

EL SOBRENATURAL COCIJO Y PODER DE LINAJE EN LA ANTIGUA SOCIEDAD ZAPOTECA

Marilyn A. Masson*

Resumen

La variación en las manifestaciones del sobrenatural *Cocijo* revela múltiples disfraces de esta entidad, incluyendo una deidad formal, la encarnación del rayo y el compañero espiritual de individuos poderosos. El contexto de las imágenes de *Cocijo* en los sitios precolombinos del valle de Oaxaca es principalmente funerario, lo cual sugiere que los rituales que tenían que ver con esta entidad estaban vinculados con la conmemoración de los ancestros como medio importante de reconocer el poder basado en el linaje entre los líderes de la sociedad zapoteca. Aquí se argumenta que las escenas de estas efigies reflejan rituales congelados en una acción que refleja la comunicación con los ancestros y la transformación de humanos en *Cocijos* o viceversa. Los rituales de *Cocijo* probablemente eran oficiados por sacerdotes formales, tal vez los hijos de la nobleza, quienes pueden haber tenido un poder considerable dentro del estado de Monte Albán. Esta sugerencia se basa en analogías con el período histórico, cuando el poder político era compartido por cargos influyentes del sacerdocio.

THE *COCIJO* SUPERNATURAL AND LINEAGE POWER IN ANCIENT ZAPOTEC SOCIETY

Abstract

Variations in the manifestation of the supernatural entity *Cocijo* reveal multiple guises, including a formal deity, the embodiment of lightning, and the spirit companion of powerful individuals. The context of *Cocijo* images at Precolumbian sites in the valley of Oaxaca is primarily funerary, which suggests that rituals involving this entity were linked to ancestor commemoration as an important means of acknowledging lineage-based power in the leadership of Zapotec society. An argument is made here that scenes of these effigies reflect rituals frozen in action, indicating ancestor communication and the transformation of humans into *Cocijos*, or vice-versa. *Cocijo* rituals were probably performed by officially recognized priests, perhaps the sons of nobility, who may have held considerable power within the Monte Alban state. This suggestion is based on analogies with the historic period, when political power was shared by influential offices of the priesthood.

* Marilyn A. Masson (estadounidense) obtuvo su doctorado en Arqueología de Mesoamérica en la University of Texas en Austin. Actualmente es profesora asistente en el Departamento de Antropología en la State University of New York en Albany. El presente artículo fue presentado en 1994 en Anaheim, California, pero ha sido revisado en su mayoría desde entonces. Su dirección de correo electrónico es mdelaguna@aol.com.

Las efigies de cerámica zapoteca precolombina, históricamente conocidas como “urnas”, se encuentran entre las grandes tradiciones artesanales del Nuevo Mundo por su fina elaboración y temas ornamentados. Desafortunadamente, no se las entiende bien y se las usa poco como fuente para reconstruir los antiguos rituales zapotecas, ya que la mayoría de estas piezas de cerámica provienen de contextos arqueológicos desconocidos o de los que hay poca información disponible.¹ Las grandes colecciones como las del Frissell Museum (Mitla) y el Museo Regional de Oaxaca fueron reunidas en la primera parte de este siglo, antes de que se pusiera énfasis en el análisis contextual. Las efigies recuperadas arqueológicamente han sido encontradas principalmente en contextos funerarios y en depósitos escondidos.² Al igual que otras grandes tradiciones mesoamericanas de efigies como las creadas por Jalisco, Olmeca, Jaina o las sociedades postclásicas mayas, la cerámica zapoteca representa a individuos que están participando en actividades rituales o de otro tipo, las cuales representaban momentos críticos de transición. En el corpus zapoteca existen muchas formas de efigies, incluyendo varios animales, guerreros y funcionarios.³ La interpretación funcional es difícil, ya que la mayoría de las vasijas-efigie no contienen materiales que atestigüen su uso.⁴

Este artículo se centra en las interpretaciones de los rituales asociados con las “urnas de Cocijo” e imágenes relacionadas en medios no cerámicos.

¹ Joyce Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”, en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores (New York: Academic Press, 1983), pág. 144.

² Alfonso Caso e Ignacio Bernal, *Urnas de Oaxaca* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1952); Javier Urcid, “Zapotec Hieroglyphic Writing” (Tesis de doctorado, Yale University, New Haven, 1992), Figuras 4.36 y 4.37; Cira Martínez López, Marcus Winter y Pedro Antonio Juárez, “Entierros humanos del Proyecto Especial Monte Albán 1992–1994”, en *Entierros humanos de Monte Albán: dos estudios*, Marcus Winter, editor, Contribución No. 7 del Proyecto Especial Monte Albán 1992–1994 (Oaxaca: Centro INAH, 1995), págs. 79–244; y Joyce Marcus y Kent V. Flannery, *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley* (London: Thames and Hudson, 1996), págs. 187–188.

³ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*; Frank H. Boos, *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca* (New York: A. S. Barnes and Co., Inc. 1966); Immina von Schuler-Shumig, *Figurenfasse in Oaxaca, Mexico* (Berlin: Museum für Völkerkunde, 1970); Susan Scott, “Teotihuacán Mazapan Figurines and the Xipe Totec Statue: A Link Between the Basin of Mexico and the Valley of Oaxaca” (Tesis de doctorado, the University of Alabama-Tuscaloosa, 1992); y Cira Martínez López y Marcus Winter, *Figurillas y silbatos de cerámica de Monte Albán*, Contribución No. 5 del Proyecto Especial Monte Albán 1992–1994 (Oaxaca: Centro INAH, 1994).

⁴ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 10.

El término Cocijo se refiere a una entidad sobrenatural “rayo” o dios.⁵ Las interpretaciones ofrecidas aquí del significado de esta efigie en la antigua sociedad zapoteca toman en consideración analogías etnohistóricas y etnográficas, información contextual y variación en las representaciones de estas efigies. Aunque se han recuperado vasijas-efigie e imaginería del rayo de una época tan temprana como el período formativo en Oaxaca,⁶ este artículo se centra en la cerámica de Cocijo que data principalmente del período clásico (períodos IIIA y IIIB, ca. 300–750 A. D.).⁷ El término “urna” es técnicamente incorrecto, ya que implica una uniformidad de forma y función que no se observa en la gama de formas de efigies de Cocijo.⁸ Aunque las efigies a menudo están unidas a cubos u otros receptáculos, también se encuentran sin ellos. La imaginería de Cocijo se representa muy comúnmente en la cerámica, pero también se encuentra en fachadas de estuco o monumentos de piedra con inscripciones.

Cuatro cuestiones surgen en la evaluación de las características de la entidad Cocijo y el contexto de su uso. Primero, la cuestión de si la entidad Cocijo era concebida como un dios o como otro tipo de sobrenatural es de primordial importancia. En la literatura hay interpretaciones contrastivas que se pueden resolver reconociendo los múltiples aspectos de muchos otros dioses mesoamericanos. Una consideración de los tipos de rituales en los que la entidad Cocijo era invocada trata cuestiones del papel de este sobrenatural en la religión zapoteca. En segundo lugar, la evidencia aquí analizada sugiere que los humanos se transformaban en Cocijo o que entidades Cocijo se transformaban en humanos. El contexto de estas transformaciones de Cocijo sugiere que esta entidad y los rituales que giraban en torno a ella estaban estrechamente asociados con el culto a los ancestros. Los vínculos de esta deidad-rayo y los ancestros con la agricultura y los pasos calendáricos se exploran aquí como ocasiones importantes para comunicarse con estos sobrenaturales. Una tercera cuestión gira en torno a la identidad de los agentes humanos que

⁵ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*.

⁶ Nanette Pyne, “The Fire-Serpent and Were-Jaguar in Formative Oaxaca: A Contingency Table Analysis”, en *The Early Mesoamerican Village*, Kent V. Flannery, editor (New York: Academic Press, 1976), págs. 272–280; y Joyce Marcus, “Zapotec Chieftdoms and the Nature of Formative Religions”, en *Regional Perspectives on the Olmec*, Robert J. Sharer y David C. Grove, editores (New York: Academic Press, 1989), págs. 148–197.

⁷ Richard E. Blanton, Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman y Laura M. Finsten, *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*, 2ª edición (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), págs. 87 y 91.

⁸ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 10.

patrocinaban los rituales que tenían que ver con Cocijo y los objetivos que esperaban alcanzar por medio de estas actividades. La estandarización de esta imaginería y su predominancia en muchos sitios reflejan un importante simbolismo de poder del estado de Monte Albán. Los rituales en honor de los ancestros, y que tenían que ver con Cocijo, probablemente eran organizados por miembros selectos de los linajes de élite, quienes pertenecían a instituciones sacerdotales tales como las documentadas en la época del contacto español, una cuarta interpretación analizada aquí. Estas instituciones podrían haber proporcionado representación para facciones poderosas basadas en el parentesco, las cuales contribuían al liderazgo político en Monte Albán y otras comunidades.

COCIJO: ¿DIOS O ESPÍRITU?

INSIGNIAS DE COCIJO FORMALIZADAS

El término Cocijo se encuentra en el diccionario de Córdova del período colonial.⁹ Esta entidad, el “rayo”, representa a un análogo zapoteca de deidades mesoamericanas de la lluvia o el rayo que se encuentran en otras regiones, incluyendo a *Chac* o *K'awil* en el área maya y *Tlaloc* en el valle de México. En Oaxaca, Cocijo es representado en forma de efigie con más frecuencia que cualquier otro personaje.¹⁰ Caso y Bernal¹¹ definieron a esta entidad con los siguientes atributos: una máscara bucal, anteojos cuadrados, lengua serpentina bífida y el Glifo C en el tocado (Figura 1). El Glifo C ha sido descrito como una cara de jaguar estilizada.¹² Efigies adicionales representan una cara humana con una máscara de Cocijo en el tocado.¹³ Urcid ha distinguido otro sobrenatural de máscara bucal que no debe ser confundido con Cocijo, la entidad Xicani, cuya máscara tiene la forma de un hocico vuelto hacia arriba.¹⁴

⁹ Fray Juan de Córdova, *Vocabulario en Lengua Zapoteca* (México: Pedro Charle y Antonio Ricardo, 1578).

¹⁰ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 11.

¹¹ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, págs. 17–18.

¹² Joseph W. Whitecotton, *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants* (Norman: University of Oklahoma Press, 1977), pág. 55.

¹³ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*.

¹⁴ Javier Urcid, “Zapotec Hieroglyphic Writing” (Tesis de doctorado, Yale University, New Haven, 1992), Figuras 4.155 y 4.158.

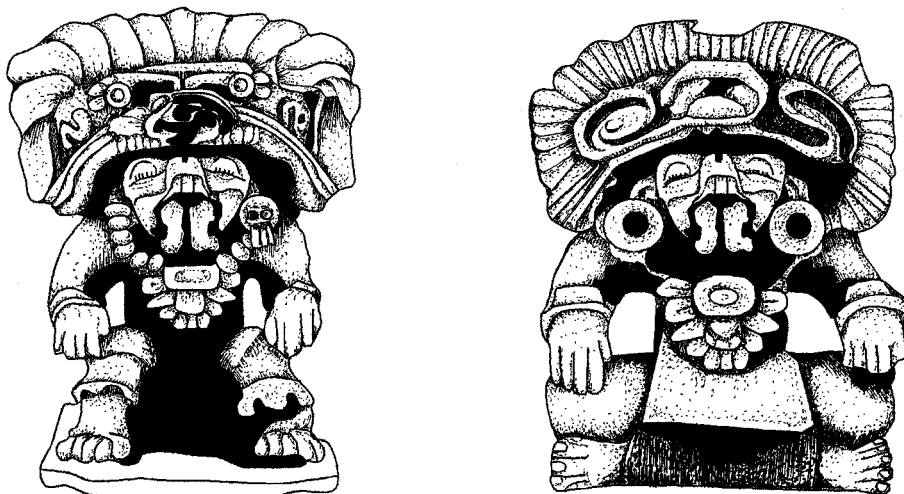


FIGURA 1

Efigies moldeadas de Cocijo con insignias mecánicas estandarizadas

Ilustración de Pamela Headrick con base en una fotografía publicada en Tagle, *Museo Nacional de Antropología*, lámina 25.

LA MULTIPLICIDAD DE COCIJO

La estandarización de los atributos de Cocijo da testimonio de su estatus como deidad formal o sobrenatural venerada, como Caso y Bernal supusieron originalmente.¹⁵ El uso del término “deidad” para referirse a esta entidad ha provocado críticas de Joyce Marcus.¹⁶ Marcus, siguiendo a Wilfredo Cruz,¹⁷ analiza la multiplicidad de las manifestaciones de Cocijo en las referencias etnohistóricas. Argumenta que no había meramente un solo “Dios Cocijo” que fuera directamente comparable con los dioses conocidos para el panteón greco-romano, como los cronistas españoles pueden haber supuesto. En lugar de eso, Cruz y Marcus proponen que Cocijo y otros sobrenaturales zapotecas enumerados en el diccionario de Córdova de 1578 representaban más bien una “fuerza vital” animista o *pe*. Estos estudiosos argumentan que esta entidad no constituía un personaje o deidad formal distinta, en el senti-

¹⁵ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 11.

¹⁶ Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”, págs. 144–145 y 349.

¹⁷ Wilfredo Cruz, *El Tonalmatl Zapoteco* (Oaxaca: Imprenta del Gobierno del Estado Oaxaca de Juárez, 1935), págs. 113 y 134–135.

do greco-romano. Aunque es cierto que imponer moldes europeos a las religiones del Nuevo Mundo puede conducir a equivocaciones, la asociación de insignias formalizadas con Cocijo en las efigies precolombinas, como las describen Caso y Bernal,¹⁸ sugieren que la entidad del rayo era percibida mucho más que como una fuerza natural animista. Las versiones tridimensionales de esta efigie eran hechas con molde y la reproducción de las insignias particulares de ésta estaba bastante estandarizada. Esta entidad también está asociada con contextos y rituales específicos y tenía poderes distintivos (analizados más abajo). Estos aspectos formales de la entidad Cocijo le sugieren al autor que Caso y Bernal, y posteriormente Whitecotton,¹⁹ tuvieron razón en llamarla una deidad. Los zapotecas compartían una estructura religiosa politeísta con otras sociedades que habían alcanzado el nivel de estado en Mesoamérica, incluyendo a los mixtecas, los aztecas y los mayas.

De acuerdo con la definición original de Edward B. Tylor de las doctrinas del animismo, la religión zapoteca es animista así como también un ejemplo de politeísmo completamente desarrollado. Tylor distinguió entre animismo “salvaje” y animismo “inferior” opuesto a animismo “superior”,²⁰ donde los dos últimos incluyen el uso de ídolos y dioses. Aunque estos términos evolutivos unilineales ya no se usan en la antropología, el punto más significativo de sus categorizaciones es que el animismo es generalizado en muchos niveles de complejidad social. Tylor describió la naturaleza incrustada y cumulativa del desarrollo religioso. Las creencias de que las fuerzas del espíritu pueden habitar corporalmente objetos naturales y físicos continúan existiendo a medida que las culturas se vuelven más complejas.²¹

Igual que el animismo, la institución del shamanismo, en otro tiempo atribuida a las culturas pre-estado, recientemente ha sido identificada entre sociedades complejas como los estados mayas clásicos.²² En el esquema de Tylor, las formas de animismo entre culturas más complejas incluyen la construcción de “ídolos” en los que estos espíritus adoptan formas y atributos específicos.²³ El animismo en tales sociedades incorpora la creencia en las

¹⁸ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*.

¹⁹ Whitecotton, *The Zapotecs*, págs. 157–165.

²⁰ Edward B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, 2ª edición (New York: Harper and Row, 1958), pág. 443.

²¹ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 443.

²² David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *The Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path* (New York: William Morrow and Company, 1993).

²³ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 258.

deidades, principalmente en la medida en que se cree que las fuerzas espirituales habitan realmente en las efigies mismas.²⁴ Tylor cree que si las efigies eran consideradas meras representaciones de dioses (en el sentido cristiano, supuestamente) y no realmente habitadas por dioses, entonces el animismo no está indicado.²⁵ Señala la dificultad de determinar esta distinción incluso en los sistemas vivientes de creencias, pero en ambos casos se refiere a seres espirituales representados en forma de efigie como “dioses” o “deidades” y no como fuerzas espirituales naturales.

La manufactura de imágenes de Cocijo en tiempos precolombinos encaja apropiadamente dentro de la definición de deidades que hace Tylor. El uso de efigies (“ídolos”) también es comparado por Tylor con los “grandes dioses nacionales de los aztecas” y otras religiones.²⁶ La existencia de dioses que representan fuerzas poderosas de la naturaleza es una institución común entre las religiones preindustriales, incluyendo las antiguas Grecia y Roma.²⁷ Para Tylor, el hecho de que una deidad sea un “dios de la naturaleza” no cuestiona de ninguna manera su identidad como deidad. De hecho, el poder y el impacto en el dominio natural de tales deidades puede realmente atribuirles un alto rango entre los panteones de deidades,²⁸ como parece haber sido el caso con Cocijo.

Referirse a Cocijo como una deidad y a la religión zapoteca como politeísta no implica que no existiera ambigüedad en varias manifestaciones de esta entidad. De hecho, la multiplicidad es un atributo que caracteriza a las deidades en los estados tempranos de todo el mundo. Los estudiosos de Mesopotamia señalan los aspectos múltiples de deidades prominentes como Inana.²⁹ En toda Mesoamérica, la expresión de múltiples apariencias de las deidades representa un aspecto importante del politeísmo del Nuevo Mundo.³⁰

²⁴ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, págs. 258–259.

²⁵ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 209.

²⁶ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 209.

²⁷ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 341.

²⁸ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, pág. 352.

²⁹ Jeremy Black y Anthony Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (Austin: University of Texas Press, 1992), págs. 108–109.

³⁰ J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press, 1970); Karl A. Taube, *Major Gods of Yucatan*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1992); y Mary Miller y Karl A. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya* (London: Thames and Hudson, 1993).

Marcus ha sugerido que las efigies de Cocijo representan ancestros disfrazados de Cocijo, con base en la presencia de glifos nominales calendáricos en algunas de estas efigies.³¹ Recientes interpretaciones de estos glifos sugieren que los mismos pueden representar, más que nombres, fechas asociadas con ciclos calendáricos.³² Sin embargo, es muy probable que los ancestros se transformaran en una entidad Cocijo o aparecieran con este disfraz, como Marcus propone, pero las categorías de dios y ancestro deificado no eran mutuamente excluyentes. Las investigaciones recientes en las tumbas de Oaxaca, realizadas por Arthur Miller, llegan a conclusiones similares.³³ La evidencia presentada más adelante proporciona respaldo adicional para estas fuertes asociaciones entre Cocijo y los ancestros. La línea divisoria entre ancestros y dioses a menudo se borraba en las religiones mesoamericanas.³⁴ Muchos ancestros eran deificados e incluso tenían la capacidad de convertirse en ciertas deidades reconocibles.

Otras regiones mesoamericanas proporcionan ejemplos claros de la fusión de los ancestros y los dioses. Hay pistas que sugieren que el poder basado en el parentesco y la veneración de los ancestros formaban una parte importante del cuerpo gobernante de Teotihuacán.³⁵ Ancestros mayas e incluso señores vivientes a menudo aparecían disfrazados de deidades.³⁶ Con frecuencia, los ancestros mayas aparecían disfrazados del Dios K o *kawil*, asociado con el rayo y directamente análogo a Cocijo. Ejemplos de ancestros del Dios K se pueden observar en la Estela 11 de Copán.³⁷ Señores vivientes que lleva-

³¹ Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn".

³² Martínez López, Winter y Juárez, "Entierros humanos", pág. 137.

³³ Arthur G. Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico: Living With the Dead* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pág. 98.

³⁴ John M. D. Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Vanderbilt University Publications in Anthropology 46 (Nashville: Department of Anthropology, 1994); y Patricia A. McAnany, *Living With the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society* (Austin: University of Texas Press, 1995).

³⁵ Annabeth Headrick, "The Street of the Dead: Mortuary Bundles at Teotihuacán", en *Ancient Mesoamerica* 10 (1999), págs. 69–86.

³⁶ Linda Schele y David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya* (New York: William Morrow and Co., 1990), págs. 342–343; y Mathew Looper, "The Dances of the Classical Maya Deities *Chak* and *Hu Nal Ye*" (Tesis de maestría, University of Texas, Austin, 1991).

³⁷ Schele y Freidel, *A Forest of Kings*, Figuras 8:25 y 10:5.

ban al Dios K en sus tocados aparecen en la Estela 22 de Naranjo, la Estela 1 de Amelia y la Estela 1 de Seibal.³⁸

La multiplicidad de entidades Cocijo está bien documentada en los registros históricos. La palabra Cocijo es traducida como “rayo”. El vocabulario de 1578 de Córdova³⁹ describe una creencia en un “Gran Cocijo”, así como en los “Cuatro Cocijos”. Se creía que los cuatro rayos habitaban en los cuatro cuadrantes del mundo y tenían un control considerable sobre los asuntos terrenales.⁴⁰ Las cuatro divisiones del año calendárico sagrado de 260 días (*piye*) estaban divididas en cuatro períodos “Cocijo” de 65 días cada uno. Marcus sugiere que las vasijas de efígie de Cocijo que poseen cuatro compartimientos pueden haber sido usadas en rituales ofrecidos al Gran Cocijo y que cada uno de estos compartimientos puede haber contenido un elemento crítico de la naturaleza controlado por él, incluyendo el viento, la lluvia, el granizo y las nubes.⁴¹ A los cuatro Cocijos también se les ofrecían sacrificios, incluyendo sangraduras.⁴² De acuerdo con algunos relatos, *Pitao Cocijo* (el Gran Cocijo) era la más importante entre las deidades zapotecas del valle durante el período colonial.⁴³

Las múltiples manifestaciones de los dioses de la lluvia oaxaqueños concuerdan con los dioses mesoamericanos registrados para otras regiones. Se nota multiplicidad en representaciones de deidades mayas tales como *K'awil*, *Chac Xib Chac*, el Dios del Maíz y los héroes gemelos.⁴⁴ Las deidades del

³⁸ Schele y Freidel, *A Forest of Kings*, Figuras 5:15, 10:3 y 10:6; y Taube, *Major Gods of Yucatan*, Figura 37a.

³⁹ Córdova, *Vocabulario en Lengua Zapoteca*; y Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”, pág. 349.

⁴⁰ Córdova, *Vocabulario en Lengua Zapoteca*, pág. 202; Joyce Marcus, “Topic 23: The First Appearance of Zapotec Writing and Calendrics”, en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores (New York: Academic Press, 1983), pág. 91.

⁴¹ Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”, págs. 346–347, Figura 9.13.

⁴² Córdova, *Vocabulario en Lengua Zapoteca*; y Marcus, “Topic 23: The First Appearance of Zapotec Writing and Calendrics”, pág. 91.

⁴³ Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 162.

⁴⁴ Linda Schele y Mary Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art* (Fort Worth, Texas: Kimbell Art Museum, 1986); Looper, “The Dances of the Classic Maya Deities *Chak* and *Hu Nal Yé*”; Taube, *Major Gods of Yucatan*; y Freidel, Schele y Parker, *The Maya Cosmos*.

Valle de México igualmente tienen varias manifestaciones.⁴⁵ Análogos a los cuatro Cocijos, cuatro *Chacs* son personificados actualmente en las ceremonias mayas *Chaa-Chac* en Yucatán.⁴⁶ En los códices mixtecos, las deidades frecuentemente se manifiestan en varios disfraces o personajes.⁴⁷ La religión cristiana también tiene manifestaciones múltiples de un solo dios en la conceptualización triádica del padre, el hijo y el espíritu santo.

Otra manifestación de Cocijo se presenta en la forma de un doble o compañero-espíritu. Miembros poderosos de las comunidades zapotecas del período colonial se transformaban en rayo para propósitos benéficos o malévolos. Tales espíritus dobles eran llamados *guendas* entre los zapotecas del istmo.⁴⁸ Esta práctica de transformarse en rayos está registrada en las historias etnográficas publicadas por Alcina Franch.⁴⁹ Spero y Taube documentan la naturaleza extendida de tales creencias en el rayo o en sobrenaturales-rayo/serpiente en toda la tradición etnográfica y precolombina mesoamericana.⁵⁰ La capacidad de transformarse en rayos y otras formas relacionadas se refleja en algunas de las efigies de Oaxaca. Aunque aquí se argumenta que las entidades Cocijo zapotecas podrían haber sido deidades y ancestros deificados, así como personificaciones del rayo, el término deidad está empapado de significados occidentales, como señala Marcus,⁵¹ y puede que no haga justi-

⁴⁵ Michael Coe, *Mexico* (London: Thames and Hudson, 1974); Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*; Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica*, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, editores (Austin: University of Texas Press, 1971), X, págs. 395-446.

⁴⁶ Friedel, Schele y Parker, *The Maya Cosmos*, págs. 29-33.

⁴⁷ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, págs. 16 y 23-28, Figura 1; y Bruce E. Byland y John M. D. Pohl, *In the Realm of 8 Deer* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994).

⁴⁸ Andrés Hernestrosa, *Los hombres que dispersó la danza* (México: Editorial Porrúa, 1977).

⁴⁹ José Alcina Franch, "Nahuales y nahualismo en Oaxaca. Siglo XVII", en *Anuario del Instituto de Antropología e Historia* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1970-1971), VII-VIII, págs. 23-30.

⁵⁰ Joanne Spero, "Lightning Men and Water Serpents: A Comparison of Maya and Mixe-Zoquean Beliefs" (Tesis de maestría, Universidad de Texas, Austin, 1987); y Karl A. Taube, "The Iconography of Lightning of Chichen Itza". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Society for American Archaeology, Phoenix, 1990.

⁵¹ Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn".

cia a los múltiples contextos y manifestaciones de identidad y forma atribuidos a estas entidades.

LAS EFIGIES DE COCIJO: RITUALES CONGELADOS EN ACCIÓN

COCIJOS REPTILES TRANSFORMANTES

La mayoría de las efigies de Cocijo tienen la forma de una figura sentada que lleva anteojos, una máscara bucal y lengua de serpiente.⁵² Toda la cobertura facial es mecánica, geométrica y no semeja en nada la carne de los mortales (Figura 1). En contraste, otras efigies más carnosas pueden representar una transición más completa a un ser transformativo serpentino o parecido a un lagarto. En estas representaciones, la máscara bucal es reemplazada por colmillos⁵³ o un hocico carnosos.⁵⁴ Algunas veces, la lengua bífida todavía está presente en estos casos (Figuras 2–4). Las efigies de este tipo fueron categorizadas por Caso y Bernal como “dios con máscara de serpiente o lagarto”.⁵⁵ Aparte de los citados aquí en la literatura, otros ejemplos se pueden ver en el Museum Frissell y el Museo Regional de Oaxaca. Estas figuras están en una posición sedente con las piernas cruzadas, idéntica a la de las efigies descarnadas de Cocijo. Son completamente humanas, excepto por el hocico alargado y la lengua de reptil que comparten con Cocijo.

La posición con las piernas cruzadas probablemente representa la postura meditativa de un practicante de rituales. Una postura arrodillada relacionada es identificada por Reilly como la adoptada por un shamán que se prepara a transformarse.⁵⁶ Las versiones mecánicas de las efigies de Cocijo pueden representar a practicantes de rituales ataviados con las vestiduras de esta entidad o a la entidad misma en un estado no transformado. Las imágenes más carnosas representan a individuos (ya sea la entidad o imitadores rituales) en etapas de transformación a una forma carnosa humana-reptil. Las etapas de transformación que aparecen en figurillas mesoamericanas han sido documentadas anteriormente por Reilly para los gobernantes olmecas que se trans-

⁵² Boos, *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca*, Figura 7; y Silvia Gomez Tagle, *Museo Nacional de Antropología* (México: G. V. Editores, 1986), lámina 25.

⁵³ Schuler-Shumig, *Figurenphase in Oaxaca, Mexico*, págs. 124 y 173.

⁵⁴ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, Figuras 259, 260, 261 y 262; y Boos, *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca*, Figuras 186, 188, 191, 195 y 196.

⁵⁵ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, págs. 152–153.

⁵⁶ F. Kent Reilly III, “The Shaman in Transformation Pose: A Study of the Theme of Rulership in Olmec Art”, en *The Record* 48 (1989), págs. 5–21.

formaban en jaguares.⁵⁷ Aquí se propone que las varias figuras carnosas de reptil representan la transformación de la entidad Cocijo (o sus imitadores) en su manifestación terrenal como serpiente o lagarto. Aunque las efigies carnosas humanas-serpientes no comparten ningún elemento de insignias para afiliarlas positivamente con Cocijo (tales como el Glifo C o los anteojos), sí muestran el mismo hocico extendido y la lengua bífida. La “representación” de verdaderas deidades también está documentada para los sacerdotes de Mitla del período colonial.⁵⁸



FIGURA 3
Efigie antropomorfa sedente
Muestra una etapa más completa de transformación “carnal” de serpiente-lagarto (redibujada por de Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 260).

FIGURA 2
Efigie antropomorfa sedente
“en transformación”

Muestra máscara bucal remanente como la de Cocijo, pero una cara claramente humana (redibujada por Anne Deane de Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, Figura 259).



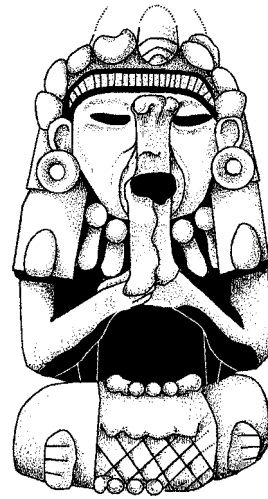
⁵⁷ Reilly, “The Shaman in Transformation Pose”.

⁵⁸ Cruz, *El Tonalmatl Zapoteco*, pág. 121.

FIGURA 4

Efigie “humano-serpiente”

Descrita por de Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, pág. 268, que muestra una versión más carnal del individuo en transformación de reptil. Ilustración de Pamela Headrick con base en una foto publicada en Alfonso Caso, *Las exploraciones en Monte Albán: Temporada 1931-1932*, No. 15 (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1932).



En la comunidad de Mitla, Parsons registró creencias del siglo XIX relacionadas con la mitología del rayo en su importantísimo estudio etnográfico.⁵⁹ En esta comunidad se creía que los lagartos eran una personificación terrenal del rayo.⁶⁰ En un ritual registrado por Parsons, se cocían lagartos a fuego lento en una jícara puesta sobre un fuego abierto. Se decía que con este acto se devolvía el rayo al cielo. En Juchitán, situado en la costa del Pacífico de Oaxaca, observé, en 1990, que se cazaban iguanas en asociación directa con los rituales de Semana Santa. En un día específico las asaban lentamente sobre un fuego abierto y posteriormente las consumían en forma de tamales, rito que no tiene una explicación católica. Agustín Delgado me informó (en 1992) que, en una época tan reciente como la década de 1940, en Juchitán, alrededor de Semana Santa, se asaban lagartos en la punta de un palo grande. Estos dos rituales registrados para Juchitán representan aspectos remanentes de rituales del rayo asociados con sacrificios de reptiles, los cuales son similares a los que Parsons observó en Mitla. Puede que el significado precolombino de estos rituales se haya perdido en las comunidades como Juchitán, sin embargo, esta costumbre todavía se practica en Semana Santa, cerca de la época del comienzo de la estación lluviosa.

El concepto de los dobles del rayo (descrito anteriormente) está imbuido de la noción de transformación. Un ventaja primordial de poseer un do-

⁵⁹ Elsie Clews Parsons, *Mitla, Town of Souls* (Chicago: University of Chicago Press, 1936).

⁶⁰ Parsons, *Mitla, Town of Souls*, págs. 212-223.

ble poderoso (o *guenda*) es la capacidad de viajar disfrazado de éste (a menudo por medio de vuelo mágico en el mundo espiritual, mientras el cuerpo duerme) y cometer actos vengadores (o de otro tipo).⁶¹ Como sugiere el relato de Parsons, Cocijo se transformaba en su manifestación terrenal de lagarto y los humanos consideraban necesario hacerlo regresar al cielo. Como documenta Franch, los humanos también se transformaban en Cocijo, especialmente aquellos individuos poderosos e influyentes de una comunidad que merecían que su doble espiritual fuera un rayo.⁶² El concepto de rango para los dobles-espíritus se encuentra también en otras regiones mesoamericanas y Gossen ha tratado este tema para las tierras altas de Chiapas. Los dobles-espíritus jaguares son los dobles chamulas de más alto rango (*camul*) y moran en una capa del cielo más alta que los compañeros animales de menor rango.⁶³ Son los dobles de los individuos chamulas más poderosos. La identificación de la institución de la transformación de nahual (o doble, o *guenda*) también ha sido documentada para los señores de Monte Albán que representan jaguares.⁶⁴ Esta capacidad de transformarse en Cocijo era importante y es posible que esta práctica fuera un atributo formal de las instituciones sacerdotales en la antigua Oaxaca.

GRUPOS DE EFIGIES DE COCIJO E IMAGINERÍA DE LOS ANCESTROS

La existencia de múltiples entidades Cocijo durante tiempos precolombinos es sugerida por grupos de estas efigies que se encuentran juntas en tumbas de Monte Albán y Xoxocotlán. En la Tumba 104 de Monte Albán fueron colocadas cinco efigies en la entrada a la cámara donde fue recobrado el esqueleto enterrado. Caso y Bernal identificaron un Cocijo entre las efigies y cuatro acompañantes en forma de humanos arrodillados.⁶⁵ Un grupo de tres efigies de Cocijo acompaña a una figura humana vestida de modo similar

⁶¹ Franch, "Nahuales y nahualismo en Oaxaca. Siglo XVII"; y Cruz, *El Tonalmatl Zapoteco*, pág. 119.

⁶² Franch, "Nahuales y nahualismo en Oaxaca. Siglo XVII", pág. 25.

⁶³ Gary H. Gossen, "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man* 10 (1975), págs. 441-461.

⁶⁴ Marilyn A. Masson y Heather Orr, "The Writing on the Wall: Political Representation and Sacred Geography at Monte Alban", en *The Sowing and the Dawning: Termination and Dedication Processes in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Shirley Boteler Mock, editora (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998), págs. 165-176.

⁶⁵ Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*.

en una tumba de Xoxocotlán (Figura 5).⁶⁶ Esta escena probablemente representa a la figura masculina siendo escoltada por tres Cocijos hacia la otra vida. Alternativamente, la figura humana puede representar a un ancestro conjurado por la ceremonia. Este humano aparece entre tres figuras de Cocijo y representa el cuarto personaje en la ceremonia. La recuperación de este grupo de efigies en un contexto funerario sugiere que es un ancestro en compañía de Cocijos.

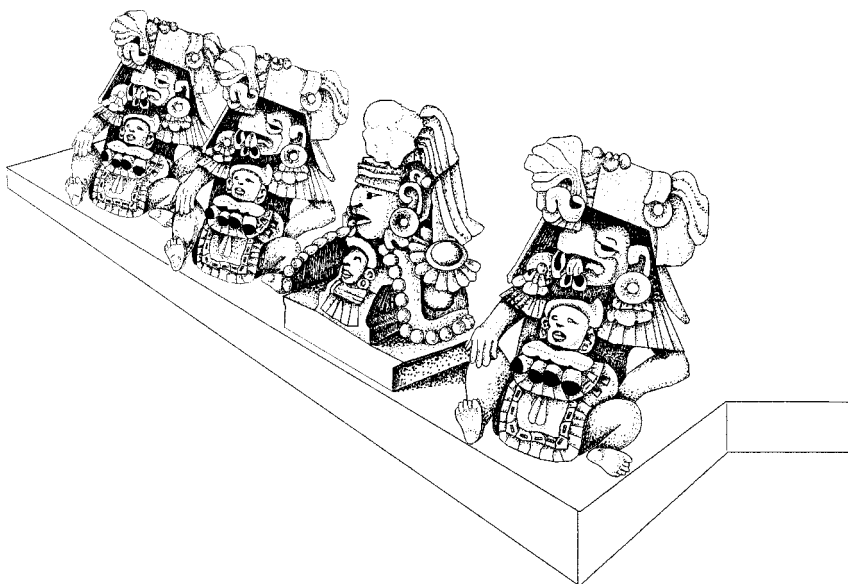


FIGURA 5

Una escena funeraria de efigies de Xoxocotlán

Ilustrada por Pamela Headrick de una fotografía publicada en Boos, *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca*, Figura 9. Cuatro deidades-Cocijo o sacerdotes-imitadores parecen ir escoltando a un individuo o ancestro difunto que aparece con cara humana.

Una ceremonia de conjuración de ancestros está representada en una escena de efigies de la Tumba 103 de Monte Albán.⁶⁷ En esta escena, unos músicos y unos personajes que tienen puestas máscaras de aves y sostienen espejos (no Cocijos en este caso) se dirigen a una cabeza de piedra montada

⁶⁶ Boos, *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca*, Figura 9.

⁶⁷ John Paddock, "Oaxaca in Ancient Mesoamerica", en *Ancient Oaxaca* (Stanford: Stanford University Press, 1966), págs. 83-242, Figura 151.

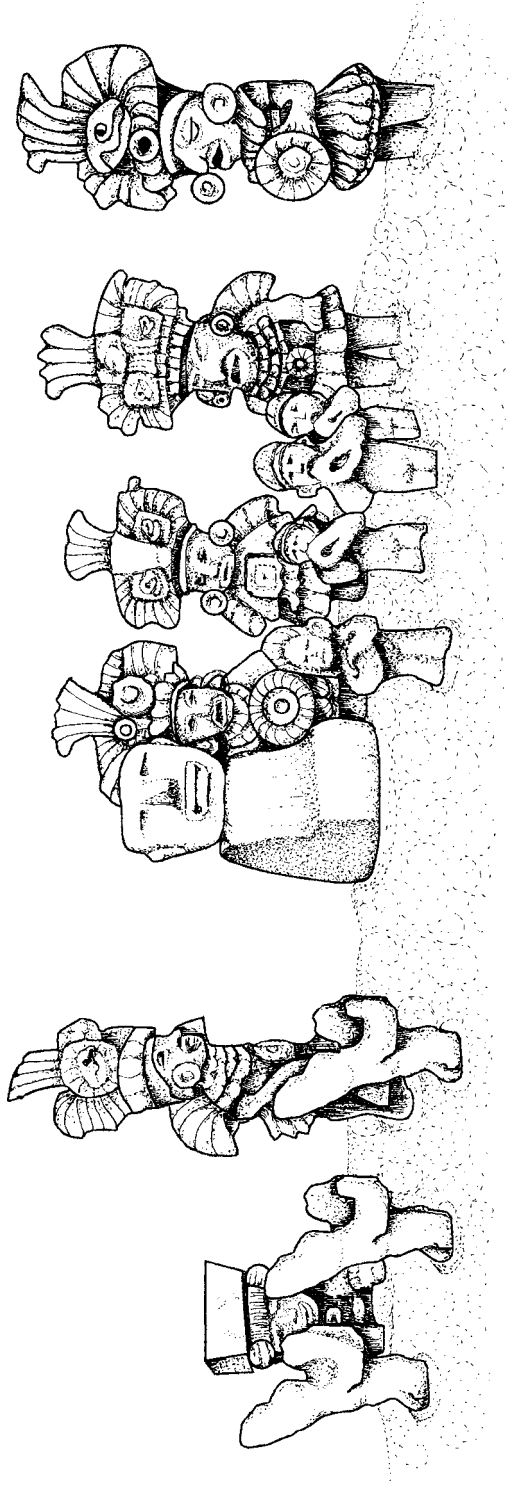


FIGURA 6

Una escena funeraria de efigies de la Tumba 103, Monte Albán

Ilustrada por Pamela Headrick de una fotografía publicada en Paddock, Oaxaca in Ancient Mesoamerica, Figura 151. Aunque no muestran insignias de Cocijó, los sacerdotes parecen estar comunicándose con una figura ancestral en un altar central o minitemplo, la cual aparece como una cabeza sin cuerpo (ayudados por músicos, como observa Paddock).

sobre una plataforma que probablemente representa al ancestro (Figura 6). Una estela tallada de la Tumba 5 del sitio de Cerro de la Campana muestra a un ancestro (Señor 13 O) que se está comunicando con una persona viva.⁶⁸ Está envuelto en una tela y sentado en una caja (que, según interpreta Arthur Miller, representa una tumba)⁶⁹ y puede que represente a un ancestro atado como bulto como los que se conocen de los códices mixtecas.⁷⁰ Se recuperaron vasijas con efigies de Cocijo en asociación directa con fachadas en las que aparecen retratos de ancestros en la Tumba 2 de Lambityeco, donde estaban enterradas en la tierra que cubría las fachadas, inmediatamente en frente de las caras de un ancestro masculino y un ancestro femenino.⁷¹ Otra clase de efigies definida por Caso y Bernal es un tipo que representa a un humano sentado con una figura de Cocijo en el tocado.⁷² Estos humanos pueden representar a ancestros, dadas las asociaciones descritas más arriba.

Marcus y Flannery informan de otro grupo de efigies de San José Mogote.⁷³ Estos autores también identifican a un ancestro difunto en compañía de Cocijos y posiblemente en un momento de transición hacia una entidad Cocijo. Se representa a un Cocijo que va “volando” o arrastrándose en la parte de arriba de una tumba de piedra en miniatura, en la que una figurilla humana arrodillada estaba colocada junto a una codorniz sacrificada. Cuatro figuras humanas femeninas con máscaras de Cocijo fueron colocadas detrás de la figura voladora.⁷⁴ Esta colección proporciona más pruebas de la asociación de Cocijo con contextos de tumbas y ritos de pasaje funerario. Un patrón importante es que estos contextos asociados con Cocijo son contextos principalmente de élite. Al final de este artículo se analizan algunas maneras en que la manipulación de imagería de Cocijo servía a los intereses de la élite.

⁶⁸ Arthur G. Miller, “The Carved Stela in Tomb 5, Suchilquitongo, Oaxaca, Mexico”, en *Ancient Mesoamerica* 2 (1991), págs. 215–224; y Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, pág. 203, Figura 85.

⁶⁹ Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, pág. 203.

⁷⁰ Byland y Pohl, *In the Realm of 8 Deer*, págs. 129–132.

⁷¹ Michael Lind y Javier Urcid, “The Lords of Lambityeco and their Nearest Neighbors”, en *Notas Mesoamericanas* 9 (1983), págs. 78–111.

⁷² Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*, págs. 50–53.

⁷³ Joyce Marcus y Kent V. Flannery, “Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application of the Direct Historical Approach”, en *The Ancient Mind: Elements of a Cognitive Archaeology*, Colin Renfrew y Ezra B. Zubrow, editores (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), págs. 55–74; y Marcus y Flannery, *Zapotec Civilization*, págs. 187–188.

⁷⁴ Marcus y Flannery, *Zapotec Civilization*, págs. 187–188, Figura 219.

CONTEXTOS FUNERARIOS PARA EL RITUAL DE COCIJO

Las tumbas zapotecas clásicas y postclásicas de Monte Albán y Mitla son muy accesibles. Muchas tienen puertas y escaleras que facilitan la entrada, ya que era común visitarlas varias veces.⁷⁵ Las tumbas parecen haber sido reemplazadas en tiempos históricos más tardíos por cuevas, las cuales servían de contexto para rituales similares. En rituales de cueva históricamente documentados, individuos zapotecas llamaban a Cocijo a través de sus ancestros, haciendo sacrificios de animales o cautivos de guerra.⁷⁶ Se creía que tanto Cocijo como los ancestros moraban en cuevas. Parsons registró visitas de residentes de Mitla a cuevas para hacer ofrendas a Cocijo.⁷⁷ En toda Mesoamérica se reconoce ampliamente que las tumbas son análogas a cuevas en muchos sistemas regionales de arte religiosa y arquitectura.⁷⁸ La veneración de deidades en cuevas entre comunidades mixtecas contemporáneas sigue siendo muy importante,⁷⁹ como lo era para los mixtecas del período colonial.⁸⁰ A finales del siglo XVII, Burgoa observó que las cuevas eran consideradas las moradas de los ancestros y puntos de transición entre este mundo y el reino sobrenatural para los zapotecas.

Arqueológicamente, las efigies de Cocijo están directamente asociadas con contextos funerarios y veneración de los ancestros. Las fachadas de Cocijo, fabricadas de piedra o estuco, también son elementos decorativos comunes

⁷⁵ Carey Clements Rote, "Traditions in Pre-Columbian Funerary Art at Monte Alban and in the Valley of Oaxaca, Mexico" (Tesis de doctorado, University of Texas, Austin, 1987); y Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, pág. 3.

⁷⁶ Nicholas de Espindola, "Relación de Chichicapa y su Partido", en *Papeles de Nueva España. Segunda Serie, Geografía y Estadística*, Francisco del Paso y Troncoso, editor (Madrid, 1905, publicado originalmente en 1508), IV, págs. 115–143; Cruz, *El Tonalmatl Zapoteco*, y Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn", pág. 348.

⁷⁷ Parsons, *Mitla, Town of Souls*, pág. 211.

⁷⁸ F. Kent Reilly III, "Art Ritual and Rulership in the Olmec World", en *The Olmec World: Ritual and Rulership* (Princeton: The Art Museum, 1995), págs. 27–45.

⁷⁹ Barbro Dahlgren de Jordan, *La Mixteca: su cultura e historia pre-hispánica* (México: Cultura Mexicana, 1954); Maarten Jansen, *Huisi Tacu* (Amsterdam: CEDLA, 1982); y John Monaghan, "We Are People Who Eat Tortillas: Household and Community in the Mixteca" (Tesis de doctorado, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1987), pág. 425.

⁸⁰ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, págs. 74–93; Byland and Pohl, *In the Realm of 8 Deer*, págs. 151–153 y 302–303; y Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción*, Publicaciones del Archivo General de la Nación 25–26 (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1674, reimpresso en 1934), I, pág. 338 y II, pág. 151.

de las tumbas de Monte Albán III. Efigies de esta entidad aparecen al nivel del patio de Lambityeco, en forma de efigies de revoque (Figura 7). El patio se consideraba la entrada al mundo de los muertos. La entrada del diccionario de Córdova de 1578 para la definición de patio es “el lugar por donde bajan para adorar a los demonios”. Los demonios, en este caso, eran muy probablemente los ancestros y tal vez también se referían a Cocijo. En la Tumba 104 de Monte Albán, esta asociación es resaltada por un retrato en estuco de un ancestro que lucía un tocado de Cocijo.⁸¹ El tema de adoración de los ancestros en programas murales de tumbas zapotecas ha sido bien documentado. La Tumba 105 de Monte Albán ha sido repintada varias veces, lo cual da testimonio de sus múltiples reaperturas.⁸² Era común llevarse reliquias.⁸³ La curación de huesos y la representación de momias es común en los monumentos genealógicos de Monte Albán (como en la Estela Ph-9),⁸⁴ así como en los códices mixtecos.⁸⁵ Por consiguiente, las efigies de cerámica encontradas en las tumbas pueden representar “ofrendas funerarias” o fueron depositadas en visitas posteriores.⁸⁶

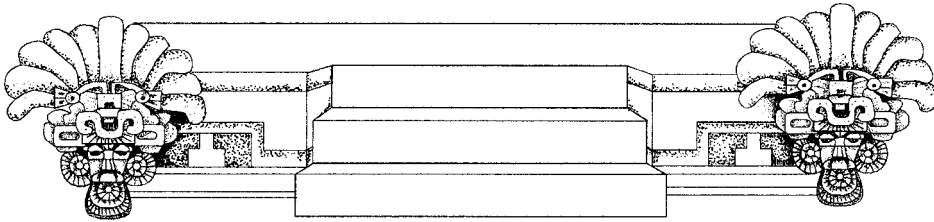


FIGURA 7

Fachadas de Cocijo en un patio de Lambityeco

Ilustración de Pamela Headrick de una fotografía tomada por la autora.

⁸¹ Ignacio Bernal, *Official Guide: Oaxaca Valley* (México: INAH-Salvat Editores de México, 1985), pág. 72.

⁸² Rote, “Traditions in Pre-Columbian Funerary Art at Monte Alban and in the Valley of Oaxaca, Mexico”, págs. 168–169; y Miller, *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico*, págs. 17 y 102–104.

⁸³ Alfonso Caso, *El tesoro de Monte Albán* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970).

⁸⁴ Javier Urcid, “Stela NP-9 and PH-1 of Monte Alban, Oaxaca”, manuscrito archivado (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1991).

⁸⁵ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Figura 5; y Byland y Pohl, *In the Realm of 8 Deer*, págs. 312–314.

⁸⁶ Marcus y Flannery, *Zapotec Civilization*, pág. 211.

Otros tipos de enterramientos de élite también están asociados con estas efigies, incluyendo dos enterramientos de cripta (#1993-28 y #1993-56) excavados recientemente en la Plataforma Sur de Monte Albán por Cira Martínez y sus colaboradores.⁸⁷ El último ejemplo incluía un grupo de por lo menos cuatro efigies parciales de Cocijo (entre diez objetos fragmentarios de cerámica), el cual sigue el patrón descrito más arriba para la colocación ocasional de estas efigies en grupos de cuatro. Los investigadores creen que estas efigies parciales fueron sacadas de una ubicación más temprana y recolocadas.⁸⁸ Un enterramiento regular (no cripta o tumba) de la Plataforma Sur (#1993-33) también estaba asociada con una efigie de Cocijo en cerámica. Los excavadores sugieren que puede haber sido sacada de una tumba cercana y recolocada.⁸⁹ Esta evidencia del reuso de estas efigies deja ver la manipulación de estos objetos como reliquias sagradas, tal vez sacadas de tumbas ancestrales para ser recolocadas en rituales funerarios más recientes. Es notable que los tres ejemplos publicados en el estudio de Martínez y colaboradores provengan de la Plataforma Sur de Monte Albán, lugar que sugeriría un estatus considerable para estos enterramientos del período IIIB-IV. De 73 enterramientos publicados en el estudio de Martínez y colaboradores, éstos fueron los únicos tres que estaban asociados con efigies de Cocijo. Este patrón ilustra que las efigies de Cocijo no eran ampliamente usadas en los rituales, sino que pueden haber estado restringidas a contextos de élite selectos o contextos que reciclaban fragmentos de efigies que se originaban en contextos de élite.

EL RITUAL DE COCIJO, EL CICLO CALENDÁRICO

Y LAS CEREMONIAS DE LA LLUVIA

Las fuentes etnográficas de la Mixteca indican una veneración continua de las deidades de la lluvia que se considera moran en cuevas. Específicamente, Monaghan ha identificado la deificación de santos (Santa Ana, Santiago y Caballería) de la lluvia (*nu'un savi*) que se dice residen en cuevas.⁹⁰ Se hacen procesiones de estos santos cuando la lluvia es escasa. El *viko* (o celebración) de uno de estos es el 1 de mayo, al comienzo de la época de lluvias. Otro sobrenatural asociado con la lluvia y documentado por Monaghan es el *koo savi*, una serpiente de lluvia vista muy frecuentemente al principio de la esta-

⁸⁷ Martínez López, Winter y Juárez, "Entierros humanos", págs. 126–129 y 191–198, Figuras 33–35 y 78a–f.

⁸⁸ Martínez López, Winter y Juárez, "Entierros humanos", pág. 191.

⁸⁹ Martínez López, Winter y Juárez, "Entierros humanos", pág. 137, Figura 43.

⁹⁰ Monaghan, "We Are People Who Eat Tortillas", pág. 426.

ción lluviosa, cuando su vuelo provoca la subida de las nubes y la caída de la lluvia.⁹¹ Los humanos conocidos como *tee nuvi* son practicantes de rituales que poseen la habilidad de transformarse en animales compañeros (*kiti nuvi*) y controlar el rayo. Hacen sacrificios para traer las lluvias al comienzo de la estación lluviosa.⁹²

La comunicación con los ancestros relacionada con las tumbas y los rituales de Cocijo también pueden haber estado asociados con las ceremonias calendáricas y las ceremonias de la lluvia. La evidencia etnohistórica de tales asociaciones es convincente dentro y fuera de Oaxaca. Entre las sociedades mesoamericanas, muchas ceremonias se observan al comienzo de la temporada agrícola, la cual depende del comienzo de la estación lluviosa. Los rituales zapotecas que tenían lugar en este punto del ciclo anual probablemente habrían tenido que ver con *Pitao Cocijo*, dada la asociación de esta entidad con el rayo y la lluvia. Las invocaciones a esta entidad (y/o a los rayos subordinados), con la ayuda de los ancestros, sin lugar a duda habrían sido estratégicas. La importancia de Cocijo para los ciclos zapotecas del tiempo se refleja en la estructura del calendario zapoteca mismo. El glifo Cocijo (Glifo M) desempeña la función de uno de los portadores del año⁹³ y, como se mencionó anteriormente, el calendario sagrado está dividido en cuatro Cocijos.

Estos rituales que se celebraban antes del comienzo de las lluvias agrícolas u otros acontecimientos asociados con el calendario solar o el calendario de 260 días pueden haber incluido comunicación con los ancestros y, tal vez, comunicación con Cocijo, conjuros a Cocijo o transformación en Cocijo. Se consideraba que los ancestros tenían capacidad para interceder en nombre de Cocijo para mandar lluvias a los vivos.⁹⁴ Los documentos etnográficos se refieren repetidas veces a consultas con los ancestros sobre asuntos cotidianos en las tumbas de Mitla y otras comunidades zapotecas.⁹⁵ Es probable que las tumbas zapotecas precolombinas fueran visitadas para propósitos de comunicación con los ancestros, así como sucedía durante el siglo XVI en Mitla.

⁹¹ Monaghan, "We Are People Who Eat Tortillas", pág. 433.

⁹² Monaghan, "We Are People Who Eat Tortillas", págs. 434-441.

⁹³ Alfonso Caso, "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", sobretiro del original que aparece en el tomo I de las obras completas de Miguel Othon de Medizabal, (México: 1947); y Urcid, "Zapotec Hieroglyphic Writing".

⁹⁴ Espindola, "Relación de Chichicapa y su Partido"; Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn", pág. 348; y José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca* (México: Editorial Porrúa, Tercera edición 1990, Primera edición 1881).

⁹⁵ Burgoa, *Geográfica Descripción*; Cruz, *El Tonalmatl Zapoteca*; Hernestrosa, *Los hombres que dispersó la danza*; Parsons, *Mitla, Town of Souls*; y Gay, *Historia de Oaxaca*.

En el área maya se usaban efigies de cerámica postclásicas en Uayeb (al final del año) y otros rituales calendáricos.⁹⁶ El arzobispo Diego de Landa se horrorizaba continuamente por el uso de tales “ídolos” en una serie de festividades calendáricas.⁹⁷ Arqueológicamente, se recuperan efigies mayas postclásicas en santuarios o altares que aparecen en patios de residencias de élite, en santuarios creados en sitios ancestrales o en contextos funerarios.⁹⁸

Otras recuperaciones contextuales de efigies de Cocijo y materiales asociados pueden proporcionar datos empíricos relacionados con su asociación con ceremonias anuales de la lluvia u otros eventos calendáricos claves. La recuperación de indicadores de estación podrían ubicar con exactitud el momento de tales eventos. Por ejemplo, en el sitio maya de K'axob, el depósito de un escondite cuatripartito colocado cerca de una plataforma de cementerio estaba asociado con una estación de finales de primavera o principios de verano, época en que comienzan las lluvias anuales. En las vasijas del escondite fueron identificados los dientes de un feto avanzado de venado o un venado recién nacido (junto con huesos de rana), lo cual sugiere que el escondite fue depositado alrededor de la estación natal de mayo o junio.⁹⁹ Además de ceremonias de la estación lluviosa, es posible que se celebraran rituales de Cocijo al completarse los ciclos sagrados de 260 días y 52 años. Whitecotton ha descrito fiestas de deidades patronales del ciclo de 260 días registradas en la relación de Teocuicuilco (en la Sierra Zapoteca).¹⁰⁰ En excavaciones recién-

⁹⁶ Diane Z. Chase, “Caches and Censerwares: Meaning from Maya Pottery”, en *A Pot for All Reasons: Ceramic Ecology Revisited*, Charles K. Kolb y Louanna M. Lackey, editores (Philadelphia, Pennsylvania: Laboratory of Anthropology, Temple University, 1988), págs. 81–104.

⁹⁷ Diego de Landa, *Relaciones de las Cosas de Yucatán*, Alfred M. Tozzer, editor y traductor, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Vol. XVIII (Cambridge: Harvard University Peabody Museum, 1941).

⁹⁸ Diana Z. Chase, “Postclassic Maya Elites: Ethnohistory and Archaeology”, en *Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment*, Diane Z. Chase y Arlen F. Chase, editoras (Norman: University of Oklahoma Press, 1992), págs. 118–134; Debra Walker, “Cerros Revisited: Ceramic Indicators of Terminal Classic and Postclassic Settlement and Pilgrimage in Northern Belize” (Tesis de doctorado, Southern Methodist University, Dallas, 1990); y David M. Pendergast, “Lamanai, Belize: Summary of Excavation Results 1974–1980”, en *Journal of Field Archaeology* 8 (1981), págs. 29–53.

⁹⁹ Marilyn A. Masson, “Faunal Use at K'axob from the Middle Formative through Early Classic Periods”, en *K'axob: Founding and Flowering of a Maya Village*, Patricia McAnany, editora (Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California-Los Angeles, sin fecha).

¹⁰⁰ Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 159.

tes de Monte Albán, una vasija con la efigie de Cocijo mostraba glifos calendáricos que pueden haber estado asociados con el calendario solar, ciclos de Venus y/o el calendario circular sagrado, según los excavadores.¹⁰¹ Esta vasija se encontró asociada con un enterramiento de élite (#1993-28) proveniente de la Plataforma Sur.

PATROCINIO DE COCIJO:

PODER SEGÚN EL PARENTESCO EN MONTE ALBÁN

LA REPRESENTACIÓN DESPERSONALIZADA DEL PODER

Es significativo que las efigies de Cocijo sean representadas sistemática y frecuentemente con atavío obvio, y no en sus transformaciones carnales, como se describió más arriba. Sus máscaras y tocados podrían representar adornos detrás de los cuales se ocultaba una figura humana. Algunas efigies muestran a humanos que llevan un tocado de Cocijo, como en el estuco de la Tumba 104, sugiriendo que el atavío de Cocijo era usado por mortales o ancestros. La mayoría no revela a un humano específico dentro del atavío y esta representación probablemente es significativa. La falta de características individualizadoras y un énfasis en el atavío centran la atención en la entidad de Cocijo y no en imitadores potenciales. Un monolito tallado que se cree proviene del Valle de Oaxaca (el monolito Friedenber) muestra un ritual del rayo realizado por individuos que llevan atavíos de Cocijo.¹⁰²

La despersonalización del poder y los cargos políticos también se observa en monumentos que se supone que los gobernantes de Monte Albán hicieron construir. Los monolitos tallados recuperados de la arquitectura de Monte Albán tampoco hacen énfasis en características individuales. Los gobernantes de Monte Albán a menudo son representados con atavío de jaguar.¹⁰³ Esta forma de representación no significa que los gobernantes individuales de Monte Albán no tuvieran un poder considerable. Más bien, su estrategia de autorrepresentación estaba formulada más en términos de cargo y poderes sobrenaturales que en la glorificación de atributos individuales. Joyce y Winter¹⁰⁴ observan que esta estrategia zapoteca está a medio camino

¹⁰¹ Martínez López, Winter y Juárez, "Entierros humanos", pág. 137.

¹⁰² Javier Urcid, "A Zapotec Slab in the Friedenber Collection" (Washington, D C: Manuscript on file at Dumbarton Oaks, 1991).

¹⁰³ Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas* (México: Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, 1928); Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn"; y Masson y Orr, "The Writing on the Wall".

¹⁰⁴ Arthur A. Joyce y Marcus Winter, "Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca", en *Current Anthropology* 37 (1996), págs. 33-47.

entre dos modos contrastantes de representación entre los estados mesoamericanos contemporáneos, los reyes mayas muy individualistas¹⁰⁵ y los reyes prácticamente invisibles de Teotihuacán.¹⁰⁶ Las estrategias estatales desindividualizantes han sido identificadas recientemente como un aspecto de las doctrinas “corporativas” del poder.¹⁰⁷

Se observa una dicotomía de contextos para las representaciones de sobrenaturales de Monte Albán. Las fachadas públicas exteriores de la arquitectura representan a gobernantes vestidos de jaguares en monolitos que fueron colocados sobre arquitectura monumental en programas de muros.¹⁰⁸ En contraste, las imágenes de Cocijo están limitadas en gran parte a ubicaciones funerarias. Esta dicotomía contextual puede sugerir una separación de función ritual y tal vez identidad de los oficiantes. Gobernantes/guerreros jaguares aparecen en la plaza de Monte Albán y las representaciones de Cocijo están principalmente en las tumbas o enterramientos de los ancestros. Ambas tendencias apoyan sugerencias anteriores de que las doctrinas del poder cultivadas por los gobernantes del estado de Monte Albán incluían su autorrepresentación como especialistas de rituales.¹⁰⁹

LA EXISTENCIA DE INSTITUCIONES SACERDOTALES EN MONTE ALBÁN

La asociación de la personificación de Cocijo y los rituales para conjurar a los ancestros, en escenas de figurillas de contextos funerarios, puede sugerir indirectamente la existencia de sacerdotes formales en Monte Albán, quienes dirigían tales eventos. Abunda la información etnohistórica relacionada con cargos religiosos formales tardíos entre los zapotecas. En relaciones etnohistóricas zapotecas del siglo XVI, se hacen varias clasificaciones de sacerdotes.¹¹⁰

¹⁰⁵ Schele y Miller, *The Blood of Kings*.

¹⁰⁶ Esther Paztory, “Artistic Traditions of the Middle Classic Period”, en *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400–700*, Esther Paztory, editora (New York: Columbia University Press, 1978), págs. 108–142.

¹⁰⁷ Richard E. Blanton, Gary M. Feinman, Stephen Kowalewski y Peter N. Peregrine, “A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization”, en *Current Anthropology* 37 (1996), págs. 1–14.

¹⁰⁸ Masson y Orr, “The Writing on the Wall”.

¹⁰⁹ Joyce y Winter, “Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca”, pág. 39.

¹¹⁰ Burgoa, *Geográfica Descripción*, II, pág. 350; Espindola, “Relación de Chichicapa y su Partido”, pág. 139; y Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”, pág. 349.

Burgoa identificó tres niveles de sacerdocio en Mitla durante el siglo XVI, incluyendo al *huijatao* (gran vidente), a los *cope vítoo* (guardianes de los dioses) y a los *neza-eche* (grandes sacrificadores).¹¹¹ Las efigies de acompañante identificadas por Caso y Bernal,¹¹² y que a menudo están asociadas con efigies de Cocijo en contextos funerarios zapotecas del período clásico, pueden representar a una de estas clases de sacerdotes auxiliares, ya sea sacrificadores o adivinadores.

Los cargos sacerdotales están bien documentados en Mitla durante el siglo XVI, hasta el punto de que el papel no político de este centro estrictamente religioso frecuentemente se analiza como un ejemplo de separación de las instituciones sagradas y las instituciones seculares en la sociedad zapoteca tardía.¹¹³ Las sedes de los sacerdotes, incluyendo el alto cargo de *Huipatoo* o *Huijatao*, así como los oráculos, estaban ubicadas en este sitio. Servía de centro de peregrinación para los ciudadanos del valle.¹¹⁴ Los códices mixtecas también tienen abundantes referencias a los sacerdotes formales¹¹⁵ al igual que los registros coloniales para los mixtecas.¹¹⁶

Probablemente existía una institución de sacerdocio formalizado en Monte Albán durante el período clásico. La naturaleza extendida de tales instituciones entre los pueblos oaxaqueños, al momento del contacto español, revela que tenían una profundidad temporal considerable. Para los mixtecas, Pohl propuso que un sacerdocio institucionalizado desempeñaba un papel crítico en equilibrar la base de poder político.¹¹⁷ Esto también podría haber sido así para Monte Albán. Los sacerdotes mixtecas que mantenían cultos de ancestros u oráculos (tales como el de la Dama 9 Hierba) y

¹¹¹ Burgoa, *Geográfica Descripción*, II, pág. 350; Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 147; y Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn", pág. 350.

¹¹² Caso y Bernal, *Urnas de Oaxaca*.

¹¹³ Alonso de Canseco, "Relación de Tlacolula y Mitla en los días 12 y 23 de agosto respectivamente", en *Papeles de Nueva España: segunda serie geográfica estadística*, Tomo 4, Francisco del Paso, editor (Madrid: 1580, 1905), págs. 144–154; Burgoa, *Geográfica Descripción*, Capítulo 53; y Marcus, "Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn", pág. 297.

¹¹⁴ Burgoa, *Geográfica Descripción*, II, págs. 120–126 y 350–351; y Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, págs. 39–41.

¹¹⁵ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*.

¹¹⁶ Ronald Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times* (Norman: University of Oklahoma Press), págs. 73 y 92.

¹¹⁷ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, págs. 39–41.

registros genealógicos desempeñaban funciones integradoras importantes que contrabalanceaban la estructura política competitiva de los mixtecos del post-clásico.¹¹⁸ Del mismo modo, tales instituciones pueden haber integrado a familias nobles poderosas a la estructura política de Monte Albán.

RITUALES PARA LOS ANCESTROS,

PODER DE PARENTESCO E INSTITUCIONES SACERDOTALES

La importancia del poder basado en el parentesco en Monte Albán y el Valle de Oaxaca se refleja en la abundancia de iconografía centrada en los ancestros.¹¹⁹ Urcid documenta el contenido genealógico de los monumentos encontrados en la Plataforma Norte de Monte Albán.¹²⁰ Los monumentos de la Plataforma Norte y la Tumba 105 de Monte Albán muestran el motivo de las “mandíbulas del cielo” de Caso. Los ancestros conjurados (tal vez apicales) surgen de estas mandíbulas en numerosos monumentos genealógicos de contextos funerarios. La imaginería de Cocijo es común en estos registros genealógicos, los cuales representan a individuos que realizan una variedad de rituales en compañía de sus ancestros conjurados.¹²¹

Una organización social cónica de clan está registrada para el período de contacto en el valle zapoteca, en la que se computaba el estatus social en base a la distancia genealógica a partir de un ancestro apical.¹²² Estos ancestros apicales están representados en los muros posteriores de las Tumbas 104 y 105. En la Tumba 104, dos practicantes religiosos celebran rituales dirigidos a un ancestro deificado, identificado como 5 Turquesa.¹²³ En la Tumba 105, un posible par ancestral (Señor 8 Flor y Señora 11 Mono) está enfrente de una tarjeta glífica agrandada, posiblemente el nombre de un ancestro apical, en el muro trasero.¹²⁴

¹¹⁸ Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, págs. 39–41.

¹¹⁹ Joyce y Winter, “Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca”, pág. 45.

¹²⁰ Urcid, “Stela NP-9 and PH-1 of Monte Alban, Oaxaca”.

¹²¹ Marcus, “Topic 43: Rethinking the Zapotec Urn”; Urcid, “Zapotec Hieroglyphic Writing”; Marilyn A. Masson y Heather Orr, “The Role of Zapotec Genealogical Records in Late Precolumbian Valley of Oaxaca Political History”, en *Mexicon XX* (1998), págs. 10–15.

¹²² Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 155.

¹²³ Caso, *Las estelas zapotecas*, lámina I; Rote “Traditions in Pre-Columbian Funerary Art at Monte Alban and in the Valley of Oaxaca, Mexico”, pág. 264; y Marcus y Flannery, *Zapotec Civilization*, Figura 254.

¹²⁴ Caso, *Las estelas zapotecas*, lámina IV; y Rote, “Traditions in Pre-Columbian Funerary Art at Monte Albán and in the Valley of Oaxaca, Mexico”, Figura 22.

La importancia de buscar el favor de cabezas de linaje poderosas ha sido recientemente reconocida en los estudios mayas, especialmente ejemplificados por las pruebas de Ave Jaguar para alcanzar el trono de Yaxchilán.¹²⁵ Más evidencia de la integración de linajes que tenían poder está sugerida por la identificación de cabildos en Copán y otros sitios.¹²⁶ La existencia de poder basado en el linaje apoya, y al mismo tiempo proporciona, una fuente de conflicto para la existencia de estructuras políticas seculares inestables.¹²⁷ Los análisis recientes del registro arqueológico de Teotihuacán han puesto de relieve la importancia de estructuras de parentesco y la veneración de los ancestros en este poderoso estado urbano.¹²⁸ Está claro que las estructuras de poder basado en el parentesco eran importantes para todos los estados mesoamericanos, incluso durante el punto culminante de las civilizaciones del período clásico. La autoridad basada en el parentesco, en parte arraigada en el control sobre la producción y los recursos, servía de importante equilibrio para las hegemonías políticas y proporcionaba estabilidad a largo plazo.¹²⁹ Blanton propone que los rasgos arquitectónicos de Monte Albán eran controlados por “barrios” faccionarios del sitio.¹³⁰ Los cabezas de linajes poderosos y sus parientes más cercanos pueden haber residido en dichos barrios y en las lomas y laderas de Monte Albán, en complejos residenciales lujosos tales como el que alberga la Tumba 105.

¹²⁵ Schele y Freidel, *A Forest of Kings*.

¹²⁶ William L. Fash y Barbara Fash, “Scribes, Warriors, and Kings”, en *Archaeology* 43 (1990), págs. 26–35; y Freidel, Schele y Parker, *The Maya Cosmos*, págs. 142 y 433.

¹²⁷ Schele y Freidel, *A Forest of Kings*; Arthur A. Demarest, “Ideology and Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities”, en *Ideology and Precolumbian Civilizations*, Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad, editores (Santa Fe: School of American Research Press, 1992), págs. 135–158; McAnany, *Living With the Ancestors*; Blanton, Feinman, Kowalewski y Peregrine, “A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization”; y Joyce y Winter, “Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca”, págs. 44–45.

¹²⁸ Headrick, “The Street of the Dead”.

¹²⁹ Robert M. Ehrenreich, Carol L. Crumley y Janet E. Levy, *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 6 (Arlington, Virginia: American Anthropological Association, 1995); y McAnany, *Living with the Ancestors*.

¹³⁰ Richard E. Blanton, “Topic 39: Urban Monte Alban During Period III”, en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores (New York: Academic Press, 1983), págs. 128–131.

El sacerdocio y el ejército son ocupaciones bien conocidas para los hijos de la nobleza terrateniente en la historia de muchas civilizaciones. Esta tradición se observa especialmente cuando la institución de la primogenitura tras-pasa la herencia de propiedades al hijo primogénito como en Oaxaca durante el período colonial. De hecho, Whitecotton observa que se reclutaban sacerdotes zapotecas de entre los hijos de la nobleza, según la *Relación de Teocuilco*.¹³¹ Algunos de estos reclutas eran educados desde la niñez en templos. Burgoa también se refiere a casos en que el sacerdocio era un cargo hereditario, transmitido a parientes cercanos o a hijos ilegítimos de sacerdotes concebidos en uniones rituales con hijas solteras de caciques.¹³²

La tecnología y los atributos de las propias efigies de Cocijo reflejan más evidencia de religión estatal y cargos sacerdotales en Monte Albán. En Monte Albán IIIa, muchas efigies de Cocijo están modeladas a mano, pero durante la época de Monte Albán IIIb sus elementos decorativos parecen haber sido hechos con molde.¹³³ Sin embargo, durante ambos períodos, los atributos de Cocijo están muy estandarizados. El incremento de estandarización y volumen de producción implicado por un cambio a técnicas de molde sugiere una aceleración, a través del tiempo, de los rituales relacionados con Cocijo. Los arqueólogos de INAH, Ernesto González y Cira Martínez,¹³⁴ recobraron numerosos hornos grandes en las pendientes de Monte Albán y la vecina Atzompa, donde eran manufacturadas ésta y otra cerámica. Estos hornos indican que había un grado considerable de producción artesanal muy cerca de la plaza central del estado de Monte Albán. Ésta habría incluido la producción estandarizada en masa de efigies de Cocijo. Las “urnas”-efigies son mucho más comunes en los centros administrativos y en los grandes sitios, durante los períodos IIIA y IIIB, de lo que son en sitios más pequeños.¹³⁵ Este patrón sugiere que su manipulación ritual era una actividad dominada por la élite.

¹³¹ Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 147.

¹³² Burgoa, *Geográfica Descripción*, II, pág. 125; y Whitecotton, *The Zapotecs*, págs. 147–148.

¹³³ Whitecotton, *The Zapotecs*, pág. 52.

¹³⁴ Comunicación personal, 1992.

¹³⁵ Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman, Laura Finsten, Richard Blanton y Linda M. Nicholas, *Monte Alban's Hinterland, Part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etila, and Ocotlan, the Valley of Oaxaca, Mexico*. Tomo 1, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 23 (Ann Arbor: University of Michigan, 1989), cuadro 1.1, págs. 226–300.

Las ceremonias calendáricas proporcionan magníficas oportunidades para que los líderes políticos y religiosos se inserten de manera instrumental en el control tanto de las fuerzas naturales del universo como de la estructura del tiempo.¹³⁶ Parece poco probable que los líderes y/o los sacerdotes zapotecas de Monte Albán hayan ignorado tales oportunidades. Puede que la producción en masa de efigies de deidades de la lluvia haya sido fomentada por el estado para su uso en rituales, peregrinajes y fiestas patrocinadas que integraban a los miembros de élite de la sociedad y a los ciudadanos de estatus inferior. La asociación espacial de estas efigies con tumbas reales y sitios grandes y políticamente importantes sugiere que estas efigies producidas en masa eran hechas para propósitos de élite y no para consumo utilitario común. Incluso en la actualidad la cerámica ritual es hecha y quebrada en la plaza de la ciudad de Oaxaca cuando se consumen alimentos rituales al final del año solar y otras ocasiones. Tal vez existieran rituales análogos en Monte Albán durante el período clásico, en los cuales se incorporaban vasijas de Cocijo en las festividades calendáricas. Los mayas del postclásico incorporaban ídolos de cerámica (y otros) y festivales calendáricos con peregrinaje¹³⁷ y estas piezas también están concentradas en contextos de estatus superior.¹³⁸ La importancia del tiempo para los líderes zapotecas se refleja en la naturaleza de las inscripciones zapotecas mismas, ya que la mayoría de ellas refieren principalmente nombres calendáricos o fechas.

Actualmente, poca información específica que sugiera la existencia de instituciones sagradas y seculares complementarias ha sido derivada directamente de Monte Albán. La mayor parte de la iconografía de guerra ha sido recuperada en los edificios del sur de la plaza monumental (Edificios L, J y la Plataforma Sur),¹³⁹ mientras que Urcid observa que los monumentos tallados de la Plataforma Norte parecen más interesados en los registros genealógicos.¹⁴⁰

¹³⁶ Thompson, *Maya History and Religion*, y Freidel, Schele y Parker, *The Maya Cosmos*.

¹³⁷ David Freidel y Jeremy Sabloff, *Cozumel: Late Maya Settlement Patterns* (New York: Academic Press, 1984); y Walker "Cerros Revisited".

¹³⁸ Marilyn A. Masson, "Postclassic Maya Ritual at Laguna de On Island, Belize", en *Ancient Mesoamerica* 10 (1999), págs. 51-68.

¹³⁹ Joyce Marcus, "The Iconography of Militarism at Monte Alban and Neighboring Sites in the Valley of Oaxaca", en *The Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Henry B. Nicholson, editor (Los Angeles: Latin American Center, University of California-Los Angeles, 1976), págs. 123-139.

¹⁴⁰ Urcid, "Stela NP-9 and PH-1 of Monte Alban, Oaxaca".

Tal vez estos patrones atestigüen tipos diferentes de actividades con la mitad sur del sitio como lugar para las proclamaciones de actos militares y la mitad norte como énfasis en la genealogía y la veneración de los ancestros.¹⁴¹ Sin embargo, probablemente no es apropiado proponer una distinción sagrada o secular entre las actividades en las que participaban grupos de sacerdotes y reyes en Monte Albán, ya que la práctica religiosa habría apoyado y legitimado directamente a los regímenes políticos, como se observa en todos los estados mesoamericanos precolombinos.

Aunque actualmente es difícil demostrar la existencia de un sacerdocio de Monte Albán que incorporara a los hijos de linajes importantes a la estructura política de este sitio, aquí se interpreta que los grupos de efigies de cerámica descritos anteriormente para la Tumba 103 de Monte Albán y Xoxotlán (Figuras 5 y 6) representan a grupos de practicantes de rituales en el acto de veneración de los ancestros. Las efigies que representan a humanos en el acto de transformarse en Cocijo u otros sobrenaturales reptiles también sugieren la presencia de practicantes especializados de rituales, quienes probablemente eran sacerdotes. Puede que el rayo haya sido el poderoso doble espiritual de estos practicantes y que éstos se hayan transformado en esta entidad para facilitar la comunicación con los ancestros y las entidades-Cocijos en el reino sobrenatural. A la inversa, puede que los Cocijos invocados (o los ancestros disfrazados de Cocijo) hayan sido capaces de aparecerse en forma humana y las efigies de transformación podrían representar este acto. La gama de variación de estas efigies sugiere que ambas vías de transformación pueden haber sido posibles. Los humanos con máscaras de Cocijo en sus tocados pueden representar a sacerdotes o ancestros adornados con las insignias de esta entidad, mientras que las entidades sin identidades humanas específicas, incluyendo a las que tienen insignias mecánicas de Cocijo, pueden representar a la deidad misma. La transformación de los sobrenaturales en forma humana, o viceversa, era un acto crítico que facilitaba la interacción entre el reino terrenal y el reino del otro mundo, y puede haber sido practicada por entidades que moraban en cualquiera de los dos. Los sacerdotes o los ancestros no eran los únicos individuos que poseían potencialmente el poder de transformación, ya que los reyes zapotecas comúnmente se representaban en forma de jaguar.¹⁴² Se necesita más análisis contextual para clarificar el significado y uso de las entidades-Cocijo en la sociedad zapoteca antigua.

¹⁴¹ Masson y Orr, "The Writing on the Wall".

¹⁴² Masson y Orr, "The Writing on the Wall".