



**La cueva del Diablo:**  
**Creencias y rituales de ayer y de hoy**  
**entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca**

**Alicia M. Barabas**

**Marcus Winter**

**María del Carmen Castillo**

**Nallely Moreno**

*Diario* **DE CAMPO**

mayo 2005

# **La cueva del Diablo:**

**Creencias y rituales de ayer y de hoy  
entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca**



Alicia M. Barabas  
Marcus Winter  
María del Carmen Castillo  
Nallely Moreno

**INSTITUTO NACIONAL  
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

**DIRECTOR GENERAL**  
Restaurador Luciano Cedillo

**SECRETARIO TÉCNICO**  
Dr. César Moheno

**SECRETARIO ADMINISTRATIVO**  
Lic. Luis Armando Haza

**COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA**  
Mtra. Gloria Artís

**COORDINACIÓN NACIONAL  
DE ANTROPOLOGÍA**

**DIRECTORA EDITORIAL**  
Gloria Artís

**SUBDIRECCIÓN EDITORIAL**  
Roberto Mejía

**RESPONSABLE DE EDICIÓN**  
Vicente Camacho

**ACOPIO INFORMATIVO**  
Lizbeth Rosel

**CORRECCIÓN DE ESTILO**  
Olga Miranda

**DISEÑO Y FORMACIÓN**  
Amadeus/Daniela Iglesias León

# La cueva del Diablo:

## Creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca<sup>1</sup>

Alicia M. Barabas  
 Marcus Winter  
 María del Carmen Castillo  
 Nallely Moreno

**E**n este artículo describimos aspectos arqueológicos y etnográficos de un conjunto ritual cerca de Mitla, integrado por dos lugares sagrados conocidos como la piedra de la Mujer Dormida y la cueva del Diablo<sup>2</sup>. Al mismo tiempo, como telón de fondo en el cual inscribir las descripciones particulares del caso, sintetizamos algunas de las concepciones indígenas actuales -de origen mesamericano- sobre el inframundo, así como sobre las cuevas y sus diversos usos. Finalmente, llamamos la atención acerca de la importancia de salvaguardar el patrimonio cultural indígena representado en este conjunto ritual, que es a la vez patrimonio tangible e intangible; el primero visible a través de los restos materiales arqueológicos y el otro relativo a los valores, concepciones y prácticas rituales de los indígenas locales y foráneos, que se ponen

en acción en esos lugares sagrados. En este caso el patrimonio inmaterial es en cierta forma también material, aunque efímero, porque incluye los variados elementos de las ofrendas, que son símbolos de una concepción del mundo.

Pensamos que los dos lugares sagrados mencionados y el patrimonio que guardan, tanto el arqueológico como el que atañe a las creencias y prácticas rituales, deben ser preservados porque son a un tiempo legado del pasado milenario y cultura vivida. Su utilización actual no debe ser obstaculizada por obras públicas, como la construcción de la nueva carretera Oaxaca-Istmo de Tehuantepec, que si bien puede promover el desarrollo de la región, también representa una pérdida cultural e histórica no sólo para este pueblo zapoteco del valle, sino para todos los pueblos que acuden al conjunto ritual.

<sup>1</sup>A finales del año 2003 personal del Centro INAH Oaxaca que trabaja en el proyecto Salvamento Arqueológico Carretera Oaxaca-Istmo, a cargo del Dr. Marcus Winter, realizó un recorrido de superficie en el tramo que va de Xaaga a los pueblos Albarradas, en el extremo oriental del valle de Oaxaca, con el fin de registrar sitios arqueológicos que pudieran ser afectados por la construcción de la nueva carretera. Entre los sitios inspeccionados destaca una cueva en la que se ha detectado uso ritual desde tiempos prehispánicos hasta el presente. Dada la importancia actual del lugar, llamado cueva del Diablo, y el peligro de destrucción por el trazo de la nueva carretera, que -se piensa- pasaría aproximadamente a 20 metros de la piedra de la Mujer Dormida y a 30 de la cueva del Diablo, se pidió la colaboración de la Dra. Alicia Barabas del Centro INAH Oaxaca, para que realizara una investigación etnográfica sobre el uso contemporáneo de la cueva. Debemos reconocimiento, por su colaboración en los estudios arqueológicos, a la Arqlga. Cira Martínez López, al Dr. Robert Markens, al Arq. José Luis Tenorio y al Biólogo Fabio Flores Granados. Asimismo agradecemos la colaboración de la familia Martínez López y del médico tradicional David Pablo, además de otros vecinos de Mitla, quienes gentilmente nos brindaron su conocimiento sobre las concepciones y usos actuales de la piedra de la Mujer Dormida y de la cueva del Diablo.

<sup>2</sup>Cabe diferenciar el valor arqueológico y etnológico de la cueva del Diablo, en la que se han encontrado restos arqueológicos y etnográficos de uso ritual, del valor exclusivamente etnológico de la piedra de la Mujer Dormida, que es una formación rocosa natural sin vestigios arqueológicos detectados.



*Figura 1: Vista panorámica de la cueva del Diablo, Mitla, Oaxaca (Ma. Carmen Castillo, 2004).*

### **La cueva, símbolo emblemático de Mesoamérica y de Oaxaca**

En las culturas que formaron la civilización mesoamericana las cuevas han tenido importantes significados como demuestran, por ejemplo, las de Juxtlahuaca y Oxtotitlán con pinturas olmecas, la cueva bajo la Pirámide del Sol en Teotihuacan, considerada por algunos Chicomoxtoc o el lugar de origen de los aztecas, y las cuevas

Balancanché, Loltún y otras en la zona maya, con elaboradas ofrendas. Aunque muchas veces se encuentran geográficamente aisladas, varios autores las han estudiado en relación con el cerro y sus fuentes de agua, que constituían elementos de un conjunto simbólico en el pensamiento mesoamericano (Heyden, 1976, 1989; López



Austin, 1984; Limón, 1990; Manzanilla, 1994, 1999; Broda, 2000, entre otros). Este símbolo se representa en los glifos con el significado de *altépetl*, que autores como Lockhart (1999) definen como estado étnico, aunque otros, como Barabas y Bartolomé (1999), prefieren llamar *señorío*, dada la poca certeza que existe sobre la condición estatal y monoétnica de estas formaciones sociopolíticas y territoriales.

El cerro ha sido y sigue siendo en las culturas indígenas contemporáneas el centro cósmico por excelencia, y como parte constitutiva del cerro se encuentra la cueva, con importante uso humano desde el Preclásico hasta el Postclásico (1800 aC-1521 dC). Se han identificado numerosas cuevas con restos arqueológicos -en especial en el mundo nahuatl, en el maya y en Oaxaca- que han tenido múltiples usos y significados, muchos de ellos rituales.

La cueva es un espacio polisémico: puerta al inframundo, mundo de las riquezas en uno de sus pisos y mundo de los muertos en otro, vientre de la tierra, origen de los linajes, morada de los dioses del cerro y del agua, y de su nagual la culebra, sepulcro de antepasados ilustres, oráculo, lugar mítico de nacimiento y desaparición de héroes culturales (o santos), lugar de sacrificios y de rituales propiciatorios de la lluvia, de rituales terapéuticos y de daño, de rituales adivinatorios y de augurios (Barabas, 2003a). El imaginario y el uso indígena de las cuevas en Oaxaca contemporáneo es similar al que otros autores registraron para épocas anteriores en nuestro ámbito y en otros contextos culturales.

Carmagnani (1988:27), por ejemplo, en su conocido libro sobre Oaxaca colonial resalta el carácter sagrado de cerros y cuevas, además de su uso en múltiples rituales entre zapotecos y mixtecos, ya que eran considerados como punto de contacto entre la divinidad y los seres humanos. En lo concerniente a las cuevas, a las que considera centros ceremoniales, destaca que estaban relacionadas con las deidades del inframundo, organizadas jerárquicamente, y manifiesta el carácter de sepulcro de antepasados o jefes ilustres que tenían en Oaxaca, brindando numerosos testimonios, a los que podríamos agregar el de la cueva de Achiutla en la Mixteca Alta, un famoso lugar sagrado multiétnico que era a un tiempo sepulcro y oráculo, y que fue visitado por los adherentes al movimiento sociorreligioso de 1550 (Barabas, 2002).

El uso ritual de las cuevas durante el Postclásico está documentado en varias regiones de Oaxaca. Es posible en la sierra Mazateca donde se encuentran los casos más numerosos de cuevas y entradas a grutas profundas, que fueron utilizadas para entierros comunes y de alto estatus. Por ejemplo, cerca de Huautla (Munn, 2005; Steele, 1987) y en el área de San Martín Caballero y Cerro Rabón (Hapka y Rouvinez, 1995), se han reportado entierros relativamente sencillos con ofrendas de una o de unas pocas vasijas. La cueva de Tenango, en el municipio de San José Tenango, contenía dos tumbas de entierros de alto estatus y, además, huesos que representan un mínimo de 22 individuos de estatus común, posiblemente sacrificados o depositados como entierros secundarios. Numerosas ofrendas en la cueva aparecieron junto con huesos humanos alrededor de un charquito de agua, como si hubieran sido ofrendados en relación con el agua (Winter, 1990). La cueva de los Pedernales, (Blade Cave) cerca de Huautla, también contenía ofrendas de alto estatus (Steele, 1987). Otra cueva de la región mazateca que tenía una función ritual no funeraria, con una plataforma

o altar de piedra construido en la boca, era de tan difícil acceso que requería el uso de cuerdas (Hapka y Rouvinez, 1995).

En otra región oaxaqueña, municipio de Concepción Pápalo, Cuicatlán, se encuentra la cueva Cheve en la que se han hallado ofrendas desde el Postclásico hasta el presente, ya que aún se utiliza para ritos de petición. La cueva de Ejutla, cerca de Nacaltepec, en la frontera entre las regiones mixteca y cuicateca, fue utilizada en el Postclásico para la colocación de entierros, probablemente en forma de bulto mortuario, dentro de unas estructuras tipo celda de mampostería, construidas contra las paredes de la cueva (Moser, 1975). Algunos fragmentos de artefactos dejados por los saqueadores sugieren que unos individuos pudieron haber sido enterrados con máscaras con mosaicos de turquesa, como otros reportados en la cueva de Santa Ana Teloxtoc, cerca del valle de Tehuacán, Puebla (Vargas, 1989). Finalmente otros casos, aún no bien documentados por los arqueólogos, incluyen reportes de cuevas con enterramientos humanos en la Chinantla Baja y en la región Mixe (Lipp, 1991).

En una investigación publicada recientemente (Barabas, 2003a) se describen y analizan narrativas y variados rituales que tienen lugar en las cuevas, tanto las ya conocidas por la arqueología, como otras, emblemáticas de sus regiones étnicas; por ejemplo, las cuevas del Zempoaltépetl para los mixes, las de los siete cerros que rodean a Santa Cruz Mitlatongo en la Mixteca Alta, o la cueva de la Neblina en la subregión chatina de Zenzontepec. En ella se recogen las concepciones de los actores sociales acerca de las cuevas, quienes las describen como bocas de entrada y túneles que permiten

la comunicación entre el mundo terrestre y el inframundo, lugar donde moran los llamados Dueños del Cerro y del Agua, con sus fastuosas ciudades repletas de animales y lagunas llenas de riquezas. Precisamente el imaginario actual sobre las variadas y abundantes riquezas que guardan el cerro, las cuevas y las lagunas, puede referirse a un concepto semejante al de los “cerros de mantenimientos”, que menciona Manzanilla (1994).

Por la cueva accede también el espíritu del difunto al mundo más bajo de los muertos, pasa por un largo y complicado camino subterráneo lleno de obstáculos por superar, para los cuales sirve parte del ajuar funerario, como veremos más adelante. Finalmente llega al mundo de los muertos representado como el de los vivos, con accidentes geográficos, pueblos y personas viviendo en él como lo hacían en la tierra pero en espíritu<sup>3</sup>. Se ha podido detectar que así como varios grupos tienen en su conocimiento un cerro-cueva de mantenimientos, también tienen un cerro-cueva que es “entrada al inframundo de los muertos” al cual se va a consultar y “ver” a los difuntos.

Asimismo, existe conocimiento etnográfico acerca de algunos de los rituales llevados a cabo actualmente en cuevas, entre ellos los adivinatorios y de pedido de lluvias, como los que se realizan en la cueva Casa del Rayo o Casa de San Marcos, en los pueblos triquis. Entre los mazatecos, los rituales de curación realizados mediante la ingestión de hongos psicotrópicos, también se llevan a cabo en las cuevas del chikón Tokosho o cerro de la Adoración, donde entierran los paquetes de pedimento como ofrenda, además de sacrificar aves. En la cueva Cheve, en la región cuicateca, son realizados rituales de pedido de riquezas al diablo, y rituales de pedido de “daño”; esto es

<sup>3</sup>En la cueva de la Neblina, en Zenzontepec, también se han hallado entierros antiguos, pero actualmente es concebida por los chatinos como la entrada al inframundo por donde acceden las almas de los difuntos para atravesar un arduo camino subterráneo, que reproduce la geografía del mundo de arriba, antes de llegar al llamado “pueblo 9” (v.g. Yolotepec 9) que es réplica del pueblo del difunto en el inframundo (Bartolomé y Barabas, 1982).

enfermedad o muerte de un tercero solicitada a un brujo.

Una breve mención o descripción de cuevas con uso humano puede encontrarse en numerosas monografías etnográficas sobre grupos de Oaxaca, como muestra el artículo de Steele (1997), quien entre los rituales contemporáneos incluye los “de sangre” (porque involucran el sacrificio de aves y a veces chivos u ovejas), y otros ritos ligados al pedido de bienes y riquezas, pero especialmente al de lluvia. Un ejemplo cercano a nuestro caso es la cueva del Diablo en la Mixteca de la Costa que, entre otras creencias, recoge el aspecto maligno del Dueño de la Cueva, que se aparece como “catrín”, y la obtención de riquezas a cambio del alma, que desaparecen a la muerte del beneficiado, quien queda comprometido a servir al diablo (Marroquín, 1988).

El imaginario contemporáneo de los indígenas sobre el inframundo, con sus diferentes pisos y entradas, es más rico y complejo que la simbolización sobre el mundo celeste, compensada con la apropiación de figuras del panteón católico. Los númenes centrales, que moran en los cerros, las cuevas y los manantiales, son los Dueños de Lugar; poderosas entidades territoriales, que pueden ser conceptualizadas como hierofanías (Eliade, 1967), representadas colectivamente como una fuerza con gran capacidad de acción que puede adquirir forma humana, animal o de fenómeno atmosférico. Una característica del mundo de los Dueños, que moran en los pisos superiores del inframundo, es su semejanza con la sociedad humana. No hemos detectado jerarquías definidas entre los númenes, pero a grandes rasgos se dividen entre los Dueños de la tierra (del cerro, del monte, de los animales) y los del agua (rayo, lluvia, manantial).

Los Dueños del agua pueden diferenciarse entre los del agua de arriba (celeste), que son deidades masculinas y los del agua de abajo (subterránea), que son deidades femeninas. Los Dueños del cerro se presentan en dos avatares:

el Dueño fausto, asociado con las riquezas naturales, la vigilancia de las fronteras grupales y la protección de su pueblo, y el Dueño maligno, asociado con las riquezas artificiales y mal habidas. Esta ambivalencia o dualidad ética de las deidades, que pueden ser tanto benignas como malignas, es una característica de la concepción indígena de lo sagrado, que se repite para los especialistas religiosos y para los lugares sagrados, siempre peligrosos, pero indistintamente utilizados para ritos terapéuticos o de daños. Los siglos de evangelización católica han incentivado el aspecto negativo y maligno de los Dueños del cerro que habitan en el inframundo, consustanciándolos con el diablo cristiano (Barabas, 2003a).

## **El conjunto ritual de Mitla**

### **La información arqueológica**

La cueva del Diablo se localiza a poco más de cuatro kilómetros al este de la plaza del pueblo San Pablo Villa de Mitla, en el extremo este del valle de Oaxaca. Aquí el fondo del valle está delimitado por grandes montañas y paredones de piedra tipo toba volcánica (conocida como “cantera”) de color verde y rosada del periodo Mioceno. Decenas de abrigos rocosos existen en esta formación geológica, muchos presentan evidencia de utilización en tiempos prehispánicos como pequeños campamentos. La cueva del Diablo se encuentra en la pared oriental de una cañada formada por el arroyo Grande, uno de los tributarios principales del río Mitla. El arroyo está a una altura aproximada de 1700 metros sobre el nivel del mar, en tanto que la cueva se abre unos 30 metros arriba del fondo de la barranca.

La boca de la cueva mide unos ocho metros de ancho y tres de altura, y se abre hacia el oeste, con una vista amplia del valle al suroeste. Inmediatamente enfrente de la cueva, en la pared opuesta de la cañada, hay otros cinco abrigos rocosos, entre ellos el conocido como la cueva Pintada. Además de su vista panorámica, lo que



distingue a la cueva del Diablo de los otros abrigos en la región es su profundidad, que penetra horizontalmente como un túnel unos 20 metros dentro del cerro, lo que permite entrar parado hasta el fondo. Los otros abrigos en cambio son simples cobachas u oquedades poco profundas en la roca.

Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, México (1936), un estudio enfocado en la descripción de la vida de los zapotecos de Mitla. Parsons menciona la cueva y dice que está ubicada arriba de la vereda que va de Mitla a San Miguel Albarradas. Hoy en día la vereda existe pero ha sido suplantada por la carretera vehicular

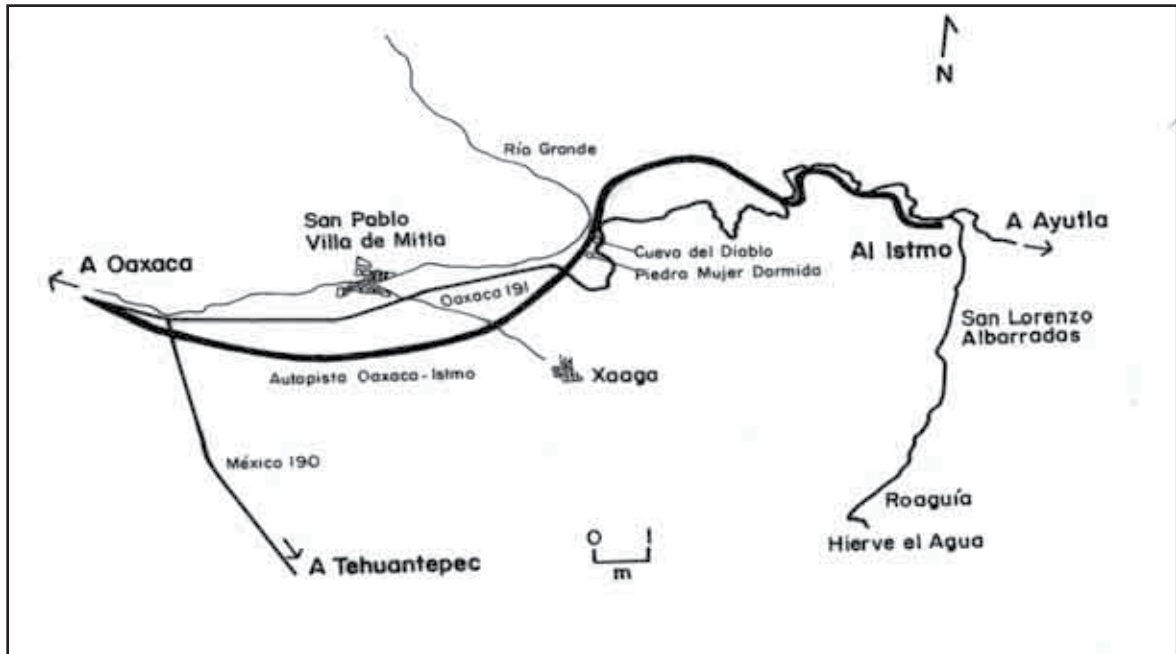


Figura 2: Mapa de localización de la cueva del Diablo y piedra de la Mujer Dormida (Juan Cruz, 2005).

Se accede a la cueva del Diablo desde el sur, por una vereda al lado del arroyo Grande pasando entre grandes rocas y vegetación esparcida de pitahayas, magueyes y otras cactáceas, además de mesquites y otros arbustos. Al sur de la cueva, un poco arriba del arroyo, se encuentra un bloque de piedra llamativa por su visibilidad y conocida como la Mujer Dormida que, como veremos más adelante, es parte importante del conjunto ritual. A unos 100-200 metros al norte de esta piedra sube una vereda que conduce a la cueva.

La antropóloga estadounidense Elsie Clews Parsons escribió sobre la cueva del Diablo en su libro *Mitla: Town of the souls and other*

que pasa arriba, del lado este de la barranca, dejando la cueva fuera de la línea de vista. Parsons la visitó y excavando cerca del fondo encontró vasijas miniaturas, que comparó con las miniaturas recuperadas por Alfonso Caso en el Edificio B de Monte Albán. Varios de sus informantes le dijeron que era peligrosa, pero parece que no habló con quienes participaron, o admitieran haber participado, en ritos dentro de la cueva, ya que ella no describe ni menciona tales ritos.

Señala que la gente conoce cuentos relacionados con la cueva, a los que considera dentro del género de cuentos de riquezas asociadas con el diablo. Por ejemplo, relata el de dos muchachos que vieron en la cueva un mercado

con abundantes objetos; uno aprovechó y los tomó mientras que el otro no lo hizo, librándose del hechizo del diablo. Parsons también menciona un personaje llamado *Sus Giber*, (Old Woman Giber), a la que llama "la patrona de la cocina" (patroness of cookery) y guardiana de la montaña, a la que se pedía permiso antes de entrar a la cueva, aunque ningún dato actual corrobora esta hipótesis.

El arqueólogo estadounidense Kent V. Flannery registró la cueva en 1965, durante su recorrido de superficie en búsqueda de sitios arqueológicos de la etapa arcaica (Finsten, Flannery y Macnider, 1989). La cueva del Diablo recibió la designación OC-17 (Oaxaca Cave-17), entre los más de 60 abrigos revisados en el recorrido. Flannery notó la presencia de cerámica en la superficie afuera de la cueva y también notó las filtraciones de agua, presentes aún hoy en día. La presencia de agua ayuda al proceso de decomposición del material orgánico, y como Flannery buscaba depósitos secos con materiales orgánicos preservados, la cueva del Diablo no era propia para sus investigaciones.

La filtración de agua no es típica de los abrigos de la región ya que generalmente tienen poca profundidad. Parsons (1936) menciona un charquito, aunque nosotros hemos observado solamente filtraciones pero la cantidad de agua puede variar por temporada o por año. En otras regiones de Oaxaca, como la región Mixe, la Cuicateca y la Mazateca, existen cuevas con charcos o ríos adentro y con ofrendas postclásicas,

y posiblemente fueron venerados por la presencia del agua. La cueva del Diablo, por lo menos hoy en día, parece tener otro sentido, aunque no podemos descartar la importancia del agua como posible factor en la historia de su utilización.

Flannery (Finsten, Flannery y Macnider, 1989) notó la presencia de hoyos en la cueva, a los que consideró de saqueo. Hoy en día se observan numerosos pocitos de aproximadamente 30 centímetros de diámetro y de entre 10 y 20 de profundidad excavados en la tierra que forma el piso de la cueva. No son pozos de saqueo sino oquedades hechas para depositar ofrendas, como claramente permite señalar el registro etnográfico. También hemos observado pocitos similares en forma y tamaño en otros lugares rituales en Oaxaca, por ejemplo, en el sitio postclásico Cerro San Cristóbal cerca de la ciudad de Oaxaca, donde los pozos hechos por la gente para dejar ofrendas encima de las estructuras prehispánicas más altas son concebidos como el acceso al interior del cerro.

Las paredes rocosas en el exterior de la cueva muestran restos de pinturas de color rojo, así como otras pinturas de hematita, que aparecen en asociación con abrigos de la región de Yagul-Mitla-Xaaga. Los motivos recurrentes, como la huella de una mano en negativo, los diseños geométricos y los glifos, aún no han sido fechados con precisión, pero probablemente corresponden al Clásico y al Postclásico. En la superficie se hallan fragmentos de cerámica prehispánica, especialmente sobre la pequeña terraza en frente

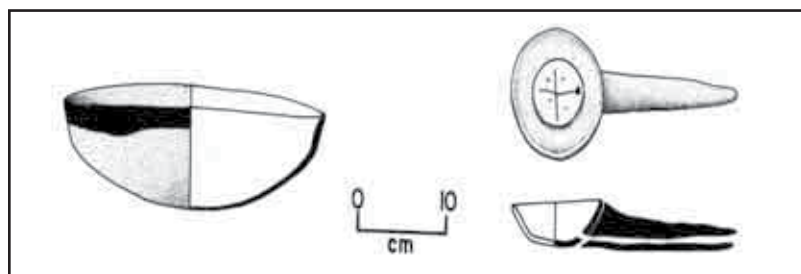


Figura 3: Vasija de cerámica (izquierda), cajete G.3M (derecha), sahumador de pasta café ( Juan Cruz, 2005).

de la boca de la cueva. Se trata principalmente de fragmentos de pequeños sahumeros en forma de sartén, hechos en barro café con mango sólido, y fragmentos de cerámica gris fina de los cajetes conocidos por los arqueólogos como G.3M. Ambas clases de vasija corresponden a las fases postclásicas del valle de Oaxaca (fase Liobaa, 800-1250 dC y fase Chila, 1250-1521 dC), lo que indica utilización de la cueva en una o ambas fases.

La presencia de los sahumeros para quemar copal sugiere uso ritual de la cueva en la época prehispánica. Respecto de los cajetes G.3M, es posible que fueran utilizados para la ofrenda y el consumo de comida durante las ceremonias, tal como sucede hoy en día con los trastes de barro y loza encontrados en la cueva. Sahumeros similares y vasijas miniatura de cerámica acompañaban los rituales postclásicos que han sido documentados en Monte Albán (Herrera Muzgo Torres, 2000, 2002),

Macuilxóchitl (Winter et. al, 2005) y Lambityeco (Winter et. al, 2005). Así, los datos arqueológicos apoyan la idea de continuidad en el uso ritual de la cueva del Diablo desde por lo menos la fase Chila, hace más de 700 años, y posiblemente desde la fase Liobaa, hace 1200 años. Sin embargo, la cueva conserva tierra sobre el piso y es posible que existan evidencias de su utilización como campamento desde el arcaico (8000-1800 años aC), ya que tanto otros abrigos como sitios abiertos a pocos kilómetros de la cueva han revelado tales materiales.

Por su parte, la información etnográfica que obtuvimos a lo largo de varias visitas en el año 2003 y 2004, nos muestra un intenso uso contemporáneo no sólo de la cueva del Diablo sino de la piedra de la Mujer Dormida, tal vez la que Parsons llamó Sus Giber. La piedra y la cueva son lugares sagrados conocidos y frecuentados por personas de ciertos pueblos del valle, como el propio Mitla, Xaaga, San Juan Guelavía,



Figura 4: Piedra de la Mujer Dormida, Mitla, Oaxaca (Ma. Carmen Castillo, 2004).



Figura 5: Cabeza de la Mujer Dormida, llamada piedra de curación, Mitla, Oaxaca (Nallely Moreno, 2005).

Zaachila, Zimatlán y otros, por diferentes pueblos mixes, y también por gente de otras regiones del estado, como Pochutla, Miahuatlán, Ejutla, Pluma Hidalgo y la Costa.

### **La piedra de la Mujer Dormida**

La Mujer Dormida es un bloque de piedra natural con forma más o menos semejante a la de una persona yacente, que se encuentra en una cresta del piedemonte, arriba del arroyo al sur de la cueva del Diablo, cuya cabeza está representada por una piedra grande redonda y porosa conocida como la “piedra de curación”.

Se trata de una hierofanía, una potencia sagrada con capacidad de acción, que irrumpe en el territorio del monte, aunque por tener figura (mujer dormida) también podría ser interpretada como una teofanía (Eliade, 1967). El origen de esta piedra sagrada se ubica en una época anterior del universo, oscura, en la que la piedra era blanda, por ello quedaron formas marcadas en ella. Los que vivían en ese primer ciclo del mundo fueron castigados con un diluvio y quedaron petrificados cuando Dios alumbró la tierra, y fueron sorprendidos por el sol del amanecer. Se hace así referencia al mito cosmogónico y antropogónico zapoteco, en el que se relatan las



Figura 6: Elementos rituales encontrados en la piedra de la Mujer Dormida, Mitla, Oaxaca (Ma. Carmen Castillo y Nallely Moreno 2005).

características de cada ciclo anterior del mundo y de la humanidad (De la Fuente, 1939). El relato actual señala que la Mujer Dormida era estéril, y que por ello siente que los que acuden a ella son como sus hijos y los ayuda sanándolos. En la roca, en torno del cuerpo y de la cabeza de la piedra, pudimos observar en diversas oportunidades hoyos con velas y flores, entre restos de cáscaras de huevo, loza, plumas negras y otros elementos que fueron parte de la ofrenda y del “convivio” (el comensalismo) con lo sagrado.

Esta piedra es un lugar sagrado conocido localmente y en varias regiones del estado por ser terapéutico y los enfermos y sus familias lo visitan guiados por un curandero, para realizar rituales de curación de susto, espanto y daño. Para un ritual terapéutico o de curación los elementos que solicita el curandero al enfermo son decididos consultando la baraja, rito adivinatorio que le permite saber qué dones quiere el Dueño de Lugar en cada ocasión. Su familia compone la ofrenda

para la Mujer Dormida, que suele contener copal, carrizo, huevo crudo, albahaca, mezcal, agua, té de zapote blanco y alcohol para la limpia, y frijol molido, tasajo, pepitas, mezcal y refresco, para el convivio.

Al llegar el curandero utiliza algún hoyo en la piedra a la altura del pecho, donde quema copal en un plato de agua mientras las brasas le permiten ir descifrando la causa del mal, en un tipo de rito adivinatorio por señales en el fuego, y hacer una interpretación de la situación. El enfermo se sienta junto al copal para que el humo lo ayude a recordar dónde se asustó o quién pudo dañarlo, memorias que comunica al curandero para ayudarlo a hacer el diagnóstico. Luego el curandero toma un poco de agua caliente y enseguida él y la familia le soplan el agua sobre el cuerpo, mientras el especialista reza invocando a la deidad para que ayude al enfermo. A continuación se lo recarga sobre la piedra de curación y el curandero realiza la



Figura 7: Cruz de palma y copal encontrados en una de las cavidades de la Mujer Dormida, Mitla, Oaxaca (Ma. Carmen Castillo 2005).

limpia con albahaca, alcohol -para despertar la conciencia del enfermo-, y cuatro huevos crudos en los que interpreta el diagnóstico y la cura, y que luego se depositan en el hoyo.

Alrededor de la piedra se encuentran pocitos en la roca donde se colocan las ofrendas y los pedimentos de curación y se tapan con piedras; cerca de ellos se pueden observar restos de velas, platos, plumas de gallinas negras enterradas, o su sangre, crucecitas de palma, y tamales hechos con copal, concebido este último como humo que comunica a los que piden con los Dueños de Lugar. Al mismo tiempo que tiene lugar la curación arman su campamento y cocinan, y la familia consume la comida preparada mientras escucha música, para más tarde realizar el

“convivio” con la deidad del lugar, el comer y beber juntos, que es parte central de la ofrenda<sup>4</sup> consistente en tamales, mole, refresco, cerveza y mezcal, que se entierran en un hoyo.

La gente que acude a este conjunto ritual, primero visita la piedra de la Mujer Dormida, donde se realizan ritos terapéuticos, como la cura de susto, espanto, daño y mal aire. Su nombre en zapoteco de Mitla es *sus lei congo’ol gui zaá*, que los lugareños traducen como “el viejo y la vieja dormidos que se hicieron piedra y quedaron boca arriba”, haciendo referencia a otra figura masculina que, sin embargo, no se observa en el entorno y sobre la cual no hay relatos. La piedra de curación es la cabeza de la mujer y allí es donde por lo común se realiza el ritual terapéutico,

<sup>4</sup>La ofrenda con sus variados elementos, el sacrificio de las aves, y el convivio con el Dueño de Lugar, son acciones centrales que permiten el ejercicio de las relaciones de intercambio recíproco entre lo humano y lo sagrado, que en otro trabajo hemos calificado como “ética del don” (Barabas, 2003b).



Figura 8: Vista del Cuerpo de la Mujer Dormida, Mitla, Oaxaca (Miguel Bartolomé 2004).

haciendo otras ofrendas a lo largo del cuerpo. El rito de curación continúa después en la cueva del Diablo con la ofrenda al Dueño del Cerro.

### **La cueva del Diablo o cueva de Boca Grande, Ro Viliaro**

La cueva del Diablo tiene un vasto uso contemporáneo. Cuando los autores de este trabajo subimos hasta ella observamos que es amplia, de boca grande y bastante iluminada, que se va angostando y oscureciendo hacia el interior, donde hay un escurrimiento de agua. En la primera visita vimos que una ofrenda había sido depositada recientemente, ya que las flores eran frescas, una pequeña fogata continuaba ardiendo, y las velas y veladoras estaban encendidas; pero además desde la entrada observamos numerosos

hoyos cavados en la tierra donde estaban colocadas las ofrendas realizadas por devotos del señor de la cueva en otras oportunidades.

Una de sus características es que los creyentes acuden a ella tanto para el bien como para el mal, porque allí moran tanto el Dueño del Cerro como el diablo; uno recibe los pedimentos de bienestar y salud, en particular los martes y viernes, y el otro los pedimentos de dinero, de visión de los difuntos, y de enfermedades y muerte. Es frecuente encontrar restos medio quemados de papeles en los que se pide la enfermedad y la muerte de alguien. En los hoyos de ofrenda se encuentran velas negras, cacao, copal y eventualmente plumas negras.

Esta cueva, según don Rubén Martínez quien tiene un rancho cerca de ella, es conocida por los paisanos de Mitla a través de las generaciones,

y de ella se dice que es “pesada” por ser peligrosa y porque ocurren muchos accidentes, “encantada” porque en su interior hay riquezas del diablo que se hacen invisibles, y “delicada” porque todo lo que hay en el lugar sagrado tiene Dueño y si uno trata el lugar y sus recursos sin “respeto”, por jugar, puede enfermar de mal aire, o de susto cuando se le aparecen serpientes. Como pudimos identificar en distintos grupos de Oaxaca, estas categorías locales aluden a la singularidad y sacralidad de algunos lugares destacados del medio, como los cerros y las cuevas, que requieren ritos de umbral

(de entrada y salida) y conductas pautadas para acercarse a ellos (Barabas, 2003a).

En el discurso local, la cueva del Diablo es la que tiene más riquezas en su interior y es la morada principal del diablo, debajo de la cual – como bajo las otras cuevas- hay agua subterránea muy profunda. Es interesante constatar que la dualidad ética del Dueño del Cerro, capaz del bien y del mal según se establezcan las relaciones de reciprocidad con los hombres, mediante la ofrenda y el sacrificio, ha cedido lugar en el imaginario mitlense a una concepción desdoblada en la cual



Figura 9: Entrada a la cueva del Diablo, Mitla, Oaxaca ( Nallely Moreno, 2004).





Figura 10: Vista en perspectiva de la cueva del Diablo, Mitla, Oaxaca (Miguel Bartolomé 2004).

hay un Dueño de la Cueva y un Dueño del Cerro. El Dueño de la Cueva tiene las características de un numen señor de lo maligno, al que llaman el “diablo”, que se puede convertir en animal, en serpiente y en persona para atraer almas a su morada. En este último avatar se presenta ante la gente como un “catrín”: un hombre blanco, elegante, con gran sombrero, vestido de charro negro con tachas de plata y montado en caballo negro. En nuestro caso es recurrente la concepción del Dueño de la Cueva como un “gringo”; un americano o europeo moderno, rubio y blanco, imagen que puede estar inspirada en la gran cantidad de turistas que se ven en Mitla. A pesar de sus diferencias formales, tanto el catrín como el gringo representan al hombre blanco, rico y poderoso, y ambos se representan colectivamente como el diablo que simboliza el poder, la fuerza, el dinero mal habido y la maldad en general.

Se reconoce otra entidad territorial sagrada que también tiene poder sobre la cueva y entra por ella para su morada del inframundo, aunque respeta el dominio del demonio; “son como dos ingenieros, cada cual tiene su parte”. Esta entidad es el Dueño del Cerro, *ba’a shua’n dza’a*, concebido como un aire, un remolino que pasa por el territorio siempre vigilando las fronteras de Mitla, cuidando el monte, las cuevas y los recursos naturales, para que no entren daños desde afuera. A diferencia del Dueño de la Cueva que es sólo maligno, el Dueño del Cerro es benévolo aunque puede actuar en forma negativa si es ofendido o molestado.

De los lugareños obtuvimos varios relatos del Dueño-diablo representado en el imaginario colectivo como “gringo”, que tienta a la gente ofreciéndole animales y dinero. En uno de ellos se presenta benévolo a unos mezcaleros que

cortaban maguey tierno, diciéndoles que él era el dueño de ese maguey, que no permitía que lo cortaran, pero les indica un lugar donde pueden cortarlo en sazón. También se lo ha visto saliendo del cerro con una mochila juntando hierba, o extendiendo telas de colores-como de paracaídas-sobre los cerros y frente a la cueva. En un relato, el gringo con forma de calavera se le apareció en el monte a un muchacho que se quería ahorcar por falta de dinero. Al tercer intento fallido el joven despertó en otro mundo, el del Dueño, y éste le enseñó a diagnosticar la enfermedad y curar. Curó enfermos durante muchos años hasta que el diablo lo llamó a trabajar a su lado y el señor murió.

Otro relato cuenta que un campesino fue a pedir dinero y ganado a la cueva e invocó al diablo. Éste lo escuchó y se apareció como gringo diciéndole que debía pasar tres pruebas para llevarse las riquezas. Lo llevó consigo abajo,

dentro de la cueva, y el hombre vio que era como un castillo, un palacio, con corrales de todo tipo de animales y el cielo azul, un mundo nuevo. El diablo lo hizo pelear con un carnero y con un toro, a los que venció, pero a la tercera prueba lo enfrentó con una gran culebra y el señor se asustó, pensó en Jesucristo y de pronto se vio fuera de la cueva tirado y sin sentido. Al año murió pues le pegó el mal aire por jugar con el diablo. Algunos relatos señalan que al diablo, visto en la figura del catrín, le gusta agarrar a los perros y otros animales vivos además de personas y difuntos. Uno narra que el diablo salió como un remolino de la cueva y se llevó un perro y que su dueño soñó que estaba atado adentro y abajo de la cueva, donde había todo tipo de animales: cerdos, pollos, patos, toros, caballos, mulas.

Al Dueño de la Cueva, al igual que al Dueño del Cerro, no les gusta que se juegue con su territorio; no quieren la nueva carretera y se



Figura 11: Ofrenda y restos de convivios anteriores celebrados en la cueva del Diablo, Mitla, Oaxaca (Miguel Bartolomé, 2004).



Figura 12: Ofrenda depositada en el interior de la cueva del Diablo, Mitla, Oaxaca ( Nallely Moreno, 2004).

comenta que “el catrín puede decidir derrumbar todo para que los ingenieros entiendan a la mala. Ahora no pueden avanzar en la obra porque el Dueño y el diablo no los dejan”.<sup>5</sup> La gente dice que por ello los ingenieros han hecho una misa y un rito de pedimento en zapoteco en el cerro, para que el Dueño permita que avance el trabajo. Por su parte trabajadores de la obra saben de la existencia de la cueva e incluso algunos ingenieros la han visitado, y la consideran un lugar “peligroso, donde ocurren cosas extrañas, donde se aparecen los difuntos y se pide dinero al diablo”, por lo que tienen temor al trabajar frente de ella.

La piedra de la Mujer Dormida y la cueva del Diablo conforman un conjunto ritual inseparable en los rituales terapéuticos y propiciatorios o, como les dicen localmente, “pedimentos”. Después de

haber realizado el rito terapéutico en la piedra de la Mujer Dormida, los peregrinos suben a la cueva del Diablo. Llevan al enfermo hasta ella y hacen oración, además de entregar otra ofrenda para reforzar el pedido de curación, que consiste en velas amarillas, veladoras, un gallo o gallina negra al que entierran o del que dejan correr la sangre escribiendo nombres en la tierra, tamalitos de copal, flor de cempasúchil, cacao, maíz morado. Más tarde se realiza un nuevo “convivio” con el Dueño del Cerro, entendido como un “cariño” que se le hace para que sane al enfermo.

Los peregrinos también se acercan a la cueva del Diablo para otros pedimentos, que no son terapéuticos, sino pedimentos de daños (enfermedades, mala suerte, muerte), pedimentos de riquezas (dinero, ganado) y pedimentos para

<sup>5</sup>Debe señalarse que el tramo Mitla-Xaaga fue concluido a principios de 2004 y un año después aún no ha continuado, aunque en enero de 2005 se vieron signos de reinicio de la obra.

“ver” a los difuntos. En estos tres casos dirigen las plegarias y las ofrendas al Dueño de la Cueva en su avatar de diablo catrín o gringo. Los relatos cuentan que cuando van a “ver” a los difuntos, en particular a los que mueren violentamente cuyo espíritu está en la cueva ya que es agarrado por el diablo, se corre fuerte peligro. Se dice de gente que vio a sus familiares difuntos como si estuvieran con vida, pero fue tanta su impresión por no poder abrazarlos porque no tienen cuerpo, que enfermaron. Para este ritual de “ver” a los difuntos se ofrenda pan, chocolate, mole, higadito, coloradito, tortillas y refresco para el “convivio” y flores formando una cruz con velas amarillas, cacao y copal para el buen descanso del difunto.

La gente de Mitla dice haber visto que en el campo se aparece o se escucha a la “gente anterior” (de otro ciclo del mundo), y se piensa que son las almas de los “difuntos de antes”, que viven su vida en el mundo de los muertos y se dejan ver de noche por los vivos. La concepción del mundo de los muertos entre los zapotecos de Mitla actuales incluye la creencia en que éste es un símil del de los vivos y se encuentra en el séptimo o noveno piso del inframundo, al que viaja el cuerpo de la persona en tanto que el espíritu va con Dios, pero permanece con los vivos por 40 días recorriendo el pueblo de Mitla hasta llegar a la zona arqueológica, por donde los difuntos entran al inframundo. Para acceder al mundo de los muertos el difunto debe recorrer un camino lleno de obstáculos, uno de ellos es el cruce de un río que debe hacerse a lomo del perro que se ha tenido en vida. Los ajuares funerarios de los mitleños incluyen perros, ahora en figura, 13 granos de cacao que simbolizan el dinero que gastará en la otra vida, siete tortillitas para que le sirvan de alimento, un bule de agua, sus huaraches y dos mudas de ropa para el largo viaje. En muchos de los grupos de Oaxaca existen creencias similares y en algunos (zapotecos del valle y de la sierra, chontales, y mixes) se concibe que el alma de los



Figura 13: Veladora de la Santa Muerte encontrada en la cueva, Mitla, Oaxaca ( Nallely Moreno, 2004).

difuntos viaja salvando obstáculos terrestres hasta arribar a las tumbas de Mitla, donde entra al inframundo para emprender el viaje subterráneo (Barabas, 2003a).

También se acude a la cueva para pedir dinero y animales al diablo, y éste los otorga a cambio del servicio del beneficiario, quien compromete su alma o la de alguien de su familia. Se conocen relatos de gente rica, que posee muchos animales, de la que se cuenta que tiene tratos con el diablo; de gente rica que al morir sólo heredó basura a su familia dado que su riqueza era asunto del demonio; y de gente muerta que ha sido vista trabajando para el diablo como pago de las riquezas otorgadas en vida. Para pedir riquezas la ofrenda integra copal, cacao, huevos crudos y tortillitas que simbolizan el pago del servicio y la riqueza.



Figura 14: Objetos y alimentos rituales depositados dentro de la cueva del Diablo para convivir con el Dueño del lugar, Mitla, Oaxaca (Miguel Bartolomé 2004).

Es concepción generalizada que los brujos que van a pedir daños dejan su mal aire en la cueva. Asimismo, la gente deja en ella “su seña, su aire, su enfermedad”, y otros la cogen, por ello es peligroso entrar a la cueva porque puede dar mal aire. Este tipo de creencia, según Báez-Jorge (2004), es también parte de la concepción nahua de la enfermedad de “aire maligno” (aire de enfermedad y aire de difunto) asociada con las cuevas y los cerros. Un rito de umbral que marca la salida del peligroso lugar sagrado es el baño que algunos peregrinos hacen en el arroyo Grande, orando y limpiándose con manojos de flores blancas. Los lugareños dicen que la actitud respetuosa de los peregrinos ha vuelto a este arroyo “delicado”, y que por ello ahora

todos tienen necesidad de pedir permiso y tener actitudes respetuosas cuando se acercan a él.

En la cueva del Diablo las ofrendas suelen estar integradas por tamalitos de copal (delgados, envueltos en totemoxtle y amarrados, a veces numerados con lápiz), para comunicarse con el Dueño; flores de Santa María o cempasúchil en floreros o esparcidas entorno, para agradecer al Dueño; cacao en grano esparcido y amontonado alrededor de los hoyos, que es símbolo de dinero y riqueza que se entrega al Dueño como “pago por el servicio”; velas, veladoras y eventualmente huevos que se entregan después de la limpia, para el retorno de la salud del enfermo, y plumas negras de gallina sacrificada. Las velas negras son para pedido de muerte por envidia, las amarillas para



Figura 15: Elementos que componen las ofrendas encontradas en la cueva, Mitla, Oaxaca (Ma. Carmen Castillo, 2004).

petición de ver a un difunto o pedido de sanación de un adulto, y las blancas si es un pedimento para ver a un niño difunto o un pedimento de sanación de un niño.

Entre las ofrendas observadas en la primera visita había una grande que parecía cumplir un patrón de cuatro bultos compuestos cada uno por 20 velas negras y siete tamales de copal, además de los elementos antes mencionados. Estos numerales pueden guardar relación con los cuatro puntos cardinales, los 20 (ó 13) pisos del supramundo y los siete (o nueve) pisos de inframundo, que parece ser la concepción del universo que tienen los zapotecos actuales (Barabas, 2003a). Al frente de la cueva se encontraba una fogata todavía ardiente, y

cerca de ella había una olla y tres veladoras: dos para la virgen de Guadalupe y una para la Santa Muerte, con una oración para pedir la muerte de los enemigos. Adentrándonos en la cueva encontramos más hoyos con los mismos restos de ofrendas y pedimentos en papel, parcialmente quemados. Algunos eran para ver a los difuntos, otro un pedido de daño con un dibujo de una calavera con dos huesos cruzados, otro más un pedimento de enfermedad para otra persona. Al fondo de la cueva encontramos la ofrenda mayor, formada por cinco círculos de flores e iluminada con veladoras y velas amarillas. Durante la segunda visita las ofrendas observadas fueron muy similares, pero no había fuego ni velas o veladoras encendidos.



*Figura 16: Ofrenda mayor encontrada al fondo de la cueva, Mitla, Oaxaca (Nallely Moreno, 2004).*

Para concluir cabe enfatizar que la cueva del Diablo tiene continuidad de uso hasta el presente, y en ella se han realizado rituales y ofrendas desde hace siglos, entre 750 y 1200 años atrás, tal como atestiguan los restos de sahumadores arqueológicos. Hemos querido poner al lector frente a la riqueza de la cultura viva de los zapotecos, que se expresa en la que llamamos

“religión del monte” (Barabas, 2003 a), ya que se relaciona con las entidades territoriales sagradas conocidas como Dueños de Lugar. Esta tradición, tanto religiosa como terapéutica, encarnada en la piedra de la Mujer Dormida y la cueva del Diablo, es parte de la cultura propia de los indígenas que coexiste con el catolicismo, las alternativas religiosas protestantes y la modernidad.

# Bibliografía

- BÁEZ-JORGE, Félix, "El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepec", en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, abril-junio, Xalapa, Veracruz, México, 2004.
- BARABAS, Alicia, *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México*, Editorial Plaza y Valdés- INAH, México, 2002 (3ª. Edición).
- BARABAS, Alicia, "Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, volumen I, pp. 39-124, CONACULTA-INAH, México, 2003a.
- BARABAS, Alicia, "La ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad", en *La comunidad sin Límites*, Coord. S. Millán y J. Valle, Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, volumen I, pp. 39-63, CONACULTA-INAH, México, 2003b.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ, *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las autonomías*, volumen I, CONACULTA-INAH, México, 1999.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS, *Tierra de la Palabra. Historia y Etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Col. Científica 108, INAH, México, 1982.
- BRODA, Johanna, "Paisajes rituales del Altiplano Central", en *Revista Arqueología Mexicana*, México, 2000.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- DE LA FUENTE, Julio, "Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy", *Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, tomo II, INAH-SEP, México, 1939.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1967.
- FINSTEN, Laura, Kent V. FLANNERY, y Barbara MACNIDER, "Pre-ceramic and Cave Occupations", en Monte Albán's hinterland: Part II. Prehispanic settlement patterns in Tlacolula, ETLA, and Ocotlan, The Valley of Oaxaca, Mexico, por Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman, Laura Finsten, Richard E. Blanton y Linda M. Nicholas, pp. 39-53, *Memories of the University of Michigan, Museum of Anthropology*, Number 23, Ann Arbor, 1989.
- HAPKA, Roman y Fabienne ROUVINEZ, « Prospección archéologique des grottes du Cerro Rabón, Oaxaca, Mexico », *Proyecto Cerro Rabón 1990-1994*, Thomas Bitterli, editor, pp. 57-69, Speleo Projects, Basil, 1995.
- HERRERA MUZGO TORRES, Alicia, "Apéndice G. Algunas categorías cerámicas de la fase Liobaa". En: *La cerámica de la fase Xoo (época IIIB-IV) del Valle de Oaxaca*, Cira Martínez López, Robert Markens, Marcus Winter y Michael D. Lind, Contribución 8 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Centro INAH Oaxaca, 2000.
- HERRERA MUZGO TORRES, Alicia, "Ritos Postclásicos en Monte Albán", en *La religión de los binnigula'sa'*, Víctor de la Cruz y Marcus Winter, coordinadores, pp. 345-370. IEEPO e IOC, Oaxaca, 2002.
- HEYDEN, Doris, "Los ritos de paso en las cuevas", en *Boletín del INAH*, época II, octubre-diciembre, México, 1976.



- HEYDEN, Doris, "Uno Venado y la creación del cosmos en la crónica y los códices de Oaxaca", en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, coord. J.Monjaráz-Ruiz, Col. Biblioteca del INAH, México, 1989.
- LIMÓN, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, CONACULTA, México,1990.
- LIPP, Frank J., *The Mixe of Oaxaca: Religion, ritual, and healing*, University of Texas Press, Austin, 1991.
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, volumen I, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1984.
- MANZANILLA, Linda, "Las cuevas en el mundo mesoamericano", en *CIENCIAS 36*, octubre-diciembre, UNAM, México, 1994.
- MANZANILLA, Linda, "El inframundo en Teotihuacan", en *Chalchihuite.Homenaje a Doris Heyden*, Coord. M.J. Rodríguez-Shadow y B. Barba, Col. Científica 387, INAH, México, 1999.
- MARROQUÍN, Enrique, "La cueva del diablo", en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, Veracruz, México,1988.
- MOSER, Christopher L. , "Cueva de Ejutla: ¿Una cueva funeraria postclásica?", en *Boletín del INAH*, Epoca II, número 14: 25-36, México, DF, 1975.
- MUNN, Henry, "Vislumbres de la Sierra Mazateca en Tiempos Prehispánicos", en *Investigaciones Arqueológicas en Oaxaca*, Marcus Winter, editor Acervos, Biblioteca Francisco de Burgoa, Oaxaca, 2005. En preparación.
- PARSONS, Elsie Clews, *Mitla, Town of the souls and other Zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, University of Chicago Press, Chicago, 1936.
- STEELE, Janet F., "Blade Cave: An Archaeological Preservation Study in the Mazatec Region, Oaxaca, Mexico", Department of Anthropology, University of Texas at San Antonio, *Tesis de Maestría Inédita*, 1987.
- STEELE, Janet F., "Cave Rituals in Oaxaca, México", Ponencia Annual Reunion of the *Society for American Archaeology*, Nashville, Tennessee, 1997.
- VARGAS, Ernesto, editor, *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, D.F., 1989.
- WINTER, Marcus, "Oaxaca Prehispánica: Una Introducción", en *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, Volumen I: Epoca prehispánica, M. Winter, coordinador, pp. 31-219, Colección Regiones de México, INAH y Gobierno del Estado de Oaxaca, 1990.
- WINTER, Marcus, Robert MARKENS, Cira MARTÍNEZ LÓPEZ, y Alicia HERRERA MUZGO de LÓPEZ, "Shrines, Offerings, and Postclassic Continuity in Zapotec Religion", en *Commoner Ritual, Commoner Ideology: Evidence from Households and Beyond Across Ancient Mesoamerica*, Jon C. Lohse y Nancy Gonlin, editores, 2005. En prensa.

