número 20 en forma de cuadrado, pero no se cita la fuente por lo que decidí no darle mayor importancia en este trabajo hasta no enriquecer las evidencias.

Estos símbolos van combinándose para representar cualquier cantidad; a los múltiplos de 20, se le van agregando los otros símbolos en el interior de cuadrado, ejemplo 40 se escribe: un cuadro con dos puntos en el centro. 100 sería el cuadrado con una barra, así sucesivamente.

El número 20 en zapoteco contemporáneo, se dice "**Gaande**" y proviene de la palabra "**Guenda**", también era el procedimiento natural para ponerles nombre a las personas, considerando el significado mítico y el número que representaba el día de su nacimiento en el calendario ritual

La palabra "**Biye**" proviene de "**Bi**" aliento o espíritu, y "**Ye**" es piedra, es la piedra donde se registra el aliento, el espíritu que determina la vida, el calendario donde se manifiesta el don que Dios ha determinado para cada persona por el día de su nacimiento. "**Ye**" como piedra, también puede significar la firmeza, la confianza ciega, la fe, es la raíz inmóvil, así "**Biye**" puede representar la firmeza del espíritu, la raíz inflexible a la fe en el designio de Dios sobre la tierra.

Así "**Biye**" es la vida o espíritu del tiempo. En el vocabulario de Wilfrido C. Cruz, la palabra "**Billeé**" o "**Piyeyoo**" es equivalente a la cueva, (CRUZ.2004:22). Muy probablemente, a partir de este término podemos deducir que en determinada época histórica se vivían o se resguardaban en las cuevas y éstas principalmente están hechas de piedra, por lo que podemos deducir que la piedra era considerada algo así como la primera vivienda o refugio de los primeros hombres, incluso, retomando nuevamente el mito de creación, se consideraba a la cueva como la entrada al inframundo y por consiguiente es también por donde emergía no solo el sol sino la vida cuyo primer contacto es con la piedra, que es inamovible.

Por lo tanto, "**ye**" no significa exclusivamente piedra, sino que es la capa que separa a la tierra rumbo al inframundo. De "**Ye**" también se deriva "**Nisaye**" que significa agua de piedra o lluvia, de "**Nisa**", agua; y "**Ye**" piedra. Al principio se pensaba que la lluvia en zapoteco era "**Nisaye**" porque las gotas de

agua se parecen a las piedras por las formas ovaladas, pero es muy probable que esto no fuera exclusivamente por eso.

Andrés Henestrosa (2003:45-49) escribió una leyenda denominada "La Lluvia" en donde narra que por la negativa de la princesa de la tierra de casarse con el príncipe del cielo, y preferir a un plebeyo terrenal, este último fue desterrado y encerrado en una cueva o cráter de un cerro, y la princesa después de encontrarlo sin que le permitieran verlo quedó esperando en el lugar llorando hasta petrificarse, así cada vez que hace falta la lluvia, los habitantes de la tierra en peregrinación llegan hasta donde está la estatua de la princesa y siempre la encuentran tirada y proceden a su levantamiento para que vuelva a llover. Así la lluvia es el agua que brota de la piedra.

Una leyenda similar de origen chontal reproducida por José María Bradomín, (2004:21-24) denominada "la mujer de piedra" donde cuenta que las naciones de los chontales y los chatinos se encontraban en constantes pleitos por el control de sus territorios. En una ocasión el rey chontal Cuatro Serpientes se apoderó de Flor de Luna, hija del rey Roble Viejo de los chatinos, agudizando con esta acción la rivalidad existente.

Los chatinos decidieron implorar a sus dioses que suspendiera la lluvia en territorio chontal y que se debilitaran por la sequía; petición que se cumplió y una vez conquistados y hecho prisionero el rey Cuatro Serpientes, pidió ver a su hija Flor de Luna antes de ser sacrificado, sin embargo para entonces los dioses chatinos la habían convertido en piedra, misma que aún se conserva en una peña en los alrededores del pueblo de Quiechapa, nombre que significa piedra de mujer, en honor de Flor de Luna.

Manuel Martínez Gracida (1888:43) narra que una vez que **Cocijoeza**, nombra Rey de Tehuantepec a su hijo **Cocijopii**, éste se traslada a su reino acompañado de su esposa **Zeetobaa** y la hermana de éste, la princesa

Pinoppa quien se enferma y muere en el poblado de Jalapa, y antes de proceder con su sepultura, su cadáver se transformó en una esfera de piedra primorosamente grabada.

Actualmente se enseña en las escuelas de educación básica que las lluvias provienen de las nubes mediante el ciclo del agua, es decir, de la evaporación principalmente de los mares se forman las nubes y estas provocan la lluvia, por lo que no se podía aceptar que éstas provengan de las piedras y enseñarse en la primaria, sin embargo los **Binni za** llegaron a la conclusión que las lluvias aunque si proceden de las nubes; éstas se producen por la evaporación de los ríos subterráneos que se desembocan en el interior de las cuevas, especialmente aquellas que se localizan en los cerros, de ahí que a los cerros se les llame "**Daani**", de "**Da**" lleno o tiene y "**ni**" pie extremo, hablar, proceso de dentro hacia fuera, de tal manera que "**Daani**" quiere decir cerro pero **Da'ni** sería "el que tiene", especie de depósito.

Un cerro es un depósito que tiene en su interior agua que se evapora y forma las nubes de donde proviene la lluvia, es muy natural que en esta época se ubiquen a las nubes rodeando las cimas de los cerros, esto es un concepto que debe ser valorado epistémicamente y convertirse en contenido o competencia escolar.

Si analizamos la palabra "**NisaYe**" encontramos que "**Ni**" viene de "**Nía**", que significa *pie o tiene*, "**sa**" significa *caminar*, así "**Nisa**" es el extremo que camina o el pie del movimiento, de la acción, es decir, es principio que provoca el movimiento que toca la tierra, que la hace fértil. "**Ni**" también puede provenir de "**Nii**" de *hablar*, es decir, expresar el pensamiento en un proceso de dentro hacia fuera, así "**nisa**", puede también representar el camino que se sigue en el proceso de recreación a la inversa, del inframundo al cosmos, el agua es un elemento cosmogónico que surge de las profundidades del inframundo y se desemboca en el mar como en los ríos subterráneos, de ahí la "supuesta adoración" a los mares entre los pueblos prehispánicos o a los celotes entre los mayas, pero se consideraba que

las aguas depositadas son sagradas.

Nisa ye' o lluvia es parte fundamental en el proceso de reverdecimiento de la tierra, que proviene de la evaporación de las aguas subterráneas o del inframundo, de ahí que la temporada de lluvia en **Diidxa Za** se le llama **Guzi Yee** y al calendario ritual **Biye'**.

En la página 201 del libro el Arte del idioma zapoteco de Fray Juan de Córdova, aparece el capítulo "Sigvese la qventa o Kalendario, de los días, meses, y año que tenían los indios en su antigüedad."⁸ Señala que el calendario era de 260 días y estaba repartido en cuatro signos o tiempo de 65 días cada uno, "Llamaban así a todo el año junto como a cada. 65. días. **Pije. I. Piye. S.** Tiempo, o duración del tiempo." (CORDOVA.1886:202) y cada 65 días estaba dividido en cinco partes o meses de trece días "a la qual llamauan, **cocij. Tobicocij.** Como dezimos nosotros, vn mes vn tiempo. Estos días assi tenía cada vno su nombre propio...Estos días y nombres seruian para muchas cosas tocantes a la vida del hombre. Lo primero servían para los nacimientos porque como tenía el nombre, el día, así llamauan al niño o niña...y ese era su principal nombre aun que también tenían otro como adelante diremos. Seruian también para los casamientos, porque quando se auin se casar auia se de ver si eran para en vno. Porque para ello auia de quadrar el día de nacimiento del vno con el del otro conforme a la quenta que ellos tenían...seruían también para los agujeros...para los sueños...para las enfermedades" (CORDOVA.1886:202)

El calendario ritual consta, entonces de cuatro periodos, llamados **cocij o tobicocij** (esto se ha castellanizado como "**cocijo**"), que actualmente se menciona como **Guzi** de 65 días cada uno, sumando un total de 260 días. Cada **cocijo** tenía 5 meses de trece días y el año solar o Iza, se le agregaba 8 meses de trece días más, haciendo un total de 364 días más el día muerto o de muertos.

⁸ Se escribe tal como aparece en el libro.

Cada **cocijo** recibía su propio nombre, correspondiente al nombre del primer día de su periodo, y eran: "**Quiachillaa, Quialana, Quiagoloo y Quiaguilloo.**" (CORDOVA.1886:203-204 y CRUZ.1935: 91) Estos corresponden a la concepción zapoteca de que el universo se integra de cuatro cuadrantes y un eje central, cada uno identificado con un color y una suerte correspondiente.

El primer **Cocijo, Quiachilla**, que según Wilfrido C. Cruz (1935:71) significa: piedra del lagarto o flor del lagarto, presenta similitud con el Ciplactli de los nahoa. El licenciado Cruz parte de que **Quia** significa piedra o flor, o incluso plaza o arriba, "*no es posible saber su significado preciso, porque como antes se ha dicho, la más leve variación prosódica, la más insignificante flexión de la voz al pronunciarla implica un cambio completo de su contenido. Creo que debe traducirse como piedra, ya que sobre este material, por regla general se grababa el calendario...*" (CRUZ.1935:30), actualmente **guie**, significa piedra, **guie'** flor, **yaa o guía'**, arriba o al norte y **gía** plaza o mercado.

En el vocabulario en lengua zapoteca de Fray Juan de Córdova, no existe diferencia en la escritura de flor y piedra, ambas palabras aparecen como **guie**, (pág. 198 y 315) la palabra arriba aparece como **quiáa** (pág. 39) y la palabra mercado o plaza aparece como **looquija**. (pág. 260)

Si nos basamos que el concepto de piedra en la semántica zapoteca significa lo que ha perdurado a través del tiempo sin grandes transformaciones, o como ya lo mencionó Wilfrido C. Cruz, la piedra fue durante mucho tiempo el elemento donde se registraba el tiempo, me inclinaría que este concepto en el contexto del calendario se refiere a piedra como sinónimo de tiempo.

La palabras **cilla** según Wilfrido C. Cruz, significa lagarto, sin embargo actualmente, la traducción de lagarto es **Be'ñee**.

Para considerar que *cilla*, sea lagarto se basa en el calendario azteca, que su primer día, es Ciplactli, lagarto y el primer día del calendario zapoteco es *cilla* y por lo tanto tienen el mismo significado, desacuerdo que se ha explicado anteriormente.

En el vocabulario de Fray Juan de Córdova, aparece en la página 239: "*Lagarto grande de agua o cocodrilo. Penne, Pichijllapéó, peyóo*". Enseguida aparece "*Lagarto animal de la tierra. Máni Cotáco nagáha*". Al analizar bajo las connotaciones del *Diidxa Za* actual se puede deducir que el término *Cilla*, implica el amanecer del tiempo, los primeros tiempos, el primer día, etc.

Basándonos en el vocabulario de Fray Juan de Córdova, podemos señalar lo siguiente: *Penne*, si es similar a *Be'ñee*, pero *Pichijllapéó* al separar las raíces encontramos que: *Pi*, es similar que *Bi*, *aire*, *aliento*, *espíritu*, etc., *chij* es similar a *día*, (cfr. pág. 139), *llapéó*, es similar a *amanecer*, porque en la página 25 del propio vocabulario señala que uno de los significados de amaneciendo es *tecillatao*.

Podemos deducir que con el lagarto o cocodrilo se representa el primer amanecer del primer día, es decir, el día de la creación. Utilizando el segundo significado de lagarto como animal de la tierra, es decir, el concepto *Máni cótáo nagáha*, literalmente quiere decir, adaptándolo al lenguaje contemporáneo como "*el animal que se acostó en lo florido*", (*mani guta' lo nagaa*) coincidiendo con la leyenda que dice cuando se crea el cosmos, el lagarto habitó en el lago que posteriormente se convirtió en la corteza terrestre.

Antes estas aseveraciones se puede deducir que *Quiachilla*, quiere decir, el primer tiempo. Este periodo en el calendario ritual o *Biye'* tiene en su haber 5 meses de trece días que son:

Primera trecena	Segunda trecena	Tercera trecena	Cuarta trecena	Quinta trecena
Quiachilla, chaga.	Quiagueche. Chaga	Quiachina. Chaga.	Quialao chaga.	Quiaguij, chaga.
Pilla, cato.	Palannaa. Cato.	Pelapa. Cato	Pichijlla. Cato.	Pelache, Cato
Pelaala, cayo.	Peoloo. Cayo	Peolaqueza, cayo.	Peolao. cayo	Pelaana, cayo.
Nelachi, tapa.	Calaxoo. Tapa.	Calatella. Tapa.	Laala. Tapa.	Cálalo, tapa.
Peciguij, caayo.	Pellopa. Gaayo	Pelloo. Caayo.	Peolache, caayo	Pexoo, caayo.
Quelana, xopa.	Qualappe. Xopa	Qualapija. Xopa.	Qualaze, xopa.	Qualopa, xopa.
Pillachina, cache.	Pilla lao. Caache.	Pillaa. Caache.	Pillalaana., gaache.	Pillape, cache.
Nelaba, xono.	Nichijlla. Xono.	Lache. Xono.	Nichina, xono.	Neloo, xono.
Pelaqueza, caa.	Peolaa.caa	Pelannaa., caa.	Peolapa, caa.	Pichijlla, caa.
Pillatela, Chij.	Pillaala. Chij.	Neloo chij.	Pillaniza, chij.	Pilla, chij.
Neloo, Chijbitobi.	Lachi. Chijbitobi.	Nixoo. Chijbitobi.	Netel, lachijbitobi.	Laala, chijbitobi.
Piñopija. Chijbicato.	Piñaze. Chijbitopa.	Piñopa. Chijbitopa.	Pénelo, chijbitopa.	Pinijchi, chijbitopa
Piciguij. Chiño.	Pecelana. Chiño.	Pizaape. chijño	Pizopioja, chijño	Picici, chijño.

En los nombres de los días en las trecenas señaladas podemos observar que después del nombre aparece el número, por el ejemplo el primer día es **Quiachilla, chaga**. Donde el nombre del día es **Quiachilla** y **chaga**, es el número uno, en los sucesivos días van cambiando los nombres y se van agregando el número, por lo que se puede deducir, que independientemente de la nominación del día, este va acompañado del número.

El segundo **cocijo**, denominado **Quialana**, se deriva según Wilfrido C. Cruz, de negro, tizne, misterioso, secreto, "**Quialana** puede significar **cocijo** negro, **cocijo** secreto y en tal caso el signo podría ser correlativo del **miquiztli nahuatl**, pero por la desinencia **laana** que entra en la composición de la palabra

biliana, biaana, liebre, animal que por su notoria debilidad y timidez se oculta, ser de gran importancia mítica en la conciencia colectiva de los zapotecas, puede el concepto laana corresponder al signo tochtli del calendario azteca” (CRUZ.1935: 34), Según el vocabulario de Cordova, tizne se escribe como lana, (pág. 403), secreto como: Quela nagáchi, naégo ticha, quelanalána. (pág. 374), y conejo como: péela, péelaláce, nácequicha, nochaquicha, piteza. Así podemos deducir que este periodo nos indica que es el tiempo de los secretos, de lo misterioso, que habla sobre la muerte, el sur se representa en muchos trabajos etnográficos con el color negro. Quela puede ser Guela, hondo o noche y nagáchi es oculto, es la parte hondo, oscuro y oculto, similar al inframundo.

Las 5 trecenas son:

Primera trecena	Segunda trecena	Tercera trecena	Cuarta trecena	Quinta trecena
Quelana, chaga.	Quegappe, chaga.	Quicuija, chaga.	Quise, chaga.	Uiegopaa, chaga.
Pechina, cato.	Peoloo, cato.	Pelaa, cato.	Palalannaa, cato.	Peolape, cato.
Pelapa, cayo.	Peochijlla, cayo.	Pel lache, cayo.	Peochina, cayo.	Caloo, cayo.
Calequeza, tapa.	Calaa, tapa.	Calannaa, tapa.	Cala lapa, tapa.	Calachilla, tapa.
Petel la, caayo.	Pelaala, caayo.	Pel loo, caayo.	Pelaqueza, caayo.	Pel laa, caayo.
Qualoo, xopa.	Qualaache, xopa.	Qualaxoo, xopa.	Coatel la, xopa.	Qualaala, xopa.
Pillapija, cache.	Pillazi, cache.	Pilopa cache.	Pillaloo, cache.	Pillachi, cache.
Nelaa, xono.	Nelaana, xono.	Lape, xono.	Calapija, xono.	Calacij, xono.
Pillache, caa.	Pichina, caa.	Pel loo, caa.	Qualaa, caa.	Pillalana, caa.
Pillannaa, Chij.	Qualapa, Chij.	Pillachilla, Chij.	Pillaache, Chij.	Pillachina, Chij.
Nelloo, Chijbitobi.	Pillaniza, Chijbitobi.	Laa, Chijbitobi.	Piñannaa, Chijbitobi.	Calalapa, Chijbitobi.
Piñaxoo, Chijbicato.	Piñatela, Chijbicato.	Piñela, Chijbicato.	Piñaloo, Chijbicato.	Piñaqueza, Chijbicato.
Pizopa, Chiño.	Peceloo, Chiño.	Piciquichi, Chiño.	Picixoo, Chiño.	Picitel la, Chiño.

El tercer **Cocijo** denominado como **Quiagoloo**, puede tener relación, según Wilfrido C. Cruz, con: “cara, mono, viejo, ídolo, “la radical **go** acompaña a todo lo que implica idea de antigüedad...podría corresponder al **ozomatli** de los aztecas” (CRUZ. 1935:34).

En el vocabulario de Córdova señala que Anciano hóbree (supongo que debe decir, hombre) se dice: **Penicolá**, actualmente se dice **Binnigola**, de **Binni** gente y **gola** anciano. Así el prefijo **go** implica antiguo, el amarillo se le llama **Guchi**, según los trabajos etnográficos señalan que en el poniente se le representaba con el color amarillo. “**Quiagoloo**” puede significar el tiempo y el lugar de lo antiguo, el origen de los antepasados.

Las 5 trecenas son:

Primera trecena	Segunda trecena	Tercera trecena	Cuarta trecena	Quinta trecena
Quiagoloo, chaga.	Quiaqueche, chaga.	Quiaxoo, chaga.	Quiate la, chaga.	Quiaguela, chaga.
Peolapija, cato	Pazee, cato	Pel opa, cato	Peolaa, cato	Pelachi, cato
Peolaa, , cayo	Peolana, , cayo	Peolape, , cayo	Peolapija, , cayo	Peozij, , cayo
Lache, tapa	Calachina, tapa	Caloo, tapa	Calaa, tapa	Calalana, tapa
Qua lanna, caayo.	Pelapa, caayo.	Pechijlla, caayo.	Pelaache, caayo.	Pechina, caayo.
Pillalao xopa.	Qualaniza, xopa.	Peliaa, xopa.	Qualannaa, xopa.	Qualapa, xopa.
Nixoo, cache.	Pillatela, cache.	Pillaala, cache.	Pillaloo, cache.	Piniqueza, cache.
Neloppa, xono.	Neloo, xono.	Nalache, xono.	Nixoo, xono.	Netel la, xono.
Pelape, caa.	Pelapija, caa.	Pecee, caa.	Peloppa, caa.	Pel loo, caa.
Pillalo, Chij.	Pillaa, Chij.	Pillalana, Chij.	Lappe, Chij.	Pillapija, Chij.
Nichilla, Chijbitobi.	Pillaache, Chijbitobi.	Pillachina, Chijbitobi.	Piñoño, Chijbitobi.	Nel laa, Chijbitobi.
Pinnij, Chijbicato.	Piñoña, Chijbicato.	Calalaba, Chijbicato.	Piñochijlla, Chijbicato.	Pecceche, Chijbicato.
Pisela, Chiño	Peceloo, Chiño	Penipueza, Chiño	Quicigui, Chiño	Pecennaa, Chiño

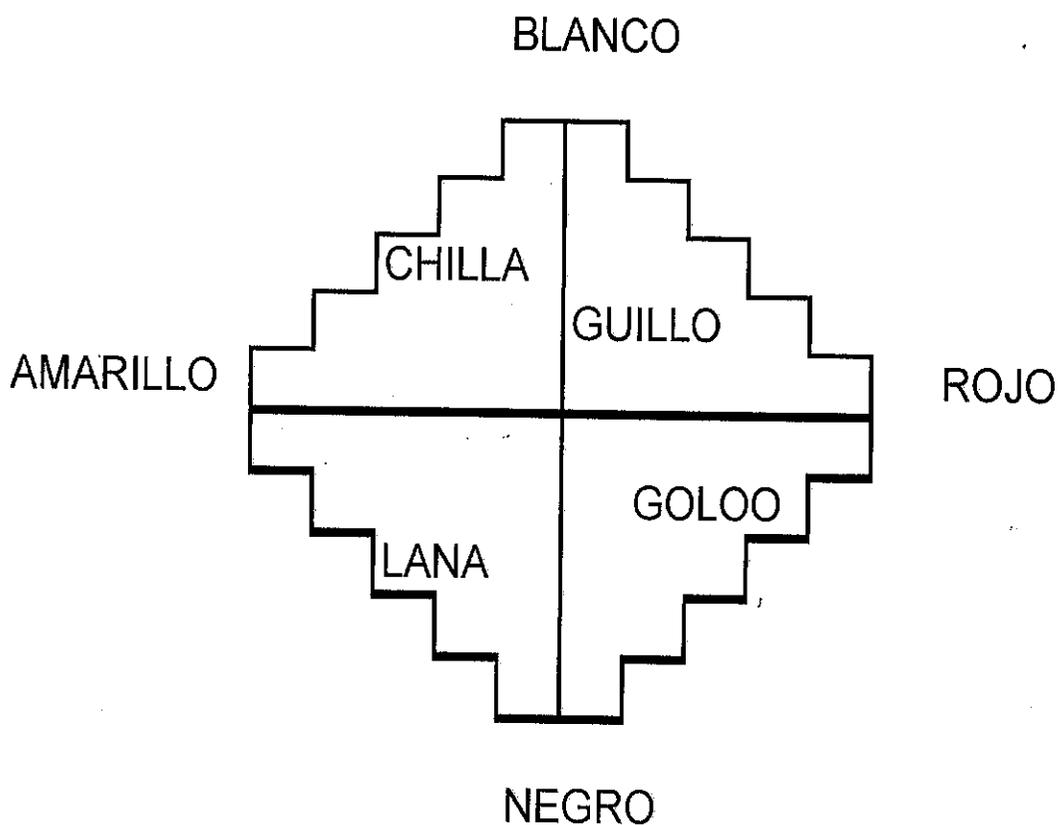
El cuarto **Cocijo**, denominado como **Quiaguiloo**, significa desde los análisis de Wilfrido C. Cruz, como "la *pedra de lumbre o pedra que echa chispas...La terminación loo puede establecer también alguna relación entre el nombre baloo o bloo que quiere decir cuervo en los dialectos del valle, y en tal caso este signo correspondería al cozcacuauhtli de la cronología mexicana.*" (CRUZ.1935:35)

Gui quiere decir *fuego* y **Loo** *ojos, cara, rostro* pero también *dentro, sobre, etc.*, así **Quia quiloo**, puede decir, la *pedra* o el *tiempo del fuego* sobre la *cara*, el *tiempo* cuando el *fuego* o *calor* da directamente a la *cara*, también puede significar el *fuego avivado, etc.*

Las 5 trecenas son:

Primera trecena	Segunda trecena	Tercera trecena	Cuarta trecena	Quinta trecena
Quiaguillo, chaga.	Quia niza, chaga.	Quiaguuj, chaga.	Quia quiña, chaga.	Quielapa, chaga.
Pexoo, cato	Petel la, cato	Pelaala, cato	Peoloo, cato	Pelaqueza, cato
Peiopa, cayo	Peoloo, cayo	Pillache, cayo	Peolaxoo, cayo	Calatel la, cayo
Lappe, tapa	Calapija, tapa	Calacij, tapa	Calopa, tapa	Pel loo, tapa
Pel loo, caayo.	Pel laa, caayo.	Pelana, caayo.	Pelappe, caayo.	Pelapija, caayo.
Quachijlla, xopa.	Qualache, xopa.	Qualachina, xopa.	Pillalao, xopa.	Pilla, xopa.
Pillaa, cache	Pillana, cache	Pillalapa, cache	Nichilla, cache	Pillaache, cache
Nelala, xono.	Neloo, xono.	Calequeza, xono.	Laa, xono.	Piñonaa, xono.
Qualachi, caa.	Pelaxoo, caa.	Coatela, caa.	Peolaala, caa.	Peloo, caa.
Pillase, Chij.	Pillopa, Chij.	Pillalo, Chij.	Pillachi, Chij.	Pillaxoo Chij.
Nalaana, Chijbitobi.	Lappe, Chijbitobi.	Calapija, Chijbitobi.	Calazije, Chijbitobi.	Loppa, Chijbitobi.
Piño chijña, Chijbicato.	Piñoloo, Chijbicato.	Pinij, Chijbicato.	Piñolana, Chijbicato.	Piñappe, Chijbicato.
Pececelaba Chiño	Pecechijlla, Chiño	Pinieche, Chiño	Pecehijna, Chiño	Quiciloo, Chiño

Si confirmamos la hipótesis que señala que el proceso de razonamiento cíclico y re-creativo prehispánico se resume en el esquema de estratificación del universo, el Calendario "*Biye*" a partir del proceso de análisis desarrollado le correspondería las condiciones del inframundo por ser conocimientos subjetivos, se representaría considerando los cinco escalones de la siguiente manera:



Una aportación importante que se necesita resaltar en el calendario *Biye* a partir de los datos que nos proporciona Fray Juan de Cordova incluso el mismo José Alcina Franch quién revisa 99 libros calendarios de la zona de Villa alta,

Oaxaca, (Cfr.1993:189-438) es que cada día de las tercenas son distintas a pesar que son acompañados del numero correspondiente del 1 al 13, es decir no están conformados por meses de 20 días, sino de trece, lo que indica que cada día de los 260 son distintos en el nominal aún cuando viene acompañado del numeral de 1 al 13, a diferencia con el calendario azteca en donde se combina los 20 días con los numerales de 1 al 13, hasta conformar los 260 días.

La postura de considerar de trece días los meses en los calendarios zapotecas y muy probablemente también los mesoamericanos probablemente cause rechazos por la comunidad académica que ha sostenido que son de 20 días, por lo que proporcione la siguiente reflexión: si la numeración es vigesimal, y al mismo tiempo cíclica, complementaria, progresiva e incluyente, donde cada día tiene una representación nominal o desdoblamiento del Dios único e increado, entonces podemos deducir que la numeración no se utilizaba únicamente para "contar cuantitativamente" sino que también presentaba su ciclo cualitativo o subjetivo, es decir, tenía una representación objetiva y otra subjetiva, uno a la versa y el otro a la inversa, así cada número representa una cantidad y un significado propio.

En el conteo de los días tenían que basarse en la numeración vigesimal, de lo contrario dejarían números y cantidades que no contemplarían, pero no necesariamente se consideraban como un "mes" o período calendárico, sino que el ciclo vigesimal tenía su propio proceso que se interrelacionan con los periodos mensuales, de la misma manera que se relaciona el calendario ritual con el solar. Esta relación entre meses de trece días y ciclos vigesimales se objetivizan con mayor precisión en el calendario solar que aparece en párrafos posteriores.

Así el primer día del primer *cocijo* del calendario *Biye'* se llama según el Vocabulario de Fray Juan de Cordova: "*Quiachilla, chaga*", que significaría el primer día del primer periodo, porque, puede haber otro primer día pero no será del primer periodo y que este día está dedicado el Dios único y creador de todas las cosas, es principio y fin de un periodo, es el ser infinito en un principio cíclico.

En la siguiente tabla se pretende resumir las aportaciones de Alfonso Caso (1967), José Alcina (1993), y Javier Urcid Serrano (2000) sobre los significados de los los 20 días del sistema vigesimal zapoteco:

N/P	NOMBRE DEL DÍA SEGÚN CASO	NOMBRE DEL DÍA SEGÚN ALCINA	SIGNIFICADO EN ESPAÑOL SEGÚN CASO Y ALCINA	NOMBRE Y SIGNIFICADO SEGÚN JAVIER URCID
1	CHILLA, CHILJA	CHILA	COCODRILO	CHILLA- LAGARTO
2	QUIJ, LAA	LAA, LAO	VIENTO	LAA-RELAMPAGO
3	GUELA, ELA, ALA, GUECHE, QUICHE	LALA, ELA	NOCHE	LAALA- ¿
4	ACHE, ACHI, ICHI	LACHI, ECHI	IGUANA	LACHI ¿
5	ZES, ZIJ	CEHE, CEG	SERPIENTE	ZEE ?
6	LANA, LAANA	LANA	OSCURO	LANA -TIZNE, CARNAZA
7	CHINA	CHINA	VENADO	CHINA - VENADO
8	LAPA	LABA	CONEJO	LAPA ¿
9	NIZA, QUEZA	LIGNIZA, LOGNIZA	AGUA	NICA - AGUA
10	TELLA	TELA	PERRO	TELLA - NUDO
11	LOO, GOLOO	LAO	MONO (FEM.)	LOO - MONO
12	PIJA	LOBIA	SOL, SEQUEDAD	PIYA - PLANTA JABONERA
13	QUIJ, IJ, LAA	LAA, GHE, CEG	CAÑA	LAA - ?
14	GECHE, ECHE, ACHE	LACHI, ECHI	JAGUAR	LACHE- CORAZON
15	NAA, ÑAA	LINA, INA	MADRE, ÁGUILA	NAA - MILPA
16	LOO, GUILOO	LAO	CUERVO, CARA	LOO - OJO
17	XOO	XOO	TEMBLOR	XOO - TEMPLOR
18	OPA, GOPA	LOPA, OPA, PAG	FRIO	LOPA - HUMEDO
19	APE, GAPPE	LAPAG, PAG	NUBLADO	LAPE - GOTA(?)
20	LAO, LOO	LAO	FLOR, OJO, CARA	LOO - SEÑOR

Estos 20 significados se van relacionando dialecticamente con las trescenas para formar los 260 días del Calendario Ritual y volver a empezar después de 18 980 días, es decir, 52 años solares y 73 años rituales.

El Calendario Ritual o "**Biye**" Se construye sin la observación de fenómenos astronómicos que aparecen con regularidad precisa sin la intervención del hombre, sino de fenómenos naturales irregulares y sirve para reforzar, ampliar y evolucionar la propia cosmovisión.

Deduzco que surge del enfrentamiento o confrontación entre los otros dos calendarios el solar y el lunar. Consta de 20 meses de 13 días. Cada fecha se representa con una nominación y un número, sin que se repita dicha combinación a lo largo de 52 años, por eso es difícil que se repita un mismo nombre al mismo tiempo que su destino porque este se desprende por el día de su nacimiento, incluso se puede inferir su identidad personal y actividades a las que debe de dedicar para agradar y mantenerse en contacto con **Coana**; quienes estaban encargados de estos estudios o interpretaciones eran los **Colanis**.

La combinación de 4 espaciotemporales de 5 periodos desconocidos cada uno forma un círculo de vida oculto, descontrolado, irracional, basados en fenómenos que no pueden ser demostrados objetivamente.

ii).- El Calendario Solar o "Iza".

Víctor de la Cruz, (2002a:600) en sus estudios reconstruye someramente los nombres o denominación de los meses de 20 días, siguiendo la tradición mesoamericanista y al mismo tiempo sugiere una correlación de los 18 meses con el calendario gregoriano, mismo que presento en la siguiente tabla. El autor no asegura el significado correspondiente a cada una de las denominaciones por la falta de datos y evidencias que lo permitan. En la misma tabla aprovecho la oportunidad para anexar una propuesta de corrección somera sobre un error en el conteo de los días del primer y segundo mes de 18 y 21 días respectivamente, ampliando los días aciagos en 6.

N/P	NOMBRE DEL MES	CORRELACION CON EL CALENDARIO GREGORIANO SEGÚN VÍCTOR DE LA CRUZ	PROPUESTA DE CORRECCIÓN
1	TOOHUA	DEL 24 DE FEBRERO AL 13 DE MARZO	DEL 24 DE FEBRERO AL 15 DE MARZO.
2	HUISTAO	DEL 14 DE MARZO AL 3 DE ABRIL	DEL 16 DE MARZO AL 4 ABRIL
3	BEGAG	DEL 4 AL 23 DE ABRIL	DEL 5 AL 24 DE ABRIL
4	LOHUEC	DEL 24 DE ABRIL AL 13 DE MAYO	DEL 25 DE ABRIL AL 14 DE MAYO
5	YAGQUEO	DEL 14 DE MAYO AL 2 DE JUNIO	DEL 15 DE MAYO AL 3 DE JUNIO
6	GABENA	DEL 3 AL 22 DE JUNIO	DEL 4 AL 23 DE JUNIO
7	GOLAGOO	DEL 23 DE JUNIO AL 12 DE JULIO	DEL 24 DE JUNIO AL 13 DE JULIO
8	CHEAG	DEL 13 DE JULIO AL 1 DE AGOSTO	DEL 14 DE JULIO AL 2 DE AGOSTO
9	GOGAA	DEL 2 AL 21 DE AGOSTO	DEL 3 AL 22 DE AGOSTO
10	GONAA	DEL 22 DE AGOSTO AL 10 DE SEPTIEMBRE	DEL 23 DE AGOSTO AL 11 DE SEPTIEMBRE
11	GAHA	DEL 11 AL 30 DE SEPTIEMBRE	DEL 12 DE SEPTIEMBRE 1 DE OCTUBRE
12	TINA	DEL 1 AL 20 DE OCTUBRE	DEL 2 AL 21 DE OCTUBRE
13	ZAHA	DEL 21 DE OCTUBRE AL 9 DE NOVIEMBRE	DEL 22 DE OCTUBRE AL 10 DE NOVIEMBRE
14	ZADII	DEL 10 AL 29 DE NOVIEMBRE	DEL 11 AL 30 DE NOVIEMBRE
15	ZOHUAO	DEL 30 DE NOVIEMBRE AL 19 DE DICIEMBRE	DEL 1 AL 20 DE DICIEMBRE
16	YETILLA	DEL 20 DE DICIEMBRE AL 8 DE ENERO	DEL 21 DE DICIEMBRE AL 9 DE ENERO
17	YECHE	DEL 9 AL 28 DE ENERO	DEL 10 AL 29 DE ENERO
18	YOHUI	DEL 29 DE ENERO AL 17 DE FEBRERO	DEL 30 DE ENERO AL 18 DE FEBRERO
19	Días aciagos	DEL 18 AL 23 DE FEBRERO (QUE SUMAN 6 DÍAS)	DEL 19 AL 23 DE FEBRERO

Los distintos estudios que se han realizado sobre el calendario zapoteco tienen la tendencia de homologarlo con el calendario azteca, sin embargo a aplicar la metodología re-creativa de los **za's** nos arroja datos inéditos como por ejemplo que sean 28 meses de 13 días con 1 día aciago y no 18 de 20 días con 5 días aciagos además que el calendario lunar es diferente al calendario ritual y contrario al solar, ya que algunos estudios los presentan como sinónimos.

El sol tarda en aparecer en el mismo punto sobre el cosmos 365. 25 días aproximadamente, lo que los astrónomos llaman "año trópico" y se aplica a partir de observaciones de dentro hacia fuera

En la cosmovisión de los pueblos originarios se ha considerado a la luna como contrario o elemento dual del sol por lo tanto sus movimientos serían opuestos, si el sol presenta 18 meses de 20 días, la luna tendría 20 periodos de 18 días, sin embargo no es así. Además el término para denominar mes y luna en **Diidxa Za** es **Beu** lo que ha inducido a pensar que un periodo lunar es equivalente a un mes, por lo tanto serían meses de 28 días

Cada mes o periodo lunar tiene 28.5 días aproximadamente por lo tanto tendrá aproximadamente 13 periodos cada 365 días, sin embargo al convertir el calendario solar en 28 meses de 13 días más 1 día muerto se consolida la idea de los astros opuestos entre sí y confirma la apreciación de los meses solares de 13 días.

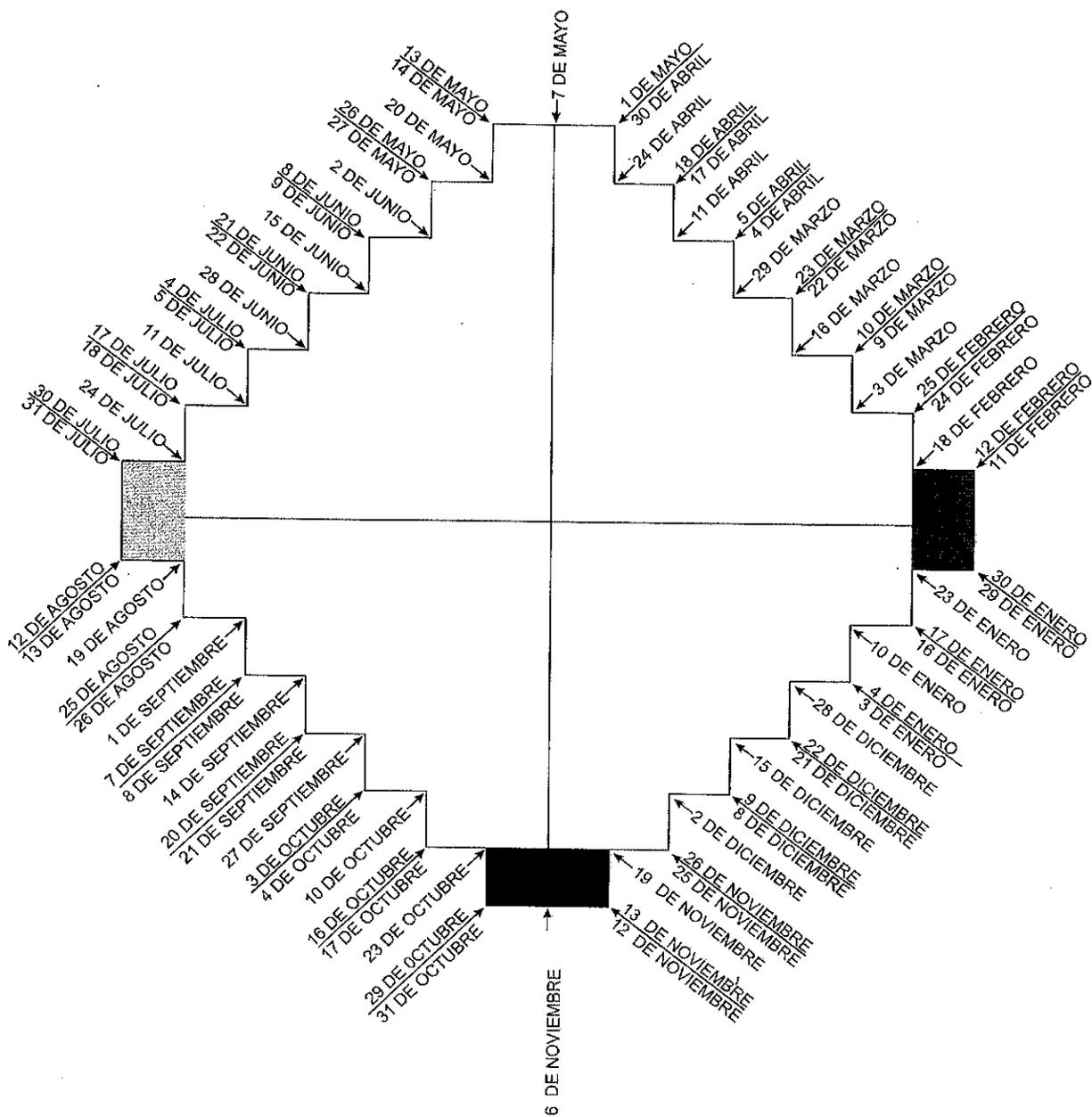
El año Solar o *Iza* se divide en dos periodos de 182 días, intercalados por el "día muerto" para sincronizar los 365 días; el primer periodo se denomina **Guzi Guie** o temporada de lluvia y el segundo, **Guzi Baa** o temporada de seca. Cada **Guzi** al aplicar los cuadrantes cada **Guzi** se puede dividir a la vez en dos periodos de 91 días.

Al relacionar el año solar zapoteco con el calendario actual gregoriano, coincidiría el inicio de la temporada de lluvia el 1 de mayo y terminaría el 29 de octubre, se deja el 30 de octubre para conmemorar el "día Muerto", y empezar la temporada de seca el 31 de octubre para terminar el 30 de abril. 52 días después de que inicia cada periodo se lleva a cabo los solsticios; en la temporada de lluvia se lleva a cabo el solsticio de verano que coincide con el 21 de junio de nuestro calendario y en la temporada de seca se lleva a cabo el solsticio de invierno, que coincide con el 21 de diciembre de nuestro calendario. El número 52 que antecede a los solsticios también aparece en el medio siglo mesoamericano, periodo de intersección calendáricas.

Los solsticios se presentan el primer día del cuarto mes de cada periodo, es decir el inicio del mes 4 y 18 del año, entre los solsticio existe 14 meses, es decir, 182 días, equivalente a un **Guzi**; o mitad del año, de tal manera que un cuadrante del año equivale a 7 meses. El circuito completo del año solar zapoteco es de 4 periodos de 7 meses de 13 días mas el día muerto.

El año bisiesto, se podía contabilizar dependiendo del momento en que se contara el inicio del día. Normalmente se consideraba que el día empezaba cuando el sol estuviera en el cenit; es decir, al medio día, sin embargo cada cambio de año, este se movía un cuadrante, .25 grado, para que un año empezaba al medio día, al siguiente al atardecer, el posterior a la media noche y terminar el ciclo el siguiente, al amanecer, y así contabilizar un día cada cuatro años.

Considerando la estructura cosmogónica, el calendario solar se basaría en la estructura del cosmos, es decir, en movimientos visibles y objetivos, como se presenta a continuación.



Durante los primeros 7 meses, correspondiente a la primera trayectoria del cuadrante que va de Norte al Poniente, se llevan acabo actividades tendiente a preparar la tierra para la siembra de dos tipos de maíz, (Chico y Grande). Abarca del 1 de mayo al 30 de julio.

El primer mes que a partir de los datos que se desprenden de proceso de reflexión del presente trabajo se denomina como "**Tubi Beu Chilla**" que

quiere decir, el primer mes del periodo *chilla*, que va del norte al poniente correspondiente del 1 al 13 de mayo, se realizan diferentes ritos para pedir la lluvia, se ubica en el punto más alto del cuadrante.

El día 1 de mayo, en Ixtaltepec, se llevan a cabo la fiesta del "Cerro Blanco". Actualmente entre el 14 y 15 de mayo se realizan honores a San Isidro Labrador, Santo Católico, que honran los campesinos, y que la iglesia católica le ha asignado como el proveedor de las lluvias, que serían los primeros días del segundo mes denominado "**Chupa Beu Lana**", que corresponde del 14 al 26 de mayo.

El sexto y séptimo mes de este periodo de 91 días, se conoce como "**Canícula**" que es el termómetro, que indicara la cantidad de lluvia para el siguiente periodo, si llueve durante la **Canícula**, es de buen auguro, de lo contrario hay que esperar mejores tiempo para sembrar.

El inicio del octavo mes denominado "**Xonu Beu Guillo**" se inicia el segundo periodo del **Guzi Guie**; de 7 meses que abarca del 31 de julio al 29 de octubre, el primer mes de este cuadrante corresponde del 31 de julio al 12 de agosto de nuestro calendario. Es la trayectoria del cuadrante del poniente al sur; en la práctica es el periodo de siembra y cosecha, y termina con el día muerto.

El primer día de este periodo, que le corresponde al 31 de julio, en la actualidad, en Ixtaltepec, se realizan escándalos de agradecimientos para "**correr a Santigu**" (como se conoce al mes de julio, en este día se queman cuetes, se golpean cacerolas, se dispara al aire, etc.) porque termina la **canícula** y empieza el periodo de siembra. El 31 de julio se ubica en la entrada al inframundo el inicio del periodo a la inversa.

A partir del primero de agosto se empieza a sembrar y tener las semillas ya brotadas y en ascenso, previos al 15 de agosto, fecha en que se festeja a la virgen católica de la Asunción, que es en el transcurrir del noveno mes del año y

segundo del segundo periodo del **Guzi Guie**. Este mes denominado **Ga' Beu Chilla** abarca del 13 al 25 de agosto de nuestro calendario. Época de mayor auge de lluvia. No Hay que olvidar que al inframundo se le denomina como "**Ga' Bia**" que textualmente sería *9 medidas* y el noveno mes del año es el periodo de mayor auge en las lluvias.

El maíz Chico, se empieza a cosechar a los cuarenta días, es decir, a partir del 8 de septiembre, (del 31 de julio al 8 de septiembre suman 40 días, a los muertos se les conmemoran a los 9 y 40 días)

El 8 de septiembre es la fecha en que se conmemora a la virgen de la Natividad e inicio del onceavo mes denominado **Chij bi Tubi Beu Goloo** y el Maíz Grande tarda 91 días, equivalente a 7 meses del calendario solar zapoteco y coincide su cosecha a finales del mes **Chij Bi Tapa Beu Lana** y del periodo de **Guzi Guie**; previo al día muerto. Del 31 de julio al 29 de octubre suman 91 días, es decir empiezan a cosechar el maíz grande después del día muerto.

El tercer periodo del sur al oriente del cuadrante, empieza el 31 de octubre para finalizar el 29 de enero, primera parte del **Guzi Baa** o temporada de seca, correspondiente a los meses zapotecas del 15 al 21; Esta trayectoria simboliza el proceso de la Concepción y el camino para que se vuelva a un renacer. Durante su primer mes (el quinceavo del año) del 31 de octubre al 12 de noviembre se recogen las ultimas cosechas, en el transcurso del segundo y tercer mes del periodo, (dieciséis y diecisieteavo del año) del 13 al 25 de noviembre y del 26 de noviembre al 8 de diciembre, se granan las mazorcas y se conservan tanto los granos como algunas mazorcas para la época de sequía.

Si hubo buena lluvia se lleva a cabo una segunda siembra de Maíz Chico, llamado "**Gudxaa**" o por humedad del suelo y generalmente se utiliza, los terrenos fértiles que se localizan en la rivera de los ríos, porque en temporada de

lluvias crecen los caudales irrigando dichos terrenos y cuando baja el nivel del agua se puede realizar la segunda siembra de maíz chico.

Se empieza a cosechar esta segunda siembra del **Gudxaa** a partir del 9 de diciembre (del 31 de octubre al 9 de diciembre suman 40 días). Actualmente el 8 de diciembre se conmemora a la virgen católica de la Concepción.

El tercer mes del periodo **Guzi Baa; Tapa Beu Lana** concluye con el solsticio de invierno, el 21 de diciembre, termina el periodo de siembra y empieza el periodo de la caza y la pesca.

Los siguientes 91 días, correspondientes a los últimos 7 meses del año que va del 30 de enero al 30 de abril, tiene una trayectoria de oriente al norte, periodo que indica el estado de desarrollo para tener la capacidad de volver a empezar. Las actividades productivas de este periodo es la cosecha de frutos como el mango, el ciruelo, el tamarindo, la guanábana, principalmente, también los animales comestibles como las iguanas, conejos, venados, entre otros; Estos animales empiezan a verse con mayor frecuencia en los campos.

Los meses más importantes son entre otros el 1, porque se inicia el año, el 2, porque durante su primer día coincide con el 14 de mayo que se festeja a San Isidro Labrador, protector de los campesinos, a quienes actualmente le siguen pidiendo la lluvia. El 4 porque su último día coincide con el equinoccio del 21 de junio. El 7 porque con su último día se termina el primer cuadrante. El 9 porque su primer día coincide con el 13 de agosto, fecha en que se realizan las fiestas en honor a la virgen católica de Asunción de María., cuando ya surgieron las plantas de maíz y la temporada de lluvia está en su apogeo, es decir, el 1, 2, 4, 7 y 9 de la primera parte de la numeración vigesimal, recordando que el numero diez equivale a un proceso incompleto y que permite el inicio hacia la armonización y hacia la legalidad o confirmación

Otros meses importantes son el 11, porque su primer día coincide con el 8 de septiembre día de la natividad para los indígenas. El 13 porque le corresponde el periodo de recoger la primera cosecha cuando el maíz se encuentra como elotes. El 17, porque durante su último día se festeja a la virgen católica de la Concepción que es el 8 de diciembre y el mes 20 porque en sus últimos días (14, 15 y 16 de enero) se visita al santuario del Sr. de Esquipulas, el cristo negro, que se localiza en la Cd. Antigua de Guatemala, punto que se encuentra al oriente del Istmo de Tehuantepec.

Los números o cantidades más importantes que aparecen de manera regular y precisos en los calendarios; tanto el lunar como el solar son: 1, 3, 4, 7, 13, 20, 28 y 52, mismos que aparecen significativamente en la Cosmovisión **Binni Za**.

LOS MESES DEL AÑO SOLAR ZAPOTECO EN CORRESPONDENCIA CON EL
CALENDARIO GREGORIANO.

N/P	Nombre del mes	Periodo	Acontecimientos
1	Tubi Beu Chilla.	01 al 13 de mayo.	01 inicio del año y periodo de lluvia, se festeja a Tata pasión
2	Chupa Beu Lana	14 al 26 de Mayo.	14 Se festeja a san Isidro y el 22 a santa Rita Rita
3	Chonaa Beu Goloo.	27 de mayo al 8 de junio.	Se festeja a san Antonio
4	Tapa Beu Guillo.	9 al 21 de Junio.	21 Solsticio de verano
5	Gayu Beu Chilla.	22 de Junio al 4 de julio.	
6	Xopa Lana	05 al 17 de Julio.	16 se festeja a San Antonio de padua
7	Gadxe Goloo.	18 al 30 de Julio.	
8	Xonu Guillo.	31 de Julio al 12 de agosto.	Empieza el periodo de siembra y se penetra al inframundo
9	Ga' Beu Chilla.	13 al 25 de agosto.	14 y 15 Se festeja a la virgen de Asunción
10	Chij. Lana	26 de agosto al 7 de septiembre.	
11	Chij Bi Tubi Goloo.	8 al 20 de septiembre.	8 Se festeja a la virgen de Natividad
12	Chij Bi Chupa Guillo.	21 de septiembre al 03 de octubre.	Equinoccio de otoño y el 3 de octubre según Victor de la Cruz, el sol pasa por el punto de observación de san José Mogote
13	Chij Bi Chonaa Beu Chilla.	4 al 16 de octubre	
14	Chij Bi Tapa Lana	17 al 29 de octubre	
		30 de octubre	Todos Santos día de muertos, se llega al noveno estadio del inframundo al Ga' bía
15	Tubi Goloo.	31 de octubre al 12 de noviembre.	Empieza el periodo de seca
16	Chupa Guillo.	13 al 25 de noviembre.	
17	Chonaa Beu Chilla.	26 de noviembre al 8 de diciembre.	8 de dic. Se festeja a la virgen de la Concepción
18	Tapa Lana	9 al 21 de diciembre.	Solsticio de invierno.
19	Gayu Goloo.	22 de diciembre al 03 de enero.	
20	Xopa Guillo.	4 al 16 de enero.	Se visita al cristo negro de Esquipulas.
21	Gadxe Beu Chilla.	17 al 29 de enero.	
22	Xonu Lana	30 de enero al 11 de febrero.	Se sale del inframundo y festeja a la virgen de la Candelaria.
23	Ga' Goloo.	12 al 24 de febrero.	
24	Chij. Guillo.	25 de febrero al 9 de marzo.	
25	Chij Bi Tubi Beu Chilla.	10 al 22 de marzo.	Equinoccio de primavera
26	Chij BI Chupa Lana	23 de marzo al 4 de abril.	
27	Chij Bi Chona Goloo.	5 al 17 de abril	
28	Chij Bi Tapa Guillo.	18 al 30 de abril	

iii).- El Calendario Lunar o *Beu*.

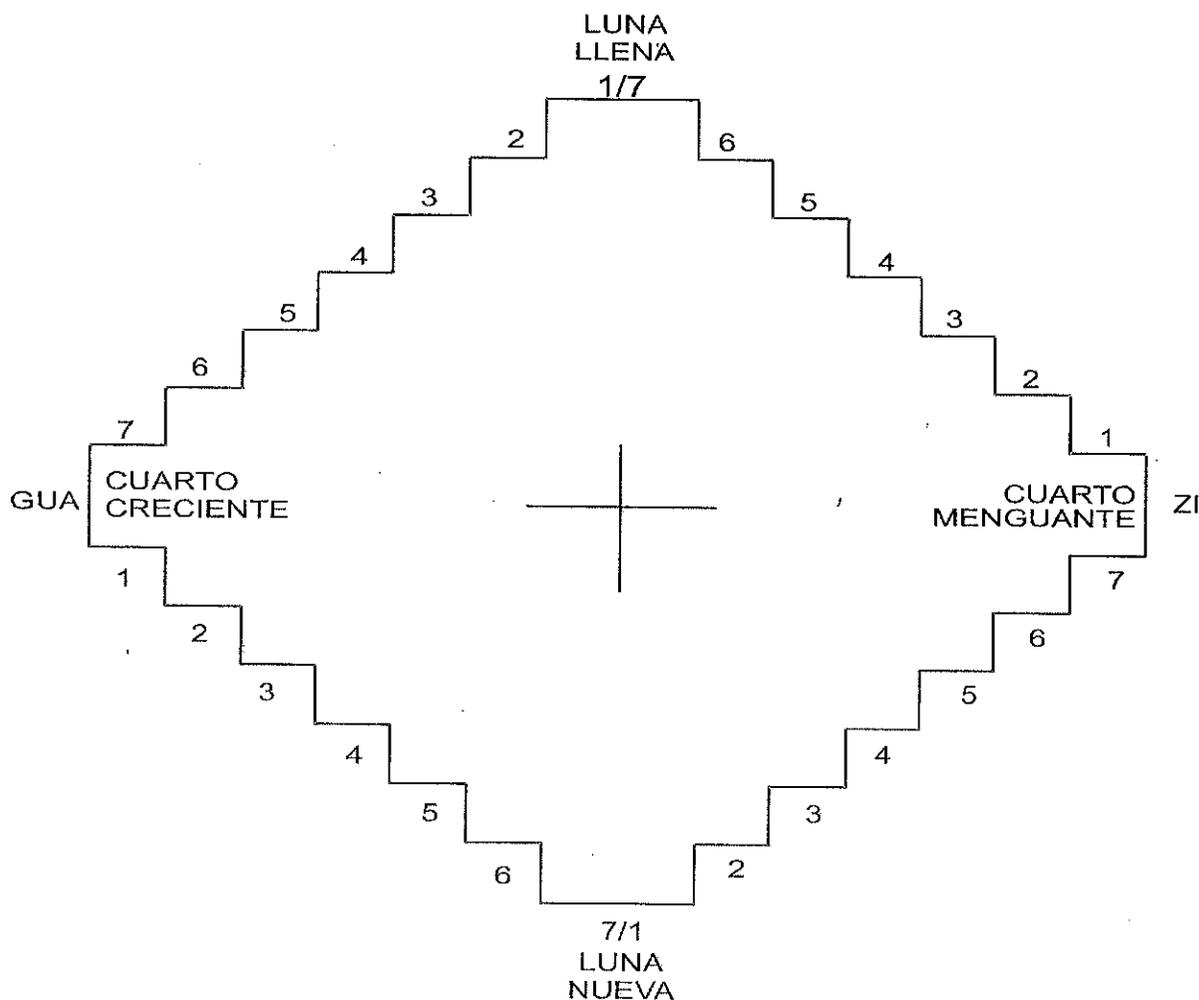
Sobre el calendario lunar casi no existen informaciones ni estudios serios que ayuden en su reconstrucción, lo hace pensar que es el primer calendario que utilizaron los zapotecas, solamente encontré un dato al respecto en el libro: "Etnología del Istmo Veracruzano" de Guido Munch;(1994:158) que dice *"Entre los popolucas existen ciertos vestigios de un calendario lunar de origen prehispánico. Parece ser una forma de computar el tiempo de tradición cazadora recolectora anterior a la aparición de la agricultura. El calendario era esencial en las actividades indígenas, se basaba en las fases lunares. El mes correspondía a cuatro periodos de siete días. El número 7 aún es el número ritual por excelencia. El ciclo anual se componía de 13 lunas y 365 días. Contaban cuatro periodos de 13 años que componía un ciclo de 52 años. Al igual que entre otros grupos de México, indicaban el ciclo anual a partir del primer novilunio después del solsticio de invierno"*

Las observaciones que los zapotecas realizaban sobre los movimientos simétricos que se presenta en la manifestación de las cuatro fases lunares con un periodo de 7 días aproximadamente cada una, cerrando el circuito completo en 28 días aproximadamente. Hoy en día se sabe que el circuito que realiza la luna no es con una cronología exacta, es decir abarca alrededor de 28 días con un poco más de 11 horas y que muchas veces el cambio de fase se lleva acabo en el transcurso del día y no precisamente durante las noches, lo que dificulta su registro objetivo con la observación celeste de manera directa como en el caso del sol; sin embargo si se reajusta a periodo de 7 y 28 días se puede fácilmente buscar su correspondencia con el año solar.

Considerando que la luna es opositor al sol y que su trayectoria es de oeste al este, por lo tanto su inicio será en el nadir y no en el cenit, como luna nueva, invisible, inicia su recorrido de nacimiento en ascenso en el inframundo como luna creciente, que son los primeros 7 días de la luna, considerando su trayectoria de sur al oeste,

En la trayectoria de oeste al norte hacia su punto más alto es el momento de mayor esplendor de la luna en su fase de Llena. Siguiendo el camino contrario se avanza hacia el este que es la fase menguante y de ahí hacia el sur, al inframundo; la decadencia o muerte de la luna nuevamente como la Luna Nueva y reiniciar el proceso.

Los cuatro procesos evolutivos regulares de 7.24 días cada uno de la Luna, se forma un mes de 28.5 días. Cada 13 meses o 52 fases lunares, se reinicia el proceso lunar, formando el año de 364 días más un día de reajuste.



Como un aporte complementario al calendario lunar informo que **Behua** es la palabra para decir virginidad, sobre todo la femenina permitiéndonos encontrar las analogías con la mujer, con el periodo menstrual, que también dura aproximadamente 28 días al igual que un periodo lunar, lo que hizo pensar que la luna es de sexo femenino y el sol de sexo masculino, donador del calor que requiere el desarrollo de la vida.

CONCLUSIONES.

La respuesta al planteamiento del problema de la presente investigación sería que la metodología que utilizaron los **Binni Za** se puede revitalizar en un proceso de reconceptualización de los conocimientos subsumidos en sus aportes cosmogónicos y participar en un proceso educativo intra intercultural descolonizadora

Esta metodología se basa en la estructura que guarda el universo que se reconstruyó de los datos que ofrecen los mitos, los ritos, la lengua y los calendarios. Consiste en un procedimiento constituido en dos momentos opuestos divididos en dos espacios de ascendencia y descendencia conflictuando la lucha entre elementos objetivos y subjetivos cuyo propósito principal es mantener éticamente la vida terrestre cuyo origen último y primero es por obra de Dios.

Las producciones epistémicas de este proceso metodológico pueden incluirse en las curriculas de las escuelas interculturales porque permiten dialogar reflexivamente con las aportaciones conceptuales, procedimentales y actitudinales de otras culturas.

Los ejemplos en donde se ha aplicado esta metodología en este trabajo ha servido principalmente para reconstruir la cosmovisión los **Binni Za**, hasta ahora casi desconocido, sin embargo también puede ser útil para otros tipos de conceptos, como el de la educación:

A partir de observaciones en donde se realizan ritos, oficios, fiestas o conmemoraciones constituidos como espacios educativos de los **Binni Zaa**, se pueden detectar al menos dos tipos de conocimientos que podemos clasificar en particulares y generales.

El conocimiento particular se transmite a determinadas personas, sobre todo en el dominio de algún oficio, como la medicina tradicional, la alfarería, la gastronomía, etc., y el conocimiento general se trasmite a la y en la comunidad, como son los mitos, las leyendas, los ritos tradicionales, la lengua, el vestido, los bailes, etc.

Cuando un adulto se encuentra en el punto de gran prestigio y reconocimientos por las obras que realiza en los espacios educativos informales, es decir, en el punto *Yaa* personal, el punto de mayor esplendor ubicado en el cenit del *Gui Baa'* se le puede "contratar" para que transmita sus saberes, conocimientos y dones a la nueva generación.

Considero que en el momento en que se "contrata" a un alfarero para que "enseñe" su oficio, es cuando se inicia el ciclo de la versa a la inversa; donde el experto asume un papel mediador porque se encuentra ubicado en la luz, en la transparencia, en el saber, en lo conocimientos positivos y objetivos, en el cosmos y por lo tanto le corresponde ejecutar los pasos, las formulas, los ritos, etc., en presencia del aprendiz quién asume un papel receptor observando y registrando dichos pasos o formularios, sin cuestionamientos explícitos entre el experto y el aprendiz; es normal que el aprendiz funja como ayudante del experto e ir aprendiendo en la misma práctica, observando desde la práctica, haciendo preguntas claves únicamente.

Una vez interiorizados dichos conocimientos por el aprendiz, el experto llega al punto *Gu*, que es el punto cuando se empieza a penetrar en el inframundo; hasta el punto *Guete*, es decir, el experto empieza a dejarle mayor participación activa al aprendiz y él es ahora quien observa las tareas.

El aprendiz procede con base a la reproducción y ejecución de los pasos y formularios que se aprendió del experto y se inicia el momento cíclico a la inversa en donde ahora el aprendiz es quien presenta el papel activo y el experto de

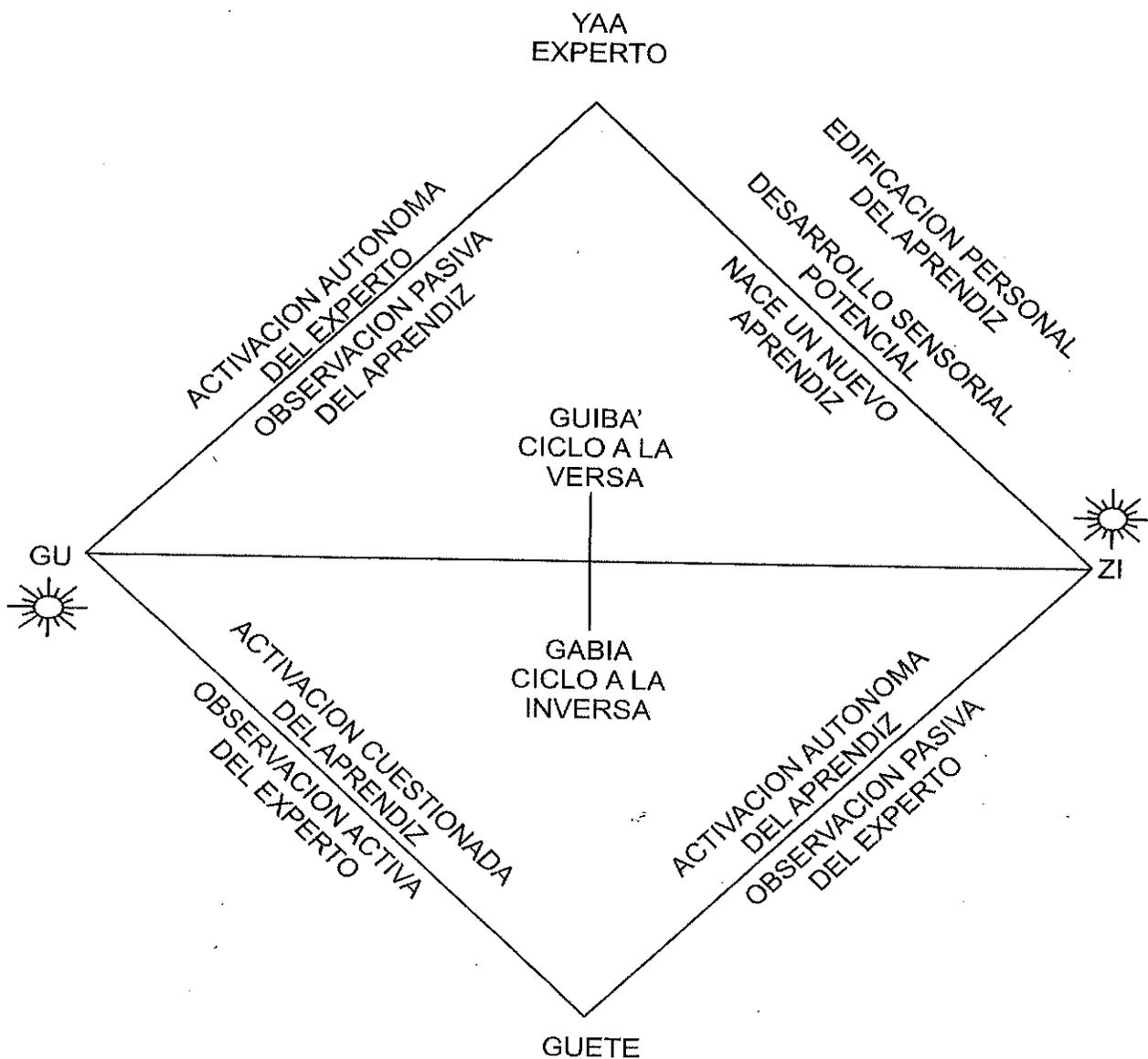
manera pasiva observa la ejecución del aprendiz, no interviene hasta que lo considere necesario o por petición del aprendiz, tratando de reducir cada vez más dichas intervenciones.

El experto tiene autoridad sobre el aprendiz, pero no llega al castigo corporal aunque en momentos de equivocación constante del aprendiz sobre alguna tarea que ya debería de dominar se le reprende verbalmente y se les comunica a los padres si es menor de edad.

El experto permite que paulatinamente el aprendiz, por su propio esfuerzo desarrolle su dominio sobre las actividades propicias que va de lo simple a lo complejo. Cuando él considera que el aprendiz se encuentra capacitado para realizar las operaciones de dichos conocimientos por sí solo, lo independiza, que es cuando se llega al punto **Zi**, origen de un nuevo sujeto; hasta alcanzar el punto de prestigio y reconocimientos que permita convertirse en experto y transmisor de dichos conocimientos, llegar al punto **Yaa**, e iniciarse en un proceso de aprendizaje cualitativamente diferente en el aprendiz.

Lo primero y lo más importante que el aprendiz debe de aprender es a observar, una observación sistemática pero interiorizada, que solamente a él beneficia en su aprendizaje y que es muy complejo y difícil para objetivizarse por la casi nulidad del lenguaje oral y/o escrito, aún cuando en el contacto cotidiano los **Binni Za** son muy parlanchines, el proceso de aprendizaje es de dentro hacia afuera.

Dicho proceso se representa en el siguiente esquema:



No es la repetición exacta, mecánica del formulario del conocimiento lo que convierte a un aprendiz en un experto con prestigio y reconocimientos, sino su toque especial, su propia edificación, una cualidad que permite distinguirlos de los demás, su propia aportación al cuerpo del conocimiento establecido con anterioridad.

El conocimiento conceptual no se transmite en la práctica del proceso enseñanza-aprendizaje de manera objetiva sino que se adquiere o se construye

subjetivamente por parte del aprendiz, mediante una reflexión interna que en el momento cíclico personal a la versa se va perfeccionando hasta realizarlo con cierta maestría.

Cuando se trata de un conocimiento general, el procedimiento metodológico es similar solamente que las ejecuciones se hacen en público y todos los asistentes-aprendices tienen las mismas oportunidades de observar los comportamientos de los expertos en los ritos por ejemplo, y cuando alguien de la población se considere a sí mismo capacitado podrá participar activamente en los ritos comunitarios, bajo la supervisión del resto de la población.

Entre los zapotecos se aprende y se enseña por acompañamiento permanente, de manera individual y social entre experto y aprendiz.

El proceso evaluativo se realiza de manera espontánea mediante algún gesto, algún comentario a otra persona, alguna observación, o incluso alguna recomendación para la realización de algún trabajo independiente por aprendiz, pero no como ayudante sino como experto. Cuando se presenta la necesidad de considerar a un aprendiz no apto, generalmente los zapotecos consideran que es por falta de voluntad o gusto del aprendiz por dichos conocimientos y no porque no tenga las "capacidades o posibilidades de aprender", según los expertos zapotecas teniendo voluntad y gusto por algún tipo de trabajo u oficio todos pueden aprender, menos los que tengan algún tipo de (incapacidad) capacidad diferente.

Durante el proceso de aprendizaje que permite a un aprendiz convertirse en experto, éste no solo se especializa en un determinado conocimiento particular, sino le permite conocer, dominar, desarrollar o construir un campo común de conocimientos especializados personal.

Las destrezas, habilidades y dones adquiridos en el momento cíclico a la versa del aprendiz, el toque personal alcanzado le permite liderar en la población

y por consiguiente poseer ciertos poderes o reconocimientos sociales en la comunidad. Por ejemplo: La alfarería ixtaltepecana presenta por sí misma su identidad, en relación con los pueblos circunvecinos, sin embargo entre los ixtaltepecanos cada alfarero experto presentan en sus obras cierta peculiaridad, un estilo personal, en el brillo del barro cocido, en la forma o tamaño del objeto o simplemente que tenga un detalle distintivo, de tal manera que al ver una olla o una maceta se puede predecir o señalar quien es el alfarero.

Una mujer que aprende la medicina tradicional, otro ejemplo: llega a conocer los efectos de las plantas, la combinación de hierbas con mieles y otros ingredientes, y aunque existen formatos para cada tipo de brebaje que pueden ser de dominio público o del aprendiz, pero que en su preparación se requiere un toque personal en el sabor, en el grado de cocimiento, en el agregar o aumentar un ingrediente de última hora, etc., este toque personal no se transmite sino que se adquiere o se construye con la experiencia, no es que se oculte, sino que es una educación personal y especializada, que al mismo tiempo les permite desarrollar el sentido del gusto que las convierte en expertas en la gastronomía y otras especialidades gustativas.

La edificación personal desarrolla las distinciones, las identidades, los prestigios y los reconocimientos sociales.

La Educación de los **Binni Zá**, no separa cuerpo y espíritu, consciente e inconsciente, materia e idea, cielo e inframundo, etc., sino precisamente, se da en el espacio-temporal en que estos dos entes se abandonan mutuamente para dar origen al quinto elemento ético.

Este espacio y tiempo educativo surge en la raíz etimológico semántico **Ya'** (arriba, claro, norte, objetivo) que es el momento de la plenitud, del dominio del campo de conocimiento que le permite ir hacia la vejes o decadencia, pero es entonces cuando debe de preocuparse por entregar la estafeta a los que se

encuentran en formación que al mismo tiempo es la búsqueda de lo desconocido, solo quien ya conoce puede buscar lo desconocido y no antes. La relación pedagógica parte de la edificación del experto y no del conocimiento previo del aprendiz, y la edificación del aprendiz inicia cuando ya tiene el dominio de las capacidades y estrategias del experto y pretenda desarrollar las suyas y no desde que se le empieza a enseñar.

Cuando ya se identifica claramente el conocimiento propio se puede preparar el terreno para la siembra en el periodo de lluvias, y es necesario retornar al conocimiento antiguo, para llevarlos a otro nivel, es decir, del **Ya'** hacia el momento **Gu**, de ahí al **Guete**, que terminará en el **Zi**, (oriente, origen) porque es cuando lo oculto sale a la luz, cuando se vence a las tinieblas, cuando se adquiere reflexión, análisis, crítica, conciencia sobre lo oculto, lo ignorado, lo pragmático, lo mecanizado, lo inconsciente.

En este proceso de aprendizaje no se trata por un lado educar al cuerpo desconociendo al espíritu, ni al revés, sino educar al cuerpo para educar al espíritu y viceversa. Hasta ahora la escuela ha educado al cuerpo y la cosmovisión al espíritu, lo que se trata es de abandonar para dar origen a una nueva mentalidad educativa.

Que se abandonen mutuamente y no que se subsuman dialécticamente e híbridamente para que uno de los dos siga predominando sobre el otro; más allá de una postura sincrética, se deben avanzar permanentemente hacia la consecución de otra postura epistémica diferente.

Un ciclo consta de un movimiento completo, abarcando los dos procesos duales, versa e inversa; **Gui Ba' - Ga' Bía**, y **Ga' Bía - Gui Ba'** a partir de ahí nuevamente se inicia un nuevo proceso pero progresivo, complementario e incluyente del anterior. Este proceso ha sido interrumpido por la colonización.

La palabra contemporáneo para designar el concepto de enseñanza entre los zapotecas del Istmo es *Ru zi'di*, *Bi zi'idi*, *Cu zi'idi*, etc., y aprendizaje sería *Ri zi'idi*, *Ca zi'idi*, donde la primera sílaba implica la acción de, es decir, el verbo que acompaña y la palabra *Zi'idi*, es propiamente enseñanza y al mismo tiempo aprendizaje, la diferencia será en la conjugación verbal.

La sal se escribe y se pronuncia como *Ziidi*, diferenciándose únicamente por el apóstrofo que irrumpe la enseñanza-aprendizaje. Es decir, *Ziidi* o sal simboliza: lo salado, la mala suerte, el presagio, el mal agüero, etc., pero por otra ruta la sal simboliza el sabor, el toque preciso a la comida, a la vida, la posibilidad de enriquecer una situación vivencial, ambos, pueden ser interrumpidos con la enseñanza-aprendizaje quedando como *Zi'idi*, que sería el toque que permite un edificación personal del experto.

El proceso enseñanza-aprendizaje puede ser la intención consciente de interrumpir una etapa de “mala suerte” de negar las condiciones existentes y la de generar la voluntad de conocer, buscar, descubrir, experimentar nuevas experiencias y conocimientos, para buscar la construcción de la “buena suerte”, es decir hacer consciente algunos elementos inconscientes, mismos que provienen de un proceso consciente que se adquirió como parte de un mismo proceso.

El término *Ziidi*, proviene de dos raíces etimológico *Zi* y *Di*; donde *Zi*, quiere decir, agüero, miseria, presagio desalentador, pero también es el surgimiento u origen, etc., y *Di*, es maldición, de tal manera que *Ziidi* podría significar un presagio maldito, miseria maldita u origen de algo que puede provocar desajustes o desarmonización.

Algunas palabras que se forman en el campo semántico *Zi* serían:

Zi es miseria.

Ziidi es sal.

Zie, es se fue.

Ziedoo, es amanecer, origen. (ida de lo sagrado, divino, profundo, húmedo, neblina, rocío etc, de **Zie**, irse y **doo** santo, sagrado o divino, el amanecer es la ida de la noche)

Zía, es mucho.

Zitu es lejos. (ser del origen o lo que está al principio de **Zi**, origen y **tu**, ser)

Ziña, es palma, que se utiliza para hacer enramadas, proveerse de sombra.

Ziña', es rojo, que representa el color del oriente

Ziuula, es largo.

Zinía, es el cuestionamiento, ¿por qué?

Ziñi, es hijo

(bi)Zía, es águila. Que podría representar desde la semántica etimológica como el gran espíritu, o muchos espíritus, o espíritu nuevo.

Al realizar una interpretación semántica de cada uno de estos términos podemos denominar que el campo semántico **Zi**, implica un proceso de transformación de indagación que va de lo simple a lo complejo, de lo particular a lo general, de partir de un elemento pequeño, simple, para tratar de alcanzar algo grande o sobresaliente, es dejar la miseria para buscar la abundancia, dejar la muerte para buscar la vida, partir de un origen nebuloso, oscuro y conducirse a la luz. Iniciar a partir de un origen pequeño, leve pero con perspectiva de crecer y desarrollarse hacia una etapa de constantes transformaciones hacia la plenitud.

Los términos del campo semántico **Di**, serían:

Di, es maldición.

Diaga, es oreja.

Diidi, es salido, sobresaliente.

Diidxa, es lengua, palabra.

Die o Dia, es pintado.

Diñe, es préstamo, deuda.

Los significados del campo semántico **Di** es un espacio nuevo, agradable, pintado, remodelado, con nuevas perspectivas en donde se complementan los procesos entre oír y hablar y viceversa, es la posibilidad de abandonar o deshacerse de una maldición. **Zi** y **Di** son campos semánticos complementarios en el proceso educativo, lo que puede implicar de lo particular a lo general y de lo general a lo particular de lo complejo a lo simple o de lo simple a lo complejo. Así **Zidi**, es un proceso metodológico de producción y distribución de conocimientos, es en palabras modernas, el método inductivo deductivo o analítico sintético. Cuando decimos en **didxa Za** enseña o educa a los niños se pronuncia **Biziidi ca scuidica**, representa que conduzcas a los alumnos a indagar y/o investigar acerca de sus ignorancias para conseguir la sabiduría necesaria para conquistar nuevos o diferentes conocimientos; no es de ninguna manera un proceso de transmisión mecánica del conocimiento o contenidos escolares.

Para decir, miserable se dice **GuendaZii**, que es la "maldición completa" que puede ser combatida por el **Guendarizi'di**, aprendizaje o/y investigación. Para combatir los presagios es necesario conocerlos, sus causas, sus síntomas y su cura que se encuentra encerrados o encubiertos, son subjetivos, teóricos pero también conocer las acciones que permiten sus objetivaciones.

La educación (Enseñar y/o aprender) **Zii' di** es el procedimiento que interrumpe el presagio desalentador cuando el sujeto puede conocer y/o dar a conocer y en su caso combatir anticipadamente un presagio destructivo, maligno, hacia una persona, familia o pueblo.

Zii'di, sería un proceso educativo formal que permitiera una revitalización de la cultura zapoteca en un ambiente de diálogos críticos y propósitos.

La Educación *Binni Zá*, consistirá en un primer momento, porque en cada análisis se avanzará en otro nivel de comprensión, como el proceso epistémico mediante el cuál se pueda combatir: los prejuicios, los presagios, las supersticiones, los agüeros, los mitos, los saberes, conocimientos, procesos de razonamientos, que provocan una postura intelectual hacia la derrota, hacia la destrucción, hacia el colonialismo que fomente la conciencia del conquistado, de conservar el pasado sin reflexión, sin teorización, de rechazar sin análisis crítico todo lo que provenga del exterior.

Pero al mismo tiempo generar una postura igualmente epistémica que impulse un razonamiento hacia la vida, el triunfo, la construcción, la revitalización, la descolonización, etc., y entender de esta manera que cada pueblo, cada cultura puede ser capaz de resignificar sus símbolos vitales y compartirlas con los otros pueblos y otras culturas en un ambiente de dialogo epistémico permanente, aceptando y respetando que cada cultura, pueblo o nación pueden tener su propio centro de meditación, de generación y producción de conocimientos diversos con validez epistémico.

Estas aportaciones no permite remitir como conclusión que la sugerencia que refiere que cada cultura local necesita de una educación particular y específica, para desarrollarse, revitalizarse y/o resignificarse, nos llevará a contestarnos la pregunta si debe existir una educación intercultural universal o un conjunto de educaciones interculturales locales. Es decir, si es conveniente que cada cultura tuviera y desarrollara su propia educación independiente aunque intercomunicada e interrelacionada con las otras, o una sola Educación Intercultural que por si y en si misma correlacionara elementos de todas las culturas existentes en una escuela, población, estado, nación o país.

Esta necesidad de incorporar en los procesos educativos la visión de los que han estado excluidos, marginados y oprimidos sean rescatados e incluidos en todas las instituciones educativas tanto formales como informales, permitirá transformar la cultura plural que existe.

Respetando la legislación federal, es difícil pensar que cada etnia o cultura originaria desarrollara su propia educación y la vincularan al Sistema Educativo Nacional, por el contrario se prevé que sean las autoridades federales quienes tienen la potestad para la elaboración de los planes y programas de estudio para la educación básica y formación de maestros, además en el cumplimiento de otras funciones medulares (*Cfr. Art. 12 de la Ley General de Educación*). Por lo que se debe de pensar en una educación intercultural de carácter nacional, pero vinculada a un proceso intracultural de cada una de las variantes culturales sobre todo de aquellas que están en extinción.

Esta educación intercultural, debe diferenciarse con lo que hasta ahora se ha hecho en las instituciones bilingües-interculturales porque las prácticas de éstas se asemejan más a una educación multicultural desde la visión de Esteve Barandita, coordinador del plan de Educación Intercultural del ayuntamiento de Barcelona, (2005:17-18) Porque solo se aplican a las escuelas con presencias étnicas, se limitan a los procesos didácticos de las curriculas o actividades complementarias y en definitiva se basan en la concepción estática de la cultura,

En cambio una educación intercultural, en condiciones multiculturales como México necesariamente debe desarrollar paralelamente procesos educativos intraculturales que finalmente es la que proporcionará la visión del mundo de cada cultura, revitalizará sus signos-significados de manera reflexiva, crítica, creativa y potenciará las identidades propias.

La educación multicultural no existe *“es un concepto desconocido, no aparece como tal ni en las políticas educativas, ni en la orientación para el diseño de propuestas pedagógicas para la escuela”* (DIAZ.2001:105).

La educación bilingüe-intercultural que se impulsa en las instituciones gubernamentales y no gubernamentales es de carácter colonialista porque solo persigue traducir mecánicamente los conocimientos generados en la cultura oficial a las lenguas indígenas del país provocando con ello que consciente o inconscientemente excluyan los conocimientos creados desde la propia cultura originaria con el pretexto de que aun no se han conceptualizado, evitando el desarrollo de un dialogo intercultural.

Una educación intra-intercultural tiene que transformar su propia cultura, revitalizarla sin perdida de sus identidades, incorporarla como sujeto epistémico en la relación intercultural global como parte de un proceso de descolonización epistémico-cultural.

Es innegable que la antropología, la etnología, la arqueología, la lingüística, la historia y otras disciplinas científicas sociales han descubierto importantes datos del preclásico hasta la actualidad que nos ayudan a entender la vida de los pueblos antiguos y que algunos se han incorporado en currículas como objetos de conocimientos pero no como proceso de indagación o construcción de nuevos conocimientos, no como sujetos epistémicos que participen críticamente en un ambiente inter y multicultural que específicamente sería una de las tareas académicas de una educación intra-intercultural.

Para convertirse en sujeto epistémico desde la propia cultura materna es importante criticar la educación bilingüe-intercultural que conserva objetos de conocimientos pragmáticos, reificados como una forma de impulsar una colonización epistémico-cultural y sugerir procesos educativos descolonizadores.

La colonización epistémico-cultural, niega que los conocimientos indígenas puedan poseer criterios de validez, reduciéndolos a la categoría de nociones, posiciones religiosas, sistemas ideológicos o ciencias incipientes que permitió en su época una interpretación del cosmos o una visión del mundo objetivo, sin embargo ante el cúmulo de informaciones actuales, las cosmovisiones indígenas quedan como representaciones florclóricas o artísticas que no son importantes en el desarrollo del pensamiento humano, en las producciones epistémico, en el dialogo multicultural para los tratamientos de los problemas sociales y de la naturaleza.

Esta propuesta metodológica-didáctica que promueva un proceso educativo descolonizador, no se considera el único ni el mas importante, debe analizar-interpretar y transformar sin prejuicios académicos absolutistas, las lenguas, los ritos, los mitos, las ideologías, los procesos educativos, etc., de los pueblos indígenas en colegios de investigaciones y cuestionamientos inter y multidisciplinarios, con la participación de sujetos tanto de la propia cultura como externos para combatir dialógicamente las posiciones que discriminan y excluyen las aportaciones epistémicos indígenas. Para ello es importante re-crear, re-inventar, re-construir, etc., dichas aportaciones.

Los mitos, los ritos y las lenguas maternas entre otros signos-significados de los pueblos indígenas pueden desentrañarse a partir de construcciones teóricas que permitan concienciar sus aseveraciones como proceso de validación epistémico-cultural en una educación intra-intercultural, porque son depósitos de informaciones, datos, estrategias metodológicas, que en su tiempo permitían desarrollos de pensamientos, conocimientos e interpretaciones, que se pueden revitalizar sin la carga colonizadora.

Una cultura indígena será capaz de participar en un ambiente educativo intercultural o multicultural desarrollando conceptos, procedimientos, actitudes, aptitudes, destrezas, etc., que tengan significados descolonizadores, valorados epistemológica y ontológicamente en una relación intra-intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU Gómez, Ermilo. (2003). "Antiguas leyendas del Quiché, Popol Vuh" fondo de Cultura económica. México. 171 pp.
- ALCINA Franch, José. (1993). "Calendario y religión entre los zapotecos". Universidad Nacional Autónoma de México. 459 pp.
- ARRIARÁN Cuellar, Samuel. (2001) "Multiculturalismo y Globalización, la cuestión Indígena". Universidad Pedagógica Nacional. México. 172 pp.
- AYALA Lara, Laura Elena. (2005). "Los contenidos de aprendizaje en la enseñanza intercultural." En Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad. Jorge Tirzo Gómez, Coordinador. U. P. N. 1ra. Edición. México D.F. pp. 76- 98
- BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo Gómez Martínez. (2001). "Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec). En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 391 al 451..
- BARREIRO, Julio. (2004). "Educación y concienciación" en La educación como práctica de la libertad de Paulo Freire. Siglo XXI editores. Quincuagésimoprimera edición. México. Pp. 7-19.
- BERLIN, Heinrich. (1988) "Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México" en Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca. Ediciones Toledo y Ediciones patronato Casa de la Cultura del Istmo, Juchitán, Oax. Segunda edición. Pp 8-90.
- BRADOMIN, José María. (2002) "Historia Antigua de Oaxaca" tercera edición. Oaxaca, México. 485 pp.

BRADOMIN, José María. (2004). "Leyendas y tradiciones oaxaqueñas". Quinta edición. S/Editorial. Oaxaca, Oax. 406 pp.

BRADOMIN, José María. (1992) "Toponimia de Oaxaca" (crítica etimológica) El castor. Oaxaca, México. 485 pp.

BRODA, Johanna. (2001). "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica." en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 165 al 238.

BRUNER, Jerome. (2000). "La educación puerta de la cultura". Aprendizaje Visor. Tercera Edición. España. 216 pp.

CABALLERO, Roberto. (1995). "Educación y Pedagogía" en Montserrat Bártomeu Ferrando y otros, (Coordinadores) "En Nombre de la pedagogía". Universidad Pedagógica Nacional. México. Pp. 7-12

CASO, Alfonso. (1967). "Los calendarios prehispánicos". Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas. México. 85 pp.

CON U, María José y Otros. (2004). "Lápida jeroglífica en un juego de pelota de Cobá, Quintana Roo". En la revista Arqueología Mexicana. No. 70. Consejo nacional para la Cultura y las Artes. México. P. 10

CORDOVA, Juan De. (1886) "Arte del Idioma Zapoteco" Estado de Michoacán de Ocampo. Edit. Toledo en 1987. México. 223 pp.

CORDOVA, Juan De. (1578) "Vocabulario en Lengua Zapoteca" Edición Facsimilar de ediciones Toledo – INAH, 1987). México. 431 pp.dobles.

COWGILL, George L. (2001). "Clásico temprano (150/200-600 d.c.)" en la revista Arqueología Mexicana No. 47. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Pp 20-27

CRUZ, Wilfrido C. (1935). "El Tonalamatl Zapoteco.". Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca de Juárez Ensayo sobre su interpretación. 160 pp.

CRUZ, Wilfrido C. (1936) "Los binigulaza". Revista Neza, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos No. 11 abril de 1936. pp 1,4,5 y 6.

CRUZ, Wilfrido C. (2002) "Oaxaca Recóndita. Razas, Idiomas, Costumbres, Leyendas y Tradiciones del Estado de Oaxaca." Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Tercera edición. 325 pp.

CRUZ, Wilfrido C. (2004). "Vocabulario Zapoteco". Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Primera edición. 343 pp.

DE LA CRUZ, Victor. (1996) "¿Cocijo, Dios del Tiempo?" Revista Guchachi Reza, No. 52 mayo-junio de 1996. Pp. 9-12.

DE LA CRUZ, Victor. (2002a) "El pensamiento de los Binnigula'sa': cosmovisión y calendario" Tesis para optar por el grado de Doctor en estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México. 677pp.

DE LA CRUZ, Victor. (2002b) "Introducción a la Religión de los binnigula' sa'. pp.xiii- xxxiv. En: La Religión de los Binnigula'sa' Coordinadores Victor de la Cruz y Marcus Winter. Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Y El Instituto Oaxaqueño de las Culturas.2002.

- DIAZ infante, Fernando.(1988) "La estela de los soles o Calendario Azteca". Panorama Editorial. México. 164 pp.
- DIAZ Tepepa, María Guadalupe y otros. (2004). "Interculturalidad, saberes campesinos y educación". Colegio de Tlaxcala, A.C. Fundación Böll, SEFOA. Tlaxcala, México. 209 pp.
- ELIADE, Mircea. (1983). "Mito y realidad" Editorial Labor / Punto omega. España. 231 pp.
- FANON, Frantz. (2001). "Los condenados dela tierra". Fondo de cultura económica. México. 319 pp.
- FLORESCANO, Enrique. (2004). "Quetzacòatl y los Mitos fundadores de Mesoamerica" Edit. Taurus, pasado y presente. México. 386 pp.
- FLORESCANO, Enrique. (1992) "Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas". Gobierno del Estado de Chiapas. México. 126 p.
- FOUCAULT, Michel. (1988). "La verdad y las formas jurídicas" Gedisa. México. 140 pp.
- FURLÁN, Alfredo. (1995). "Memoria, potencial de construcción, apuesta" en Montserrat Bartomeu Ferrando y otros, (Coordinadores) "En Nombre de la pedagogía". Universidad Pedagógica Nacional. México. Pp. 25-36
- GIMÉNEZ, Gilberto. (1999). "Territorio, Cultura e Identidades la región socio-cultural". En Estudios sobre las culturas contemporáneas Revista de Investigación y análisis. Época II/VolumenVI/ Número 9/ Junio, 1999. Universidad de Colima. Centro Universitario de Investigaciones Sociales. Pp. 25-57.

HENESTROSA, Andrés. (2003) "Los Hombres que dispersó la Danza." Miguel Angel porrua, grupo editorial. México. 147 pp.

HENESTROSA, Andrés. (1936) "Vini-Gundah-Zaa" Revista Neza No. 10 marzo de 1936. Pp. 1, 4, 5 y 6.

JÁUREGUI, Jesús. (1988) La etnología: ciencia de las culturas. En el Boletín de antropología americana No. 17, del Instituto Panamericano de geografía e Historia. Julio de 1988. Pp. 145-154. México.

KELLER, Albert. (1988). "Teoría General del Conocimiento" Edit. Herder. España. 214 pp.

KIRCHHOFF, Paul. (1943) "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales" suplemento de la revista Tlatoani. ENAH. México. 15 pp.

KHUN, Thomas S. (1995) "La Estructura de las Revoluciones Científicas". Fondo de Cultura Económica. México.

LEON-PORTILLA Miguel. (1983) "La Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus fuentes". Universidad nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México. 412 pp.

LEY GENERAL DE EDUCACIÓN

LEY ESTATAL DE EDUCACIÓN DEL ESTADO DE OAXACA

LIBURA, Krystyna Magdalena. (2004). "Los días y los dioses del Códice Borgia" Ediciones tecolote. México. 56 pp.

LOPEZ Austin, Alfredo. (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición

mesoamericana” , en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. “Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 47 al 65

LOPEZ Austin, Alfredo. (2003). “Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana”. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México. 514 pp.

LORENZO, Antonio. (2002). “Todos a usar el calendario azteca” Miguel angel porrua. Cuarta edición. México. 24 pp.

LUPO, Alessandro. (2001). “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla” en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. “Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 335 – 389.

MARCUS Joyce. (2000). “Los calendarios prehispánicos”. En la Revista Arqueología mexicana No. 41, enero-febrero de 2000. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 12- 19.

MARTÍNEZ Gracida, Manuel. (1888). “El rey cosijoeza y su familia”. Gobierno de estado de Oaxaca. 132pp.

MEDINA Hernández, Andrés. (2001). “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”. En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. “Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 67 al 163.

MEZA Gutierrez, Arturo. (1997). “Calendario Mexicano”. Edit. EDAMEX S.A. de C.V. México. 143 pp.

MONCLÚS Estella, Antonio. (2004). "Educación y cruces de culturas" Fondo de cultura económica. México. 191 p.

MORANTE López, Rubén B. (2001). "Las cámaras astronómicas subterráneas". En la Revista Arqueología mexicana No. 47, enero-febrero de 2001. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 46- 51.

MUNCH Galindo, Guido. (1994) "Etnología del istmo veracruzano" universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones Antropológicas. México. 400 pp.

ORTIZ Báez, Pedro Antonio.(2000) El conocimiento campesino productivo. Hacia una antropología del saber. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México.

OUDIJK, Michel R. (2004). "La Escritura Zapoteca". Revista Arqueología Mexicana. Noviembre-diciembre de 2004- volumen XII, número 70. Editorial Raíces /Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 32 – 35.

PICKETT, Velma. (1994) "Identificación de la Unidad de la Palabra en el Zapoteco". Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 46 julio-agosto. Pp.29-31

PICKETT, Velma. (1993) "Reflexiones históricas sobre la ortografía del zapoteco del Istmo". Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 42, noviembre-diciembre. Pp. 27 – 30

POPPER, Karl R. (2002). "El conocimiento y la configuración de la realidad." en la antología Los procesos de construcción de conocimiento científico en el ámbito de la educación del Colegio de Investigadores en Educación de Oaxaca. Pp. 171 – 200.

REBOLLEDO, Nicanor. (2005) "Educación y etnicidad". En Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad. Jorge Tirzo Gómez, Coordinador. UPN. 1ra. Edición. México D.F. pp. 52- 75

RENDÓN Monzón, Juan José. (2004) "La gran familia de las lenguas zapotecas". Diidxa biaani', diidxa quie'; palabras de luz, palabras floridas. Universidad del Istmo.Tehuantepec, Oax. Pp. 49-59.

RIVA Palacio, Vicente. (1977). México a través de los siglos. Tomo Segundo. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808. Editorial Cumbre.S.A. Décimo cuarta edición.932pp.

ROMERO Frizzi, María de los Ángeles. (2003). Introducción. En Escritura Zapoteca, 2500 años de historia. Centro de Investigación y estudios superiores en antropología social. Instituto Nacional de antropología e historia. Edit. Miguel Angel Porruo. México. PP. 7 – 69.

SHARER, Robert J. (1998) "La civilización Maya".Fondo de Cultura Económica. Tercera Edición. 882p.

SCHMELKES, Sylvia. (2005) "Los males de la uniformidad". En la Revista Educare, Nueva Epoca, Año 1. Número 3. Diciembre de 2005. Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Educación Básica. Pp. 15 – 17.

SELER, Eduard. (2002). "La religión de los zapotecos". Pp. 3 – 44. En: La Religión de los Binnigula'sa'. Coordinadores Victor de la Cruz y Marcus Winter. Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. y el Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

SMITH Stark, Thomas C. (2002). "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua capoteca (1578) de Juan de

Córdova.”. Pp. 89 – 195. En: La Religión de los Binnigula'sa'. Coordinadores Victor de la Cruz y Marcus Winter. Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Y El Instituto Oaxaqueño de las Culturas. 291 pp.

SMITH, Stark, Thomas C. (1998). “Reseña del vocabulario zapoteco-castellano.”. Revista Guchachi reza (Iguana Rajada) No. 58, primavera de 1998. Pp. 26 -32.

SPRAJC, Iván. (1998). “Venus, lluvia y maíz”. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Primera reimpresión. México. 176 pp.

STENHOUSE, Lawrence. “Cultura y educación”. Publicaciones M.C.E.P. Editorial, MAD. S.L. Sevilla. 1997. 189 pp.

TEJERA Gaona, Hector. (2002). “La antropología”. Tercer milenio. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 63 pp.

TOLEDO Santiago, José. (1998) “Análisis, conservación y rescate de las viviendas típicas de la población de Asunción Ixtaltepec, Juchitán, Oaxaca” Tesis que para obtener el título de Arquitecto. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. 127 pp.

VILLORO, Luis. (2002). “Estado Plural, Pluralidad de las culturas. Editorial Piados. 184 pp.

VIVEROS Alvarez, Rubén y J. Jorge Mondagrón Reyes. (2005). “La educación Indígena” en la Revista Educare, nueva época No. 3. Secretaría de Educación Pública. México. Pp. 22 – 24.

WINTER, Marcus. (2004). “Las excavaciones Arqueológicas en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca.” En Diidxa biaani', diidxa' guie': palabras de luz, palabras

floridas. Universidad del Istmo. Tehuantepec, Oaxaca, México. Pp. 17-48

WINTER, Marcus. (2002). "Religión de los binnigula'sa': la evidencia arqueológica". Pp. 47 – 88. En: La Religión de los Binnigula'sa' . Coordinadores Victor de la Cruz y Marcus Winter. Fondo Editorial de la Unidad de Proyectos Estratégicos del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Y El Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

www.inegi.gob.mx

ZÁRATE Morán, Roberto. (2003) "Un Mito de creación Zapoteca en las Pinturas Rupestres de Dani Guíati" CONACULTA- INAH. México.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

ARIAS Pérez, Jacinto. (1991). "El mundo numinosos de los mayas: estructura y cambios contemporáneos." Gobierno del Estado de Chiapas. Segunda edición. México. 96 pp.

ARRIARÁN Cuellar, Samuel y Elizabeth Hernández. (2001a) "hermenéutica Analógica-Barroca y Educación". Universidad Pedagógica Nacional. México. 159 pp.

ARRIARÁN Cuellar, Samuel y Mauricio Beuchot. (1999) "Vitudes, Valores y Educación Moral, contra el paradigma neoliberal" Universidad Pedagógica Nacional. México. 149 pp.

AVENI, Anthony F. (2000). "Tiempo, astronomía y ciudades del México antiguo". En la Revista Arqueología mexicana No. 41, enero-febrero de 2000. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 22- 25.

BARABAS, Alicia M. "El Aparicionismo en América Latina: Religión, Territorio e Identidad" Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 35, septiembre – octubre de 1992. P.p. 2-11.

BARANDICA, Esteve. (2005). "Educación y multiculturalidad: análisis, modelos y ejemplos de experiencias escolares". En miguel Ángel essomba (coordinador) "Construir la escuela intercultural". Edit. GRAÓ. España. Pp.15-20

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1995) "La iguana no se raja, Guchachi reza y los zapotecos del Istmo". Guchachi reza (Iguana Rajada), publicación trimestral No. 51, invierno de 1995. Pp. 2-6.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1992) "Revisitando la Mitología: Textos míticos y Educación Indígena". Guchachi reza (Iguana Rajada), No. 35, septiembre-octubre de 1992. Pp. 15 - 19.

BAUMANN, Gerd. (2001). "El Enigma Multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas". Piados Studio. España. 207 pp.

BEUCHOT, Mauricio. (2001). "Hermenéutica analógica y educación." En Hermenéutica analógica-barroca y educación. Coordinadores Samuel Arriarán y Elizabeth Hernández. Universidad Pedagógica Nacional. México. Pp. 9- 16.

BEUCHOT, Mauricio. (2000). "Tratado de hermenéutica Analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación". Facultad de Filosofía y letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Editorial Itaca. 204 pp.

BRODA, Johanna. (2000). "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana". En la Revista Arqueología mexicana No. 41, enero-febrero de 2000. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 48- 55.

BRODA, Johanna. (2001). "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp.15 - 45.

CAMARA DE DIPUTADOS, LVIII LEGISLATURA. (2003) "Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y Reforma a la fracción Cuarta del Artículo Séptimo de la Ley General de Educación" Comisión de Asuntos Indígenas y de Educación Pública y Servicios Educativos. México. 37 pp.

CARMAGNANI, Marcello. (1988). "El regreso de los dioses. El proceso e reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca siglo XVII y XVIII." Edt. Fondo de Cultura Económica. México. 263 pp.

CAZORLA V. Sofía. (1935) "Como expresamos nuestro dolor" Revista Neza, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos No. 5 octubre de 1935. pp3 y 4.

CRUZ, Wilfrido C. (1936) "Inquisiciones". Revista Neza, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos No. 10 mayo de 1936. pp1 y 4.

CRUZ, Wilfrido C. (1936) "La Hechicería entre los antiguos zapotecos". Revista Neza, Órgano Mensual de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos No. 14 julio de 1936. pp 3 y 5.

CHAMOUX, Marie-Noëlle. (1989). "Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena". Ciesas-centro de estudios mexicanos y centroamericanos. México. 104 pp.

DE LA CRUZ, Victor. (1997) "El Cuento Indígena de tradición oral de Carlos Montemayor" Revista Guchachi Reza, No. 56 enero - febrero de 1997. Pp. 19-23.

DE LA CRUZ, Victor. (1994) "Las Razones del Pluralismo y el Proyecto Cultural de la COCEI" Revista Guchachi Reza, No. 44 marzo – abril de 1994. Pp. 2 - 6.

DE LA CRUZ, Victor. (1995) "Literaturas Indígenas?" Revista Guchachi Reza, No. 51 invierno de 1995. Pp. 15 -21.

DE LA CRUZ, Victor. (1983) "Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec". En la Revista Cuadernos Políticos No. 38 , octubre –diciembre de 1983. Pp. 55-71. México.

DÍAZ Tepepa María Guadalupe. Coordinadora. (2008). "Hermenéutica, Antropología y multiculturalismo en la educación. Universidad Pedagógica Nacional. México. 194 pp.

EDMONSON, Munro S. (2000). "Los calendarios de la conquista". En la Revista Arqueología mexicana No. 41, enero-febrero de 2000. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 41- 45.

ELIADE, Mircea. (1984). "El Mito del Eterno retorno. Arquetipos y repetición" Alianza Editorial. Emecé Editores. España. 174 pp.

ESCALANTE, Pablo. (1985). "Educación e Ideología en el México Antiguo, fragmentos para la reconstrucción de una historia" Secretaría de Educación Pública y Ediciones El Caballito. México. 160 pp.

GALINDO Trejo, Jesús. (2001). "La observación celeste en el pensamiento prehispánico" En la Revista Arqueología mexicana No. 47, enero-febrero de 2001. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 29- 35.

GALINIER Jacques. (1990). "La mitad del Mundo". Edit. INI – UNAM. México. 746 pp.

GALINIER Jacques. (2001). "Una Mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales". en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 453 – 484.

GAY, José Antonio. ((1982). "Historia de Oaxaca." Edit. Porrúa, S.A. México. 568 pp.

GEERTZ, Clifford. (1994). "Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas". Edit. Piados. España. 295 pp.

GEERTZ, Clifford. (1992). "La interpretación de las culturas". Quinta reimpresión. Edit. Gedisa. España. 387 pp.

GEIST, Ingrid. (1997). "Comunicación y disensión. Prácticas rituales en una aldea cuicateca". Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Fondo Estatal .Para la cultura y las Artes. México. 251 pp.

GLOCKNER, Julio. (2001). "conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 299 – 334.

GOOD Eshelman, Catharine. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 239 – 297.

HENESTROSA, Andrés. (1936- 1) "La Lluvia". Revista Neza No. 11 abril de 1936. Pp. 1 y 5.

HENESTROSA, Andrés. (1936-2). "Los Entierros en el Istmo" Revista Neza No. 8 enero de 1936. Pp. 1 y 5.

HENESTROSA, Andrés. (1936-4) "Niza Rindáni" Revista Neza No. 14 julio de 1936. Pp. 1 y 4

HOEBEL. E. Adamson. (1980) "La naturaleza de la cultura" pp. 231 – 245, en Harry L. Shapiro "Hombre, Cultura y Sociedad". Fondo de Cultura Económica. México. 480 pp.

INALI, Instituto Nacional de Lengua Indígenas. (2007) Alfabeto Popular para La Escritura del zapoteco del Istmo. México. 17 pp.

IWANISZEWSKI, Stanislaw. (2001). "Ideas sobre el tiempo en la sociedad maya". En la Revista Arqueología mexicana No. 47, enero-febrero de 2001. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 52- 55.

LAGUENS, Andrés G. (1988) "La distinción emic-etic en arqueología" En el Boletín de antropología americana No. 17, del Instituto Panamericano de geografía e Historia. Julio de 1988. Pp. 133-144. México.

KYMLICKA, Will y Christine Straehle. (2003) Cosmopolismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. México. 105 pp.

LENKERSDORF, Carlos. "Filosofar en clave tojolabal" Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, 2002. México.

- LEON-PORTILLA Miguel. (1984) "Literaturas de Mesoamérica".secretaría de Educación Pública. México. 279 pp.
- LOPEZ Austin, Alfredo. (2004). "Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas I y II" Universidad Autónoma de México. Segunda reimpresión. México. 440 y 334 pp. Respectivamente.
- LOPEZ Austin, Alfredo. (1995) "respuestas" Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 51. Pp. 22-25.
- LÓPEZ Navarro, Raúl. (1994). "El número 13 en la vida de los Aztecas". Segunda edición. Edit. Costa – AMIC editores. México. 286 pp.
- MATUS, Vicente E. "La Apostasía del Último Rey Zapoteca" Revista Neza No.12, mayo de 1936.Pp. 1 y 4.
- MEDINA Hernández, Andrés. (1995). "Una Reflexión propositiva" Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 51, invierno de 1995. Pp. 8-13.
- MEDINA Melgarejo, Patricia. (2005) "Oralidad y enseñanza". En Educación e interculturalidad. Miradas a la diversidad. Jorge Tirzo Gómez, Coordinador. UPN. 1ra. Edición. México D.F. pp. 52- 75
- MONTAÑO González, Adrián. "Conclusiones Generales de la Mesa Redonda sobre Comunicación y Escritura: Procesos de desarrollo de la Lengua Zapoteca" Revista Guchachi reza (Iguana Rajada) No. 38, marzo – abril de 1993. Pp.30 – 31.
- MORALES Henestrosa, Bernabé. "Zapotequización" Revista Nesha: Órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, No. 2, julio de 1935. Pp. 1 y 5.
- NEURATH, Johannes. (2001). "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los

ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari". en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. "Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 485 – 526.

OLIVÉ León. (2003). "Multiculturalismo y Pluralismo" Paidós. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 252 pp.

ORNELAS Tavárez, Gloria Evangelina. (2000). "Formación docente ¿en la cultura? Un proyecto cultural educativo para la escuela primaria. Universidad Pedagógica Nacional. México. 158 pp.

PARRA Mora, Leon Javier. "Los indígenas ante la modernidad y la Tradición" Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 53, julio – agosto de 1996. Pp. 3-8.

PELTO, Pertti J. (1975). "El estudio de la antropología" SEP. Unión tipográfica editorial Hispanoamericana. México. 199 pp.

REBOLLEDO, Nicanor. (2007) "Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México. Universidad pedagógica Nacional. México. 205 pp.

RENDÓN Monzón, Juan José. (1993) "Hacia un estudio participativo de la glotocronología de las Lenguas Zapotecas". Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada), No. 41, septiembre – octubre de 1993. Pp. 9-14.

RÍOS, Heron N. (1935) "Los días de Muerto en Juchitán" Revista Neza, Órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, No.5, octubre de 1935. P2.

RUBIAL García, Antonio. (2001) "La Evangelización de Mesoamérica". Tercer Milenio. Consejo nacional para la Cultura y las artes. México. 64 pp.

SANDOVAL hernández, Hermes Pablo y Camelia Margalli hernández. (1997). "Días de Muertos" Universidad Pedagógica Nacional. México. 68 pp.

SAURET Alberto. (2001). "Permanencia del Mito". Ediciones Coyoacan. México. 271 pp.

SAYNE Vásquez Edaena. "De la tradición Oral a la Tradición Escrita de los Binniza". Revista Guchachi Reza (Iguana Rajada) No. 37, enero – febrero de 1993. Pp. 28-31.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA. (1988) "Oaxaca Tierra del sol", monografía estatal. México. 268 pp.

SITTON, Thad, y otros. "Historia Oral, Una Guía para Profesores (y Otras personas). Fondo de Cultura Económica. 1995. México.

SMITH, Stark, Thomas C. (1996) "Los Múltiples nombres de Dios". Revista Guchachi reza (Iguana Rajada) No. 52, mayo – junio de 1996. Pp. 3-7.

STEN, Maria. (1986). "Las extraordinarias historias de los códigos mexicanos". Editorial Joaquín Mortiz/Contrapuntos. México. 143 pp.

TENA Rafael. (2000). "El calendario mesoamericano". En la Revista Arqueología mexicana No. 41, enero-febrero de 2000. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 4- 11.

TOURAINÉ, Alain. (2000) "Crítica de la Modernidad" Fondo de Cultura Económica. México.

TOURAINÉ, Alain. (1999). "¿Podremos vivir Juntos? Fondo de Cultura Económica. México.

URCID Serrano, Javier. (1997). "La escritura zapoteca prehispánica". En la Revista Arqueología mexicana No. 26, julio-agosto de 1997. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 6- 15.

VILLORO, Luis. (2002 a) "Crear, saber, conocer". Editorial Siglo XXI editores. México.

VILLORO, Luis. (1994) "El Pensamiento Moderno, Filosofía del Renacimiento". El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica. México. 128 pp.

VILLORO, Luis. (2000), "Los linderos de la ética" Editorial Siglo XXI. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias. Universidad Nacional Autónoma de México"

WINTER, Marcus. (1997). "La arqueología de los Valles Centrales de Oaxaca". En la Revista Arqueología mexicana No. 26, julio-agosto de 1997. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 6- 15.

ZEMELMAN, Hugo. (2002). "Necesidad de Conciencia, un Modo de Construir Conocimientos". Anthropos. 2002. España.

ZEMELMAN, Hugo. (1996). "Problemas Antropológicos y Utópicos del Conocimiento". El Colegio de México. México.

ZEMELMAN Merino, Hugo. (2003) "Conocimiento y Ciencias Sociales, algunas lecciones sobre problemas epistemológicos". Universidad de la ciudad de México. México.