

SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE POSGRADO
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO

**El mito guíí deal (la serpiente de agua) de los
zapotecos de San Vicente Coatlán, Oaxaca.
Aportaciones al reconocimiento de la educación
comunitaria.**

Tesis que para obtener el Grado de:

Maestra en Desarrollo Educativo

Presenta:

Indhira Sol Zulaica Carpio

Director de tesis

Dra. María Guadalupe Díaz Tepepa

**A la vida,
A mi familia y
Amistades.**

Al pueblo de San Vicente Coatlán.

Bi yoosho
Bi zeda guete'
Ca diidxa stine zinanda li.
Diidxa que hria'nda.

Viento fuerte
Viento del sur
Mis palabras te acompañarán,
Palabras que no se olvidan

AGRADECIMIENTOS:

De todo corazón agradezco al pueblo zapoteca de San Vicente Coatlán por brindarme la confianza en la realización de esta investigación, aquí se plasman testimonios recuperados en las jornadas de trabajo de campo. A las familias Hernández y Osorio quienes me brindaron un techo y sus experiencias cotidianas. A las autoridades e informantes clave quienes me obsequiaron tiempo y apertura para compartir la forma de vida en comunidad.

Mis profundos agradecimientos a la Dra. María Guadalupe Díaz Tepepa quien me apoyó en la culminación del trabajo de tesis. A los maestros de los seminarios de la maestría quienes aportaron comentarios y sugerencias a mi formación.

A mi familia quienes en la distancia me han dado palabras de vida y comprensión. A todas las amistades que me han brindado su honestidad y compañía en este proceso (Crisanta, Maricela, Pedro, Isaac, Cecilia, Josefina, Irene, Ibet, Noelia y Claudia) Mil disculpas por no mencionar a todas las personas que de alguna manera participaron en esta investigación.

INDICE

INTRODUCCIÓN.	5
CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	11
1.1. El tipo de investigación.	11
1.2. Aproximaciones conceptuales a la comprensión del mito.	15
1.3. Rito y ritual	24
CAPITULO II. EL CONTEXTO COMUNITARIO	27
2.1. El lugar	27
2.2. Entrada a la comunidad.	28
2.3. La festividad de San Vicente Coatlán en la configuración de las prácticas sociales.	29
2.3.1. La Mayordomía y la fiesta patronal.	30
2.4. El ritual de pedimento de lluvia en la continuidad del ciclo festivo para la organización comunitaria.	33
2.4.1. Prácticas rituales en el trabajo agrícola	37
2.4.2. Saberes en la siembra y la elaboración del mezcal	39
2.5. El sistema de cargos como eje vertebral de las prácticas comunitarias y como indicador identitario de las culturas.	43
CAPÍTULO III. EL MITO Y LA CONFIGURACIÓN COMUNITARIA DEL TERRITORIO	46
3.1. El mito “Guí deal” la culebra de agua.	48
3.2. El mito fundacional de San Vicente Mártir	56
3.3. El pedimento de lluvia	62
3.4. Bené Ghore (Nuestro guía-el señor del respeto)	70
CAPITULO IV. APORTACIONES DEL MITO A LOS PROCESOS EDUCATIVOS.	73
Conclusión general.	84
Referencias	87
Anexos	92

Introducción

Es mediante la educación que nos hacemos más humanos y la creación humana es la cultura, entendida como sistema de símbolos; en virtud de los cuales, el hombre da significación a su propia existencia (Geertz, 1997:34) De esta manera, los enfoques interpretativos en la investigación educativa son una herramienta muy importante para comprender procesos y sentidos socioculturales de nuestra diversidad social. Si consideramos que nuestro país es un espacio en el que confluyen e interactúan diversas culturas; es necesaria una educación intercultural en la formación escolar.

Por ello es importante estudiar los acontecimientos sociales y las discordancias de la vida a partir de fuentes que nos permitan conocer otras formas de entender el mundo, partiendo de la descripción profunda de sucesos desde la acción social como manifestación de la forma de configurar la cotidianidad; donde la experiencia y el relato de vivencias cobran importancia para el desarrollo de la investigación.

La educación intercultural para América Latina toma como punto de partida el reconocimiento de la diversidad cultural -sin descontar la desigualdad social- que es constitutiva de los sujetos que mantienen una identidad étnica.

Siendo el mito un ordenador de las prácticas sociales que forma parte de la cosmovisión de una comunidad indígena, es de suma importancia considerar su contribución en la educación sociocultural de los sujetos que se socializan en comunidades y territorios con fuerte identidad étnica, en donde la lengua, las creencias y los ritos dan cuenta de esta especificidad y riqueza cultural.

Sabemos, que los mitos han sido ubicados como saber falso o supersticioso por la modernidad. Históricamente se ha relacionado al mito con lo falso, carente de objetividad y racionalidad, se le ubica frente al logos con menor rango, como parte del sentido común. Sin embargo diversas teorías que discuten

con el positivismo ilustrado como la Hermenéutica y la antropología Sociocultural y Filosófica que habremos de buscar la conciliación del mito y logos, de lo racional y lo simbólico, de esta manera Arriarán, con base en la hermenéutica barroca señala que:

[...] el *ethos barroco* supone una comprensión de procedimientos simbólicos (en las imágenes, ritos, mitos, etcétera), podemos guiarnos por una metodología histórica. [...] ya que no se trata solamente de verificar, demostrar o comprobar datos, según paradigmas determinados, podemos confiar en un método que nos permita comprender [...] otros tipos de racionalidad [...] (Arriarán, 1998:18).

Es posible identificar a los pueblos indígenas a través de sus mitos y ritos como parte de un imaginario colectivo, que reafirma la visión del mundo, dando explicación a sus orígenes como una forma de persistencia identitaria y una muestra de integridad, sociedad, naturaleza (Diaz y Perez,2013).

De esta manera el mito se manifiesta en la construcción colectiva de una manera de mirar el mundo, una explicación a los diferentes fenómenos que acontecen a diario. Y esta manifestación del mito tiene que ver con los conocimientos indígenas concretándose en la observación y comportamiento de su entorno, buscando la relación de las deidades (lluvia, tierra) con las prácticas cotidianas por ejemplo en la agricultura.

En la lógica de explotación se visualizó a la naturaleza como fuente de materia prima con fines de lucro, a diferencia de los pueblos indígenas que aún mantienen una relación de equilibrio con la naturaleza, donde la cuestión simbólica de la “madre tierra” expresa la comprensión del equilibrio con su entorno.

El mito, que ha sobrevivido al paso del tiempo, reafirmandose en rituales, ha sido polarizado y relegado; sin embargo, da cuenta de la resistencia en la historia de diversos paradigmas transculturales y continúa informando sobre la historia viva de nuestras culturas ancestrales.

La manifestación de la disyuntiva entre el pensamiento del sentido común, el saber popular y el pensamiento occidental ha sido motivo de reivindicaciones en los movimientos sociales de América Latina que han luchado para que los saberes cotidianos, populares, indígenas y campesinos sean reconocidos, y por una educación pertinente y necesaria en lengua materna.

Pero no ha habido una solución de fondo, se han generado políticas e instituciones con el eslogan de “integración” de los grupos indígenas, sin embargo no se han dado resoluciones para lograr la autonomía y reconocimiento de los sistemas de organización comunitaria y un horizonte distinto. De esta manera es importante recalcar que:

La acción educativa, como un modo de acción social (aunque no se reduzca por completo a ella) no podrá escapar a esta dimensión mítica,[...] la educación, en la medida en que es una acción mítica, vincula a sus participantes con el pasado, con la tradición, con el origen de la cultura.(Mélích,1998:76)

Es importante señalar que la escuela que ha significado, en la historia de nuestros pueblos, una imposición cultural, debido a la generalización y abstracción que la caracteriza en la enseñanza de las disciplinas, no consigue cumplir con algunos de los principales objetivos de la educación; la formación integral de los sujetos. Y somete a los educandos a valoraciones arbitrarias respecto al aprovechamiento escolar, sin importar que se trata de un país que se entreteje en la diversidad cultural y que sería más significativo para la experiencia escolar partir de lo propio y no de lo ajeno.

Es necesario pensar el cómo vincular el contexto cultural y los saberes comunitarios con un currículum que difícilmente tiene un enfoque intercultural y que no promueve en ningún sentido el respeto a la lengua materna, y la vitalidad lingüística que encierra el misticismo de la cosmovisión de la comunidad, en su sentido vital.

A partir de todas estas consideraciones el propósito de este trabajo es el siguiente:

- Conocer los componentes de la cultura zapoteca de San Vicente Coatlán que se manifiestan en el mito Guíí deal y la forma en que el mito incide en la organización de la vida comunitaria y sus procesos educativos.

Por lo tanto, fue de mi interés partir del conocimiento de las formas de vida, organización comunitaria, del Tequio y la Asamblea como prácticas sociales que nos van adentrando al mundo de la cultura zapoteca en la que se ponen en juego valores comunitarios, que se sustentan en los mitos y son reafirmados en ritos y narraciones de los ancianos (símbolo de sabiduría en las comunidades).

El mito visto como otra forma de conocimiento, que le da equilibrio y armonía a la convivencia de los habitantes de la comunidad de San Vicente Coatlán, resulta de primordial importancia para comprender a este grupo social y sus procesos educativos.

Para la realización de este trabajo utilicé el enfoque metodológico de la etnografía interpretativa que vincula la descripción con la comprensión. En el primer capítulo hago referencia a este enfoque metodológico.

La primera fase de la investigación consistió en la realización del trabajo de campo en la comunidad que duró un año en el que realicé estancias cortas durante los periodos vacacionales del año escolar 2010-2011. La estadía permitió ver situaciones de la vida cotidiana de las personas de la comunidad, las formas organizativas entre los habitantes, los procesos formativos que en éstas se generan, ya que no pretendo caer en definiciones de educación informal, por el contrario, es necesario reivindicar los procesos que generan conocimientos fuera de la escuela ya que considero erróneo partir de una dicotomía escuela vs comunidad que nos situaría en ámbitos fragmentados como si los sujetos

podiesen desprenderse de su cultura al ingresar a la escuela. La estructura del trabajo se presenta en cuatro capítulos:

En el capítulo titulado: “**Consideraciones teórico-metodológicas**”; se abordan los aportes teóricos y conceptuales que permiten dar una dimensión al trabajo y nos aproximan a los referentes históricos y de significación de categorías como el mito, rito y ritual. Argumentando el uso de la etnografía como metodología cualitativa en la que se considera importante la subjetividad de los sujetos. En esta investigación se hace referencia al ritual de pedimento de lluvia como parte de la ritualidad y ritmo de vida de la comunidad.

En el segundo capítulo titulado: “**El contexto comunitario**” se dan a conocer las prácticas sociales y los aspectos socioculturales que se desarrollan en el ámbito festivo y la organización comunitaria, a partir de testimonios como parte del trabajo etnográfico.

El tercer capítulo se titula: “**El mito y la configuración comunitaria del territorio**”. Se trata de una descripción etnográfica de los relatos míticos que configuran el territorio, los apartados contemplan aspectos de la cosmovisión de la comunidad de San Vicente Coatlán y los procesos dinámicos que se generan.

En el cuarto capítulo. “**Aportaciones del mito-simbolo a los procesos educativos**” se hace una reflexión sobre la importancia de la educación propia, la cual parte del seno familiar y se amplía en el ámbito comunitario aportando conocimientos-saberes que se heredan de generación en generación mediante el uso de la palabra y la participación directa en las prácticas comunitarias, formándonos con base a principios de vida que se aterrizan en el ser y saber hacer. Se plantea una relación comunidad –escuela puesto que se tiene que dejar de ver a la educación como algo fraccionado y es necesario partir de los procesos de enseñanza-aprendizaje que se dan desde la vida cotidiana sustentados en la forma de ver el mundo o mejor conocido como la cosmovisión.

En las conclusiones se señalan los aportes de la investigación destacando el sentido educativo del mito en la comunidad y planteando la posibilidad de mirar mundos distintos desde un horizonte mítico.

CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

1.1. El tipo de investigación.

Para dar cuenta de las prácticas culturales que nos permitirán comprender el sentido del mito Guíí deal y sus aportes a la educación, realicé un trabajo de tipo etnográfico en la perspectiva de la etnografía interpretativa que vincula la descripción¹ con la comprensión.

Al adoptar la etnografía en el campo de la investigación educativa, es importante no acceder a ella como simple técnica, sino tratarla como una opción metodológica, en el entendido de que todo método implica teoría. La etnografía propone una nueva mirada, define nuevos objetos de estudio y elabora conceptos pertinentes a la escala estudiada. La búsqueda teórica conlleva a la vez una adecuación metodológica de la etnografía a los nuevos problemas y contextos. (Rockwell, 1980. Citado en Díaz Tepepa, 2001: 49.)

La etnografía como método cualitativo no busca solo una recopilación de datos, sino que es una forma de conocimiento, por lo tanto la investigación genera datos interpretativos a partir de la voz de los sujetos.

En este enfoque se interactúa con los informantes de forma “natural” tratando de no diferenciarse en el contexto, esto permite romper con la relación reducida a preguntas y respuestas. Mi experiencia en el trabajo de campo se considera, en todo momento, una oportunidad para observar e intentar comprender indicadores de la cultura local; por ejemplo, en una plática que se establece a la hora de la comida, en una visita inesperada de un conocido o en la invitación a tomar un refresco con los organizadores de la fiesta.

¹ Entendiendo descripción en términos que Clifford Geertz considera en tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta.

Se trata de hacer una inmersión en la comunidad en la que se entretelen formas de relación que dan cuenta de su organización. Por ello Clifford Geertz expresa la forma de llevar a cabo esta perspectiva de conocimiento:

[...] hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que define es cierto esfuerzo intelectual: una especulación elaborada como descripción densa” (Geertz, 2006:21)

Llevar a cabo una investigación de este tipo permite mirar a los sujetos desde una perspectiva más humana, en donde es posible conocer, en cierta medida sus pensamientos, emociones, expectativas, etc. Y no por esto se minimiza el dato estadístico, por el contrario, puede servir para visualizar ciertas cuestiones y complementarse con la comprensión de otros aspectos que constituyen el hacer cotidiano, un contacto directo con la vida comunitaria.

Por otro lado, la condición del ser humano no implica únicamente el acto de supervivencia, sino que éste, dotado de inteligencia, se ve inmerso en otras esferas de la gran totalidad que implica su existencia. Tan importante es el entorno tanto como la percepción subjetiva que se tiene del mismo, como por ejemplo las sensaciones que provoca un amanecer, percibir la belleza de la naturaleza, etc.

Al nacer el ser humano, desprovisto de las respuestas biológicas o instintos ante diversas situaciones, ha utilizado su inteligencia, aprendiendo de los otros o inventando sus propias respuestas, pues no se ha nacido con tendencias o formas de resolver problemáticas de manera automática. En su constitución física no trae consigo las indicaciones precisas para resolver situaciones en su ambiente natural y social. De esta forma el ser humano al transformar el entorno o naturaleza de manera diversa, va creando la cultura, que va cambiando de acuerdo a las circunstancias históricas y sociales. Así podemos considerar que:

[...] la “cultura” es un fenómeno específicamente humano, es una obra de la razón humana, es una aplicación de la racionalidad del hombre. A partir de este planteamiento, se concibe al hombre como un animal racional que se autointerpreta. De ahí el carácter simbólico y hermenéutico de la racionalidad humana y de la cultura. (Díaz T. ,2010:57)

Ante la capacidad de simbolizar, las conductas de los seres humanos tienen cierto significado, por eso ciertas acciones no son realizadas sin intencionalidad, las prácticas sociales tienen un sentido y complementando la definición Clifford Geertz se señala que:

[...] el hombre inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido,[...] la cultura es esa urdimbre y el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 2006:20)

Por lo tanto es posible establecer tres consideraciones importantes de la etnografía:

- a. En primer lugar presupone que es posible conocer al otro, lograr una cierta empatía y comunicarse con él a través de su cultura, con lo que nos remite tanto a una perspectiva intelectual y filosófica, como a una antropológica.
- b. En segundo lugar, implica que este conocimiento requiere la copresencia en trabajo de campo, la ubicación y uso de múltiples fuentes de información y su triangulación;
- c. Que el texto que denominamos etnografía trasciende la apariencia de la denotación y de los significantes (sean personas , objetos, gestos, edificios, sonidos, olores, etcétera) (Vergara,2013:28).

La primera fase de investigación en la comunidad se realizó durante un año, lapso que corresponde de agosto de 2010 a junio de 2011; la estadía permitió ver situaciones de la vida cotidiana de las personas que contrastaban con la dinámica escolar; las formas organizativas entre los habitantes generó el

interés en conocer los procesos formativos que en éstas se generan, ya que no solo en la escuela se aprende. Y no pretendo caer en definiciones de educación formal e informal, por el contrario, es necesario reivindicar los procesos que generan conocimientos fuera de la institución y que por esa situación no es menos valiosa esa educación. Considero erróneo partir de una dicotomía ya que nos situaría en ámbitos fragmentados.

En este sentido, requerimos avanzar en reconocer cuáles son las valoraciones de las distintas comunidades rurales sobre las escuelas y qué integran en sus territorios de vida. Al mismo tiempo, es necesario que la escuela amplíe sus concepciones sobre lo que es “conocimiento” y los “sistemas de conocimientos” locales. (Czarny, 2010:37)

Lo que me permitió tener acceso a la comunidad fue ser invitada como madrina de graduación de una niña en una escuela primaria, este acto pareciera no tener relevancia, sin embargo, el tener reconocimiento por parte de la comunidad es importante, el ser partícipe en una de las manifestaciones culturales atribuye responsabilidades y confianza.

En la región de los valles centrales, la comunidad se ha dado a conocer por los conflictos agrarios que ha sostenido con comunidades vecinas, si bien es un contexto en el que se han generado tensiones y que inclusive ha llamado la atención por la intervención del ejército, mantuve distancia en la investigación de dichas problemáticas, pues existe un hermetismo al tratar el tema.

Las jornadas de observación se realizaron en el periodo de diciembre de 2012 a enero de 2013 periodo en que se realizaron visitas a familias y se logró establecer contacto con el Ayuntamiento. De estas visitas se fueron generando los guiones de entrevista, algunas se fueron modificando pues se dio apertura a que los informantes expresaran sus experiencias.

La segunda fase del trabajo de campo se realizó en periodos vacacionales de los años 2013 y 2014, focalizando las observaciones y entrevistas en las

fiestas patronales llevadas a cabo en los meses de enero y abril; en éste último se asistió el día 7 de Abril que corresponde al ritual de pedimento de lluvia.

Realicé 12 entrevistas a profundidad que fueron dirigidas a mujeres y hombres de diferentes generaciones; esto permitió indagar sobre experiencias personales en la realización del pedimento de lluvia y el relato mítico de la comunidad en relación a la “culebra de agua”. Fue importante la técnica de grabación ya que esto permitía transcribir las entrevistas, fijar las palabras y no correr el riesgo de olvidar alguna situación.

Además, hice 8 observaciones del pedimento de lluvia y de la fiesta de la Mayordomía, más 10 sobre aspectos del lugar, eventos del pueblo y acontecimientos de la vida cotidiana.

La elaboración de registros de observación fue importante, más en situaciones como la mayordomía y el pedimento de lluvia, esto permitió reflexionar más a fondo e interrogar situaciones de la organización comunitaria.

Además, de acudir a fuentes monográficas de la comunidad, indagué en el Archivo General de la Nación encontrando pocas referencias históricas, por lo que centré la investigación en procesos actuales y en la dinámica comunitaria.

1.2. Aproximaciones conceptuales a la comprensión del mito

Lévi –Strauss trata de dilucidar el lenguaje propio de las historias míticas, que si bien, es un tema complicado de abordar en la época contemporánea, debido al auge del pensamiento científico, trata de hacer un estudio de las estructuras que constituyen al mito. En este sentido, la palabra mito, se caracteriza como una manera de entender lo humano, que de forma contraria se ha entendido como lo falso dándole un significado como de superstición y retroceso. De esta manera podemos aludir a los siglos XVII Y XVIII en los cuales inicia el auge de la ciencia, esto fundado en la idea de que los sentidos pueden

ser engañosos y variables, entonces, era necesario algo que diera certeza concreta de las cosas.

El estudio del mito desde la perspectiva de Lévi-Strauss en Antropología es la “ciencia [que] atiende demasiado a las formas de pensamiento que llamamos supersticiosas cuando las encontramos entre nosotros”. (Strauss, 1986: 9) Para entender su perspectiva es necesario conocer su crítica a la corriente del estructuralismo:

[...]el estructuralismo, o lo que se pretende designar con este nombre, ha sido considerado algo completamente novedoso y revolucionario, aunque yo pienso que es doblemente falso...el estructuralismo ni tiene nada de nuevo en el campo de las humanidades; se puede seguir perfectamente ésta línea de pensamiento desde el Renacimiento hasta el siglo XIX e inclusive hasta nuestros días[...]lo que denominamos estructuralismo en el campo de la lingüística y antropología, o en el de otras disciplinas, no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre (Strauss, 2002:30)

Por ello, no se trata de indagar sobre el orden y el funcionamiento de la estructura, sus estudios apuntan a los fenómenos que se manifiestan en culturas específicas, en sus narrativas mitológicas donde existen elementos que varían, pero que al interior de su funcionamiento también existen elementos invariables, que pueden estar en otra cultura, por ejemplo: las relaciones de parentesco o fenómenos como en el mito de “los gemelos” o “labios partidos”.

Por otro lado, en los trabajos de Malinowski fue importante investigar la finalidad de cada actividad realizada al interior de la cultura, “los hechos antropológicos habían de ser explicados por su *función*, esto es, por el papel que desempeñan en el sistema integral de la cultura”. (Citado en Firth, 1999:22). Dichas actividades tendrían que ser organizadas en esquemas (organización social, religión, creencias mágicas y religiosas, etc.) y vistas todas ellas como totalidad, la investigación buscaba dar cuenta de la relación entre cada una de ellas en la conformación de un sistema.

En el funcionalismo el estudio de los grupos sociales se hace a partir de las diferentes necesidades (biológicas, psicológicas y sociales) que tienen los individuos y la especificidad de las respuestas para satisfacerlas. Por ejemplo para cubrir la necesidad de salud, en una tribu africana se recurría a la creencia de las prácticas de “brujería” y en el occidental a otro mecanismo cultural para erradicar la enfermedad. (Firth, 1999:49)

La crítica de Levi Strauss al funcionalismo que plantea Malinowski se da en el sentido de dar a conocer las necesidades básicas de un grupo para explicar o comprender de manera amplia los fenómenos dentro de las culturas.

Malinowski tuvo la sensación de que el pensamiento del pueblo que se disponía a estudiar – y, en general, el de todas las poblaciones ágrafas objeto de estudio de la antropología- era o es enteramente determinado por las necesidades básicas de la vida.(Strauss,2002:38)

En este sentido el funcionalismo recae en un plano empirista y descriptivo, en el que no se establecen procedimientos que den como resultado teorías universales en el estudio de las culturas; además de que se ve la cuestión biológica como una condicionante para que los individuos respondan de una manera concreta. Firth señala la importancia de la teoría funcionalista para el estudio del Mito:

Sin embargo, subsiste el hecho de que siempre le interesó [Malinowski] mucho más el concepto que un pueblo tuviera de su propia historia, que la historia real de ese pueblo. [...] la importancia sociológica de los mitos y leyendas de ese pueblo para el mantenimiento de un sistema de estructuras de clan, sus derechos sobre la tierra y su magia, [...]. (Firth, 1999: 26)

Levi Strauss hace un distanciamiento de las visiones funcionalista y evolucionista, para dar continuidad a su trabajo con los aportes de Jakobson en lingüística. Destaca en su libro *El pensamiento salvaje* las distintas formas de proceder en las culturas y la forma de conocer el entorno, desde la clasificación

de hierbas y sus diferentes usos, haciendo una equiparación del pensamiento de los pueblos “salvajes” (se entiende como aquellos ajenos a la civilización) y el pensamiento científico:

Esos pueblos que[...] son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven[...] responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico. (Strauss, 2002:39)

La forma de entender el pensamiento salvaje para Levi Strauss se da a partir de unidades que conforman una totalidad, en un sistema de relaciones dinámicas que permiten dar significación. El lenguaje que es parte de una forma de resolver los múltiples desafíos en una comunidad:

Se trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, lo cual es absolutamente contradictorio con la manera de proceder del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa[...] Como dijo Descartes, el pensamiento científico divide la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla. (Strauss, 2002:40)

La articulación de las partes que constituye el pensamiento mítico da sentido y significado a la forma de pensar en una cultura, es la interrelación de los elementos simbólicos que lo constituyen. A diferencia del proceder científico en el que es necesario realizar un proceso del cual se puede descomponer en partes.

La explicación científica corresponde siempre al descubrimiento de un ordenamiento” - todo intento de este tipo, aun cuando esté inspirado por principios [...] que no sean científicos, puede encontrar ordenamientos. (Strauss, 1964:28)

Por citar un ejemplo, la química agrupa los sabores en elementos como el carbono, hidrógeno, oxígeno, azufre y nitrógeno, una persona ajena a las consideraciones del conocimiento de la química, es capaz de hacer asociaciones en una forma distinta, lo que da cuenta de la capacidad de disponer de las cosas

de manera estructurada con otros criterios (a partir de datos sensibles olores, sabores, colores, etc.).

[...] La ciencia, cuya perspectiva fue meramente cuantitativa entre los siglos XVII y XIX, comienza a integrar los aspectos cualitativos de la realidad. Indudablemente, esta tendencia nos permite entender una gran cantidad de cuestiones pendientes del pensamiento mitológico que en el pasado nos apresurábamos a dejar de lado como cosas absurdas y carentes de significado. (Strauss, 2002:49)

La organización conceptual entre la mitología y la historia se establece de forma diferente, la primera de manera estática, en la que se encuentran elementos mitológicos combinados, dando como resultado la multiplicidad de posibilidades como sistema cerrado a diferencia de la Historia que es un sistema abierto. El mito como una historia sin registros, que es originada a partir de la tradición oral, es diferente a la historia como una manera distinta de ser interpretados los datos por parte de los historiadores.

No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y, que por tanto carecen de archivos [...] La mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza- una certeza completa es obviamente imposible- que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Sin embargo para nosotros el futuro debería ser siempre diferente. (Strauss, 2002:74)

El mito es un tipo de explicación en el que una sociedad manifiesta su relación con el mundo que le circunda, esto en forma de totalidad; desde su reciprocidad con el clima, el suelo, las estrellas, etc. Por otro lado la historia vista como una sucesión de hechos inamovibles.

“Los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estando sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. (Strauss, 1964:35)

Si bien la palabra mito en la actualidad ha tenido connotaciones de “falsedad” “fábula” o “mentira”, es importante mirar hacia las comunidades en las que su hacer y estar toma como base este tipo de racionalidad. El origen del contenido moderno atribuido al mito, es impulsado por el ideal de la Ilustración; acentuando un papel fundamental en la razón² para adquirir conocimiento, en el que se prioriza lo experimentable y la verificación de datos o resultados (el método).

El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. [...] Así pues, en tanto que el movimiento de la ilustración se expresa a sí misma en el esquema del “*mito al logos*” el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social y estatal. La idea de razón absoluta es una ilusión. (Gadamer, 1997: 14-20)

Sin embargo, es el mito el que, frente al racionalismo positivista, persiste en la capacidad de los pueblos de re-elaborar consecutivamente la forma de narrar su origen y las deidades con las que se conviven a diario; modificar los elementos culturales de acuerdo a las circunstancias materiales y simbólicas que acaecen en la cotidianidad.

Las tensiones entre mito y logos proceden desde el mundo griego, Platón sitúa al mito junto al *logos*, dando valor a la narrativa:

La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Los mitos de Platón son narraciones que, a

² El concepto *razón* en la lógica tradicional es la facultad de deducir, es decir, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva. [...] Hay razón allí donde el pensamiento está [...] en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. (Gadamer, 1997:19) La base de este pensamiento proviene de la tradición filosófica del siglo XVII de René Descartes.

pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad. (Gadamer, 1997: 27)

Aristóteles, nombrando al mito como “historia inventada”, reconocía cierta condición de verdad, la tradición mítica como “una especie de noticia de conocimientos olvidados en los que reconoce su metafísica del Primer Motor (Gadamer, 1997: 28)

Los mitos suelen estar presentes en cada situación de la vida cotidiana, sea en expresiones míticas o en rituales comunitarios, un ejemplo cotidiano es cuando llueve y el cielo se encuentra parcialmente soleado, entonces se dice: “una venada está pariendo” o “un venadito está naciendo”, expresiones cotidianas que tienen un origen mítico. (López, 2012: 33).

Asimismo los mitos perduran en las formas de relacionarse de los sujetos en comunidad; concretándose en normas y prácticas sociales, estableciendo una dinámica de relaciones entre los sujetos y su entorno. El mito se entreteje con las actividades cotidianas y es parte de una continua reformulación de sentido.

En la época contemporánea el mito se encuentra vivo, pues muchas formas de actuar y normar la vida se encuentran en éste. El mito es una forma de narrarse a sí mismo un origen, un proceso en que la comunidad se narra para sí su historia. De esta manera el presente estudio retoma la perspectiva de Mircea Eliade , se enuncia a continuación:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. (Eliade, 2013: 14)

Por lo tanto, el mito en las comunidades es considerado como una historia sagrada, la cual hace presencia y se fundamenta en la humanidad, el origen y el transcurrir de los tiempos, por lo tanto, es considerado una historia verdadera; “El mito cosmogónico es “verdadero”, porque la existencia del mundo está ahí para probarlo”.(Eliade,2013:14)

La realización de ciertas prácticas al interior de la comunidad con determinados requisitos o restricciones ha sido planteada en los mitos a partir de los seres sobrenaturales, en los que se dejan ver actitudes, comportamientos y en algunos casos sirven de guía en actividades sagradas y de la vida cotidiana. Por lo tanto:

La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. (Eliade, 2013: 16)

El mito permite volver al origen, al principio de las cosas, de esta forma las personas se apropian de una forma de conocer y situarse en el mundo, dándole la capacidad de modificar, recrear y conservar elementos que le son útiles para continuar con su trayecto de vida individual y comunitaria.

A pesar de que los personajes de los mitos son en general dioses y seres sobrenaturales, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. [...] En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. (Eliade, 2013: 8)

Si bien el mito va más allá de un elemento literario, pues resulta ser una narración que constituye a los seres humanos en sus formas de relacionarse entre sí y con lo sobrenatural; genera una distinción en las concepciones sobre el mundo, Eliade lo enuncia de la siguiente manera:

Hagamos notar que, así como el hombre moderno se estima constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos. [...] mientras que un hombre moderno, a pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia Universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar a la historia mítica de su tribu, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella.(Eliade,2013:20)

De esta forma el mito, permite establecer un segundo plano, pues es capaz de vivir acorde con el tiempo, pero también romper la linealidad de ese transcurrir y volver a insertarse a un tiempo sagrado, a vivir en el tiempo mítico.

El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo “fuerte”, porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los seres sobrenaturales. [...] al vivir los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo “sagrado”, a la vez que primordial e indefinidamente recuperable. (Eliade, 2013: 24)

Ahora bien, López Austin delimita las funciones básicas del mito, esto nos ayuda a pensar la forma en que los mitos se hacen presentes:

- El mito conserva las tradiciones de una comunidad. El mito queda en la memoria del pueblo y así garantiza su continuidad en la historia, conservando y asimilando los procesos históricos. “El mito cohesiona al reafirmar por medio de la creencia y la narración el carácter común de los conocimientos y los valores de grupo. Quien sabe lo mismo participa en la práctica de lo sabido y en la creación del saber, se identifica en la recepción, en la memoria y en el ejercicio de lo común.
- El mito permite clasificar, ordenar el cosmos, le otorga sentido a la realidad del ser humano en la medida en que la estructura. Codifica la información que le da su realidad convirtiendo lo que percibe en lenguaje y de esta manera adquiere significado.

- El mito educa. La narración mítica es la cadena que une las generaciones y a través de la cual se realiza la transmisión de valores y conocimiento, es decir la cultura.
- El mito explica, es la forma en la que el ser humano encuentra significados en su existencia y la de su mundo. De esta forma, el hombre puede actuar y vivir en su mundo, encuentra el mito una guía para sobrevivir.
- El mito legitima, expone, remitiendo a los tiempos conformadores, cuál es la razón de las costumbres, cuál es el fundamento de las instituciones cuál es el origen de las divisiones sociales, cuál es la fuente de los derechos territoriales, cuál la naturaleza y el comportamiento de las cosas. Y el mito se distingue, sobre todo, por autenticar el poder, hasta el punto de validar el derecho de un pueblo a llevar a los hombres de otro a la muerte en el sacrificio. (López,1998:363)

En la actualidad y debido a la reiterada consideración teórica del modelo racional científicista, el mito cobra relevancia, pues posee una racionalidad propia y resulta importante su permanencia, pues esto permite explicar aquello que la ciencia no puede comprobar mediante sus métodos rígidos, sistemáticos y controlados. Gadamer en su libro de *Mito y razón* hace puntualmente tal diferenciación:

El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuentos de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio (Gadamer, 1997: 16)

1.3. Rito y Ritual

Para la comprensión del rito del pedimento de la lluvia es necesario hacer precisiones en los términos, es posible establecer la particularidad entre rito y ritual, tomaremos como referencia las aportaciones de Alfredo López Austin:

Ritual: tiene dos acepciones, como adjetivo, es “lo perteneciente o relativo al rito”, y así puede utilizarse en los términos acto ritual, forma ritual, paso ritual o norma ritual. En su segunda acepción, como sustantivo, se refiere a un conjunto de ritos.

Rito: es toda práctica fuertemente pautada que se dirige a lo sobrenatural. Es importante hacer unas precisiones respecto a las partes definitorias:

a) La práctica puede ser tanto colectiva como individual. (es de naturaleza social). Por rito no puede entenderse cualquier práctica individual reiterada, sino la establecida por las costumbres o la autoridad.

b) La práctica está dirigida a los entes sobrenaturales. Pretender afectarlos, ya sean dioses o fuerzas.

c) Una parte considerable de los ritos implica un intento de comunicación. Esto sucede cuando se pretende afectar la voluntad de los dioses con expresiones verbales o no verbales.

d) Por lo regular, los ritos tienen fines precisos. 1) Percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo y 2) alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación de poder sobrenatural.

e) La pauta no está absolutamente taxada o sujeto a reglas. Con frecuencia los oficiantes operan bajo cánones cuya flexibilidad permite variables, sustituciones, omisiones o adiciones.

f) El carácter canónico del rito, es decir, precisamente regulado, lo hace apropiado y eficaz. Una acción libre no garantiza su efecto sobre los entes naturales.

Al mismo tiempo es necesario explicar lo que se entiende por entes sobrenaturales, Lopez Austin lo define y establece aspectos necesarios para tomarlos en consideración:

- Los seres sobrenaturales pueden ser caracterizados por: estar compuestos de una sustancia que es imperceptible para los seres humanos cuando éstos se encuentran despiertos y en condiciones normales.
- Su origen es anterior a la creación del mundo del hombre.

- Sus agentes. Poseen acción eficaz sobre el mundo perceptible.
- Su acción eficaz puede ser captada o afectada en mayor o menor grado por los seres humanos.

Los seres sobrenaturales se dividen en dos grandes categorías: las fuerzas sobrenaturales son entidades impersonales. En cambio, los segundos se caracterizan por:

- Poseer una personalidad, considerada tan semejante a la humana como para que puedan comprender las expresiones de los hombres y para que tengan una voluntad susceptible de ser afectada por las acciones humanas (entendidas entre éstas todas las formas de expresión).
- Ejercer por su voluntad una acción eficaz sobre el mundo perceptible. (López, 1998:5-9)

Con las anteriores aportaciones expresadas a groso modo, sobre el mito y el rito puedo considerar que el mito no es una fábula, no es una leyenda o cuento o algo falso, por el contrario, al igual que los autores anteriormente señalados sostengo que el mito da cuenta de una realidad, en la medida que expresa una de las diversas formas de comprender los acontecimientos de la vida y principalmente da cuenta de los orígenes de las culturas.

Por lo tanto, en este trabajo pretendo dar cuenta del mito de la culebra de agua, del mito de fundación de la comunidad y sus manifestaciones en las prácticas culturales de las personas que integran este universo simbólico. Tales prácticas culturales se manifiestan en la ritualidad y en los conocimientos comunitarios y en todas aquellas prácticas sociales que le dan vitalidad a esta comunidad.

II. EL CONTEXTO COMUNITARIO.

2.1. El lugar

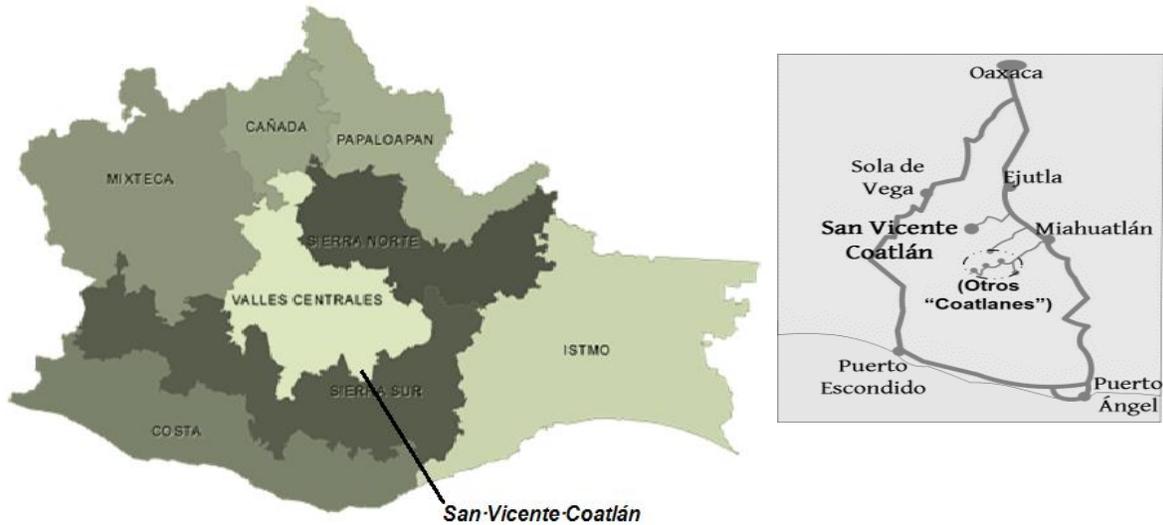
En San Vicente Coatlán se realiza una práctica ritual comunitaria denominada “El pedimento de la lluvia siete veneros”, en la que se expresa lo material e inmaterial en la forma de organización y en el contenido de esta práctica ritual comunitaria.

El pedimento de lluvia en el lugar llamado por los pobladores como “San Agát” y “siete veneros”, marca el inicio de un ciclo agrícola que se conjunta con un ciclo festivo. Ambos se articulan dando movilidad y dinamismo a la comunidad. En estos ámbitos se expresan saberes y valores que se reafirman y renuevan mediante estos periodos festivos y productivos.

Debido a que la cultura zapoteca abarca, en su mayoría poblaciones ubicadas en la Sierra Norte, Istmo de Tehuantepec, Valles Centrales y parte del sur del estado de Oaxaca, es necesario especificar que la población del estudio es de los zapotecos de Coatlán, de San Vicente Coatlán, la composición del nombre proviene del Santo Patrón “Vicente Mártir” a quien se le atribuye una acción milagrosa; Coatlán”, nombre en lengua náhuatl compuesta por las voces Coatl “Serpiente” y Tlan “tierra” que literalmente sería tierra de serpientes, otras interpretaciones lo definen como “entre o junto a las culebras”.³

El presente estudio se enfoca en el pedimento de lluvia como parte constituyente de la realidad dentro de la ritualidad de la vida colectiva-individual en la comunidad de San Vicente Coatlán; presentándose como del fragmento de la realidad en el que convergen mitos y rituales que sustentan el caminar de los habitantes. Principalmente porque el pedimento de lluvia es parte fundamental del ciclo agrícola, de vida, organización familiar-comunitaria, y la búsqueda de la armonía entre la comunidad y sus deidades.

³ Archivo General de la Nación, Archivo Histórico Central, Centro de referencias, Cuadro sinóptico y Estadístico del Distrito de Ejutla. 25 de Mayo 2013.



2.2. La entrada a la comunidad.

A casi dos horas y media de la capital Oaxaqueña se ubica el territorio de San Vicente Coatlán, en el trayecto es posible ver montañas, la pupila se inunda de verdor en época de lluvias, el resto del año el panorama tiende a ser un poco seco y árido, es un paisaje en transformación pues se está implementando un proyecto de supercarretera a Puerto Ángel, las máquinas escaradoras y la cantidad de polvo se hacen notar.

Justo antes de llegar a la localidad, una montaña enorme nos recibe “Cerro viejo” que al subir hasta la cúspide se puede visualizar el pueblo que se encuentra entre otras montañas denominadas “Cerro Caja” con una apariencia parecida a un Volcán del cual nace el río “Tabeo” y “Cerro Viejo”, en los cuales se tiene prohibido sembrar pues son terrenos comunales (Tierras de uso común), en éstos predominan los árboles de encino, chamizo, copal y palmas, mismos que sirven en las festividades como ornamento de las calles y de la Iglesia.

En el camino a San Vicente se observan algunos pequeños montículos de piedras y que preguntando al chofer de la camioneta donde me transportaba, sobre la utilidad de los mismos, me respondió: ¡Ah! son ofrendas pa los muertos, cuando alguien muere mal, hay que ponerle su capillita, y así puedan encontrar el

camino y no andar penando”. (Reg.10ESVC31-10-2012) En el mes de Noviembre las capillitas contienen en su interior flores amarillas conocidas como flor de cempasúchil o Birushe y veladoras.

A unos Kilómetros antes de llegar al poblado, se ven unas lomas en las que destacan, de manera permanente, los terrenos con sembradíos de maguey. Las calles del pueblo mantienen pavimentadas las vías principales, estas obras han sido concretadas a través del trabajo comunitario; además, de la edificación de algunos puentes que permiten la afluencia de pequeños riachuelos que se forman en la época de lluvias.

El pueblo de San Vicente Coatlán se autodefine como pueblo zapoteco. Llamó mi atención escuchar las afirmaciones de los pobladores “somos zapotecos, hay otros también, pero nosotros somos de San Vicente Coatlán...nosotros aparte tenemos nuestro baile, el jarabe Chenteño”. (Reg.6ESVC9-07-2013) Así lo expresa el señor Justino Osorio, y con justa razón, ya que en el estado, la cultura zapoteca se encuentra también en otras regiones. Se hace referencia al jarabe Chenteño, porque en el distrito de Ejutla es muy representativo; en cambio con el jarabe Ejuteco, no se sienten identificados. El jarabe Chenteño es parte de su configuración identitaria. El ser chenteño no sólo alude a ser parte de Ejutla, sino parte también del pueblo zapoteco.

2.3. La festividad de San Vicente Coatlán en la configuración de las prácticas sociales.

En la comunidad de San Vicente Coatlán, la fiesta es una forma de organización comunitaria, que está relacionada con los ciclos productivos y con las temporadas de cada año. En la fiesta se expresan las formas de vida, de relación y de estar en el lugar.

2.3.1 La mayordomía y la fiesta patronal.

El año nuevo marca el inicio de un nuevo ciclo en la vida comunitaria, el 22 de Enero que se festeja la primera fiesta de San Vicente Ferrer, se nombra la mayordomía, para lo cual las personas van cuidando su ganado y haciendo sus ahorros para el apoyo monetario y las formas en que intervendrán en la festividad, a continuación brevemente se narran algunos testimonios de los informantes sobre aspectos de la Mayordomía:



Primeramente mediante la Asamblea Comunitaria, se reúnen todos los habitantes de la comunidad, ellos designan quienes son candidatos para organizar la fiesta de San Vicente, algunos son nombrados por ser personas respetables en la comunidad, que cumplen cargos y son personas que asumen con responsabilidad los acuerdos de la asamblea. Otras veces, nombran a personas que no han colaborado o asistido a tequios o bien, jóvenes que han tenido mal comportamiento en la comunidad. (Testimonio de Justino Osorio 2013)

Un chavo que se dedicaba a tomar alcohol todo el tiempo, andaba nada más en la calle y pintaba grafitis en las casas, lo castigaron y le encomendaron ser el mayordomo, entonces él tuvo que hacer la fiesta”. (Testimonio del joven José Antonio 2013)”.

Posteriormente, se elige a la persona que va a ser el Mayordomo, se nombra una comisión organizadora de la fiesta, que tendrá que coordinar los trabajos con el mayordomo: definir la cooperación para el grupo musical, la comida para el pueblo, las actividades culturales de los días festivos. En este caso se organiza el Jaripeo y el baile.

Durante una semana el mayordomo ofrece comida en su domicilio a las personas que van a ayudar a hacer limpieza, a cortar leña, a hacer tortilla. Todas las familias apoyan al mayordomo llevando rejas de refresco, tortillas, frijol, maíz, gallinas, flores, etc. En una lista, el mayordomo va anotando la cantidad y el nombre de la persona que llegó a apoyar en especie. A esta actividad le nombran como “mano vuelta”, esto significa que, en algún momento, o cuando la otra persona realice una fiesta o le corresponda ser mayordomo se le apoye de la misma manera aportando en especie con lo que le fue apoyado.

Otros días importantes de la fiesta son el cinco y seis de Abril, en estos días se festeja a San Vicente Mártir que es otra denominación y otra fiesta para el mismo santo. En estos días cualquier persona puede llegar a comer a la casa del mayordomo, todo el día se escucha música, la banda del pueblo se encarga de amenizar el lugar.



En otro espacio de la casa del mayordomo, generalmente en un cuarto, se reúnen los señores que conforman el cabildo de la Presidencia municipal, se

reúnen y platican entre ellos, se puede ver en ese cuarto una mesa con veladoras, flores y una imagen religiosa. Las personas del cabildo son las primeras personas que se les ofrece de comer y, junto con la familia, del Mayordomo hacen un *ofrecimiento*⁴ brindando con unas copas de mezcal.

A todas las personas se les ofrece consomé, tortillas y refresco. Conforme van acabando de comer se van acercando a una choza, donde hay muchas señoras atizando la lumbre y poniendo comales, mientras otras señoras muelen el maíz, ellas se encargan de hacer “memelas” una tortilla rellena de frijol molido, cada quien se prepara el número deseado de memelas, algunas las consumen ahí, otras prefieren guardarlas y llevárselas a sus casas.

En las fiestas, los señores no acostumbran invitar a una mujer a bailar. Ellas se encargan de dar de comer, menciona la señora Dominga Osorio, que las mujeres casadas no bailan porque ya están grandes, solo las mujeres solteras.

Al finalizar la comida, las señoras comienzan a hacer la limpieza, levantan la basura, lavan los platos, juntan los sobrantes de la comida, van viendo que se necesita para el siguiente día, mientras que, cerca de la iglesia se reúnen los habitantes del lugar y de otros pueblos cercanos para realizar el jaripeo. Los señores prestan sus toros y se hace la convocatoria para solicitar montadores. La banda del pueblo nuevamente hace acto de presencia y, mientras se desarrolla el evento, van tocando melodías acordes al momento.

Más noche la comisión organizadora de la fiesta lleva un grupo musical, las personas asisten al baile desde los niños pequeños hasta las personas de la tercera edad, hacen acto de presencia; los jóvenes y algunas otras personas que regresan de Estados Unidos, son los que bailan; los señores que han permanecido en el pueblo generalmente no sacan a bailar a sus esposas, se

⁴ Se agradece a las personas por haber llegado a la casa del mayordomo para convivir y disfrutar de la fiesta.

reúnen y compran cervezas, observan el baile, mientras las señoras se sientan alrededor de la cancha, solo observan.

Al siguiente día se hace una misa en la iglesia del pueblo; al finalizar pasan a la casa del mayordomo a comer y, por la tarde, se realiza el jaripeo. Para cerrar la festividad, el grupo de danza de la comunidad baila el jarabe Chenteño⁵, señal que la fiesta ha terminado.

En la organización de la mayordomía es importante destacar que es en la asamblea comunitaria donde se elige al mayordomo; y es la asamblea el medio más importante de ordenamiento de las prácticas sociales para que operen las normas, funciones y formas de unión y reciprocidad en la comunidad. De esta manera se activa la movilidad de la estructura de los diferentes comités y cargos que se desempeñan en el ayuntamiento, permitiendo una dinámica organizativa muy vital.

2.4. El ritual del pedimento de lluvia en la continuidad del ciclo festivo para la organización comunitaria.



⁵ Testimonio del Señor Sixto, menciona que el baile *jarabe chenteño* significa *una manera de hablar a la tierra*.

Un aspecto fundamental y necesario a enfatizar, es la realización del pedimento de lluvia, que a simple vista pareciera ser una actividad desvinculada con la Fiesta, pero que ayuda a dar continuidad a la estructura organizativa de la comunidad y sentido mítico a sus prácticas sociales.

El cerro denominado como “Siete Veneros” o “San Afaat”, se considera una entidad sagrada que constituye una manera de ver el mundo por los habitantes de la comunidad, quienes señalaron que los “veneros” son como las venas del cuerpo, las que dan vida a la tierra y a la comunidad. Cabe aclarar que en “Siete Veneros” o “San Afaat” hay 7 manantiales, comúnmente conocidos como pozos, que abastecen de agua a la localidad.

La relevancia de llevar a cabo el ritual de pedimento de lluvia no sólo es importante porque “los de antes así lo hacían” y sea una acción repetitiva, sino que, es parte de cómo las comunidades dan continuidad y movilidad a valores y saberes que se entretajan en lugares concretos, como lo son en el ciclo de la siembra del maíz y la fiesta comunitaria.

En la condición dinámica e innovadora, en términos culturales de los pueblos, es importante observar la yuxtaposición de elementos simbólicos que datan desde la conquista (Santo patrón) y, como parte de la condición indígena, elementos originarios como los rituales en torno a la naturaleza; es el caso del ritual en el “Cerro San Afaat” en los “Siete Veneros” o pozos naturales de agua.



El 3 de Abril, en víspera de la segunda Fiesta del Santo Patrón, el agente municipal en coordinación con el mayordomo, organiza una calenda, es decir, un recorrido por las calles principales de los barrios de la comunidad. Se van haciendo escalas en el trayecto, los integrantes del cabildo hacen la regada de fruta y dulces, la banda del pueblo ameniza el momento con melodías del valle oaxaqueño. Este recorrido anuncia la apertura festiva, que al mismo tiempo, avisa la realización del pedimento de lluvia en el manantial, como ya es costumbre, el día 7 de Abril en el cerro “San Agaát”.

Posteriormente, el cabildo y la autoridad municipal se encargan de adornar los siete pozos que hay en el lugar, colocando flores y un cirio en cada pozo; se reúnen todas las personas y la autoridad municipal menciona unas palabras en zapoteco, todos escuchan con atención, prenden fuego a los cirios, otros señores se acercan y cortan simultáneamente las cabezas de los guajolotes, dejando caer la sangre.

Un comisionado lanza varios cohetes, en señal de que se está llevando a cabo este ritual. Cabe destacar que, al observar detalladamente el lugar, se encuentra una capillita pequeña, con una imagen religiosa de la iglesia católica; le pregunto al señor Justino el motivo de esa construcción, y menciona lo siguiente: “se construyó esta capillita hace un año y vino el cura a hacer una misa, pero antes no estaba, solo veníamos nosotros, los señores de antes venían y hacían oraciones para llamar a la lluvia”. (Testimonio Justino Osorio, 17-06-2013-San Vicente Coatlán).

Un cuestionamiento a esta práctica fue preguntar al informante Señor Justino ¿por qué ahora la autoridad municipal hace el pedimento y no los ancianos, que conocen más sobre la comunidad?, a lo que él respondió: -“bueno, lo que pasa es que ya están muy grandes esas personas y no pueden caminar, por eso, de un tiempo, el presidente municipal lo hace”.

Mientras, tanto todas las señoras apoyan a las esposas de los topiles⁶, limpian los guajolotes, otras ponen un metate y van preparando las tortillas, otras fríen una pasta elaborada de chile y especias, los señores bajan botes grandes para preparar agua.

Los niños y jóvenes juegan en el monte, se deslizan entre hojarasca, otros van buscando un lugar agradable para bañarse, otros señores hablan en zapoteco y señalan al cielo, al parecer buscan las nubes.

Se escuchan algunas campanas muy agudas, son los muchachos que bajan del cerro, los animales abreven del pequeño riachuelo, se encuentran en espera de la comida. Las autoridades se separan de la comunidad y comienzan a pasar vasos pequeños que contienen mezcal tradicional de San Vicente Coatlán.

Cabe mencionar que en mis últimas observaciones no pude ver el consumo de mezcal, y preguntando a los informantes me dijeron que ya había cambiado esta práctica porque siendo un momento sagrado, el consumir alcohol puede enfadar al Rayo que es considerado una deidad.

Tiempo después, las señoras anuncian que ya se encuentra lista la comida, pasan platos y tortillas al cabildo y la autoridad municipal, los cuales se acercan a los nacimientos de agua y colocan en una tortilla la carne, la envuelven y lo introducen dentro de los siete veneros.

Todos los asistentes son espectadores, al mismo tiempo dejan caer algunas gotas de mezcal en los nacimientos, el cohetero lanza cohetes y todas las personas se sientan alrededor del lugar, las señoras van pasando la comida a todos los asistentes.

Mientras todos comen, sorpresivamente una persona moja a otras personas, y en ese momento todas las personas corren buscando un recipiente

⁶ Cargo civil que refiere a los policías de la comunidad.

para agarrar agua y mojar a quien se encuentre cerca, nadie debe permanecer seco, así todos mojados, van levantado sus cosas, cuando de pronto otra persona aparece sorpresivamente mojando otra vez y de nuevo se vuelven a mojar. Algunos corren para evitar ser mojados, así que son perseguidos hasta que los mojan.

Entre todos comienzan a levantar todo lo que se ocupó ese día. El resto de comida la depositan en trastes de barro y lo dejan en los pozos. En palabras del señor Justino “es para que los pozos puedan comer y no se sequen, estos nacimientos le dan agua a todo el pueblo”.

En procesión todos recorren las veredas, de regreso, los señores vuelven a mirar el cielo, observan las nubes y dicen que la lluvia pronto va a llegar. Efectivamente se escucha que truenan las nubes, se ven a lo lejos las nubes, un calor inmenso nos despide de la cúspide de ese cerro del cual vamos descendiendo. Mientras todos caminan de regreso, el señor Justino comenta que en algunos años se ha vivido sequías y las siembras se han echado a perder a causa de que no hubieron las suficientes lluvias:

“Las personas de antes se encargaban de ir a llamar la lluvia, ellos ya sabían las fechas que debían caer las lluvias, por ejemplo el día 1 de enero mostraba el clima de ese mes, el día 2 sería el mes de febrero, el 3 marzo y así hasta llegar al día 12 que es diciembre, y se cuenta de regreso, con eso ellos sabían en que mes llegaban las lluvias y poder sembrar, por eso uno sabe que si cae una lluvia en el mes de abril, la planta se va a morir, pues nada más llueve una vez, entonces la planta se quema, en el mes de julio son las primeras lluvias, entonces se prepara la tierra y se siembra, hasta los meses de agosto y septiembre la planta vive con las lluvias que caen” (Con. Reg. CLAVE 10SVC4-04-13)

2.4.1. Prácticas rituales en el trabajo agrícola

Considerando la fecha de referencia del pedimento de lluvia en “San Agaát” en el mes de Abril, los habitantes esperan las primeras aguas (lluvias) para

realizar el barbecho (preparar la tierra). Por otro lado, se selecciona la semilla, éstas deben ser las más grandes y de las mejores mazorcas.



De la voz del señor Federico Antonio nos relata su experiencia:

“En el barbecho es necesario pasar el arado de madera o de fierro, se pasa a una sola raya, para aflojar la tierra. Para nosotros las fechas importantes que hay que tener presente es 3 de mayo, la fiesta de San Isidro y San Juan, ahí se sabe si va a ser buen tiempo. Por el mes de junio se siembra el maíz a doble surco y por cada paso que se avanza se deja caer tres maíces, una semilla de frijol y una de calabaza, luego más o menos por el mes de Julio cuando la milpa está de tres a cuatro hojas, se pasa otra vez el arado, ahora se pasa a dos rayas, para que la milpa quede en el lomo y en el pie de la milpa se forme un surco, así se retiene el agua de la lluvia. Hay que limpiar la milpa, no debe tener hierba, lo más importante es dejar la tierra aflojada, así la planta crece y no se pone amarilla.

Por el mes de agosto se hace la encajonada, se pasa el arado con una orejera (palito) que se amarra, con la orejera se hace más grande el surco. También se le mete un barredor (un rollito de varas pequeñas) que sirve para que la tierra suba a la patita de la milpa, así la milpa desarrolla, la pata de la milpa tiene que ponerse gruesa, el elote crece y se llena de granos.

El 14 de septiembre es la exaltación de la Santa Cruz (levantar la cruz) ahí se bendicen las semillas para que se de bien la cosecha.

Para el mes de Noviembre vamos todos a cortar la hierba, tenemos compadres que nos ayudan en nuestro terreno, luego nosotros les ayudamos en el suyo, también hay quien paga mozo, ya depende como cada quien quiera.

Ya en Diciembre, se realiza la pizca, ahí otra vez vamos todos, nos repartimos los surcos, así vamos poco a poco. Cuando ya terminamos se hace un montón con toda la mazorca, se pone en petates, buscamos las mejores mazorcas, se pone una cruz en el piso, se escarba un hoyo a lado, se mata una gallina, se deja caer la sangre a la tierra y unas gotas de mezcal, se entierra la gallina, así se da gracias por la cosecha.

Por enero, hay que ir a cortar zacate muy temprano, así con el agua del sereno no se rompe, se va guardando en manojos y nos sirve para dar de comer a los animales cuando se acaba la hierba del campo” (Reg. 17ESVC23-07-2013)

La vida en la comunidad se desarrolla mediante la articulación de los procesos naturales con los procesos culturales de lo que se da cuenta en la configuración de sentidos que proveen de humanización a la tierra, pues se le ofrece alimento a quien alimento provee a la comunidad; la relación recíproca de las personas y la fecundidad de la madre tierra muestra los valores comunitarios insertos en las familias, donde destaca una concepción animista del mundo y una ética del trabajo.

2.4.2. Saberes en la siembra y elaboración del mezcal

El señor Domingo explica que desde muy pequeño empezó a observar lo que hacía su papá, fue involucrándose en el oficio, pasando ollas y cubetas; su papá lo llevaba al campo y comenzó a conocer los tipos de magueyes. Por cierto, hay que hacer una distinción, hay el maguey espadín y el maguey tobalá, éste

último se encuentra en las partes rocosas de los cerros y es difícil encontrarlo, tiene un sabor diferente y por lo tanto el precio es un poco más elevado.



El señor Domingo cuenta que para preparar la tierra, se hace limpieza del terreno cuando son las primeras lluvias, se marcan los surcos y se afloja la tierra con el arado. Posteriormente se comienza a calcular la distancia en la que se han de sembrar los “hijuelos” del maguey, para ello utilizan una pala llamada “palin” que permite sembrar adecuadamente; hay que pisar la tierra para que se apriete y así evitar que la planta se muera. Se hacen limpiezas al terreno constantemente para quitar la hierba o arrimarle tierra al maguey, cuando va creciendo se le quitan unas pencas de abajo para que la piña crezca bien, así se deja crecer de 7 a 8 años, es la edad en que el maguey se puede cortar.

El señor Domingo aprendió de su papá y éste aprendió de sus abuelos y éstos con otras personas de otros pueblos. De esta manera transmitían las formas de cultivo y para mejorar la elaboración del mezcal.

Para elaborar el mezcal, explica Don Domingo, se cortan las pencas con machete, se utiliza la barreta y hacha para sacar la piña; se trasladan las pencas al palenque (lugar en el que se procesa el maguey), el corte de la piña tiene que

ser en tiempo que no llueve, porque si se hace en temporada de lluvias la piña se llena de agua y el mezcal no sabe bueno, no agarra sabor.

En el palenque se escarba un pozo (con forma cónica) grande, se ponen piedras grandes de río (que no se truenen) para que conserven el calor, antes se pone suficiente leña para calentar el horno, dependiendo de la cantidad de piña. Se ocupa la camioneta del pueblo o burros para acarrear la leña.

Se ponen las piñas sobre una base de piedras, es necesario, si no las piñas se queman, se tapan con petates o costales de ixtle, se le pone tierra encima, se deja cocer 72 horas aproximadamente, ya que están listas se sacan del horno, en el palenque se hace la molienda, el maguey cocido se despedaza y se muele con un mazo dándole golpes o en máquina.

Explica el señor Domingo que anteriormente se utilizaba una rueda de piedra y los burros en esta actividad. Ya que se muele el maguey, se ponen en “tolvas”, depósitos grandes, del tamaño de un rotoplas, pero hechos de madera de pino, así se deja reposando como un mes y de ahí se saca el líquido, parte del ixtle del maguey. Se guarda en un lugar porque puede servir de abono orgánico, el agua que soltó el maguey se pone en ollas hechas de cobre, que en la parte de abajo se les coloca leña y en la parte de arriba un tanque de agua para que no se calienten las ollas. El líquido en forma de vapor pasa por unos tubos que caen en un recipiente, ese es el mezcal. Para saber si el mezcal está listo se utiliza la “Venecia” que es un carrizo con un agujero, se chupa el mezcal y se deja caer en una jícara, es mejor usar una de calabazo, pues ahí no agarra sabor, sabe más puro, ahí uno se da cuenta si ya está listo el mezcal. (Reg. 13ESVC16-07-2013)

Este testimonio nos muestra el conocimiento práctico de las personas de la comunidad. La forma de aprender da cuenta de procesos de observación, el manejo directo de las herramientas e incluso la noción de evaporación. La incorporación de la familia en el trabajo cotidiano, espacios en los que se insertan niveles axiológicos.

La comunidad de San Vicente Coatlán estructura de manera holística su existencia en un determinado territorio, integrando elementos que le dan sentido a las prácticas culturales que se llevan a diario. Hace una conexión entre lo terrenal y lo espiritual, entre la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza, como un sistema que confluye en armonía y equilibrio, como entidades vivas que sienten, piensan e interactúan.

Las prácticas como lo es la siembra, cortar un árbol, matar un animal, etc. implica una relación muy fuerte con la sustentabilidad de la comunidad y la tierra. El territorio representa identidad para los sujetos ya que implica la historicidad y los referentes en los cuales se sustentan los ritos y narrativas, del espacio geográfico al que pertenecen, además de ser el espacio en el que la colectividad establece la manera de organización en la que se rigen las actividades de labor social.

La base del conocimiento en diversas prácticas sociales puede comprenderse en el sentido de que todo entendimiento corresponde a la ordenación de la acción, ya que ordenar es propio de la razón. Tal razonamiento lo profundiza ArreguÍ de la siguiente manera:

Hay un conocimiento práctico porque la actividad humana puede ser regulada por la razón, precisamente por el carácter culminante de la actividad sapiencial. El pensamiento puede regir la praxis en virtud de su independencia frente a ella. Es decir, no puede haber ninguna instancia humana hegemónica respecto del saber. Sólo así, el conocimiento puede aplicarse a la acción constituyendo el conocimiento práctico. [...] Y es que la verdad práctica ha de ser hecha. Por ello, no cabe una ordenación del obrar humano al margen de la acción misma. (ArreguÍ, 1980:102)

El conocimiento práctico no se entiende como el ejercicio o puesta en marcha de la teoría, sino que su propia racionalidad cae en la acción deliberada, en el acto en sí.

2.5 El sistema de cargos como eje vertebral de las prácticas comunitarias y como indicador identitario de las culturas indígenas.

Las relaciones que se establecen en la comunidad a partir de redes de reciprocidad permiten consolidar una vida comunal, partiendo de la ayuda mutua entre familias, así mismo, mediante el compadrazgo⁷ se crea una red de apoyo no remunerado. Esto sucede a nivel comunidad, que permite la participación de las personas en actividades de servicio social. El hecho de nacer en una comunidad no garantiza el ser parte de la comunidad, es necesario participar, ser miembro activo de las disposiciones que establece la asamblea, órgano central de la comunidad.

El tipo de organización denominado “sistema de cargos” o Sistema Normativo Interno⁸, tuvo su origen en el periodo colonial cuyo antecedente fue la cofradía, en el que se buscaba la preparación de la festividad del santo patrón de un pueblo; de esta forma se pretendía apoyar a los desfavorecidos y aumentar la devoción al santo católico. (Lara, 1991) Si bien esta institución europea se estableció o mejor dicho se impuso con una dinámica distinta a la organización de los pueblos, se fueron dando procesos en los que se adaptaron las formas organizativas del pasado prehispánico.

Rodolfo Pastor en sus estudios de la mixteca colonial aporta el argumento respecto que “el Indígena oaxaqueño vio en las cofradías una manera de suplantar la antigua economía de barrio” (Pastor, 1987:247). La antigua organización indígena establecida en unidades territoriales fue adaptándose a la institución colonial. Esto permitió en su momento redefinir los elementos originarios y nuevos en el encuentro de estos mundos simbólicos:

⁷ Es una institución que permite a los padres escoger a la familia con la que desean ritualizar su relación a través de sus hijos [...] una función primordial es crear canales de intercambio recíproco que amplían las condiciones de subsistencia de cada familia más allá de las [relaciones] de reciprocidad que se establecen de manera no ritualizada a través de la ayuda mutua interfamiliar. (Maldonado, 2011:50)

⁸ Denominación contemplada en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa- a veces silenciosa y cotidiana- desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica. (Bartolomé, 1997:p.80)

Pensar el tipo de organización que se gesta en la actualidad nos lleva a considerar que no se trata de un tipo de administración bajo las condiciones que fueron origen, sino de una re-elaboración de los mecanismos que los mismos indígenas propiciaron. Por lo que es relevante considerar:

La importancia del sistema de cargos en la vida social, la residencia postmarital, las costumbres del casamiento y el sistema de reproducción social de los grupos domésticos y de parentesco constituyen rasgos de indianidad que, con ciertas variaciones, se encuentran actualmente en toda Mesoamérica (Robichaux 2005:p. 89)

El situar este tipo de relaciones sociales que se han transformado en el tiempo, ha generado autonomía en los pueblos al tener presente el voto público en la elección de las autoridades que los representan. Muy distante de la dinámica electoral de partidos políticos, caracterizada por establecer representantes que nada tienen de relación con la zona o región que representan, que incluso se desconoce su trayectoria política.

Las dinámicas que se generan en la comunidad, implica un servicio voluntario desde que se cumplen los dieciocho años de edad, en este sistema rotativo de cargos, las personas son testigos del actuar de quien cumple un cargo y que en dado momento puede haber apelación sobre la forma de conducirse ante el trabajo. Inclusive es necesario participar, no se admite una negativa por parte de algún ciudadano. Ante estos casos y por la migración hacia los Estados Unidos el sistema de cargos se ha reajustado, el tipo de relaciones sociales de la comunidad no solo se enfoca a los que viven en ella, sino que trasciende fronteras, ya que en algunos casos, las personas vuelven a la comunidad para cumplir con el cargo. De esta manera no se le niega el servicio de luz, agua

potable, residencia y voz en la comunidad. Para las personas que cubren un cargo en la comunidad es importante realizar un buen trabajo, así lo expresa la señora Francisca Osorio

“Cuando no cumple uno bien el cargo, las cosechas no se dan bien, no se hace con voluntad, por eso hay problemas en el pueblo” (Reg.13ESVC 6-07-2013).

La realización de un servicio comunitario implica llevar a cabo un acto más consiente, en el que se adquiere una responsabilidad ante el pueblo y, en la medida en que se realicen los trabajos, será posible abonar al desarrollo de la comunidad. En la relación que se establece entre el cargo y las cosechas se tiene la creencia de que las cosas que se realizan bien repercuten en otros aspectos del buen vivir de la vida comunitaria y en el prestigio social de los encargados. El sistema de cargos crea una forma de representación de autoridad, ligado a una visión específica de considerar al mundo.

Cabe señalar, que cada cargo representa una encomienda por tres años, en la lógica comunitaria, no se exige un nivel de especialización para realizar una actividad o para cumplir una función, mediante la experiencia se va aprendiendo; una persona que comienza de topil o vaquero desarrollan habilidades para la vigilancia del pueblo o para el cuidado de ganado respectivamente; al renovarse los nombramientos, las personas adquieren otras responsabilidades como hacer trabajos de gestión.

Es importante señalar la manera integral de la formación de cada persona y los retos implicados en cada cargo. Con la experiencia se van desarrollando saberes en torno a la organización comunitaria y las diversas habilidades que implican la realización de prácticas sociales, donde los ritos y mitos tienen una presencia central. Tales prácticas además de permitir la interacción y el dinamismo de la comunidad permite dar formación ciudadana en lo individual y lo comunitario.

III. EL MITO Y LA CONFIGURACIÓN COMUNITARIA DEL TERRITORIO

Los estudios etnográficos contemporáneos respecto al mito denotan la existencia de rupturas, vicisitudes y modificaciones; de igual forma, emergen interpretaciones que lo relacionan a núcleos del pasado, referidos a lo sagrado. A un sincretismo como parte de un proceso de resignificación.

La memoria posibilita la continuidad temporal entre el pasado y el presente, que vincula “la sensación de orientarse a lo largo del tiempo, del pasado al futuro” (Ricoeur, 1999:17). Esta disposición del presente-pasado, presente-presente y presente-futuro, permite romper con la linealidad de hechos inamovibles en la historia, más bien va generando un proceso de cambio y permanencia, de rememoración y conmemoración colectiva:

Uno no recuerda solo, sino con ayuda de los recuerdos de otro. Además, nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro. [...] nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos. (Ricoeur, 1999:17-18)

La memoria se entretiene en los relatos míticos y los rituales para ser expresada en el territorio⁹, por ello al hacer referencia a los relatos que configuran la cosmovisión¹⁰ de los pueblos zapotecos del sur de Oaxaca, se revela la forma en que la comunidad de San Vicente Coatlán conforma territorios con significados sagrados, como señala Barabas:

⁹ El concepto de territorio es utilizado tanto por la geografía cultural como por la antropología y, desde esta perspectiva, se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos de la percepción (paisaje) sino también a los de mayor amplitud, reconocido en términos de límites y fronteras. [...]La consideración teórica del territorio como un proceso producto de relaciones sociales en permanente cambio es atractiva [...] cuando nos referimos a los territorios simbólicos, aquellos marcados por la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales. (Barabas, 2003:24)

¹⁰ Conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente con el que el individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. (López Austin,1980:20)

El proceso de simbolización que convierte espacios en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea “textos” diversos en los que se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas que vemos plasmadas en mitos, danzas, santuarios y peregrinaciones. (Barabas, 2003: 30)

Es necesario precisar que históricamente ha cambiado el sentido del territorio, en la época medieval estaba estrechamente relacionado con la naturaleza, ésta adquiriría un significado de creación divina. Para los siglos XVII Y XVIII esa concepción se transforma y se le considera contenedor de formas expresivas de una realidad espiritual privilegiada por la estética. En el siglo XIX, debido a la concepción racionalista, el hombre se apropia de la naturaleza con la finalidad de transformarla y el paisaje se vuelve objeto de estudio, de ahí el diseño de la cartografía. (E. Hirsch, en Barabas, 2003)

La cultura zapoteca, al igual que otras culturas indígenas, ha sido parte de un proceso de cambio y reelaboración simbólica de su territorio a través del tiempo. Las ideas que dan cuenta de la cosmovisión del pueblo de San Vicente Coatlán se encuentran dispersas en la cotidianidad, el mito *Guií deal* y el ritual del *pedimento de lluvia*, aglutinan en mayor medida su configuración territorial.

El proceso etnográfico en la comunidad de San Vicente Coatlán muestra la continuidad de concepciones sagradas en relatos míticos, que algunos autores como Lopez Austin (1994) han denominado el núcleo duro de la cultura. Considero que si bien es de utilidad retomar la noción de “núcleo duro”¹¹ de López Austin, esto genera una situación polémica relacionada con la idea de continuidad o cambio en la cosmovisión y en las prácticas sociales. No obstante,

¹¹ Hay componentes que constituyen su núcleo duro (hechos sociales), muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera. La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes. (López Austin, 1994:11)

el relato vivo nos muestra la concepción de un territorio habitado por entidades sagradas con una posible relación al pasado prehispánico y su refiguración con el presente. A continuación se presenta el mito y su permanente reelaboración.

3.1. El mito *Guíí deal* (La culebra de Agua)

Cuentan que la culebra es quien cuida el pueblo, dicen que la culebra vivía atrapada en una cueva, hasta que una persona fue y quitó una piedra grande que tapaba la entrada a la cueva, no se miraba nada, estaba profundo, no se miraba nada, la culebra salió poco a poco y se quedó tirada al sol.

La persona la quiso matar, y la culebra escapó. La culebra se fue a bañar al río y algunos la vieron bajar entre el agua, pero nadie se atrevió acercársele. Dicen que a veces se convertía en mujer y atraía a los hombres para bañarse al río, unos caían en su trampa y morían devorados. Desaparecieron muchos hombres.

Llamaron al señor que habla con los aires, para que matara a la culebra; esa persona se fue a bañar al río al propósito y miró a una mujer, le dio miedo porque sabía que era la culebra, se fue con ella y le preguntó que quería y por qué mataba a su gente. La culebra le dijo que ella vivía adentro en la tierra, pues ahí quedó atrapada, pero alguien fue y la liberó pero la quisieron matar. El viejito le preguntó qué era necesario hacer para que dejara de hacer eso.

La culebra en forma de mujer le dijo que tenía que hacer una ofrenda, pues ella tenía que llegar al cielo, que necesitaba recorrer su camino. Le pidió a los vientos del sur, del norte, del oriente y poniente, al centro de la tierra, al mundo de los muertos y al cielo ofrecieran el corazón de las milpas, la carne y sangre de las aves; que la culebra bajaría en forma de lumbre para anunciar la lluvia.

El viejito agarró camino y fue a dar aviso al pueblo. Juntaron los mejores guajolotes, lo mejor de las cosechas, llevaron todo al río. El Viejito entró al agua, la culebra se enrolló en su cuerpo. La culebra le pidió que mataran a los guajolotes. Así los mataron y dejaron caer la sangre. El cielo se llenó de nubes, muy negras, la culebra subió por un arcoíris que se había formado en una

montaña. Se escuchó un trueno entre las nubes, cayó el rayo en la montaña, y cayó la lluvia. (Testimonio de Mateo Osorio, 61 años)

En el relato anterior es posible identificar la relación que se establece entre las deidades y el entorno como dueñas o cuidadoras de la naturaleza. Por lo tanto tiene que haber respeto por los otros seres vivos con los que se cohabita; de esta forma la deidad se encarga de castigar a quien transgrede a la naturaleza.

Existe un momento de transformación de la deidad para sancionar a quien haya dañado la estabilidad del lugar, a esta condición se le conoce como nahualismo¹² condición que de acuerdo al relato, le permite a la culebra entrar al mundo de los humanos y comunicar cierto tipo de mensaje. En otro sentido, simboliza un tipo de autoridad, en este caso sagrada, el mensaje se establece como el respeto a las normas establecidas en la comunidad y el castigo que implica infringirlas; esto puede trasladarse paralelamente al tipo de organización civil y religiosa con una similar apreciación.

La realización de la ofrenda aparece como una forma de pago ante el daño que se realiza al entorno, esto también es equiparable a los ciclos agrícolas, pues se establece una relación de reciprocidad con las deidades sobrenaturales, y al mismo tiempo sugiere una intervención a nivel comunitario. Pero además el mito muestra el origen de la lluvia en la entidad a partir de dicha relación.

La reelaboración de los mitos es constante, ya que no se mantiene como un relato fijo e inamovible. En la investigación se recopilaron otros relatos míticos del territorio, que darán cuenta de algunas formas de apropiarse y de incorporar otros elementos de la vida de cada sujeto. En los relatos que configuran el territorio, recabados con los informantes, es posible apreciar la importancia del

¹² Un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de cobertura o disfraz que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. (Martínez, 2011: 515)

agua en el asentamiento de la comunidad y en el origen de sus prácticas rituales, como veremos a continuación:

La culebra de agua

Desde hace muchos años las personas de antes vivían en otra parte, más hacia allá abajo (señalando hacia el sur), pero cuentan que para llegar aquí un señor soñó que alguien le hablaba y le decía que tenía que irse al monte a buscar el agua; entonces cuando despertó agarró camino y se fue. Algunos dicen que tardó para regresar, pero dieron por hecho lo que él contó:

El señor estaba buscando agua, o un lugar dónde ir a vivir, pues ya no le parecía bien estar en un lugar donde se carece de agua. Entonces iba caminando por el cerro y de repente vio una laguna grande, él tenía mucha sed, entonces se acercó para tomar el agua, de repente vio algo que se movía dentro del agua, se espantó al ver que era una serpiente, entonces quiso agarrar una vara de chichicastle, pero se quedó tieso, no se podía mover, pero más fue su espanto al ver que la culebra tenía siete cabezas, comenzó a sudar frío y calló en un sueño profundo.

Dicen que la culebra se lo llevó adentro de la tierra y ahí estuvo viviendo. El señor estaba preocupado porque tenía que regresar a su casa y qué iba a pensar su esposa.

Pues la culebra ya no era culebra, se había convertido en siete hombres y le dijeron que tomara todas las monedas de oro que él quisiera, el señor preocupado les preguntó que cuándo podría salir de ahí, que quería regresar, entonces uno de ellos, le dijo que ya no regresaría, ahí se quedaría por siempre, que ahí no sufriría de nada, pues el señor se sentía solo y dijo que no andaba buscando eso (oro), que él había salido a buscar agua.

Ellos se rieron, pues le dijeron que era más valioso tener riquezas, el señor buscando una manera de hacer entender a esas personas dijo: pues de nada me serviría tener las riquezas si no puedo compartirlo con mi familia, no sé nada de ellos y ahorita me han de estar buscando.

Uno muy enojado le dijo: pues ¿qué pensabas al venir acá? ¿ No sabes que no puedes estar en estos lugares? Entonces el señor temeroso contestó que solo había ido por agua. Otro de ellos le respondió que no era posible nada de eso.

El señor desesperado le pidió a las siete “personas” que lo dejaran ir, que le pidieran lo que ellos quisieran, entonces platicaron de manera secreta y acordaron que lo dejarían ir pero a cambio de algo, que le llevaran un presente en la montaña de enfrente que ahí lo verían en siete días y que tendrían que ir todos los de su pueblo, si él cumplía su promesa quedaría liberado y ellos le mandarían el rayo. Si él no cumplía con su palabra, entonces toda su gente moriría de hambre, pues no llegarían las lluvias.

Entonces el señor platicó su historia y pues en ese tiempo se creía más, entonces fueron todos los del pueblo al cerro a dejar la mejor carne, una comida especial. Cuentan los de antes que desde entonces brotaron siete chorros de agua, con mucha fuerza, de ahí se dieron cuenta que se podía vivir cerca y vivir mejor.

(Narración de señor Rufino Jimenez 56 años)

La culebra

Dicen que en una ocasión un señor que andaba por el monte, cuidando sus animales, miró a lo lejos un venado, como llevaba su rifle, fue siguiendo al venado sigilosamente, tratando de acercarse lo más que pudiera, en eso disparó y calló muerto el animal.

Contento el señor fue a recoger el cuerpo del venado, pero cuando lo intentó mover sintió que estaba muy pesado, que no iba a poder llevarlo a su casa. De pronto cuando se dio cuenta no podía moverse, y de unas hierbas salió una voz, pero su sorpresa fue grande al ver que era un animal muy extraño, y el señor sintió que no podía ni gritar, él quería salir de ese lugar.

Salió un animal, parecido a un tigrillo, pero tenía siete cabezas de culebra, y entonces no era normal ver esas cosas, el señor dijo que sentía que pasaban muchas horas, pero que el día no avanzaba y ese animal lo tenía ahí.

Fue entonces que el señor reconoció que había intentado llevarse a un animal sin el permiso del lugar, pero como lo había matado entonces tenía que cumplir un castigo. Entonces el animal de siete cabezas le dijo que tenía que llevar ofrenda al cerro, y como no era posible recuperar el venado, tenía que llevarlo al pueblo para dar de comer a la gente. Pero el señor pensó que no iba a alcanzar para alimentar a todas las personas. El animal le dijo que confiara, que la carne no faltaría.

Pues así lo hizo, llevó ofrenda al cerro y habló con la comunidad de lo que había pasado, así hablaron, así le dijeron cosas, que no había hecho bien; pero así aceptaron hacer la comida.

Culebra de los siete pueblos

Dicen que esa culebra desde mucho antes, le daba agua a siete pueblos, pero uno de ellos quiso adueñarse del lugar donde brotaba el agua, eso causó problemas con los pueblos, se pelearon entre ellos, hubieron muertos, entonces dicen los de antes, que se secó ese lugar y las personas no podían entender qué había pasado con el agua, hasta que uno de los señores dijo que la serpiente se había ido.

Entonces los mayores (autoridades) se reunieron para ver qué iban a hacer, tenían que hacer que la culebra regresara, pero todavía había desconfianza entre ellos. Pues acordaron ir a buscar a la culebra a otro cerro, ahí pensaban que se había ido. No se supo de ellos en mucho tiempo, la gente estaba preocupada.

Hasta que un día un señor del pueblo dijo que tuvo un sueño, ahí le habló una serpiente en forma de nubes, que dijeron que era la serpiente de aire y que andaba enojada, que mandaría al rayo y castigaría a los pueblos con granizo.

Se fue corriendo la voz por el lugar y fueron a buscar a un señor que decían que estaba loco, porque andaba siempre solo por el monte fumando mota; pero que él siempre hablaba cosas extrañas. El caso es que cuando hablaron con él, les dijo que tenían que ir a calmar el enojo de la culebra, como pelearon, entonces cada pueblo tenía que llamar a su propia culebra. Tenían que poner ofrenda en el cerro.

Fue así que el pueblo tuvo su culebra, cada pueblo, así pensamos que tiene su culebra y si no se cuida pues a veces no llueve, o a veces llueve pero se mueren las plantas. Entonces vemos que no se ha hecho bien, si es necesario volvemos a subir al cerro.

(Rodolfo Cruz 35 años)

El simbolismo del agua de los manantiales o ríos significa establecer canales de comunicación de la comunidad con los dioses, esta sustancia que facilita el contacto con otros espacios. (Chaveri, 2012:40). El nacimiento de las aguas como origen del cosmos y raíz de la vida.

Los ríos que transportan agua viva, “nis diasha”, el agua que camina, el agua que se mueve y renueva, fuente de fertilidad.

El río indica la separación de las dos orillas y distinción de estados y de condiciones: la vida y la muerte, el cielo y la tierra, el día y la noche. [...] señala la diferenciación y el cambio. [...] su función como paso al inframundo y a nuevas condiciones. [...] multiplicidad de caminos y posibilidades vitales. (Chaveri, 2012:43-44)

La entidad de la serpiente cuyo refugio o morada es la montaña nos permite pensar su significación, en un primer plano la importancia para los habitantes del “pago de agua” a la culebra, esta entidad “guardiana” que regula la lluvia y la fertilidad de la tierra, algunos autores han considerado que la serpiente contiene también la duplicidad sexual, es fálica y matricial al mismo tiempo, representándose como ser andrógino, [...]representa la autofecundación y la creación de la vida desde la muerte.(Garza,1999:179) Pero a la vez guarda otro sentido:

“Cuando uno se baña con las aguas de la serpiente en San Agaat, uno trae el rayo, la serpiente nos vigila que no hagamos nada malo, cuando uno mata un animal del campo sin permiso, sea costoche o venado, podemos morir quemados por el rayo.[...] La serpiente también castiga al pueblo, cuando uno no le lleva el

pago, pues no llueve. Hubo un año en el que nadie se fue a parar allá en San Agaat, entonces ese año hubo un temblor fuerte, algunos murieron, les cayó el techo de su casa, la gente grande se dio cuenta y entonces nosotros fuimos a dejar pago a la culebra” (Testimonio José Canseco, 47 años, San Vicente Coatlán, 2013)

Se puede entender que “la serpiente adquiere características distintas según el momento de su recorrido: subterránea en la época de sequía, se vuelve aérea durante la época húmeda” (Neff citado en Broda, 2001:365). Esto permite la transfiguración de vivos o muertos, divinidades y animales refieren su naturaleza a otros seres, hasta apropiarse de una diferente entidad como el nahualismo.

Por otro lado, si bien la actividad agrícola es muy importante en las comunidades rurales; de forma específica en la localidad de San Vicente Coatlán, el agua tiene relevancia en la vida social y cultural del pueblo, la economía y la configuración mitológica del territorio. El clima del lugar es árido en la mayor parte del año, la llegada de la lluvia propicia no solo la actividad económica, sino la realización de una sucesión de ritos para propiciar la lluvia.

De esta forma el agua conforma un pilar fundamental en la dinámica comunitaria. Los estudios realizados por Lopez Austin (1994) dan a conocer que en comunidades indígenas se considera al maíz como parte fundamental en la configuración del mundo. En la comunidad de San Vicente Coatlán, se considera al agua como un elemento central de la vida comunitaria, además de que sustenta gran parte de las actividades religiosas, míticas y sociales. El agua establece la relación entre lo mítico y la cotidianidad; constituyen un territorio en el que conviven la naturaleza, los habitantes y las entidades sobrenaturales y establecen ciertas prácticas que le dan sentido a la vida comunitaria.

Otros relatos míticos relacionados con la importancia del agua en la configuración del territorio son los siguientes:

Omblogo de la Laguna.

He ido al Cerro Quié Lá, ahí donde se encuentra el Omblogo de la laguna, no fui a hacer nada malo, pues dicen que ahí va uno cuando se quiere pedir algo.

Una vez andaba buscando de esas flores que se pone en las fiestas de navidad, entonces por más que buscaba, no encontraba. Pensé que ya nos la habíamos acabado.

Pues agarré camino rumbo al omblogo, pues pensé que ahí había mucha agua, yo imaginé que ahí estaría esa flor. Entonces me fui, hasta que llegué a un lugar muy bonito, no había piedras, todo estaba plano y verde.

Vi unos árboles, ahí encontré las flores moradas (lirios) y amarillas, lo primero que hice fue pedir permiso, entonces dejé ahí mi tortilla que me había llevado para comer, mejor decidí dejarle eso, no sea que no iba a poder salir de ese lugar. Pues algunos cuentan que ahí se pierde uno, pues un lugar encantado.

(Francisco Osorio, 28 años)

Cerro Viejo.

Allá en ese cerro grande que divide San Nicolás y San Vicente, ahí vive el cachudo, uno le puede pedir cualquier cosa, sea una troca o una casa y te lo da, pero pues hay que darle algo a cambio.

Cuentan que una vez un señor, regresó al pueblo, pues se había ido a otros lados a buscar trabajo, entonces estaba muy decepcionado de su suerte, se fue para su terreno a trabajar, pero de regreso dice que se encontró a un catrín, bien vestido y elegante, entonces le dijo que si le daba su vida, que él lo daría fortuna. El señor dijo que sí. El catrín le preguntó que si estaba seguro de lo que había hecho. El señor volvió a decir que sí.

Para esto, el señor dice que se fueron caminando y que llegaron a una ciudad, que el catrín le dio mucha bebida (alcohol) y comida, que todo era maravilloso, muchas mujeres, camionetas y dinero.

Pero en eso el señor vio algo raro, el catrín tenía patas de toro y una cola de larga, ahí fue cuando reaccionó y dice que todo comenzó a desaparecer; se sentía adolorido y con mucho frío.

Se dice que el señor se dio cuenta que el diablo lo había engañado, entonces comenzó a gritar, a pedir ayuda, hasta que lo fueron a traer. Por suerte pudo sobrevivir, pero cuentan que en otros momentos, han pasado otros casos dónde las personas han aparecido muertas.

En ese cerro vive la cosa mala, y algunos van a pedir favores, pero pues terminan mal, así que nadie se acerca a ese cerro.

(Luis Alberto Jimenez, 56 años)

Con base en estos relatos podemos apreciar el origen de las prácticas rituales del pedimento de lluvia, tales prácticas se realizan en momentos que se relacionan con las temporadas de la labranza, los tiempos de lluvias y las fiestas patronales. Por ejemplo en los relatos es posible establecer la relación entre el rito de pedimento de lluvia y la festividad del santo patrón. Tales acciones tienen implicaciones en el cumplimiento de cargos, y en los acuerdos que muestran una organización comunitaria propiamente indígena que se sostiene tradicionalmente con base en los acuerdos.

3.2. El mito fundacional de San Vicente Mártir.

Otros relatos importantes para comprender el dinamismo de la cultura en su dimensión simbólica y en sus relaciones interculturales son los que dan cuenta del sincretismo que se manifiesta en las fiestas patronales. Una muestra que he

considerado es la presencia de los mitos que refieren a los santos católicos a partir de apariciones a quienes se les atribuye un acto de defensa del territorio, el siguiente relato hace alusión al Santo Patrón de la comunidad **San Vicente Mártir**. Es importante mencionar en la lógica de la territorialidad otras representaciones míticas de la fundación del pueblo en el aspecto mítico de la fundación del pueblo, que denota la devoción al santo patrón San Vicente y esto nos permite visualizar su origen en la época colonial, no voy a centrarme en este periodo, sin embargo es necesario hacer visible los relatos de carácter mítico que se entrelazan en el aspecto fundacional de la comunidad. En seguida, una breve narración del ciudadano Bonifacio Antonio Santos:

“Nosotros le tenemos respeto a San Vicente pues él fue quien defendió nuestras tierras, nuestros abuelos cuentan, que otros pueblos querían quitarnos nuestras tierras, todos los del pueblo se fueron a defenderlas, hubieron muchos muertos, así estuvieron por mucho tiempo. De lado de San Vicente eran muy pocos, pero no se rendían, entonces se fueron y fue ahí cuando se apareció el santo patrón, el pueblo que nos atacó, miró de lejos que venía un gran ejército levantando polvo, adelante se puso un hombre montado en un caballo blanco y cuentan que levantó su mano con el dedo (índice) apuntando al cielo, los otros (del pueblo contrario) les dio miedo, entonces se fueron y ya no volvieron; por eso es el Santo Patrón, ahorita es que el gobierno, con el pueblo de Sola de Vega nos quieren quitar un cerro y más pa llá, terrenos que son de nosotros, pero no nos dejamos. (Reg.9ESVC3-01-2013)

El relato mítico del pueblo, también nos comunica algunos puntos de tensión con otras comunidades, en un primer sentido puede referirse a un relato de fundación de la comunidad y por otro lado a los problemas que se han acarreado de hace años al establecer los límites entre comunidades. Se pone de manifiesto, en cierto grado, los conflictos territoriales que se han mantenido y de los que no se ha dado una solución.

En el territorio, la aparición del santo patrón muestra su importancia mediante la edificación de la iglesia católica, lugar en el que convergen dos

eventos simultáneos en la fiesta patronal: en primer lugar la realización de rezos al santo patrón y por otro lado, en el patio de la iglesia se lleva a cabo la danza “chenteña” para los habitantes; es una forma de brindar culto al santo patrón y no se hace una distinción respecto a los rezos.

Aparición del Santo Patrón

Cuenta la gente antigua que antes el pueblo se encontraba por un lugar que se llama el Portillo cerca de Yogana, las personas soltaban sus animales y se venían por este rumbo, bajaban a beber agua, las personas se dieron cuenta que por aquí había agua y se vinieron para acá. Otros dicen que el pueblo de San Vicente tenía problemas con el pueblo de Yogana y le tuvieron que dar una parte de tierra para que el pueblo de San Vicente tuviera salida a Ejutla. También cuentan de un señor, ese señor ya no vive, pero antes él andaba por el campo y llegó a un lugar plano, y vio al Santo Patrón San Vicente y le dijo que ahí le construyeran su capilla, el señor fue por *los mayores* y regresaron a ver el lugar, pero no lo encontraron, otra vez fue solo, se volvió a aparecer, regresó al pueblo a anunciar lo que había visto, la gente le hizo caso y ahorita ahí donde está el templo ahí fue el lugar en que se apareció el San Vicente. (Testimonio Ceberino Hernandez)

Es posible retomar la interpretación que Barabas hace respecto a las deidades míticas presentes en el territorio, la propia reelaboración que se hace en el transcurrir del tiempo y que son transformados por cada habitante de la comunidad:

Los ancestros o dueños del lugar; los nahuales y los santos y las vírgenes son parte de una nueva configuración de la realidad que los incluye, muchas veces sin ser amalgamados e incluso oponiéndolos. En otros casos todos pueden estar en el cerro, en la cueva, en el manantial y en la iglesia y, aunque son percibidos como diferentes (buenos y malos) a la par que protectores del pueblo al que han dado origen y del territorio que han fundado. [...] La hoy maligna culebra Dueña del agua es reelaborada [en Santos o Vírgenes] para resacralizar con el signo católico los importantes lugares de agua concebidos como peligrosos. (Barabas, 2003:21-22)

La existencia de tres santos en la comunidad (San Vicente Ferrer, San Vicente de Paul, San Vicente Mártir, éste último como santo patrón), nos hace pensar el motivo del festejo de cada uno en fechas distintas y que los diferencia la siguiente explicación:

La presencia de santos múltiples cada uno de ellos con una o más réplicas de menor jerarquía y menor poder o potencia que rempazan al principal durante las procesiones y peregrinaciones. El santo principal, que no sale del templo, es un numen poderoso y peligroso, a quien no hay que acercarse a tocar, por lo cual son sus reemplazantes quienes se hacen accesibles a los fieles. (Barabas, 2003:29)

La presencia de los santos en la comunidad cobra importancia para los habitantes, pues se establece una relación de distintas maneras. La figura del santo se fortalece cuando se le atribuyen milagros en cuestión de salud, pues en *viajes, promesas, procesiones o fiestas*, se fortalece la noción de poder curativo y protector del santo patrón. El testimonio del señor Epifanio lo ilustra mejor:

Cuando nació mi hijo sufrió mucho, se nos enfermaba muy seguido y un día casi se nos muere, entonces corrimos a la iglesia y nosotros mismos *limpiamos* a nuestro hijo, rezamos y le pedimos al Santo Patrón que no se lo llevara.

El relato mítico de la aparición del Santo patrón reconfigura el territorio, en el sentido de fijar en lugares específicos marcas de la historia que se reactualizan con el paso del tiempo. La *aparición* milagrosa nos ayuda a comprender la forma en que se le da a un espacio común la valoración de lugar sagrado, se convierte en centro de la comunidad, el sitio en el que conviven los seres humanos con los santos, estos últimos reverenciados a cambio de dar protección a la comunidad.

Dentro del territorio también podemos identificar los lugares que representan autoridad en la comunidad: la Iglesia, el palacio municipal y el cerro San Agáat. No sólo porque en ellos se encuentran las tres representaciones de autoridad, en el sentido de ejercer la acción a partir del acuerdo comunitario; sino

porque en cada lugar se entretujan planos de realidad que constituyen formas de pensar y hacer las cosas. Por ejemplo, en el palacio municipal se lleva a cabo la asamblea comunitaria, en la iglesia una serie de festejos en relación con el santo patrón y en el cerro San Agáat se lleva a cabo el ritual de pedimento de lluvia.

En otra narración se deja entrever la relación que guardan los habitantes de la comunidad con la naturaleza del rayo¹³.

Sdí níí

La casa del rayo

Un día en el rancho, mi tío Maximino me contó de un familiar, la tía Juana. Toda la familia era pobre, tenían unas cuantas vacas y unos chivos, todos flacos. Y ahí andaba ella con sus animales en el campo. Un día estaba cansada, dicen que le agarró el sueño y que cuando despertó, buscó rápido a sus animales, pero nada, no los encontró. Así se fue buscando por todo el cerro, le agarró la noche y se regresó; pero ella no encontraba el camino de regreso, entonces cuentan que se escucharon unas campanas y que cantaban los pajaritos, así como si fuera a amanecer. Dicen que vio a dos personas, que la invitaron a su casa, caminaron mucho para llegar. En el pueblo todos buscaron a la tía Juana, pero nada de rastro. Mientras ella platicaba con las dos personas, lo que era un día en el cerro, en el pueblo era un año, entonces el esposo de la tía Juana se cansó de buscarla y se juntó con una vecina. En la montaña las dos personas le decían a la tía Juana:

-¿Qué haces tan sola por la montaña?

-Pues andaba cuidando las vacas y los chivos, pero se me perdieron.

-No te preocupes, con lo que te vamos a dar, más vas a tener.

¹³ Julio Glockner en *Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl*, un estudio etnográfico da a conocer distintos testimonios de la iniciación chamánica que refieren a la caída del rayo sobre personas como señal que han sido elegidas como *graniceros* de la comunidad. Se menciona la ritualidad para su preparación, las diversas contingencias por las que atraviesan, y la importancia de estas personas para la comunidad, ya que son los que curan mediante la palabra y lo que saben de las hierbas. Con el golpe del rayo la tradición campesina establece, de modo contundente la relación sacra de los hombres con el cielo (Glockner, 2001: 304).

-Pero ya es tarde y han de estar preocupados en mi casa.

-Anda toma estas monedas, con esto podrás vivir mejor.

Entonces comenzó a llorar y le dijeron:

-Mira, tus vacas ya conocen el camino y van a regresar a tu casa. Mejor ve y compra algo de comer y le das de cenar a tu marido. Dale esta cadenita, pónsela y le dices que vaya por leña al cerro.

Pues así lo hizo la tía Juana, al llegar a su casa su esposo estaba amarrando unos burros, cuál fue su sorpresa que vio a lo lejos a mi tía y pegó carrera por una vereda y le fue a decir a la otra señora que se tenía que ir porque la tía Juana había regresado. La tía Juana se había dado cuenta, pero no le reclamó. Entonces lo llamó a cenar y le dijo a su esposo que se pusiera la cadenita, su esposo sorprendido y con un poco de miedo se la puso. No había leña y le dijo: - ¿Por favor puedes traer un poco de leña?- Su esposo le dijo que iría tras lomita por unos troncos, que no se tardaba.

Pues entonces la tía Juana se puso a hacer quehacer, cuando escuchó un trueno, como si fuera a llover. Ella pensó: -que se apure ese Melitón porque le va a agarrar el agua-. Pues cuál fue la noticia, que la fueron a buscar porque su esposo estaba muerto. Entre enojo y tristeza la tía Juana y familiares fueron a recoger el cuerpo. Al otro día muy temprano, cuando salió la tía Juana al patio, vio que sus animales “perdidos” regresaron, pero ahora lo triple de animales que tenía al principio. (Relato de Luis Osorio, 53 años, San Vicente Coatlán, 2013)

En este relato se da a conocer la centralidad del rayo y la serpiente que son entidades que se encuentran en constante transmutación, la entidad sagrada adquiere forma humana con la capacidad de transformarse en animal (culebra) y posteriormente en elemento de la naturaleza (rayo).

El hombre sitúa a los seres sobrenaturales-habitualmente inaccesibles a los individuos ordinarios- en el mismo plano que a los humanos, una posición sobre la cual ciertos individuos vistos como excepcionales, pueden actuar, negociar o pelar en beneficio o en perjuicio de la sociedad. [...]Por lo tanto el hombre sitúa a los distintos seres que pueblan el mundo sobre un mismo plano

imaginario, al actuar sobre tal plano, se tratar de tener una cierta incidencia sobre el mundo real. (Martínez, 2012: 514)

De esta forma el rayo es proyectado como provisor del agua que corre sobre la tierra (siete veneros), de las lluvias, riqueza e incluso represalia. Por otro lado el carácter ígneo, del relámpago relacionado con la emanación de calor y de luz solar nos puede también dar referencia como símbolo de fertilidad. (Chaveri, 2012: 198)

3.3. El pedimento de lluvia

Por la mañana se reúnen las autoridades de la comunidad, el cabildo de la presidencia Municipal y por parte de la Iglesia católica, el sacristán y el comité festivo. Se dispone de camionetas para trasladar a los habitantes de la comunidad. Afuera de la Iglesia el *abogado*¹⁴, el sacristán y el presidente municipal, frente a una capilla se reza para iniciar el viaje a *San agaát*. Al término del rezo, todas las personas suben a las camionetas, todos ayudan a subir las cosas, desde las cacerolas, cubetas, jícara, hasta los instrumentos de música.

Quienes encabezan tal procesión son las autoridades y sus esposas, le continúan el comité de fiestas y por último el pueblo en general. Para llegar a San Agaát, el *abogado* va buscando el camino, pues días antes ya visitó el lugar junto con los topiles, para quitar ramas y dejar marcas para poder llegar.

Los topiles acercan leña para hacer fuego, las autoridades cavan un hoyo dónde dejan las plumas de las aves. Mientras sucede esto, las personas van sacando su jícara y una toalla.

A la orilla del río el abogado trae consigo tres velas grandes, se van acercando de uno en uno y se hincan para recibir la bendición y el permiso para

¹⁴ El abogado o bené ghoré es una persona reconocida por los habitantes, quien tiene la capacidad de soportar la fuerza de las entidades, quien es capaz de hacer contacto con la culebra, además de ser curandero en la comunidad. Es conocido como Tiempero, quiapequi, conjurador, ahuaque, aurero o granicero en los estados de Puebla, Morelos y México. (Glockner, 2001:304)

bañarse, dejando atrás las vivencias terrenales para entrar en el cauce del río. Hay quienes se sientan un momento y observan el agua, se percibe como un momento único de reflexión, pues lo que se hace y piensa tendrá repercusiones en sí mismo.

Se forman dos grupos, uno de mujeres y otro de hombres, en el acto de *purificación*, es necesario desnudarse y bañarse, no debe existir pudor ni vergüenza, todas las mujeres en un acto solemne entran al río, soportando la frialdad del agua, después de un rato se escucha el ruido que genera la agitación y la caída del agua, pues algunos juegan a tirarse agua y esto propicia a que el momento sea agradable para quienes asisten por primera vez y tienen que mostrar sus cuerpos.

Se escuchan risas y gritos de hombres que juegan con sus compañeros, pues no se permite que nadie se quede sin bañar y en ese caso, buscan la manera de mojar a la persona y convencerlo de que se incorpore. Cuando el baño termina, las mujeres y los hombres realizan actividades que son propias para la convivencia. Los varones se distribuyen, unos acarrear leña, otros se encargan de cavar un hoyo en donde más adelante se colocarán las plumas y huesos de las aves; las mujeres se reúnen y distribuyen la masa que traen de sus casas, es una combinación de maíz y una semilla que se llama *corozo* cada quien toma una tina y comienza a combinar los ingredientes con agua. Ahí es cuando se ponen en juego actividades complementarias en las que se reparte responsabilidad.

Mientras tanto, el abogado se acerca a una capilla sitio sagrado construido por los habitantes, limpia y a la vez *sahúma* con copal, impregnando de aromas y reviviendo las entidades que ahí se encuentran. Representa una forma de brindar culto y respeto al lugar. Momento en que se sincretizan las creencias religiosas (católicas) y el mito zapoteco de la “culebra de agua”.

La labor del abogado continúa cuando se acerca a cada venero y va colocando siete velas pequeñas y un cirio grande, las cubre con una palma, a

esto se le nombra el “*llamado de la culebra*”; al respecto se dice que: “la luz sirve para mostrar el camino a la culebra, pues ella vive en el *ombligo de la laguna*, así tiene que recorrer el camino dentro de la tierra, así no se pierde”.

En cada venero realiza la petición de la siguiente manera:

Santo rayo,
Santo centella
Santo dios
Danos agua para que llueva
Danos agua para nosotros
Danos agua de la tierra. (bis)

Ya que se ha hecho el pedimento a cada venero, las autoridades agarran a los guajolotes, mientras el abogado afila vigorosamente un cuchillo, se acercan al cauce del agua y comienzan a cortar los pescuezos de cada guajolote. De acuerdo a los comentarios de algunos informantes, la sangre sirve para purificar y fertilizar la tierra, es una forma de preparar la tierra para la temporada de siembra. Por otro lado, el abogado menciona que: “la culebra recorre el pueblo conforme la sangre baja al pueblo, así la culebra puede moverse y hasta por allá abajo me toca ir a levantar la culebra, ahí hago oración, así se levanta el rayo, para que llame las nubes y caigan las primeras lluvias”.

Cuando las aves han derramado toda la sangre, el sacristán y los encargados de la iglesia, prenden seis velas grandes, frente a una capilla con la imagen de la Trinidad, ahí se realiza un rosario, se dice que esto se comenzó a realizar en el 2012, pues de acuerdo al relato de experiencias, el sacerdote de la comunidad pidió que si se hacía este tipo de ritos, que era necesario santificarlas, pues se corría el riesgo que los arzobispos y la comunidad católica lo vieran como brujería o que se estaba venerando al demonio.

Al término del rosario, los topiles acarrear agua y la mayoría de varones se dividen las actividades de limpieza: hay quienes pelan al guajolote, unos se

encargan de destazar y otros de lavarlos. Las mujeres están atentas a que el agua hierva y así preparar el “mole amarillo”.

En el momento que se llega a cierta tranquilidad y descanso, comienza un grito al fondo de la barranca:

-la' guio - ia gui'o
-¡Está lloviendo tú! ¡Está lloviendo tú!

El abogado anuncia la llegada de la lluvia y comienza a tirar agua en la tierra, recorre el camino que lo lleva a siete veneros y continúa mencionando las frases anteriores; todos están de acuerdo en ser mojados, pues eso da a conocer ante todos que se está participando, no se acepta que alguien se excluya del momento.

Los topiles corren a poner una *rueda Catarina*, en la parte de arriba donde se forman los veneros, lanzan cohetes al cielo y encienden la rueda que simboliza una tormenta llena de truenos y lluvia. Al terminar los diversos sonidos del tronar de los cohetes, los músicos se acercan alrededor de los veneros y comienzan a tocar una melodía, en señal de que se ha traído el agua con éxito. Se perciben en el ambiente las risas y carcajadas, mientras todos comienzan a acomodar sus cosas y a sacar de sus bolsas sus tortillas.

Las señoras anuncian que la comida está lista, todos se acercan en fila, para pedir comida, unos rodean el comal para calentar sus tortillas, otros prefieren calentarlas sobre las brasas. Se reparte carne, mole, el atole de masa. El abogado toma las mejores piezas y prepara siete tacos. Se dirige a los veneros y mete la mano hasta el fondo para darle de comer a la culebra. Se rocía el agua que contiene el venero con el atole de masa. De esa forma todos se encuentran en convivencia.

El papel que desempeña el abogado es importante, la responsabilidad de saber lo que se tiene que hacer y el cómo, depende mucho de la preparación y

experiencia, además de la reputación que ha ganado en la comunidad, de ser buen ciudadano y saber orientar en diversas problemáticas.

Días antes él va a ver el lugar, piensa en lo que será necesario hacer y llevar para el día en que se hará el pedimento, todas las miradas están sobre él, es el guía de las personas que asisten.

En entrevista con el *abogado*, menciona las razones de cada acto:

-¿Por qué es importante bañarse antes de pedir la lluvia?

El cuerpo se limpia con el agua que brota de los manantiales, no es cualquier agua, es agua virgen. Entonces el cuerpo recibe el agua. Con los pensamientos se llama al agua, porque nuestra sangre es agua, lo que nos da vida. Así como usted ve, que nuestro cuerpo tiene venas, así es la tierra, hay vida. Tenemos que participar, todos, algunos no quieren, pero la comunidad no los ve bien. Si llueve, es para todos, no sólo para quienes venimos. Si alguien viene y no hace lo que todos hacemos, es como no haber venido a lo que nos toca hacer, nadie tiene que alejarse, al contrario hay que participar”

-¿Por qué es necesario hacerse una limpia antes de bañarse en el río?

Cada persona trae sus males y cuando se limpia se saca eso, se recibe el agua. En las velas queda la luz de cada persona. Así cuando se prenden las velas ahí están el humor y la fuerza de todas las personas, para que la serpiente venga a comer.

-¿Por qué moja de forma inesperada a las personas?

Pues es el momento que llega la lluvia, se lanzan los cohetes para que parezca que viene el trueno, así cuando va a llover pasa lo mismo, entonces agarro una cubeta con agua, me doy mi vuelta por ahí, ayudo a las señoras a preparar la comida, ya todos saben que se tienen que mojar, la lluvia nos tiene que mojar a todos.

Cuando se ponen los tacos en cada venero, la culebra baja y los come. La culebra sale y sigue la sangre que recorre el pueblo, así se prepara la tierra. Cuando uno va a levantar la culebra allá abajo, es para que se formen las nubes y caiga el trueno. Señal de que va a llover.

El ritual del pedimento de lluvia tiene que ver con la realización de la ofrenda a la culebra en San Agaát “siete veneros”, realizada por los *mayores* (autoridades) y los habitantes, la fiesta patronal y el tiempo de siembra.

El pedimento de la lluvia es un momento de suma importancia para la comunidad ya que se consolidan las redes de ayuda y el compromiso comunitario; se considera un momento sagrado en el que conviven entidades de la naturaleza en armonía con las perspectivas de las personas que acuden al lugar.

Se establecen ciertas normas previas al pedimento de lluvia, abstenerse en tener relaciones sexuales, el consumo de alcohol y de sal, pues se piensa que así como los animales no comen sal y se encuentran en estado natural, el hombre tienen que guardar respeto a los seres vivientes de la montaña y propiciar una mejor convivencia. En palabras del abogado.

hay que estar limpios, pues el rayo puede castigar, pues eso no se debe hacer, uno va pensando solo en ese momento importante.

De acuerdo a la perspectiva teórica de Mircea Eliade (2013) es posible hacer una distinción en dos momentos; de esta forma se establece una fase o periodo primordial o sagrado, en el que se mantienen normas y la perspectiva de pedir lo mejor para la vida comunitaria, en el que la vida pagana queda en segundo plano, para dar prioridad al principio de los tiempos. Dice un informante:

“Todo lo que hacemos, lo hacemos de la mejor forma, ponemos todo nuestro sentir y esfuerzo, pensamos que así lo hicieron las personas antiguas, así se ha mantenido bien la comunidad”

De esta manera, en el pedimento de la lluvia, en el momento en que no existe un tiempo que avanza hacia el futuro, sino se rompe con la perspectiva de ir hacia adelante, se trata la recreación y la búsqueda del tiempo primigenio colectivo.

Desde que se emprende el viaje a la montaña sagrada, se busca la abstracción del tiempo cronológico y pasar al tiempo sagrado, se aleja de la vida cotidiana para ascender al mundo de las fuerzas naturales. Todos cargan una jícara, tortillas y agua, no hace falta nada más. Ir en total disposición para realizar todo lo que sea necesario.

Como podemos observar, la organización comunitaria en torno a dichas prácticas míticas y rituales, fortalecen el reconocimiento o legitimidad de las autoridades locales, que se sostiene a través de las mismas actividades comunitarias donde la cooperación, la reciprocidad y el sentido religioso de las mismas cohesionan al grupo social. Además en esta situación podemos identificar los diversos tipos de autoridades comunitarias que actúan de forma articulada: civiles, religiosas y las entidades míticas, en torno a las que gira el sentido que da vitalidad a la organización social.

Una forma de dinamizar y reactualizar el mundo simbólico de los zapotecos de San Vicente Coatlán es la realización de rituales, que irrumpen a la cotidianidad, esto va delimitando un espacio impregnado de un lenguaje propio, caracterizado por sonidos, movimientos, gestos y el lugar. *San Agáat* contiene su propio discurso, en este caso sagrado, es por oposición a la vida del pueblo, el “retorno al origen” de los tiempos, se evoca al tiempo mítico y no cronológico.

Se evoca a partir de acciones y palabras a *guií deal* (la culebra de agua) con la que se ha de tener contacto para hacer la petición de la llegada de las lluvias a la comunidad. El lugar se impregna de una sucesión de hechos que crea un ambiente mantenido en la memoria. Tal como señala José Luis Vera:

“Cuerpo y espacio constituyen una especie de Banda de Moebius donde ambas entidades son parte de una misma cara que recursivamente gira sobre sí misma ordenando las relaciones entre entidades y contextos y configurando [...] significados. (Vera,2007:21)

La relación que guarda el cuerpo con el territorio se establece desde que se toma en cuenta un tiempo de abstinencia (sexual, alcohol, tabaco), así como en el baño colectivo donde se rompe con los ámbitos de lo público y lo privado; el cuerpo y el pensamiento se conjugan en expresiones que comunican formas de relación ante la comunidad.

Por otro lado, los sonidos entretejen un tiempo y espacio sagrado, desde el llamado de la campana, que no solo funge como un objeto emisor de ondas sonoras, sino que tiene un sentido atribuido por la comunidad que expresa un llamado, de igual manera la representación del rayo mediante el tronar de los cohetes.

Los objetos utilizados para representar un suceso natural, cuando el abogado agarra una jícara y esparce agua por el lugar como señal de la llegada de las lluvias; los objetos adquieren una función representativa distinta para lo que fueron hechos. En este sentido, Bajtin considera que:

El problema consiste en hacer hablar el medio cosístico que actúa mecánicamente sobre la persona, en poder descubrir en este medio la palabra y el tono potencial, en convertirlo en el contexto semántico de la persona pensante, hablante, activa y creadora. (Bajtin,1998: 387)

El tiempo sagrado es configurado por una serie de actos, disposición de cosas, pensamientos, sensaciones, sucesión de sonidos, olores; establecimiento de relaciones interpersonales que rompen con la linealidad del tiempo, que traslada a una situación distinta a la que se vive a diario.

En otro sentido, la realización del rito de pedimento de lluvia permite ver la organización entre las representaciones de autoridad y fortaleciendo las relaciones sociales; como una necesidad de reactualizar los principios de participación y colaboración colectiva.

3.4. Bené ghore (Nuestro guía- el señor del respeto)

En la comunidad hay formas de cómo curarse, hay quienes asisten al centro de salud y otros acuden a curarse con el señor Eusebio Martínez, que es visitado en diferentes casos, sea para una “limpia”, “sobada” o el pedimento de lluvia. La señora Francisca Antonio nos platica sobre su experiencia:

Un vez tuve un dolor muy fuerte en el estómago y fui con el Abogado para que me diera un remedio, me dijo que fuera a buscar la yerba maestra (ajenjo), pero que fuera sola y que fuera pensando en el camino qué coraje o qué me había pasado, ya que regresé con la yerba, agarró una olla y la puso a cocer. Me preguntó: ¿y que pensaste? Yo le dije que nada. Entonces me dijo bueno, ahora te voy a sobar. Pues agarré y me acosté en un petate, me comenzó a sobar las manos, la espalda y los pies. Me dijo unas cosas que la verdad, pues me sorprendí. Me dijo: Ya deja ir Francisca, ¿por qué eres tan rencorosa? El pasado te está haciendo daño, mira, tu espalda tiene nudos y hay que desatarlos, ya no cargues con tantas cosas, mira que estás haciendo daño a tu cuerpo, la yerba te va a dar lo que necesitas y vas a sacar lo que no sirve. Mientras me sobaba sentía cosquillas, pero también mucho dolor, que hasta lloré. La verdad no le quise contar lo que me pasaba, y pues era tristeza porque mi hijo se fue al Norte y no me dijo nada”.

En la práctica curativa se involucran formas de relación, pues al preguntar sobre vivencias que hayan originado algún mal momento a la persona, la forma en que el abogado pide que la persona vaya a buscar la hierba como pretexto para que la mujer piense en lo que le ha pasado y quizás una forma en que simboliza la búsqueda de la sanación. En la práctica terapéutica se busca el origen, a través de preguntas, el *abogado* trata que la persona saque sus males, estableciendo un lazo de confianza, sin embargo, en el relato la señora Francisca

no le contó al abogado lo que sucedía, aquello que le sorprendió fue la relación que se estableció del dolor de estómago con una vivencia desagradable y la espalda con el pasado.

En entrevista con el señor Hipólito Martínez menciona lo siguiente:

“Aquí vienen personas de todas las edades y para cada mal hay una forma de curar, porque el cuerpo es reflejo de lo que pasa allá fuera (la comunidad), lo que uno piensa o siente se refleja en el cuerpo, yo me doy cuenta porque miro sus ojos, no es nada más decir que vas a hacer, hay que saber lo que pasó y hay que recordar. Yo aprendí de muy chico a ver a las personas, a tocar y saber el pulso, porque el cuerpo guarda, es como la casa, ahí está el corazón, el hígado, el estómago, y son los que nos dan vida, todos ellos tienen pulso; cuando algo no está bien, uno se da cuenta, las manos van leyendo el cuerpo, si yo aprieto aquí (tocando el abdomen fuerte) y siente dolor, no es buena señal, el hígado está inflamado y hay que limpiarlo, hay que darle de beber de una planta, la planta trae lo bueno de la tierra.”

En la práctica curativa es posible retomar el papel fundamental de los sentidos, establecer el reconocimiento del cuerpo de forma micro de lo que sucede en la sociedad, en el que los órganos establecen una relación armónica entre sí. Sería posible afirmar que se vislumbra a un cuerpo como territorio en el que hay pensamiento, emociones y acciones, el cuerpo con memoria de las situaciones que atraviesan los sujetos y que tiene manifestaciones en la vida cotidiana.

El reconocer a la planta como portadora de energía de la tierra, y que ingresa al cuerpo de la persona para expulsar aquello que no le hace bien a su cuerpo, buscar un estado de conciencia del cuidado de sí, en tanto relación consigo mismo o con los otros. La expresión *regresar*, como una forma de volver al principio de nuestra propia historia. Una forma de contarse así mismo, aquello que hemos vivido y que tiene repercusión en el presente.

Relato de Experiencia sagrada del Abogado:

Yo puedo ver lo que trae la gente, lo que pasa en las noches y me han pasado varias cosas. Un día me fui al río, ahí donde se construyó la presa, pues una noche antes había visto un resplandor rojo, así como cuando se quema el cerro. Los de antes dicen que eso anuncia riqueza, así que andaba buscando lo que había visto, yo no sabía que era realmente, fui por la curiosidad. A mí me gusta andar por el campo, así me doy cuenta si anda gente extraña o veo el rastro de conejos y venados. Así, me fui, después de un rato de andar buscando, me senté cerca del río, cuando vi salir a un hombre con cabeza de venado, y me preguntó: qué quieres. Y yo le dije que lo que había visto en la noche. Entonces me dijo que por más que buscara, aunque escarbara la tierra no encontraría nada, y que aunque encontrara algo, no le permitiría salir. Algunas personas no creen que pase eso. En ese tiempo yo no sabía por qué podía ver y hablar con esos *aires*, en algunos pueblos se les llaman *chaneques*, aquí son los que cuidan los lugares. Después entendí que si uno mata un animal, el campo reciente, hay que pagar por eso. Cuando uno hace cosas el mundo cambia, así cuando se construyó la presa, se pidió permiso, pues luego, ha habido en otras ocasiones que no salen bien las construcciones. Como con el tanque de agua que se cuarteó, eso es señal que no se hacen bien las cosas, hay que pedir permiso.

IV. APORTACIONES DEL MITO-SIMBOLO A LOS PROCESOS EDUCATIVOS.

Los relatos míticos de las comunidades muestran una influencia en la formación humana, como una guía del actuar de los sujetos. Si bien en los relatos no se expresa de forma explícita la forma en que hay que actuar, como si fuera un manual, esto se manifiesta en los sujetos cuando muestran sensaciones y emociones relacionadas con experiencias de la vida. Y no reduciendo lo humano a la determinación biológica, sino a la relación y la trama que podemos establecer con los otros, aprender de la naturaleza, en este sentido radica la posibilidad de educarnos.

Hablar de educación y su relación con el mito, nos sitúa en una condición polémica ante la forma racionalista de pensar el mundo. Se ha privilegiado la enseñanza de cierto tipo de conocimiento aprobado y legitimado en planes de estudio de los diferentes niveles educativos¹⁵. Sin embargo, ¿es posible pensarnos sin un horizonte mítico?

Si consideramos a los mitos como símbolos¹⁶, que se manifiestan dentro y fuera de la institución escolar; podemos hablar de que en el proceso educativo “el mito se convierte en maestro, es *ícono* que se ofrece al alumno o sea, al escucha” (Mazón, 2002:115). Los mitos son parte de la cultura que permite dar sentido a las representaciones que se tienen de sí mismo y de otros en un grupo social, los símbolos nos conectan con la cultura, por ello es importante considerar que:

La fuerte presencia del símbolo en la sociedad se ve en que los distintos grupos (familias, comunidades) celebran rituales que hablan, y antes cuentan mitos que historias; es decir parten de los símbolos. [...] El símbolo une a los miembros de la comunidad, crea vínculos afectivos entre ellos, y los hace persistir y los estrecha.

¹⁵ Es importante mencionar el trabajo de Ornelas (2010) *Cosmovisión en la escuela primaria. Una aportación a la antropología educativa* que recupera relatos que entran en contacto con los conocimientos en la escuela.

¹⁶ El símbolo tiene el germen (o la confluencia) de la metonimia y la metáfora. El factor metonímico que es esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, [...] el carácter metafórico, así como la metáfora, el símbolo tiene su polo literal y simbólico. (Beuchot,2004:45)

El símbolo crea vínculos. El símbolo se recrea, y él se encarga de recrear el vínculo, de hacerlo revivir continuamente. (Beuchot, 2004:153)

Por ello, la narración mítica como símbolo contiene una serie de valores de forma explícita e implícita y radica ahí su importancia ya que el mito educa en comunidad y permite dar sentido a la vida personal y colectiva. Pues en primer momento, nos reconocemos a nosotros mismos, reconocemos al otro distinto, los otros diferentes y las relaciones que establecemos con ellos. Entonces, el mito permite el vínculo con el tiempo y el espacio, pensar nuestro origen, el actuar y las contingencias en el presente, permitiendo hacer una proyección hacia el futuro. Es precisamente este tipo de reconocimiento que nos habla de un ámbito pedagógico del mito.

Desde la comunidad los valores no son vistos de manera superficial, sino que parten de la cosmovisión y son principios de vida; teniendo como principio fundante a la relacionalidad en la cual también incide el respeto como principio primario que sustenta a los principios secundarios que son la reciprocidad, la correspondencia y la complementariedad. De esta manera estos principios no son conceptos abstractos, sino que se manifiestan en la vida de los habitantes, no existen límites de donde comienza y dónde termina la educación propia, puesto que la vida comunitaria es en todo momento escenario educativo. A continuación se amplía la explicación de estos principios que se manifiestan en la educación propia:

- El principio de *relacionalidad* como principio fundante nos permite entender que el mundo no se encuentra separado, este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionada (vinculada, conectada) con todo. (Esterman,1998:114)
De esta manera desde el momento del nacimiento los sujetos están inmersos en una serie de rituales que muestran la relación con la vida y con los otros seres que convergen en el territorio.
- El principio de *Correspondencia*: Es la relación mutua, un intercambio, aunque no de la misma magnitud, (con+responderé) etimológicamente implica una

correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos “campos” de la realidad. (Esterman,1998: 123).

Se establecen una serie de interrelaciones como hombre-naturaleza, hombre-deidad, hombre-comunidad, comunidad-comunidad, etc., en el pedimento de lluvia se establece la relación entre la comunidad y la culebra, el intercambio que va desde la ofrenda de los guajolotes y la espera de la respuesta de la deidad en lluvia.

- *Complementariedad*: principio que enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios. (Esterman,1998: 127).

La vida se organiza en partes que son necesarias entre sí, el hombre requiere de la naturaleza, de la siembra, y ésta de los sujetos para su cuidado; la organización del mundo en día y noche y el tipo de rituales que se realizan en cada momento indican el propósito del mismo sea para sanar, pedir, agradecer, etc. En este principio, todos necesitamos de todos.

- *Reciprocidad*.. Diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción), de tal manera que el esfuerzo es una acción por un actor que será recompensado por un esfuerzo en la misma magnitud (Esterman,1998: 132).

Este principio no se reduce al concepto de intercambio con un enfoque comercial, sino que se manifiesta en momentos de la vida como en la siembra, la celebración de la fiesta, en un mortuorio, en el pedimento de lluvia, entre otras situaciones.

De esta manera desde el momento del nacimiento los sujetos están inmersos en una serie de rituales que muestran valores comunitarios que tienen que ver con la como son: la relación con la vida y con los otros seres que convergen en el territorio.

Es por ello que no se habla de un espacio físico, sino de un territorio habitado por sujetos, naturaleza, animales, dueños, deidades, prácticas sociales; un tiempo que rememora el pasado, que se reactualiza y proyecta un futuro. Un conocimiento práctico que parte de la experiencia y se manifiesta en la convivencia.

Es importante reconocer cómo se han conservado los mitos al pasar de los siglos, es a partir de la tradición oral que quedaron al interior de prácticas sociales diversas. Y en este contexto, es posible dar cuenta de la multiplicidad de formas narrativas del mito como parte de su reelaboración. En la institución escolar el predominio del logos (ciencia) ante el mito (tradición) no establece una complementariedad en las formas de conocimiento. Por lo tanto es fundamental reconocer que el sujeto aprende a partir de estas dos formas, ya que el ser humano se constituye por situaciones distintas, pero a la vez complementarias y contradictorias. Lo material se complementa con lo espiritual, lo empírico y lo conceptual a veces resulta contradictorio, lo literal y metafórico puede SER complementario o contradictorio, “el símbolo alude a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva” (Beuchot, 2004: 145)

La tradición es importante en la conservación del conocimiento, en los relatos míticos; en ellos se expresan formas de organización comunitaria, por ejemplo, una manera de actuar en el trabajo agrícola; permiten una explicación histórica; muestran cómo establecer las relaciones humanas, y es la memoria de los pueblos que ha permitido su fijación.

Frente a las culturas del libro o de la escritura, la oralidad generó mecanismos para permitir su transmisión de generación en generación. Es así que a partir del desarrollo de la cultura escrita en la historia se ha privilegiado cierta forma de pensamiento que contiene un tipo de conocimientos. Sin embargo es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

Ambas, la oralidad y la cultura escrita, han sido enfrentadas y contrapuestas una con la otra, pero se puede ver que siguen estando entrelazadas en nuestra sociedad. Desde luego, es un error considerarlas mutuamente excluyentes. Entre ellas, hay una relación de tensión creativa recíproca, que tiene a la vez una dimensión histórica, por cuanto las sociedades con cultura escrita han surgido de tradición oral y una dimensión contemporánea, por cuanto buscamos una comprensión más profunda de lo que podría significar para nosotros la cultura

escrita en tanto superpuesta a una oralidad en la que nacimos y que aun gobierna gran parte de las interacciones normales de la vida cotidiana. (Olson, 1998:26)

En las culturas orales la fijación del mito se acompaña de acciones asociadas con las prácticas socioculturales; en los ritos y formas de organización se narra a partir de representaciones, no se reduce al aspecto lingüístico, sino también a la acción e inclusive la relación con el territorio. El mito no se ha mantenido alejado de la vida de los sujetos, por el contrario, establece un tipo de comunicación que permite dar continuidad a formas de pensamiento, esto puede ser visto en el tipo de aprendizaje que se da en la comunidad.

En el seno de la comunidad y la familia, el niño se encuentra inserto a las formas de organización que se sustentan en la participación, la ayuda mutua y reciprocidad, “el niño emerge como participante con identidades múltiples en una estructura participativa colectiva” (Lenkersdorf, 2002: 119). El tipo de relaciones que se da en la intersubjetividad¹⁷ permite un tipo de aprendizaje. Parte de esa manifestación de conocimiento en la comunidad es la que se da a partir de la relación cara a cara, la observación y el hacer.

En la jornada de trabajo de campo fue posible retomar la siguiente entrevista que nos permitirá dar cuenta de la forma en que se adquieren los conocimientos que parten de la vida cotidiana en la cultura local, a sus cinco años, Mariana nos explica:

M:-¿A usted le gusta los pollitos?

S:-Si, están muy bonitos.

M:-Yo escuché a mi tía Fortuna que cuando es luna creciente se tiene que *echar la guajolota*”.

S:-¿y cómo sabes que es luna creciente?

M: -Pues la luna está chiquita, esa es la luna creciente. Cuando está grande es la luna llena. Así me dijo mi mamá. Cuando fuimos a la casa de mi tía Fortuna le dijo a mi mamá: --“Mary cuando la guajolota se echa en la noche, los coconitos nacen hembras y cuando se echan de día nacen machos, la mía se echó en la noche y ya están reventando los huevitos”. Entonces van a ser hembritas. Me dijo mi mamá que después me va a comprar cinco toros, seis pollos y cinco chuches.

¹⁷ En la cual se da el encuentro de una pluralidad de iguales que se complementan [...] al nivel horizontal para realizar el acontecimiento de la comunicación. (Lenkersdorf,2002:112)

S: ¿Te gusta cuidar los animalitos?
M: Si
S: ¿A ver cuéntame cómo se cuidan los toros, los burros y los chuchos?
M: Ah, pues los chuchos se les da agua con masa. A los toros se andan así nada más en el campo, a los burros se le da de comer las cañuelas.
S: ¿Qué son las cañuelas?
M: Esas, las que dan elotes. (Señalando el zacate)
S: ¿Quién te dijo que se llaman así?
M: Mi mamá me dijo, una vez que fuimos al campo.
S: ¿Cuéntame qué haces cuando vas al campo con tu mamá?
M: Pues juego con mi muñeco, luego me subo en el arado y me agarro bien fuerte. Mi papá me da permiso de subirme, la otra vez casi me caigo. O luego mi papá me dice que le ayude a sembrar.
S: ¿Cómo siembras?
M: Pues así, mi papá me dice, si es de dos maíces, voy de dos maíces, dos, dos, dos. Si me dice de tres maíces, voy de tres maíces, tres y tres. Como mi papá me va diciendo. Luego con mi pie voy tapando los maíces, así ayudo. (Moviendo el pie).
S: ¿Qué otra semilla sabes sembrar?
M: Siembro frijolitos, mi papá me dice que los aviente, regadito, así como se le avienta el *granillo* a los pollos.
S: ¿Qué diferencia hay en una planta de maíz y una de frijol?
M: Pues el frijol tiene las hojitas en forma de corazón, son chiquitas y esa planta da ejotes. La que da elote, sus hojas son largas y de ahí salen las cañuelas.
S: ¿Cuándo se cosecha el frijol?
M: Cuando la planta está seca, se secan los ejotes y de ahí salen los frijoles.
S: ¿y el Maíz?
M: Ya que está grande, ya que crece, mi mamá luego va a cortar elotes al campo, me dice que va a preparar unos elotes hervidos, y me gusta que le ponga mayonesa con queso, o a veces así nada más, asados, saben muy ricos, otros se dejan ahí en el campo, hasta que la milpa se seque, de ahí salen las mazorcas para desgranar, yo todavía no puedo desgranar se me llena de aguante la mano y me da comezón.

Es importante destacar que los niños desde muy pequeños se incorporan a las actividades de la labranza y del trabajo familiar, de esta manera el campo se vuelve un lugar de aprendizaje, pues a partir del juego se establecen relaciones con los miembros de la familia y de la comunidad, que permiten al niño apropiarse del conocimiento sociocultural, estableciendo una relacionalidad en la familia que aporta conocimientos cotidianos respecto a la crianza, cuidado y aprovechamiento de los animales domésticos y paulatinamente, de acuerdo a su nivel de maduración, se van incorporando a las labores de labranza.

Por otro lado, se establece una interrelación en los acontecimientos comunitarios, en los que se adquiere la noción de ayuda mutua o “echar la mano” durante el proceso productivo agrícola. La socialización permite una forma de apropiarse del conocimiento mediante la observación, participación, interacción y oralidad.

De esta forma el conocimiento implica la intra e interrelación del individuo y del mundo social, aportes como los de Vigotski explican que:

[...] en la mutualidad que existe entre el individuo y el entorno sociocultural resulta evidente si tenemos en cuenta [...] la búsqueda de una unidad de análisis que preserve la esencia de los acontecimientos, más que en la división del acontecimiento en elementos aislados que en ningún caso pueden funcionar como lo hace la totalidad. (Citado en Rogoff, 2013:1)

El aprendizaje en relaciones intersubjetivas, permiten además de la apropiación de conocimientos, la recreación de los símbolos a partir de la práctica de rituales, como el de pedir permiso a la tierra mediante la ofrenda de velas, las cuales consideran las diversas contingencias que se viven en el proceso de la labranza. Con todo esto no ha sido necesaria una *clase* previa para clasificar el tipo de suelo, las semillas y el ciclo de vida de las plantas; ni se ha leído un manual sobre cómo agarrar el arado, se ha aprendido al estar involucrados en la práctica. Coincido con el planteamiento de participación guiada que Barbara Rogoff explica de la siguiente manera:

El concepto refiere a los procesos y sistemas de implicación mutua entre los individuos, que se comunican en tanto participantes en una actividad culturalmente significativa. Esto incluye no sólo la interacción <<cara a cara>> que ha sido objeto de numerosas investigaciones, sino también la participación conjunta <<codo con codo>>, muy frecuente en la vida cotidiana, [...] El término <<guía>> en la participación guiada se refiere a la dirección ofrecida tanto por la cultura y los valores sociales, como por los otros miembros del grupo social. (Citado en Rogoff, 2013:3)

Además de la crianza y cuidado de los animales se muestra una forma de cómo se adquieren los conocimientos socioculturales, se muestra la persistencia del logos y el mito, pues en la entrevista se ilustra la apropiación de conocimientos que están relacionados con percepciones míticas, pero también con una lógica que implica saberes sistematizados, pues se atribuye a la sucesión del tiempo en el día y la noche una relación con el sexo de los animales, si serán hembras o machos, lo que nos muestra una acumulación de conocimientos que son producto de la observación de la naturaleza y de su ordenamiento. También, por ejemplo, en la manifestación de un ciclo lunar y la relación con los procesos de crianza de los animales domésticos. Es pues, que en la vida diaria de los niños se van incorporando saberes de origen mitológico.¹⁸

En este contexto, la crianza de guajolotes tiene una función festiva y ritual, ya que en los ritos comunitarios, ofrendas y limpieas se utiliza esta ave por el simbolismo que se le otorga; pues en la fiesta y en el pedimento de lluvia el mole de guajolote funge como comida ritual, no es lo mismo un mole del restaurante de la ciudad de Oaxaca como “el importador” que la comida ritual en la mayordomía. El guajolote representa en la *limpia*¹⁹, un ave sagrada que combate a los “aires malos”, envidia, maldición o *hacer ojo*. O el nivel de importancia en el *pago* que se le propicia a la culebra de agua al matar siete guajolotes y que la sangre recorra el camino de la culebra en la comunidad como forma simbólica de atraer al rayo y fertilización de las tierras.

El conocimiento tiene un contenido simbólico que permite visualizar las relaciones que se entretienen con otras prácticas comunitarias que conforman la vida cotidiana, el aprender- haciendo que implica movilidad y acción.

Por ello es necesario que la escuela rompa las fronteras con la comunidad, para comprender los procesos de aprendizaje y el impacto social que tiene la siembra, que es el sustento de las familias, la concepción que se tiene del trabajo,

¹⁸ En la escuela primaria se toca el tema *Los seres vivos* con el subtema de *Animales ovíparos y vivíparos*. En Plan y Programas de Estudio de Educación Básica.

¹⁹ Práctica comunitaria que se realiza para curar el espanto, envidia y el mal aire

como esfuerzo colectivo (desde el barbecho, la ofrenda a la tierra, la siembra, deshierbar, encajonar y pisar) y una forma de vivir. El señor Juan Martínez comparte su testimonio:

Aquí la vida en el campo es muy tranquila, claro, en la temporada de siembra pues uno se va desde temprano y ya regresamos tarde, pero ya que cosechamos, pues de ahí comemos, vemos que nos rinda para comer y guardar semilla para la siguiente temporada. No!, yo trabajé en México diez años, y la vida ahí es muy dura y peligrosa, ahí no hay descanso. Pues trabajaba en una rosticería, ahí desde las cuatro de la mañana, ¡vamos pa rriba!, pues el tráfico y hay que ir por los encargos; tuve mi trabajo, pero ahí si me tocó que me asaltaran, me pusieron una pistola, y pues la verdad, no se vive tranquilo, cuando tuve mi hija mejor decidimos venimos para el pueblo, aquí todos nos conocemos, sabemos dónde vivimos. Aquí el tiempo de trabajo duro es un tiempo, ya después te la llevas poco a poco.

La vida en el campo es más apreciada por la tranquilidad y la seguridad que implica el trabajo agrícola, pues permite por un lado, establecer la relación del origen de los sujetos, un amor hacia la vida y a la tierra. La milpa como representación del “árbol cósmico”²⁰.

La siembra configura una percepción de los sujetos en el trabajo de la labranza y constituye la forma de percibirse a sí mismos. El reconocimiento del carácter social de la siembra es importante en las relaciones que se establecen con la tierra, la familia y la comunidad

Es necesario reconocer los procesos de aprendizaje en la comunidad, si la escuela ha hecho esfuerzos por acercarse a la comunidad éstos han quedado sólo en proyectos aislados o folklóricos, y las únicas actividades en que se incluyen aspectos socioculturales, son las conmemoraciones cívicas del calendario escolar, y es ahí donde los alumnos portan la vestimenta propia del

²⁰ Símbolo del universo, planteamiento que hace Mircea Eliade en *Tratado de historia de las Religiones*.p.244.

grupo étnico al que pertenecen, no comprendiendo el significado identitario de las formas de ser de los sujetos de la comunidad.

Un conocimiento que es legitimado en el curriculum, normalmente se relaciona con los conocimientos que se exponen en el libro de texto y con formas de enseñanza memorísticas, esto no permite recrear la forma de apropiarse socioculturalmente de los conocimientos, ni reconocer los saberes que los niños ya poseen. La dinámica institucional impone una lógica en la que impera la cuestión administrativa que encuentra su base en el uso de tiempos para cada asignatura, fragmentando el conocimiento por área; y en esa lógica de actividades planteadas el docente se ve atrapado y da la impresión de que se lucha contra el factor tiempo. Por lo que considero pertinente que en los procesos de formación se busque la participación de la comunidad en la toma de decisiones sobre lo que se aprende y el modo en que se lleva a cabo, “la participación implica la puesta en marcha de esfuerzos creativos de comprensión y contribuye a la actividad social, que [...] implica ajustes entre los participantes.” (Rogoff, 2003:12)

Educarse en el aula tendría que buscar vías alternas para propiciar su propia autonomía. En un contexto multicultural no es posible una sola forma de enseñar, puesto que los educandos tienen diferentes potencialidades y referentes adquiridos en la vida cotidiana, lo que si sería pertinente es una educación más próxima a la realidad en la que se desarrollan los niños y sus formas de apropiarse de los conocimientos. Pues surge un contraste del aprendizaje que se da en la comunidad, que es más global y que en las aulas se parcializa, se fragmenta en el abordaje de los contenidos programáticos que guardan relación con la secuencia que manejan los libros de texto.

Como hemos señalado hasta ahora, es necesario considerar cómo se aprende a partir de la participación en las prácticas de la comunidad, es necesario reconocer el horizonte mítico que nos constituye y que lejos de ejercer un tipo de colonización y castellanización de las comunidades, se permita generar procesos de enseñanza y aprendizaje a partir del diálogo. Saber cuáles son los intereses de los niños y las formas para agenciar el conocimiento.

Pues nada tiene de relevante un conocimiento disciplinario por ejemplo biológico (hablando en términos de contenidos curriculares), si no se tiene clara la noción de cuerpo y de las formas de territorializarlo, sea mediante la danza o la forma de curar en la comunidad. Es necesario ampliar las miradas en torno al cuerpo, y ver lo humano como formas diversas de expresión que no se reduce a la escritura o a la resolución de problemas lógico-matemáticos, sino mediante la manifestación de lo sensible, la expresión, lo mítico y creativo.

De igual forma es necesario proponer formas en las que la didáctica de la enseñanza de la geografía permita reconocer los espacios y lugares no en términos algorítmicos, sino en su sentido simbólico de representación, que tienen los lugares sagrados como los santuarios o las montañas, porque así se percibe la forma de construir el conocimiento y las relaciones que implica el hacer territorio. Un territorio habitado por entidades sagradas con las que se cohabita en los parajes o ríos; un lugar cuya forma de habitarlo es a partir de las prácticas sociales que “viven” en la cotidianidad; un espacio y tiempo atravesado por las actividades agrícolas, el trabajo, la gente, y un tiempo mítico que se entreteje en relatos y formas de hacer las cosas en la cotidianidad.

Es necesario señalar que no sólo en la escuela se aprende y que quien enseña puede ser desde un hermano, la madre, los animales y la naturaleza; un territorio en el que no se prioriza la memorización para después la recitación, sino la memoria que permite dar continuidad a una forma de ser y estar en el mundo, establecer una relación con la vida y con los otros.

Conclusión General:

El pueblo zapoteco de San Vicente Coatlán vive como heredero de una renovada transformación de elementos culturales que es posible encontrar en las fronteras del pasado prehispánico y colonial; y que nos permite entender la forma complementaria en la que se refuncionaliza y resignifica el universo de la comunidad, en la búsqueda de mantener en la memoria sus conocimientos y la forma de mantener equilibrio, esto se manifiesta en fragmentos de la realidad que se expresan en rituales y relatos míticos.

Los pueblos cercanos a las tradiciones que instauran una relación con la tierra, establecen su existencia en ciclos, en el ciclo de la vida, de siembra, lunar y agrícola que se plasman en ritos que proporcionan sentido a la vida de los sujetos en su diario actuar.

En este contexto se tiene como referencia al mito y su influencia en la formación comunitaria, en aquel relato que se mantiene en lo no historiable, en el argumento del que no es posible su comprobación y que sólo pueden recuperarse en el ámbito etnográfico. A veces se denuncia a la etnografía como si careciera de legitimidad investigativa, como si la recapitulación de hechos históricos (fechas como dato duro) pudiera darnos referentes para la comprensión humana, por ello, esta investigación se sitúa en la visión de otra forma de hacer historia, una historia que no ha dejado de contarse.

El reconocimiento de los mitos no nos remite a un pasado visto con nostalgia y tampoco como una cronología de falsos acontecimientos, más bien nos remite a esa forma de crear mundos posibles y dentro de esa posibilidad no está ajeno a la educación por su carácter social.

El mundo configurado desde la siembra puede ser un eje muy importante en un currículum mitológico, por lo que hay que recordar que se trata de un trabajo colectivo que data desde el pasado remoto en Mesoamérica, y que esto

permitió crear un vínculo con la tierra, las deidades y la milpa, y más tarde se incorporan los santos de la iglesia católica. Esto permitió fortalecer las relaciones entre los sujetos y la comunidad que fueron gestando formas de organización. De esta manera se considera que:

La observación de la naturaleza, su interpretación y la reciprocidad con el medio ambiente, llevaron a sus antiguos pobladores a crear centros de culto en el paisaje que expresaban la cosmovisión y fortalecían ideológicamente a la sociedad. Nexos entre la vida y la muerte (creación, destrucción y regeneración), es decir, la lucha por la supervivencia colectiva dentro de un marco de complementariedad y cambio. (Aranda, 2001: 252)

Los elementos de la naturaleza como el agua y el rayo, entidades de una dualidad de calor y frío, que expresan formas de la cosmovisión en el sentido de complementariedad, pero a la vez en su carácter de satisfacción de las necesidades básicas colectivas son posibles de entenderse desde otra mirada: el sentido que tiene el agua permite verse como símbolo en su sentido metafórico, por ejemplo en nuestro estudio es posible configurar un territorio. También forma parte de la dialéctica de la vida y del carácter de la metamorfosis del agua convertida como símbolo del cuerpo culebra y después en cuerpo ígneo del rayo, lo que muestra a un mundo cambiante y en la unión de lo distinto.

Por lo tanto, el mito es una forma de apropiación de la realidad y se expresa en la narrativa social del territorio. El mito obtiene una ubicación concreta de acuerdo a las características del relieve y la memoria de la comunidad. Por ello la variación del clima, inundaciones y sequías, y otros fenómenos adquieren sentido y sitio dentro del lenguaje mítico orientado al reconocimiento del lugar en que se vive. Así por ejemplo, cuando hay un temblor se piensa que la culebra de agua está enojada, y entonces las personas se preguntan que han estado haciendo mal. En esta lógica no se ve a la naturaleza como un objeto, por el contrario, permite considerar sus manifestaciones en aspectos míticos de una naturaleza que no es posible manipular.

Tampoco se trata de negar los avances científicos, sino tomar en cuenta que no es el único camino que permita comprendernos. Es necesario buscar otras maneras que nos aproximen al lado humano, una forma de configurar el mundo a partir de los mitos que mantienen elementos constitutivos de la cultura y la educación.

NO HAY CULTURA SIN HORIZONTE MÍTICO, ES NECESARIO SITUAR AL MITO EN LA ÉPOCA DE LA CIENCIA, PORQUE SIN EL MITO RESULTA IMPOSIBLE COMPRENDER LA COMPLEJIDAD DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO. (GADAMER, 1997: 11)

REFERENCIAS:

BIBLIOGRAFÍA

- Ariño, A.** (1997) *Sociología de la cultura, la construcción simbólica de la sociedad.* Barcelona. Ed. Ariel, S.A
- Bajtín, M.** (1998). *Estética de la creación verbal,* México: Siglo XXI Editores.
- Barabas, A.** (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México.* México: INAH.
- Bartolomé, M.** (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México.* México: Siglo XXI Editores.
- Beuchot, M.** (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Editorial Herder. México.
- Chaveri, M.** (2012) *Contadores de historias, arquitectos del cosmos.* México: Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Czarny, G.** (2010). Escuelas y comunidades rurales en México: temas para repensar una agenda educativa en Norma Georgina Gutiérrez Serrano, *Relatos, conocimientos y aprendizaje en torno al cultivo de maíz en Tepoztlán, Morelos.* México: CRIM.
- Díaz, M. G.** (2001). Técnica y Tradición. *Etnografía de la escuela rural mexicana y de su contexto familiar y comunitario.* México: Plaza y Valdés.
- Eliade, M.** (2013). *Mito y Realidad.* (6ª Ed.)Barcelona: Kairós.
- Eliade, M.** (1964). *Tratado de historia de las Religiones.* Traducido al español. México: Ediciones Era.
- Esterman, J.** (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Firth, R.** (1999). coaut.[et, al.] *Hombre y Cultura: la obra de Bronislaw Malinowski.* (4ª. Ed.)México, Siglo XXI.
- Geertz C.** (1997). Concepto de cultura en *Sociología de la Cultura. La construcción simbólica de la sociedad* Barcelona. ed. Ariel, S.A.
- Geertz.C.** (2006). *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

- Gadamer, G.** (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós studio.
- Glockner, J.** (2001). Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl en Broda. J. & F. Báez-Jorge (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*. México: Conaculta. FCE. Director Enrique Florescano. (Serie: Historia y Antropología)
- Lenkersdorf, C.** (2002). *Filosofar en clave Tojolabal*. México: M.A.Porrúa.
- López, A.** (1980), *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas, México: UNAM.
- (1998). *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: UNAM.
- (2012). *El conejo en la cara de la luna*. México: Ediciones Era.
- (2014). *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.
- Maldonado, B.** (2011). *La nueva educación comunitaria y su contexto. Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca*. Oaxaca: CSEIIO.
- Martínez, R.** (2011). *El nahualismo*. México: UNAM, Instituto de investigaciones Históricas.
- Mélich, J.** (1996). *Antropología simbólica y educación simbólica*. Barcelona: Paidós.
- Mazón, R.** (2002). *La Hermenéutica analógica y el mito*. México: Primero editores.
- Neff F.** (2001). La Lucerna y el Volcan Negro en Johanna Broda, *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA-INAH
- Olson R. y Torrance N.** (comps.) (1998). "Cultura escrita y oralidad". Barcelona España: Gedisa
- Pastor, R.** (1987). *Campesinos y reformas: la mixteca entre 1700-1856*. México: El colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Ricoeur. P.** (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. España: Arrecife producciones.
- Strauss. L.** (1964). *El pensamiento Salvaje*. México. FCE.

- (1986). *Antropología Estructural: Mito, sociedad y humanidades*. 12ª Ed. México. Siglo XXI.
- (2002). *Mito y significado*. Madrid. Alianza Editorial.
- Vergara, A.** (2013). *Etnografía de los lugares*. México: INAH.

HEMEROGRAFÍA

- Arregui, J.** (1980). El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomas en *Anuario Filosófico 13/2* (Universidad de Navarra 1980), Pp. 101-28.
- Díaz, M.G.** (2010). La contribución de las nociones de cultura, identidad y diversidad cultural en la orientación de programa de educación intercultural en *Revista entre maestros*. UPN. Revista núm. 32. Vol.10
- Garza, M.** (1999). El dragón, símbolo por excelencia de la vida y de la muerte entre los mayas. *Estudios de cultura maya. Vol 20*. Pp.. 179-204.
- Lara, F.** (1991). Cultura, artes populares e historia en *Guatemala: Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares* (Colección Tierra Adentro 12).
- Lopez, A.** (1998). *Arqueología mexicana*. Ritos del México Prehispánico. Vol.VI. Num. 34.
- Ornelas, G.** (2010). Cosmovisión de la escuela primaria. Una aportación a la Antropología Educativa en revista *Cuicuilco*. Num.48.
- Vera, J.** (2007). Cuerpos, fronteras y espacios. Reflexiones en torno al individuo, las fronteras corporales y los espacios, en *antropología de la ciudad*, ENAH, AÑO 2, NUM. 3-4. Pp.13-22.

WEBGRAFÍA

Robichaux, D. (2005). Identidades cambiantes: "indios" y "mestizos" en el Suroeste de Tlaxcala. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVI(104) 58-104. Recuperado el 14 de Julio de 2014 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710404>

Paradise, R. (s.f). La construcción social del conocimiento en el aula: un enfoque etnográfico II. Recuperado el 9 de Abril de 2014 de: http://www.die.cinvestav.mx/Portals/0/SiteDocs/Investigadores/RParadise/Publicaciones/68193_2LaInstruccionSocialDelConocimientoEnElAula.pdf

Rogoff, B. (1989). Contexto y desarrollo cognitivo: Entrevista a Barbara Rogoff. En *Infancia y Aprendizaje*. Recuperado el 25 Mayo de 2014 de: <http://www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/48318.pdf>

Rogoff, B. (1997). Los tres planos de la actividad sociocultural: apropiación participativa, apropiación guiada y aprendizaje. Recuperado el 15 Mayo de 2014 de: <http://pedagogiadialogante.com.co/documentos/articulos/Los%20tres%20planos%20de%20la%20actividad%20sociocultural%20Rogoff.pdf>

DOCUMENTOS OFICIALES:

Cuadro sinóptico y Estadístico del Distrito de Ejutla. *Archivo General de la Nación*, Archivo Histórico Central, Centro de referencias 25 de Mayo 2013.

Cuadro sinóptico del Distrito de Ejutla, *Archivo General de la Nación* En Colección de cuadros Sinópticos de los Pueblos de Oaxaca. 25 de Mayo 2013.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, Normatividad, Acuerdo 592. Recuperado el 25 de Noviembre de 2012 de: [http://basica.sep.gob.mx/reformaintegral/sitio/index.php?act=prinorma]

Plan y Programa de Estudios de Educación Básica. Educación Primaria. Recuperado el 9 de Junio de 2014 de: [http://educacionespecial.sepdf.gob.mx/escuela/documentos/formacionactualizacion/CM/PPEEBPrimaria.pdf]

REGISTROS:

-Registro de Entrevista, Camino a San Vicente, CLAVE: 10ESVC31-10-2012.

-Registro de Entrevista, Zapotecos de la Región de los Coatlanes. CLAVE: 6ESVC9-07-2013.

-Registro de Entrevista, Mito Santo Patrón, CLAVE: 9ESVC3-06-2013.

-Registro de Entrevista, Visita a la Señora Francisca, CLAVE:13ESVC 6-07-2013.

-Registro de Observación, Ritual en Siete Veneros, CLAVE 10SVC4-04-13

-Registro de Entrevista, En el Palenque. CLAVE: 15ESVC16-07-2013

Registro de Entrevista, Ciclo Agrícola: El maíz. CLAVE:17ESVC23-07-2013

Anexos

Agradecimiento a los santos por la cosecha. (Diciembre)



Ofrenda de mazorcas



Convite



Bendición del cuerpo



Inicio de procesión del santo San Vicente Mártir



Procesión



Danza de la *culebra chenteña*



Mayordomía (ayuda mutua)



Camino a san agáat



Llamando a la culebra



Pago de Agua



Comida ritual



Presidente Municipal



Iaá Gio –¡Está lloviendo tú!

La lluvia, el tiempo mítico.



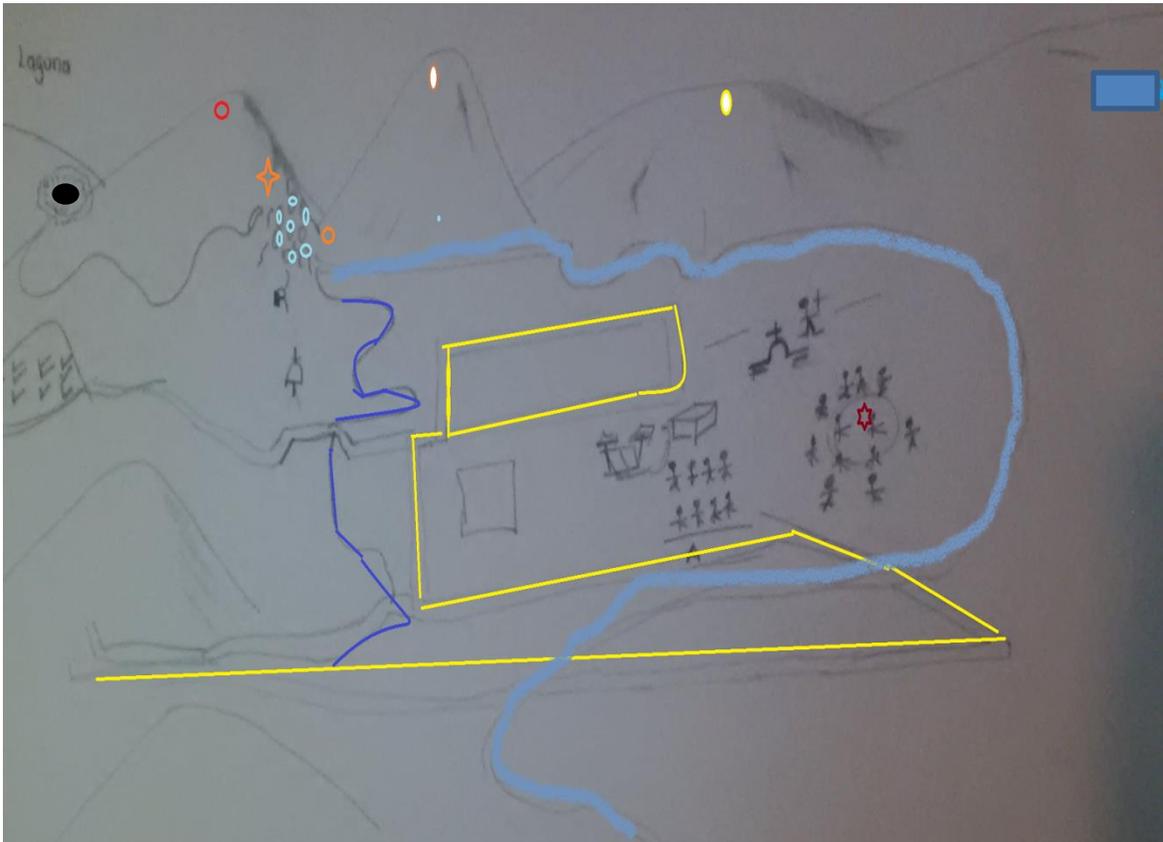
Quieelá- lirio del monte- se le denomina a un cerro con el mismo nombre por la abundancia de dicha planta en ese lugar.



Enseñanzas de la familia en la labor agrícola.



Representación gráfica de los lugares sagrados de la comunidad



Procesión: Línea Amarilla

El camino de la culebra: Línea azul marino

Río del Pueblo: Línea azul cielo.

San agáat-Siete veneros: Siete Círculos azules

El ombligo de la Laguna: Circulo Negro

El lugar de la danza de la culebra: Estrella Roja

Quieelá: Círculo rojo

Quieegosh-Cerro Viejo: Circulo café

La aparición del Santo Patrón: Rectángulo Azul.

La aparición del Diablo: Circulo Amarillo.