

Dones, diñeos y santos

Ensayo sobre religiones en Oaxaca

Alicia M. Barabas

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa

Alicia M. Barabas, Dones, diñeos y santos, ensayo sobre religiones en Oaxaca



Grupo Editorial
Miguel Ángel
Porrúa



Con amor
Para Babby e Irene
Para Miguelo

Primera edición, junio del año 2006

D.R. © 2006

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Córdoba 45, Colonia Roma, Delegación Cuauhtémoc
C.P. 06700 México, Distrito Federal.

D.R. © 2006

MIGUEL ÁNGEL PORRUA, librero-editor
Amargura 4, San Ángel, Delegación Álvaro Obregón
C.P. 01000 México, Distrito Federal.

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-695-7

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables; la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

La reproducción, uso y aprovechamiento por cualquier medio de las imágenes pertenecientes al patrimonio cultural de la nación mexicana, contenidas en esta obra, está limitada conforme a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricas y la Ley Federal del Derecho de Autor. Su reproducción debe ser aprobada previamente por el INAH y el titular del derecho patrimonial.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

WORLDWIDE DISTRIBUTION
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Índice

Prólogo	7
Alfredo López Austin	7
Introducción: sobre este libro de las religiones en Oaxaca	13
Cosmovisión y entidades territoriales	25
Etnoterritorialidad sagrada	49
La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico	125
La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad	149
La ritualidad en los pueblos indígenas	179
El aparicionismo: fenómeno de la religiosidad colectiva	195
La aparición de la virgen en Tejalapam. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro	213
Las nuevas alternativas religiosas frente a la costumbre de los pueblos	231
Bibliografía	277

Los de paso, Madrid, España, edit. Taurus (1a. ed. en
 io sagrado, territorialidad e identidad en la tradición
 y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana,
 s para el estudio de los santuarios", *Boletín CEAS* 2,
 da Besta-Fera", *Religio e Societate* 14-1, ISER, R.J.
 El cristiano: percepción indígena de las iglesias de
 (coord.), *Códices y Documentos sobre México*, col. Cien-
Nueva Jerusalem. Un estudio de milenarismo en México,
 gía, México, ENAH.
 iedad, 5a. ed., México, FCE.
 s, mitos y leyendas de la Chinantla INI, serie antropo-
 México.
 stro, 1954, *Mayultanguis y Tlacoalzintepec*. México,
 1, serie Científica 3).
 e las sectas religiosas, Madrid, ed. Guadarrama, 1970.
 omé, 2001, "Tiempo y espacio en Monte Albán: La
 l compartida", en N. Robles ed., *Procesos de cambio y*
Memorias de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán,
 nacidos y remanecimientos. Hallazgos de vírgenes y
 comunidades políticas locales", en C.V. Zambrano (ed.),
 mbia, ed. Humanizar.
 oiente emplumada y de la buena suerte, leyenda zapo-
 to de *El Imparcial*, 30 de marzo, Oaxaca.
Encountering Mary, Nueva York, Avon Books.

ras de calicanto coronadas por una cruz y la expedición del Título Primordial. Este ritual de delimitación y marcaje de fronteras comunales se realizó hasta entrado el siglo XIX.

Un fenómeno simbólico de la territorialidad colonial, que poco han explotado los etnohistoriadores, es la reiteración de episodios apacionistas de vírgenes y santos que eligen y sacralizan el *lugar* donde quieren ser venerados y la *gente* que ha de venerarlos (A. Barabas, 1995, 1997). Podría proponerse que los *mitos apacionistas* son explicaciones sacralizadas de la identidad de un grupo en un lugar, a la vez que recursos mnemónicos para fijar en el recuerdo las fundaciones de los pueblos durante la Colonia y sacralizar nuevos territorios culturales. Por otra parte, a la luz de lo antes mencionado, no es aventurado afirmar que el sentido de filiación original, de fundación y de protección que proporcionan el santo o la virgen aparecidos en el lugar, se monta sobre una semejante concepción respecto de los antiguos dioses étnicos tutelares y de los Dueños de Lugar. Las semejanzas entre ellos van más allá, ya que se refieren a las cualidades duales (bien-mal), atributos ambiguos que conocemos para los Dueños, de los que también se hacen poseedores las vírgenes y los santos.

Con este bosquejo del contenido del libro y de las herramientas teóricas utilizadas, así como con el esbozo de algunas líneas generales sobre la etnohistoria de la región, siempre orientadas por la territorialidad y la religión, queda el lector frente al libro *Doñas, Dueños y Santos*, no sin antes agradecer a multitud de personas en las comunidades y al grupo de médicos tradicionales con el que trabajé, quienes me ayudaron con dedicación y paciencia a ir comprendiendo una parte de la complejidad y diversidad de las religiones indígenas oaxaqueñas. También quiero agradecer a varios colegas que me favorecieron con sus comentarios y sugerencias; a Alfredo López Austin, el único que leyó el libro completo y a quien agradezco su valioso tiempo y los enriquecedores comentarios teóricos y puntuales, a Saúl Millán quien leyó el capítulo 3, a Ángeles Romero que leyó el 4, a Carlos Zambrano quien leyó el 8 y a Carlos Garma, quien me hizo comentarios sobre el 9.

Cosmovisión y entidades territoriales

Ya en el capítulo introductorio he hecho alusión al doble proceso que caracteriza a las configuraciones étnicas de Oaxaca, que por un lado comparten un sustrato cosmológico, de categorías de entendimiento, de maneras de representar el universo, y por el otro son singulares en cuanto a la forma de configurar la cultura y la identidad de cada una de ellas. Esto es, que la raigambre histórica en una misma tradición civilizatoria, en particular en el llamado "núcleo duro" (López Austin, 1994) o matriz persistente de la civilización mesoamericana, no excluye la pluralidad de creencias y diferentes versiones míticas, más aún cuando esta civilización materna fue adicionada con la tradición católica y actualmente con las protestantes. No hay una única cosmovisión indígena actual en Oaxaca, como podría parecer por la comparación de rasgos descontextualizados clasificados según su origen, hay diferentes cosmovisiones, pertenecientes a cada una de las culturas locales, por ello trataré de que los ejemplos muestren ese panorama plurirreligioso y pluriétnico.

No es mi propósito ahondar sobre la conceptualización de la cosmovisión ni tratar todos los temas involucrados o relacionados con ella, sino que me abocaré a presentar una síntesis de las narraciones míticas cosmogónicas, de los héroes gemelos Sol y Luna y del héroe fundador, que considero los exponentes más activos en la construcción social de la cosmovisión y que ejemplifican la concepción cíclica del cosmos. La representación del cosmos, en segundo lugar, permite apreciar que la cardinalidad aparece como eje de las nociones sobre el universo y el territorio. Por último, intento mostrar la importancia central que tienen hoy en día las entidades territoriales potentes que se conocen como Dueños del Lugar, en la reproducción de la visión del mundo y las expresiones religiosas de los pueblos indígenas.

Ya P. Berger (1969: 38-39) decía que la religión es una empresa constructora de mundos, lo que equivale a afirmar que es una actividad ordenadora y reguladora, pero no sólo por coerción mediante los mecanismos de control social, sino por su poder para constituirse e imponerse como realidad. El *nomos* de una sociedad ha sido entendido como el edificio erigido frente a las fuerzas potentes y extrañas del *cr:os*; este orden constituido es el entramado de significados del

mundo, es la cosmovisión de una sociedad, y ésta trata de ser mantenida a riesgo de quebrar el orden social vigente. La preocupación humana por mantener el equilibrio entre cosmos y caos halla frecuente expresión en una variedad de mitos cosmogónicos. Cuando el *nomos* socialmente establecido alcanza la cualidad de lo que se da por sentado, de realidad, se produce una fusión con los significados que se consideran fundamentales en el universo o cosmos. Así *nomos* y cosmos se hacen coextensos. Por su parte C. Geertz (1987), entendiendo la religión como un sistema cultural cuyos símbolos sagrados organizan a la sociedad contra el caos, señala que esos símbolos tienen por función sintetizar el *ethos* y la cosmovisión de una sociedad, entendiendo *ethos* como los aspectos morales y estéticos, disposiciones anímicas, estilo moral, y cosmovisión como una metafísica específica, como los aspectos cognitivos y normativos de la sociedad pero también las concepciones acerca de la naturaleza, la persona, el orden sagrado; nociones que no resultan muy alejadas de las de Berger. El *ethos* representa un estilo de vida implícito en la cosmovisión, ambos se prestan significación y legitimidad, por lo que entre el estilo de vida aprobado y la estructura de la realidad suele haber cierta congruencia.

En México, publicaciones recientes, como las de J. Broda y F. Báez-Jorge (2001), A. Medina (2000) y B. Albores, y J. Broda (1997), tratan también el concepto de cosmovisión, teniendo como referencia la mesoamericana, y la definen como "matriz espacio temporal en la que se sitúa la representación del hombre en tanto persona" (A. Medina, 2002: 177), o como "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre". Para Broda (2001: 16) la cosmovisión, es parte constitutiva de la religión y alude a las creencias y explicaciones sobre el universo y al lugar de la humanidad en relación con él. En este caso, la religión, como categoría global que incluye a la cosmovisión, es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado; esto es, que las religiones expresan las cosmovisiones además de otros fenómenos religiosos. Sin embargo, para otros autores (A. López Austin, 1994), la cosmovisión sería el proceso más amplio sobre el que se generan la religión y otros sistemas ideológicos. Sin pretender dirimir en esta disyuntiva, vale aclarar que en sociedades tradicionales escasamente secularizadas, donde lo sagrado está involucrado en casi todas las concepciones y prácticas de la vida privada y pública, cosmovisión y religión son categorías profundamente imbricadas.

En las religiones étnicas, que son las configuraciones religiosas o sistemas conceptuales de las diferentes sociedades indígenas, lo sagrado se ha ampliado incorporando nuevas entidades potentes. Estas religiones constituyen totalida-

des que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran, en la medida que los actores sociales se los han apropiado y reelaborado.

Las religiones étnicas, señala M. Bartolomé (2004: 2), como religiones sin teólogos que sintetizan las creencias, sólo son accesibles mediante las narraciones míticas o desacralizadas y a través de la observación de las prácticas rituales, ya que no hay panteones de deidades o sistemas religiosos muy estructurados. Sin embargo, los especialistas religiosos son fuentes de las concepciones más estructuradas sobre el conjunto de creencias y las posibles, aunque variables, jerarquías expresadas en los panteones sagrados. Por otra parte, comparto la idea de López Austin (comentario personal), como se verá en otros capítulos, de que las creencias religiosas forman un sistema complejo que es construido por todos en el contexto de la interacción social y las prácticas cotidianas, por lo que la presencia de teólogos o especialistas que conozcan claramente el panteón de deidades no es imprescindible, ya que la cosmovisión es colectiva y permea todos los campos de la vida social. Para Bartolomé (2004) las religiones de los grupos indígenas de Oaxaca son politeístas, entendiendo politeísmo como "experiencias múltiples de lo sagrado y no como la adoración de una multitud de dioses", apoyándose en el concepto griego *polytheotes* que se traduce como "múltiple divinidad" y no "múltiples dioses", que es su acepción contemporánea. Comparto la idea de que las religiones politeístas, como las nativas de Oaxaca, son incluyentes de las manifestaciones de lo sagrado de otras culturas, que no entran en contradicción sino que se adicionan o se articulan con las previas pasando a ser incorporadas a su propia experiencia de la sacralidad, a diferencia de las religiones monoteístas que son excluyentes y pretenden abolir toda construcción cosmológica que no sea la propia. Las concepciones politeístas en cambio son plásticas, capaces de adaptación y reelaboración, por estar basadas en experiencias múltiples de lo sagrado.

Una de las expresiones centrales de la cosmovisión de la religiones étnicas, así como de otras religiones, es la mitología, entendida ésta como un sistema de símbolos que representa concepciones centrales sobre la realidad de cada cultura. Conuerdo con Eliade (2000) cuando dice que se trata de una realidad compleja, que relata una "historia sagrada" y vivida como verdadera, aunque tal vez pueda ser mejor comprendida como filosofía que parte de la representación del universo como sagrado y animado. Parece adecuado señalar que los ejemplos presentados en este artículo son mitos, no cuentos, ya que mantengo la distinción clásica entre mitos y otros tipos de relatos, que alude a la cualidad sagrada del mito y a la desacralizada de los otros relatos, aunque éstos también puedan ser ejemplares y normativos.

NARRACIONES COSMOGÓNICAS, DEL CICLO DE LOS GEMELOS Y DEL REY FUNDADOR

Los mitos cosmogónicos relatan los acontecimientos de creación del universo que tuvieron lugar en el tiempo inicial a cargo de las deidades, para dar fin al caos o desorden que se simboliza como materia blanda acuosa e inexistencia de todo. Las deidades y los héroes culturales o *tesmóforos*, es decir civilizadores, a través de diversas creaciones forman a los demás seres, dan movimiento a la tierra, crean los astros y con ellos la luz y la vida. Pero, como dice M. De la Garza (1987: 16) el mito cosmogónico no sólo explica cómo se creó todo sino también por qué la humanidad, los animales y las plantas son como son y por qué siguen determinado comportamiento, por ello son reguladores de la vida social.

Son varios los grupos que comparten un mito cosmogónico y de creación humana, que se presenta con muchas variantes pero que tiene en común la concepción de ciclos sucesivos de destrucción y regeneración del universo y la humanidad; concepción muy difundida y que forma parte de la tradición cultural mesoamericana (Barabas, 2002). El más antiguo de esos mundos estaba poblado por gigantes "adivinos" (chamanes, nagueles) que se retiraron al supramundo prometiendo retornar. Esos antepasados son considerados protectores de los hombres e interceden por ellos frente a las poderosas entidades territoriales. Para los zapotecos serranos los antepasados gigantes que vivían en las ciudades antiguas (hoy ruinas) fueron los creadores de las lenguas y costumbres antes de desaparecer dentro de la tierra debido a un diluvio cataclísmico. Algunos levantaron grandes losas labradas para guarecerse y otros quedaron convertidos en monos y se ocultan en los bosques. Estos son los gigantes que sobrevivieron a la llegada de la religión cristiana, ocultándose.

Después del diluvio comenzó otro ciclo y la tierra fue poblada por gente nueva, también considerados protectores, que son los antecesores de los indígenas actuales (De la Fuente, 1939: 346). En otras versiones esa primera humanidad son los antepasados convertidos en cerros-Dueños a la llegada del cristianismo. Algunos lograron adentrarse en el inframundo por las cuevas y allí están vivos aunque convertidos en piedra, y continúan protegiendo y comunicándose con sus pueblos, a veces como oráculos (zoques, triquis). Es común a muchos grupos la concepción de que la tierra no era sólida en el mundo primigenio, por ello quedaron marcadas las huellas de los héroes creadores. En Mítla se narra que antes de la aparición del sol, en la época oscura, la piedra era frágil y blanda. Cuando los antiguos oyeron que el sol iba a elevarse, construyeron los monumentos (ruinas) y en las cámaras cruciformes de las tumbas hicieron los cruces

de caminos para las almas de los muertos. Aún estaban trabajando cuando comenzó un nuevo ciclo del mundo, se levantó el sol y llegó Jesucristo. Entonces se endureció la piedra, se hizo pesada y los antiguos se fueron al inframundo como ídolos (Leslie, 1960: 22). Como para muchos otros grupos, para los mazatecos Sol y Jesucristo constituyen una pareja simbólica, cuyo bastón es Venus. De la misma época inicial oscura se consideran los relatos de los héroes culturales y de los reyes fundadores que dejan sus huellas en la piedra blanda de los etnoterritorios que fundan.

Una versión registrada por fray Gregorio García, reproducida por D. Heyden (1989: 89), habla de la creación de la humanidad mixteca y de su territorio en vinculación con el cerro emblemático, con el agua y con la abundancia. Narra que en la época de la oscuridad todo se hallaba cubierto de agua; no había luna, ni cerros, ni cuevas, ni gente. Una pareja creadora hizo brotar agua de una gran Peña sobre la que edificaron suntuosos palacios que llegaban al cielo. La Peña estaba en un cerro muy alto junto al pueblo de Apoala y se llamaba *Lugar donde estaba el cielo*, era un lugar de abundancia de todo. Tuvieron dos hijos, el mayor era nagueal águila y el menor serpiente alada, que crearon ríos, montañas, valles y mares. Según diversas versiones los mixtecos dicen haber nacido de grandes rocas, o de una cueva o de un gran árbol o del río de los linajes (en Apoala). También los triquis narran un mito de origen, que relaciona la sociedad con un territorio, que dice que la gente antigua salió de las cuevas del Rayo en las cimas de los cerros de la región, trayendo metates, palmillas, jarros, ollas, matas de plátano y otros frutos. Al salir fueron ocupando diversas áreas en los cerros y sus alrededores, dando nombre a los lugares ocupados por los diferentes linajes.

Los triquis relatan un mito cosmogónico que se relaciona con el de sol y luna y con el episodio bíblico del arca de Noé. Nexhquiriac era viejo y estaba solo y por eso hizo el mundo, ya que entonces no había tierra, aire, agua, sol y luna y las estrellas estaban apagadas y el mundo era una bola de lodo envuelta en neblina. Nexhquiriac vagaba por el espacio y se dijo que era bueno tener hijos, y enseguida sacó nueve dioses de su cabeza (tierra, fuego, luna, sol, agua, aire, hielos, muerte e infierno). Los hijos andaban por el cielo pero el anciano vio que la tierra no se movía, envió entonces al fuego para que se metiera dentro de ella y la secara, pero el fuego la secó demasiado y Nexhquiriac tuvo que enviar al dios del agua para que con sus relámpagos, truenos, nubes y lluvia humedeciera a la tierra, pero llovió tanto que en las partes más secas se formaron las montañas, los cerros, los valles y los ríos y las partes mojadas se derrumbaron formando los mares, las barrancas y los cauces de los ríos. Como la tierra estaba casi cubierta de agua Nexhquiriac envió al dios del aire para que soplara y apartara a sus hermanos. Así lo hizo y la tierra quedó seca. Entonces la tierra

comenzó a caminar. Pero Nexhquiriac quiso que la tierra estuviera alumbrada y envió al sol y a la luna para que se quedaran suspendidos en el espacio, pero cuando se dirigían al lugar luna se detuvo a coger un conejo y al correr para acercarse al sol, se le atoró el conejo en la boca dejando la marca que ahora se ve. Nexhquiriac llamó a los dioses restantes ordenándoles que echaran la simiente de árboles, plantas y animales sobre la tierra, más tarde hicieron al hombre y la mujer en el cielo y los bajaron a la tierra y les enseñaron todo lo creado y a labrar la tierra. Con esto se acabó la obra del mundo, aunque más tarde la gente se volvió mala y Nexhquiriac quiso castigarlos, por lo que llamó a sus hijos para que destruyeran el mundo, pero antes llamó al único hombre bueno y le dijo que hiciera una gran caja para guardar la simiente de plantas y animales y se encerrara en ella. Más tarde se calentó la tierra, se quemó la superficie, y después llovió mucho y la muerte acabó con todo lo que quedaba y finalmente el aire volvió a secar la tierra. Salíó el hombre de la caja con los animales y las plantas y se encontró con la tierra pura, y allí vivió y fue el padre de los triquis y de toda la humanidad (C. Huerta, 1981).

En otros grupos se encuentran versiones similares.¹² El primer ciclo del mundo, oscuro y dominado por los Dueños o los antepasados naturales, fue destruído por un diluvio, que dio origen al segundo ciclo, con la aparición del sol y de la luz y la llegada del cristianismo. Los antepasados "encantados" en los cerros, en ruinas antiguas y en el inframundo se convirtieron en hombres de piedra (zapotecos del valle) o de tierra, y son protectores —algunos de ellos prometieron retornar—, consultados como oráculos, dadores de bienes y creadores de los accidentes geográficos y del territorio étnico. Emparentados con los de creación del mundo, son igualmente frecuentes los mitos mesiánicos de héroes culturales que fundan el territorio étnico y combaten a los enemigos de su pueblo elegido, como Kong Hoy de los mixes y Fane Kantisni de los chontales.¹³ Gran cantidad de mitos etiológicos, entre ellos uno del origen de la siembra entre los mazatecos, contienen, entre muchos otros temas, episodios de creación territorial. En esta ocasión el papel de fundador de lugares le toca a Jchon Nda. Vea la deidad femenina del agua en la subregión mazateca Alta:

Eran tres: el *chikón Tokosho*, la mamá del señor del Cerro de la Adoración, y la mujer del *chikón* que se llama *Jchon Nda Vée*. La nuera fue a la milpa a cortar

¹² Entre los mixescos la primera aparición del sol después del diluvio y los hombres de piedra están representados en los códices Nuttall y Vidobonensis (Heyden, 1976: 97).

¹³ Una de las características de este mítico rey protector de los chontales es que durante el tiempo de los orígenes, cuando iba marcando las fronteras territoriales de su pueblo, adoptó la forma del águila para caminar a los niños del vecino y enemigo pueblo zapoteco Tlacolulita.

dos elotes, pero la suegra se enojó porque traía un montón, y le decía "ya lo acabaste todo" pero la pobre nuera agarró miedo, o se enojó dice "no, no corté bastante, sino dos nada más", de ahí agarró el camino y se fue. Vivían ahí en el Cerro de la Adoración, y empezó a bajar, primero pasó por el lugar que se llama Plan de la Salida, porque apenas estaba saliendo el Sol cuando pasó ella. Y siguió bajando, ahí hay un pocito de agua en el camino donde pasó ella y se sentó un rato, ahí se llama Agua Siéntate, y bajó la loma y siguió bajando hasta el río Escondido, ahí hay una piedra como mesa que está a la orilla del camino y ella traía un machete en la mano, y ahí afiló su machete, y por eso ahí se llama Piedra de Afilar, y de ahí siguió bajando, luego encontró frijoles, que son frijoles del monte pero que se pueden comer, agarró unos y siguió bajando, llegó al río, y varias personas se escondieron, por eso ahí se llama Río Escondido. Pasó ella y ahí empezó a subir para el camino de Mazatlán, y ahí hay una lomita cerca del río y ahí pasó un animal, el corre camino, pasó corriendo, se llama *xingui loton* siguió subiendo hasta llegar a la punta de la loma y ahí hay un patio largo ahí se llama *do xoba*, ahí pasó, *ella va dejando el nombre de cada lugar donde va pasando*, y más allá se llama cabeza de león, *nda ko xa* porque ahí estaba una cabeza de león, por eso se llama agua Cabeza de León. Ya en Mazatlán llegó a Loma Grande, para quedarse en el lugar donde se llama Río Frío, *nda tsia*. De esta mujer se dicen muchas cosas. De ahí nace un río grande, es un cerrito con un penasco pero grande y por ahí cerca pasa el Río Salado, como a 50 metros. Pues ahí está ahorita esa historia (Relato de Emilio Morales, Tenango, 2000).

Entre varios de los grupos indígenas de Oaxaca existe un mito cosmogónico y de creaciones culturales, que se conoce como ciclo de los gemelos Sol y Luna. Se encuentra entre chinantecos, cuicatecos, mixtecos, mixes, triquis, chatinos y mazatecos. Se trata de un mito astral, señala M. Bartolomé (1984: 3 y 4), que expresa el origen y las aventuras creadoras de los astros, a quienes se considera deidades celestes, aunque en sus sagas se comportan como héroes culturales, de las cuales depende la vida de los hombres sobre la tierra. Sol y Luna son concebidos como deidades gemelas, constituyen una pareja de hermanos héroes ancestrales cuya historia transcurre también en el tiempo primigenio indiferenciado, por ello dialogan con animales, ya que entonces éstos no se diferenciaban de la humanidad. Precisamente menciona Bartolomé el mito de los gemelos, ancestros de la humanidad, indica el momento en que los hombres se separan de la naturaleza, separación que se inaugura cuando los hermanos matan al esposo animal de su madre adoptiva. Además estos mitos son etiológicos porque en ellos se da origen a distintos fenómenos a partir de pequeñas creaciones, cuyo propósito es inaugurar un nuevo mundo destinado a los hombres, poniendo así fin al caos existente en el tiempo originario de la indiferenciación. Se desempeñan

entonces Sol y Luna como héroes culturales, que instauran un orden en la naturaleza y dotan a la gente de territorio, recursos y cultura. Veamos un ejemplo de ciclo de los gemelos entre los chatinos (M. Bartolomé, 1984: 10):

Antes, Sol (Cuicha) y la Luna (Ko') eran gente que caminaba por la tierra. Un día que caminaban por la tierra los encontró el Mal Aire (Cu'Xña'a) y comenzó a perseguirlos. El Mal Aire era el enemigo de ellos, no quería que existieran Sol ni Luna porque les tenía envidia. Sol y Luna se escaparon corriendo y se escondieron bajo las aguas de un río, que se formó de un brazo de mar. Pero las aguas comenzaron a bajar, el río comenzó a secarse. Cuando ya casi estaban al descubierto, llegó una anciana a buscar agua, los niños la vieron y le pidieron que los salve del Mal Aire. Entonces la viejita los escondió dentro de su boca, puso a cada uno adentro de una de sus mejillas y la cabeza de la anciana quedó redonda como una pelota. Caminando se fue a su casa cuando la encontró el Mal Aire y le preguntó qué le pasaba, por qué tenía la cara tan redonda. La viejita le contestó que tenía dolor de muelas y que por eso se le había hinchado la cara, así engañó al Mal Aire la viejita y se llevó a los hermanos a su casa. Cuando llegaron a la casa, allí se quedaron y la viejita los criaba como si fueran sus hijos. Los niños eran muy traviesos, jugaban todo el día y hacían travesuras. La anciana trabajaba hilando algodón en su malacate, pero nunca podía terminar su trabajo, ya que cuando ella salía de su casa para ir al campo, los niños sacaban el malacate y enredaban el hilo. Así paso el tiempo y los niños creían que la viejita era la madre de ellos. Cuando los hermanitos estaban más grandes comenzaron a salir a cazar, y para cazar hicieron el arco y las flechas. Con el arco y las flechas cazaban animales de todas clases, cazaban palomas y se las llevaban a la viejita para que ella las cocinase. Cuando la anciana salía al campo los niños le preguntaban a dónde iba, y ella les contestaba que iba a ver al padre de ellos. Pero los hermanitos ignoraban quién era su padre y sentían una gran curiosidad por conocerlo. Entonces un día le preguntaron a la viejita: -¿mamá, quién es nuestro padre?, queremos conocerlo- pero la anciana les contestó: -yo voy muy lejos para encontrar al padre de ustedes, pero no quiero que lo conozcan porque serían capaces de matarlo. Un día, cuando la anciana salió a buscar a su esposo, los hermanos decidieron seguirla para saber quién era el padre de ellos. Siguieron a la viejita para espiarla y dejaron un sendero, un rastro de hojitas y ceniza para no perderse. Cuando la viejita llegó a un lugar del bosque los niños vieron que hacía gestos muy raros llamando a alguien, y al rato apareció un gran venado al que la vieja le dio los alimentos que llevaba; el venado era el esposo de la anciana. Después de ver eso los hermanos regresaron a la casa antes que la vieja, y al día siguiente la anciana les pidió que fueran a cortar zacate para llevárselo a su marido; les dijo que su esposo sólo comía verduras. Entonces los hermanos se fueron al campo e hicieron una espada de madera

para cortar el zacate. Se pusieron a cortar el zacate con tanta fuerza que un conejo se espantó y saltó a la cara de Luna; el golpe fue tan fuerte que el conejo quedó grabado en la cara de la Luna; por eso hasta hoy Santa Luna tiene un conejo grabado en su cara. Al otro día los hermanos decidieron ir a espiar a su padre y se fueron siguiendo el camino que habían dejado; se fueron siguiendo el rastro de hojas y cenizas. Cuando llegaron al lugar donde su madre había llamado al venado, imitaron los gestos que había hecho la vieja y apareció el gran venado. Cuando lo vieron los gemelos (*te'wka'*) se dijeron: -éste no puede ser nuestro padre, es muy feo, mira que delgadas son sus piernas, sus piernas parecen hechas de carrizo, mejor vamos a matarlo. Cuando el venado se les acercó más, Sol le disparó una flecha y lo mató. Después de matarlo le cortaron la carne, le abrieron el cuerpo y le sacaron el corazón, el hígado y los intestinos. Juntaron todas las vísceras y las asaron para hacer la comida (*skwajkai*); la hicieron y se la comieron, toda menos el hígado, que lo guardaron para llevárselo a su madre. Antes de regresar a la casa tomaron la piel vacía del venado y la llenaron de avispas; arreglaron la piel para que pareciera que el venado estaba echado allí. Regresaron entonces a la casa y le dieron el hígado a la vieja, la que se quedó muy contenta por tener una cosa tan buena para comer. Se puso a comer la vieja, pero antes de morderlo el hígado gritó y la mujer tuvo un mal presentimiento. Cuando la vieja estaba comiendo la rana se puso a cantar, y en su canto decía: -¡estás comiendo la carne de tu marido!-, tres veces cantó así la rana. -¿Será verdad lo que dice la rana, acaso ustedes mataron a mi marido?-, preguntó la vieja a Sol y Luna. -No mamá, no hagas caso de la rana porque es muy chismosa-, le respondieron ellos. Pero igual la anciana sintió desconfianza y se fue a buscar a su marido, antes de salir juntó la verdura más verde y fresca para que comiera su esposo. Cuando caminaba apareció el cangrejo y le dijo que el venado estaba muerto, pero la vieja no le creyó lo pisó con tanta fuerza que lo dejó aplastado, lo dejó chato; por eso es que hasta hoy el cangrejo es aplastado, así quedó después de que lo pisó la vieja. Después una paloma le gritó *Su Iyuu* (está echado), el canto de la paloma dice en chatino *su Iyuu* (en la tierra). La anciana le dio las gracias a la paloma porque creyó que era su marido el que estaba echado en el suelo, pero sólo era la piel del venado que estaba parado con estacas. Cuando lo vio, la anciana se puso furiosa porque creyó que su marido estaba descansando en lugar de trabajar. Entonces cortó una estaca y se puso a golpear al venado al tiempo que lo regañaba. Mientras le pegaba las avispas comenzaron a salir por un agujero de la piel y picaron furiosamente a la anciana; todo el cuerpo de la mujer quedó cubierto de las picaduras de las avispas. La vieja salió corriendo y gritando de dolor, mientras corría el conejo le dijo: -arrójate al agua, madre, arrójate al agua-; pero la vieja le respondió: -¡eso no me va a servir de nada!, mejor me voy a mi casa que mis hijos me bañen en el temazcal-. Cuando la anciana llegó a la casa los hermanos hicieron el temazcal, le echaron mucha lumbre y pusieron hojas verdes medicinales para

que el humo curara a la anciana. Pero el temazcal estaba tan caliente que la mujer sudaba muchísimo, sudaba tanto que se comenzó a quemar y pedía que la sacaran del temazcal, pero los hermanos le dijeron: —aquí te quedarás, Abuela Santa (Ho'ó Mashu'), y vas a comer de lo que te den los hijos que vayan a nacer en el futuro. Si no te dan de comer se morirán los niños, todos recurrirán a ti para tener fuerza. Por eso cuando nace un niño o una niña, se hace una ceremonia y se baña al recién nacido en el temazcal; se pone copal y velas, y se le habla al Santo Nieto para que coma; se ponen gallinas, tamales, tortillas, para que Ho'ó Mashu' impida que el mal llegue al niño. Se le reza a la Santa Lumbre (Ho'ó Ki) porque es como el Sol. Así hacemos nosotros, porque la muestra (el ejemplo) la dejó la viejecita mamá de Sol y Luna. Después de que la anciana quedó reducida a cenizas, se fueron Sol y Luna al monte, pero el corazón de ellos estaba triste, pensaban que su madre se había quedado en la oscuridad y pensaban cómo iluminar a su madre para que no se quede a oscuras. Entonces decidieron subir al cielo e iluminar uno de día y otro de noche, para alumbrar la vida de su madre. Fueron caminando hacia el monte más alto, Sol llevaba su vara y Luna llevaba una madeja de hilo de algodón de su madre. Cuando caminaban se les apareció una culebra enorme que tenía ojos muy brillantes, y ellos quisieron quedarse con los ojos, pensaron quitarle los ojos a la culebra. Con el hilo la estrangularon; con la vara le pegaron hasta que la culebra murió y ellos se quedaron con sus ojos. Luna cogió el ojo derecho, que era el más brillante, y Sol el izquierdo, que brillaba mucho menos. Siguieron caminando con sus brillantes ojos, y Luna con su hilo bajó un panel de abejas de un árbol, bajó el panel, se tomó toda la miel y quedó sediento. Sol clavó su vara en el suelo y de allí surgieron los Manantiales (*see' enisu' wi' it'a*), de allí surgió el agua, así bebió Sol. Luna tenía mucha sed y le pidió un poco de agua, pero Sol le dijo que sólo le daría agua si cambiaban de ojos. Luna accedió porque tenía mucha sed y fue así que Sol quedó con el ojo más brillante, por eso su luz alumbraba más que la Luna. Subieron entonces a la cima del cerro y allí Sol tiró la madeja de hilo hacia arriba, la tiró con tanta fuerza que la madeja llegó hasta el cielo y la otra punta de hilo quedó en manos de los hermanos. Luna quería subir primero, pero Sol le dijo que mejor él subía primero porque su ojo era más brillante y podría iluminar mejor el camino. A Luna no le gustó el trato, pero le hizo caso y así subieron los dos al cielo, uno adelante y otro atrás, y así dan vueltas en el cielo alumbrando el sepulcro de su madre.

En este relato los gemelos Sol y Luna, antes de subir al cielo, crear el día y la noche y comenzar a alumbrar el mundo, dan origen en la tierra a características de los animales como evidencian los ejemplos del cangrejo y del conejo, y realizan múltiples creaciones, entre ellas algunas muy importantes para la humanidad, como la de los manantiales y el arco y la flecha.

Dentro de la cosmovisión de las culturas de Oaxaca son importantes las narraciones del rey fundador, que se relacionan con la búsqueda colectiva de un lugar propio para radicar y con la fundación del etnoterritorio del grupo y de las comunidades. Así se observa en los casos del rey Kong Hoy que crea y funda para los hombres los accidentes geográficos del territorio mixe, o del rey Fane Kantismi que crea y delimita el territorio chontal. Muchas veces, como en este caso, la creación y marca de lugares específicos se lleva a cabo en el espacio del cerro emblemático (Gavilán), que opera entonces como metonimia del etnoterritorio más amplio, o en lo que serán las subregiones de ese territorio étnico. Veamos un ejemplo entre los chatinos (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996a: 159):

El Rey Chatino se llamaba Chatín. El Rey dejó las costumbres, dejó el ejemplo a toda la gente indígena chatina. El Rey dio su nombre a Panixtlahuaca, sacó su nombre de la forma de la panela y por eso llamo Scuii (pueblo redondo) y así lo seguimos llamando nosotros. El Rey vivió en Panixtlahuaca y allí dejó su gente, dejó sus costumbres, dejó la tradición, dejó las creencias el Rey Panixtlahuaca, dejó las costumbres a los indígenas chatinos. Él dijo que la Piedra del Sol es donde está su templo. Dijo que allí está la Piedra Madre del Sol, y dijo: "Cuando nazca un nene, un niño, un hijo de ustedes, van a adorar esa piedra, van a coger una piedrecita pequeña del río y esa piedra la adorarán ustedes como el Dios de ustedes, como un Santo de ustedes. Denle ustedes la mejor carne, lo mejor de la pechuga de las gallinas, dénselas a los siete días del nacimiento de un niño o una niña. A la hora en que nazca un niño deberán poner una capa de arena y cal en torno a la casa, para que se presente la figura del anual del nene c de la nena. Al otro día verán la figura que se presentó, ya sea serpiente o garza, o un astro del cielo, o un león, o tigre, ese será el tonal de los niños y así será la creencia de ustedes." Por eso nosotros vamos a encender las velas a las Honduras, a los Ríos, a los Cerros, a la Ciénega. Allí pedimos todo lo que es riqueza; pedimos la abundancia de maíz, de frijol, de agua. Así es la costumbre de nosotros los chatinos, de los indígenas de idioma chatino. Nosotros le hablamos al Santo del Cerro, a la Santa Hondura, a la Santa Ciénega Nacimiento del Agua. Eso es lo que adoramos, no adoramos nosotros la Iglesia, lo que adoramos nosotros es el Cerro y la Piedra del Sol, y así tenemos costumbres, creencias, tradiciones y cuentos chatinos. Porque en Panixtlahuaca quedamos en la herencia del Rey y hasta la fecha existe la muestra, el ejemplo (la evidencia), el Rey dejó su figura, formó su casa en un lugar que se llama Chculati (Arroyo Delgado). Allí dejó su figura de su cara sobre una piedra pequeña y se fue a recorrer todos los lugares a donde había indígenas chatinos. A todos los lugares llegó, a todas las comunidades y en todas dejó las costumbres de ellos, ellos dan de comer a la Santa Piedra, ven los tonales. Ellos hacían sus vestiduras, ellos mismos las hacían porque no existían fábricas, no era vestidura

de fábrica. Ellos hacían el hilo y con algodón hacían su ropa. Hasta la fecha existen todavía las artesanías, las labores, la vestidura, el dialecto, el dialecto de nosotros, el baile de nosotros. Han venido muchos mestizos y siempre han quitado bastante, pero todavía existe la tradición, las artesanías de los indígenas chatinos. Hasta la fecha damos de comer a la Santa Piedra, todavía adoramos la Santa Piedra del Sol. Porque el Rey dejó ese ejemplo, el Rey de los chatinos grabó una piedra que se llama Piedra Gavilán y que está allí donde se unen el Río Mano con el Río Juquila. Allí dejó su figura de piedra en lo alto de Cerro, en el lugar donde se unen los ríos. También dejó otra figura suya, otra piedra granada con su cara, en un lugar que se llama Rancho Viejo. Después que el Rey recorrió todos lugares donde estaban los chatinos, después que recorrió todos los pueblos y vio que ya todos tenían sus comodidades, que todo estaba ordenado, se fue a acostar allí a la Piedra Gavilán y cuando él estaba acostado ya su danza se estaba bailando en Monte Albán. Porque él se comunicó con el Rey Mixteco y el Rey Zapoteca, y se fue a vivir con ellos a Monte Albán. Pero de Monte Albán los españoles lo llevaron a México, allí lo descoronaron, porque ya no regresó.

Estos mitos son paradigmáticos de la creación del grupo y su tradición cultural así como de la creación del territorio y sus accidentes geográficos en el tiempo primigenio, el primer ciclo del mundo, cuando la piedra era blanda. Los reyes o héroes de estos relatos son figuras de difícil definición, ya que se trata de ancestros míticos o mitificados a los que se recuerda también como jefes históricos o antepasados iniciadores del linaje étnico.

El gran valor de la mitología cosmogónica es que sus narraciones revelan la cosmovisión y muchas veces también la normatividad de las prácticas sociales y religiosas de la cultura que las ha elaborado y para la cual constituyen relatos sagrados y verdaderos, que son una manera de cuestionarse sobre el origen de los fenómenos de la naturaleza y el lugar de la humanidad en ella.

LA REPRESENTACIÓN ACTUAL DEL COSMOS

La concepción del espacio-cosmos sigue siendo cuatrimpartita, dividida en cuatro orientaciones cardinales (este, oeste, norte y sur) que comportan vientos, colores y augurios, y un centro por donde pasa la columna universal o *axis mundi* (árbol, cuerda, escala, cruz) que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo. La Tierra es concebida como una isla o una superficie flotando sobre agua subterránea. En esa agua con frecuencia mora la serpiente cornuda, la más grande de las cuales vive en el mar. En las cuatro esquinas se encuentran los sostenes del mundo; números representados como vientos, árboles, columnas, cerros, Dueños de Lugar.

La cardinalidad, tanto hoy como ayer, es otra de las categorías nodales en la estructuración del espacio y de la ubicación de las personas en él. Hacia las cuatro esquinas del mundo (puntos cardinales), desde el centro, se dirige toda plegaria y acción ritual, por igual en el espacio del monte, el pueblo y la casa, para todo pedido de permiso y todo "pago" por lo solicitado. Cada acto ritual se dirige primero y por último a las cuatro esquinas cardinales, los cuatro Dueños, los cuatro vientos.¹⁴ En los rituales mazatecos de curación el *chyoia chiné* nombra los cuatro puntos cardinales, los cuatro Dueños, los cuatro cerros y cuevas, los cuatro santos de los alrededores, ya que las enfermedades son causadas por los Dueños ofendidos por el mal uso de sus lugares. El centro, lugar del corazón del pueblo, es concebido como el lugar más sagrado porque es el punto de contacto entre cielo, tierra e inframundo, pero también el más peligroso ya que en él pueden cruzarse los vientos, en ocasiones representados como un remolino.

Los lugares sagrados emblemáticos de cada comunidad y de los grupos etnolingüísticos reproducen este modelo y se orientan hacia los cuatro puntos cardinales. Veamos unos ejemplos: en la amplia Mixteca Alta hoy se reconocen como fronteras étnicas cuatro cerros-cueva emblemáticos, donde los "reyes" mixtecos del pasado formaron los cuatro "corrales de piedra" que marcan las fronteras del vasto territorio étnico: La Cueva del Diablo de Apoala en el norte, las ruinas arqueológicas en el cerro de Montenegro en el oeste (Tilantongo), el cerro Yucu casa en el sur y el cerro Tres Coronas de Tamazola en el oriente (los de la Costa pueden referirse también al cerro San Vicente en el sur) (véase mapa 1). Es parte de la tradición oral que los cuatro reyes se repartieron el territorio y formaron señorios, yendo hacia Nochtlián, Tlaxiaco, Tilantongo, Tamazola, Peñoles y Sola de Vega. Los "corrales de piedra" en las cimas de los cerros emblemáticos son recintos cuadrangulares de piedra, con la sagrada "piedra de adoración" *ñu'ün* (*ñu'u* es sagrado y Dueño) en el centro, que representa el corazón del pueblo. Cada comunidad o grupos de comunidades afines suele señalar también cuatro "corrales de piedra" en las cuatro direcciones, que marcan el dominio del rey (nombre que se le da al Dueño del Lugar en la región) y el territorio del grupo

¹⁴ Durante un ritual agrícola mixte, el *xemabie* coloca "tres cigarros encendidos en el suelo, como una ofrenda a los tres *ñu'ün*, trueno blanco; *aps aná*, trueno rojo y *pu:c aná*, trueno negro...". El pecuero del ave se coloca sobre los sacos de la semilla de maíz que será sembrada y se le sacrifica con las siguientes palabras: "...agradezco a los cuatro vientos, el viento verde (norte), el viento gris (sur)" (Lipp, 1983: 90 y 91).

¹⁵ Las piedras de adoración son cratofanías consideradas guardianas del lugar, de apariencia fuera de lo común. Suelen encontrarse en las cimas formando un círculo, en conjuntos de dos o tres piedras o una sola piedra. También se las encuentra en cuevas utilizadas para pedimentos de lluvia, donde se sacrifican animales como ofrenda al Dueño.

en cuestión, así como las fronteras con otras comunidades. En estas cimas sagradas se realizan rituales de pedimento, curación y adivinación del clima, tomando la orientación —el oriente es el rumbo cargado de significados benéficos— y ciertas señales climáticas (vientos, nubes) como eventos que permiten realizar pronósticos.

Los mazatecos hablan de cinco Dueños o *chikones* principales que son cerros ubicados en los cuatro puntos cardinales y el centro. Desde Huautla, en la Mazateca Alta, se reconocen como sus más amplios emblemas orientadores al Pico de Orizaba en el oeste, al cerro Caballero en el norte, al cerro Rabón en el oriente y al cerro de la Adoración o *chikón Tokoshó* en el sur, siendo el volcán de Tuxtla (Veracruz) el punto oriental y más sagrado, llamado *do asean*, fuente de abundancia y fertilidad. Los cerros ubicados al oriente del centro son los observatorios preferidos para el pronóstico del clima anual y el ajuste del calendario, en los pueblos que lo conservan. Entre los zapotecos de la Sierra Norte el centro es el punto de contacto entre el cielo y la tierra y se lo concibe como un remolino de agua y vientos que se cruzan hacia las cuatro esquinas del mundo y que pertenecen al Dueño del cerro. Todos los remolinos son peligrosos, pero el de oriente es benéfico y el de occidente maligno.

La sierra mazateca proporciona otro significativo ejemplo sobre el valor central de la cardinalidad, esta vez representada metonímicamente en la "mesa del altar" (*mizha*) que se prepara en la vivienda del enfermo, durante los rituales terapéuticos para el "espanto" y el fortalecimiento, en los que se utilizan sustancias psicoactivas, como hongos u hojas de "la pastora". La mesa ritual, que en algunos relatos aparece cargada por Jchún Majé (la entidad femenina del agua), representa el cosmos y se orienta hacia el este, y está enmarcada por dos arcos, el primero representa la entrada al cielo y el segundo la entrada al mundo de los muertos. Durante los estados alternos de conciencia el chamán y el enfermo visitan los lugares donde moran los Dueños buscando aquél donde se quedó atrapado el espíritu. Una vez hallado se reza a los Dueños y a los santos, pidiéndoles que "suelten" al enfermo a cambio de un "pago", que resulta ser la ofrenda y el sacrificio de animales que se hará más tarde siguiendo las indicaciones dadas por el ofendido Dueño. De inmediato se prepara la ofrenda y algunos envoltorios con diversos alimentos se entierran en las cuatro esquinas y la entrada de la casa para pedir permiso a los Dueños del Lugar por realizar este ritual. Como la concepción del cuerpo, del cosmos y del inframundo se replican, una vez ubicado el espíritu perdido en esos niveles se ubica el mal en la parte correspondiente del cuerpo, así como a la entidad sagrada responsable de haberlo retenido. Ya en el núcleo del rito terapéutico el especialista realiza un "retorrido" en torno a la "mesa ritual", desplazándose del centro al oriente, al sur, al norte, del norte al centro, de allí al poniente y de éste nuevamente al centro

para allí "amarrar" o "unir" el trayecto cósmico. En este camino recorre el mundo y va ofrendado a los Dueños y a los santos, a quienes va nombrando individualmente en las oraciones.

En la mayor parte de las culturas oaxaqueñas el oriente se considera el punto cardinal favorable: por allí sale el sol, que es la luz y la vida. De allí se esperan los vientos favorables, la lluvia sin trombas y los buenos pronósticos para la salud y la suerte. El occidente es el punto nefasto de los malos vientos, remolinos, enfermedades y muerte. El sur trae al trueno protector y la lluvia, es ámbito de control de la serpiente de agua. El norte se identifica con enfermedades, desgracias y malos vientos.¹⁶

La especificidad de la representación mesoamericana del espacio radica en que las dimensiones verticales del espacio celeste y del inframundo se encuentran *segmentadas* en varias capas o pisos con diferentes deidades, atributos y características. Es posible que el conocimiento local actual haya perdido muchas de las complejas nociones involucradas en cada uno de ellos, no obstante persiste en algunos grupos (chatinos, mixtecos) la concepción de que existen nueve pisos en el inframundo, para otros son siete (mazatecos), para otros 13 (mixtes, zapotecos). En cada piso hay tierra, agua y accidentes geográficos. También señalan la existencia de pisos celestes, aunque no hay claridad en cuanto a su número (siete para los mazatecos, siete y 13 para los mixtecos). Para las culturas locales la organización de la sociedad y la del supra e inframundo participan de las mismas características. Así, se considera que los Dueños que moran en el inframundo tienen grandes ciudades, con topiles y autoridades del sistema de cargos, como indican relatos zapotecos.¹⁷ Es creencia generalizada que los Dueños tienen "corrales" de ganado y riquezas, que simbolizan sus territorios de dominio y son particularmente sagrados.

Al inframundo se accede por "puertas", que son cuevas, manantiales, rocas, árboles. La cruz es considerada "puerta" de comunicación que "cierra" y "abre" el paso de los números, los muertos, los chamanes y la gente llevada por los Dueños.¹⁸

¹⁶ De acuerdo con J. Greenberg (1987: 134) los chatinos de Yáitepec establecen las siguientes relaciones entre los puntos cardinales, los colores, los géneros, el cuerpo y la cruz: Oeste-azul-masculino-cabeza de la cruz; Este-rojo-femenino-pies de la cruz; Norte-amarillo-dios de la lluvia-mano derecha de la cruz; Sur-blanco-dios de los animales-mano izquierda de la cruz. Algo similar menciona U. García (2001: 292) cuando dice que los mixtecos se valen de su cuerpo para orientarse y valorar el espacio. La cabeza es el norte, positivo, el lado derecho el oriente, abundancia y bondad, el izquierdo el occidente, lugar negativo, de la muerte, y los pies son el sur, la humedad.

¹⁷ Para los zapotecos de Quiatoni, en los valles centrales, la naturaleza tiene también autoridades, como la comunicada. El cargo de presidente lo tienen los 13 cerros significativos para el pueblo, el mayor es la Iechuza, la policía es el zorro y los buhos los topiles (relato de T. López).

¹⁸ Para los chatinos, cada uno de los Santos del Cerro (*Hío'o qui'yo*) tiene su "corral" (casa, lugar) con una "puerta" de comunicación entre los diferentes planos del cosmos, en la que se dejan cruces y velas. Sol y

El interior de la tierra se concibe conectado por túneles o terráculos que salen por cuevas en otros cerros, cuevas, manantiales, lagunas, a veces alejados, por donde transitan y tienen sus andanzas los Dueños. En ocasiones esos túneles salen en Mitla, el lugar de los muertos. Junto a los Dueños están sus ayudantes, los duendes o chaneques, intermedarios de los Dueños que engañan y arrastran a los que andan por el monte hacia el inframundo y luego los regresan a la superficie, aunque poco después enferman, enloquecen e incluso mueren. Se los considera topiles en la organización de autoridades del inframundo. Los Dueños de la tierra, del cerro, de los animales, del agua, de la lluvia, la culebra, el rayo, el relámpago, el trueno y los vientos viven en el primer piso del inframundo en sus fastuosas ciudades, colmadas de abundancia como las mejores plazas, y en el más profundo están las ciudades de los muertos. El interior de la tierra reproduce también los accidentes geográficos de la superficie, algunos de los cuales son puntos clave de la peregrinación de los muertos por el mundo subterráneo.

Los pueblos indígenas consideran que todo el territorio en el que viven, trabajan y transitan es sagrado. Los triquis, por ejemplo, le dicen *do' o nej*, los chatinos *cha lyuit*, y cada porción del territorio tiene Dueños. De hecho, los rituales se hacen no sólo en los santuarios naturales sino también en la milpa, el pueblo y la casa, mediante el mismo tipo de ofrenda (sangre de animales sacrificados, comidas específicas, bebidas, flores y ramas, copal, etcétera). Las cualidades de los lugares sagrados y sus Dueños son particulares. La entrada irrespetuosa de gente ajena a la costumbre puede desacralizar el lugar y predisponer al Dueño para castigar a la gente con enfermedades y desgracias hasta ser desagradado.

Los cerros, cuevas y manantiales son los dispensadores del agua del interior de la tierra. Debe notarse que hay diferencias entre el agua de arriba o de las cimas (lagunas y manantiales, ríos, niebla, lluvia) y el agua de abajo (lagunas, ojos de agua, goteos), de las cuevas, que les corresponden respectivamente a Dueños masculinos y femeninos, y a las que se imagina llenas de riquezas con grandes serpientes que cuidan los tesoros. Suelen estar bien definidas las cuevas que son Casa del viento, Casa del agua y Casa del rayo, y los rituales que pueden realizarse en cada uno de ellas. En Santa Cruz Mitlatongo (Mixteca), por ejemplo, el ritual de pedimento de lluvia se realiza durante siete días en siete cerros-cuevas ubicadas en y junto al pueblo y en el monte del entorno, según un preciso orden de visita y ofrenda que comienza con las Casas del viento. Otras cuevas, como

Luna tienen la "puerta de los dioses", el Dueño del viento tiene dos ventanas como hoyos por el lado de Miauatlán (NE). El Dueño de la lluvia tiene su corral en la montaña y su puerta es el manantial en la cima del cerro. El Dueño del cerro tiene su corral en las cuevas (J. Greenberg, 1987: 135).

la del Cheve en la región cuicateca, están claramente asociadas al mal y a ellas se va a preparar daños y a solicitar riquezas y conocimientos mágicos, pero no es el lugar para hacer pedimentos de lluvia o fertilidad.

LOS DUEÑOS DEL LUGAR Y SUS LUGARES

Estas entidades territoriales, tal vez antiguas deidades, son poderosas heroínas que en las culturas de Oaxaca constituyen símbolos dominantes.¹⁹ De acuerdo con lo señalado por M. Bartolomé (2004: 14) estas entidades pueden ser entendidas como representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, expresadas en narraciones y conductas rituales. Reciben diversos nombres: Dueño del Lugar, Rey, Caballero, Patrón, Hombre del Cerro, Santo, Señor; y en su faceta maligna: Catrín, Sombrero, Chato, Chivato y Diablo. Los especialistas religiosos lo definen como un principio, que condensa fuerza, energía y poder. Lo cierto es que el Dueño del Lugar es una entidad multisignificativa. Aunque su dominio territorial típico es el monte,²⁰ es concepción generalizada que también poseen y se manifiestan en lugares del pueblo como el panteón, la iglesia, el terreno de la casa, la milpa o el mercado.²¹ A veces los Dueños son concebidos como naguales de gente poderosa, que al mismo tiempo viven como personas en el pueblo (chinanteco), a veces como espíritus de los antepasados muertos (mixtecos). La estructura social del mundo de los Dueños replica la de la sociedad humana: tienen mujer e hijos, salen a comer a las 12 del día, momento en que no se puede alterar el orden en el monte, salen a recorrer la tierra —en sus caballos— cada seis meses y organizan sus pueblos a través de un sistema jerárquico de cargos. Incluso los objetos pueden tener Dueños. Cada lugar del espacio está a cargo de un avatar de la fuerza territorial, que puede o no manifestarse como heroína.

¹⁹ Lo sagrado es lo que se manifiesta como algo diferente de lo profano, a un tiempo aterrador y ético, que tiene potencia o capacidad de acción. Sus manifestaciones pueden ser cratofánias, hierofánias (irrupción de lo sagrado en un ente) y teofánias (potencias con figura y voluntad) (véase R. Otto, 1965).

²⁰ La división general en territorio del monte como dominio de los Dueños y territorio del pueblo como dominio de los hombres se encuentra en varios grupos, aunque no siempre hemos encontrado terminología específica para los señores. Los mazatecos le llaman *ghi he'*, al que gobierna la gente y comprende las casas, las plantas, los animales, en tanto que el Monte comprende la milpa y el cerro, donde hay que pedir permiso y ofrecer pago a fin de evitar enfermedades de espanto (E. Boege, 1988). Los mixtecos le llaman Monte Viejo al territorio de los Dueños.

²¹ Tim Knab (1991: 55) en su estudio sobre la geografía del inframundo o *Illocan* entre los nahas de la Sierra de Puebla, señala entre las características similares a las encontradas en Oaxaca: la organización sociopolítica y fisonomía del mundo de abajo semejantes a la del mundo de la superficie, y la jerarquía de las entidades que moran en sus diferentes pisos (Dueños, muertos, tlaloques). A diferencia de Oaxaca, los Dueños nahas no son concebidos como humanos ni tienen contacto con ellos ya que no salen del oscuro inframundo.

En los nacimientos de agua, las honduras y los manantiales mora el dueño del agua en sus diferentes manifestaciones, su nagual la culebra y también la Virgen. Otro morador del inframundo es el Dueño de los animales, a veces antropóforo, con sus fastuosas ciudades, riquezas y corrales de animales salvajes a los que cuida. Su papel en el control social de las riquezas del monte es muy significativo. Por ello, es fiero en sus castigos, y en todos los grupos abundan los relatos de cazadores arrastrados de diversas maneras hasta sus ciudades, donde son retenidos y torturados por haber dejado animales malheridos, por haber abusado de la caza o por haber violado las estipulaciones relativas a la distribución familiar de las distintas partes de las piezas.

En general hay coincidencia de que los diferentes Dueños son en realidad uno que se desdobra en otros para cumplir diversas tareas que constituyen el contrato para los hombres que lo propician. Son desdoblamientos que tienen su propio nombre, lugar y misiones características. Los diferentes lugares sagrados participan de la misma sacralidad, pero nuestros entrevistados en diferentes grupos coinciden en afirmar que existen jerarquías entre el Dueño principal o jefe, generalmente el cerro más alto y emblemático, y los Dueños delegados de otros lugares. Para algunos el Dueño principal es el de la tierra, para otros es el rayo y los meteoros.

Los Dueños suelen ser "vistos" como figuras humanas (o animales) de diferentes fisonomías; en la de género alto montado en caballo blanco los mazatecos reconocen principalmente al Dueño protector, dador y justiciero, y en la del chaparro (pequeño) o gigante oscuro y vestido como charro, en caballo negro, al Dueño maligno. Los Dueños o reyes míticos suelen ser masculinos, aunque se conocen importantes figuras femeninas de Dueñas del agua, que pueden ser esposas del Dueño principal. Una de ellas es la Jchún Majé, Dueña del agua de abajo en la Mazateca Baja, esposa del principal chikón Tokomindá (nacimiento de agua), llamada Jchon Nda Vee en la Alta y esposa del caikón Tokosho (jefe anciano), que es el Cerro de la Adoración. La otra es la Señora del Cerro o Ta'an yicu de los cuicatecos, también llamada princesa Isabel. I. Schouten (1991: 53) señala que por sus propiedades —se le piden curaciones en la cueva, envía la lluvia—, esta Dueña podría ser identificada como una Ta'an davi, Señora del rayo. Otro caso es la Ho'ó Kla o Señora de la Hondura chatina, que es la deidad del agua.

Para los chatinos existen Dueños particularizados: del Viento, Ho'ó Cui i, de la Lluvia, Ho'ó Cui, de la Montaña o Cerro, Ho'ó Qui'ya. Para los mixtecos Ñu'u savi vive en las cuevas y es el Dueño del agua de arriba; lluvia, nubes, truenos y relámpagos. Suele diferenciárselo del Ñu'u ndute que es el Dueño del agua de abajo. Los cuicatecos distinguen entre un Dueño principal, llamado

Sa'an davi, que es Señor del Rayo y de la lluvia, bueno y protector, que mora arriba del cerro con los otros Dueños y sus ayudantes, y un Dueño también principal pero oscuro y maligno, llamado Sa'an yicu que es Dueño del cerro. Se le llama también Señor Cheve, asimilado con el diablo, y mora abajo del cerro. A él se le piden dinero, riquezas materiales, artes de brujería y daños. Para los mazatecos el Dueño es el *chikón*, también conocido como Caballero, anciano de conocimiento, rey, poderoso, rico. El primer lugar en la jerarquía de Dueños corresponde al *chikón nangú*, que es dueño de la tierra, del cerro, del monte, de los árboles y los animales salvajes, pero también de la milpa y de los animales domésticos. Le siguen el *chikón namá* dueño del agua y el *chikón díjua* del manantial, auxiliado por los chaneques, *la'a*, o duendes que son concebidos como "aires traviesos", por lo común niños o jovencitas rubios. En este grupo el *chijota chiné* (chamán) y su cliente utilizan hongos para "ver" a los *chikones*, pero él se comunica también en los sueños para avisar a la gente que sus pedidos serán atendidos. El *chikón* tiene un avatar benigno (el caballero rubio con caballo blanco) y otro maligno (un mestizo con sombrero de charro en un caballo negro seguido por dos perros coyotes) con el que se pactan riquezas por almas. Para los chinantecos el Dueño u Hombre del Cerro (*dza ima*) es también nagual. Se le identifica al nacer porque trae una gorra blanca en la cabeza. Tiene esposa y ella vive en las cuevas del cerro. Como Señor de los Animales se llama *dza kú joo* y regula la cacería. También son muy importantes los dueños de los manantiales (*dza jini*), que residen dentro de las aguas sentados en sillas de oro y controlan las tonas de la gente que vive en ellos al cuidado de los remolinos, que son Dueños auxiliares. Otros naguales rayos, centellas y ventarrones son también avatares del Hombre del Cerro y Vigilantes de la Raya, que cuidan las fronteras de los pueblos tanto en la zona alta como en la baja. Al igual que los *chikones* mazatecos, recorren los montes y valles en caballos blancos y por eso se les dice Caballeros. En la Chinantla alta los mitos de fundación narran que el combate entre dos hermanos cuyos naguales eran Vigilantes de la Raya, dio lugar a la histórica separación de los chinantecos en dos señoríos: Chinantla Grande y Pichinche.

Una de las funciones del Dueño del Cerro y sus ayudantes es "cerrar" y cuidar las rayas o fronteras comunales o étnicas contra la entrada de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos. Los Dueños chinantecos conocidos como Vigilantes de la Raya parecen ser una categoría particular de Hombres del Cerro que se ocupa exclusivamente de la defensa fronteriza. Éstos, y al parecer sus pares mazatecos, los Caballeros, recorren las fronteras de los pueblos y del etnoterritorio en sus caballos blancos comunicándose, como los paisanos, con idioma de silbidos. Es convicción de los triquis de la zona alta que los Dueños del monte (*há'an k'ij ñ*) marcan las fronteras territoriales de los linajes y los clanes (E. Avendaño, 2001).

Aun a través de esta breve síntesis de algunos aspectos de la cosmovisión territorial se hace evidente que el imaginario contemporáneo sobre el inframundo es mucho más rico y complejo que la simbolización sobre el mundo celeste, compensada con la apropiación de figuras del panteón católico. Puede ser una característica de la fragmentada cosmovisión actual el que varios significados, atributos, funciones y jerarquías de los diferentes númenes, que antiguamente pudieran haberse considerado por separado, se presenten ahora condensados en pocas figuras, que concentran todos los atributos y funciones. No obstante, podría decirse que actualmente se conciben dos grandes categorías de Dueños: de la tierra (cerro, animales) y del agua (rayo, lluvia, manantial). Los Dueños del agua, como se ha dicho, podrían diferenciarse entre los del agua de arriba y los del agua de abajo; los primeros, dueños masculinos, y los segundos, en ciertos grupos, dueños femeninos. Los Dueños de la tierra forman dos grupos principales, o se presentan en dos avatares: el dueño fausto, claro y asociado a riquezas naturales y el dueño nefasto asociado a lo oscuro y a las riquezas artificiales y mal habidas. La ambivalencia, o capacidad de hacer el bien y el mal, que es característica de las antiguas deidades y entidades territoriales es atribuida también a los ejemplares católicos, pero los siglos de evangelización católica han ido incrementando el aspecto negativo y maligno de los Dueños, en especial de los que habitan el inframundo, identificándolos con el diablo. No obstante la noción de dualidad ética proyectada sobre los ejemplares católicos subsiste; es así que pueden castigar y premiar a la gente, como se advierte en el caso de la virgen aparecida de Tejalapa, que —se relata en el pueblo— “puede quebrar la pierna de quien no cree en ella” (A. Barabas, 1997b).

Sin pretender profundizar en tan complejo problema, como es la relación entre el sistema simbólico de las entidades territoriales y el de los santos, cabe señalar, sin embargo, que la relación no sólo se orienta hacia la producción de sincretismos entre ambas cosmovisiones, entendiendo aquí sincretismo como integración de partes, sino también hacia las adiciones de entidades sagradas de diversos panteones, que coexisten articuladas unas con otras. Vale aclarar que al mencionar articulación simbólica me estoy refiriendo al concepto elaborado por L. Bartolomé (1980), que implica relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos sino el mantenimiento de dos esferas de significados irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión. Lo que se da en estos procesos de articulación simbólica es la resignificación y refuncionalización.

temente, al desplomarse el puente más alto durante la construcción de la supercarretera a México y morir once trabajadores cerca de los límites de Oaxaca y Puebla, los trabajadores oaxaqueños lo interpretaron como el cobro realizado por el Dueño del Lugar.

Ya he mencionado el imaginario construido en torno a sus funciones, sus moradas de fabulosa riqueza, formas de vida y movilidad. Se conocen innumerables relatos de las hazañas de los Dueños en cantinas, mercados regionales y ciudades como Oaxaca, México y Estados Unidos donde visitan a los migrantes, comportándose como *tricksters*, o burladores de la gente. Algunos llegan a reconocer que se trata de un Dueño por su conducta extraña: hace “encantos”, o no tiene rodillas o no come picante (triquis). Aunque muestran a veces una cara chusca, tienen un carácter “delicado”, se ofenden ante la menor transgresión de su espacio, o al tratarlos con falta de respeto (no guardar abstinencias, hablar fuerte) o de mala manera o al acercarse con “mal corazón” (doble intención o pensamiento), o por la falta de “pago” de ofrenda por el uso de los lugares.²² Cuentan los chatinos, pero los relatos son semejantes en otros grupos, que a los Santos Dueños no les gusta la intromisión de extraños y de servicios modernos en su territorio, tales como carreteras, puentes o presas, ya que los fuereños no piden “permiso” ni “pagan” para intervenir en él.²³ Como re spuesta al “daño” causado a los lugares, dificulta las acciones de los trabajadores, los enferma e incluso les ocasiona la muerte. Mediante rituales de desagravio y adivinación, puede saberse cuántas víctimas exige el Dueño para dejar que se realicen obras en su territorio.²⁴

²² Se conocen infinidad de relatos en los que el Dueño del cerro, ofendido por la falta de ofrenda, toma venganza contra el pueblo, como se observa en esta narración recogida en Tlacolula (Valles Centrales) sobre el cerro encantado Taguya, renombrado Tepoyac, que se enojó mucho cuando hicieron la carretera Panamericana y usaron piedras de su lugar. Provocó numerosos accidentes para cobrar su pago, por lo que le colocaron una cruz y una Virgen de Guadalupe en la cima para calmarlo. Más tarde, cuando enviaron gente para vivir en el cerro, de inmediato comenzaron a enfermarse y a morir de accidentes. Decían que durante la noche de Año Nuevo el cerro encantado se abría, dejando ver un mercado tan bonito como el de Tlacolula, y muchos dicen haber visto las huellas de su gran portal de acceso marcadas en el cerro.

²³ En la comunidad de Aguas Calientes Mata, Ixtaltepec, Juchitán, se narra un mito de privación vinculado al agravio hecho al Dueño del cerro. Hay un gran cerro con una enorme cueva que era lugar sagrado antes de ser afectada por la carretera a Coatzacoalcos y por el uso indiscriminado de la gente. Los zapotecos lo conciben como un cerro de mantenimientos, antes cargado de frutos “encantados”, que sólo podían usarse en el mismo cerro por que al sacarlos de allí la gente se perdía, no encontraba el camino de regreso. Allí se iban a realizar curaciones y pedimentos de fertilidad. Más tarde salió agua salada caliente por allí y muchos se iban a curar males de artritis pero también iban a jugar y tomaban el pozo como alberca. Cuando empezaron a abrir los cerros para hacer la carretera se cuenta que un viejito vio a un Anciano salir de la cueva, que era el Dueño del cerro, quien le dijo que se iba porque los ruidos de la dinamita y de las máquinas lo molestaban. Anunció que a partir de entonces ya no llovería mucho, ni habría buenas cosechas ni ganado, porque él se llevaba las riquezas. En efecto, desde entonces llegó la enfermedad, los ganaderos se quedaron sin nada y ya no llueve suficiente.

²⁴ Los chinantecos de Ojitlán cuentan que el Hombre del Cerro de Oro exigió la muerte de varios indígenas que fueron “tragados” por él para permitir la construcción de la presa Cerro de Oro (M. Bartolomé y A. Barabas, 1990). Esta concepción subsiste aún en comunidades desdianiciacas: al construirse el camino de terracería a Juquila, el diablo exigió enterrar cuatro personas vivas en donde iría cada pilar de un puente en San Pedro Juchatengo, que es una comunidad mestiza de frontera con los chatinos. Recien-

En las culturas de Oaxaca hemos encontrado diversas interpretaciones de la relación Dueños-santos; en algunos grupos permanecen como campos semánticos separados (mazatecos), en otros se articulan sin fusionarse y en otros grupos (chachinos) parecen haberse homologado y ambos cumplen con la función de regular las relaciones de la sociedad con la naturaleza.

Los Dueños son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes pero también dadores, justos y protectores, y los lugares donde moran tienen características peculiares; son conceptualizados como pesados, delicados, de respeto y encantados. Estas categorías subjetivas, que se trasmutan en acciones objetivas, son fundamentales para comprender la relación sagrado-humano, la cualificación de entes y espacios sagrados, los convenios de intercambio sobreentendidos, el éxito o el fallo del ritual, la enfermedad y la salud.

Un lugar sagrado es *pesado* porque allí moran los Dueños; es un lugar poderoso y de misterio donde la vivencia de lo sagrado deja sentir su fuerza y poder. Por ser pesado es peligroso, en especial para los débiles de espíritu y los que no actúan con convicción y honradez.²⁵ En este punto es importante recordar que no hay intencionalidad previa en las acciones del Dueño de Lugar para con alguien que entra en su espacio. El resultado del paso por el dominio peligroso de los Dueños o la utilización de sus recursos depende de la actitud humana. Si el que se acerca lo hace con "un solo corazón" —es decir habiendo cumplido los ritos previos de purificación, con espíritu tranquilo y sin miedo, con fe y respeto— y si ofrece el "pago" (ofrenda y sacrificio) adecuado en la forma correcta, saldrá indemne y con la convicción de que la entidad del lugar le será propicia. Pero la eficacia simbólica opera también en el sentido opuesto y, si la actitud es falsa, temerosa, irrespetuosa y poco dadviosa, lo pesado del lugar actuará en su contra resultando como castigo la mala suerte, la enfermedad y la muerte.

Los lugares sagrados son lugares de respeto y también *delicados*, porque se sabe que en ellos ocurren sucesos extraños, peligrosos y milagrosos. Deben extremarse los cuidados para no faltar el respeto al Dueño lastimando el lugar o usándolo mal (*v.gr.* ir a jugar, lavarse las manos en el manantial, cortar hierbas a puños), a fin de no resultar dañado.²⁶ Una actitud respetuosa implica pedir

²⁵ "En la concepción zapoteca hay 'horas pesadas' (medianoche y mediodía) cuando los brujos deambulaban por las calles causando daños, y 'esquinas pesadas', como los cruces de cuatro caminos, con vientos encontrados que generan remolinos en el centro. Durante ese tiempo la bruja está en las calles en su misión de causar daños."

²⁶ La falta de respeto genera castigo, como lo muestra este relato mixe. Un comerciante ambulante de Juquila estaba trabajando en un lugar enyerbado con un compañero y vieron un ídolo, como de un metro de altura, de piedra y sombrero también de piedra. Se pusieron a chancar, el comerciante le quitó el sombrero y el otro muchacho defecó junto al ídolo... "Luego comenzó a tronar y a llover. Y no estaba nublado nada. Ni parecía que fuera a llover. Luego supimos que era porque nos estuvimos burlando del

permisos y ofrecer pagos en forma ritual. Lugares pesados y delicados son los cerros, las cuevas, los manantiales, las ruinas de ciudades viejas, el panteón; pero cualquier lugar puede serlo si en él se ha ofendido al Dueño. Esta concepción se extiende también a las ciudades, y se cuentan relatos de indígenas migrantes que no piden permiso al Dueño de la tierra antes de habitar una casa y son molestados por el numen que les envía visiones, percances e incluso enfermedades.

Los lugares sagrados pueden ser también *encantados* porque se hacen invisibles, aparecen y desaparecen. Para los que no son chamanes, ver lo encantado equivale a enfermar de espanto. A veces se muestran ante la gente que quieren "agarrar", atraer, pero por lo común los lugares y objetos encantados sólo se dejan ver por otros seres no ordinarios, como los naguales de los chamanes. Igualmente, un Dueño puede crear encantos (ilusiones visuales y auditivas) para seducir a una víctima, pero éstos se convertirán en otra cosa (usualmente podredumbre) ni bien salgan del lugar sagrado. El encanto esconde lo que los Dueños no quieren que sea visto, como por ejemplo campanas, tesoros, imágenes de santos, riquezas naturales.

Si bien entonces cada lugar sagrado es concebido con una cualificación o "carga" previa que lo orienta hacia las acciones benéficas o hacia las maléficas, cada evento o cada ritual generan una *unidad significativa* en la que interactúan en toda su complejidad el Dueño, el lugar, el especialista y los usuarios creando significados únicos en cada caso. En un contexto semejante de especificidad se ubican la ofrenda, el sacrificio y el posterior convivio con lo sagrado, cuya composición y características son sugeridas al especialista en cada ocasión por la entidad ofrendada, de acuerdo con la situación. Estas consideraciones permiten comprender mejor cuando los indígenas enfatizan que las transacciones con los Dueños no dependen sólo de su ambivalente carácter o de la peligrosidad de los lugares que poseen, sino también de la preparación previa²⁷ y la actitud externa e interna que manifieste la gente en sus territorios.

El pensamiento simbólico de los pueblos indios concibe a los seres y fenómenos sagrados del entorno natural como sujetos humanizados, con voluntad e intenciones, con los que construye un campo de relaciones de reciprocidad y

ídolo. Yo decidí regresar a la casa y no ir a trabajar. Ya iba yo de regreso y tres veces me tumbó el rayo. Yo de veras estaba asustado. Era después de mediodía que llegué a la casa, el camino se hizo largo. Pero es porque se había enojado el rayo cuando estábamos molestando al ídolo. Por eso me estaba tumbando y tronando todo el camino de regreso. Y después de todo, no llovió. No era relámpago que viene con la lluvia. Era rayo. Por eso digo que es muy delicado tocar las cosas de los antiguos" (Miller, 1956: 245-246).

²⁷ Para los mazatecos, entre otros pueblos indígenas, los ritos terapéuticos requieren de abstinencias sexuales y alimenticias durante cinco días previos y posteriores; el tiempo que la "mesa ritual" continúa armada, para no desequilibrar nuevamente la salud del enfermo.

de poder. En ese contexto, cada ritual, lejos de ser una reiterada *mise en scene*, se convierte en una interacción única entre los nùmenes y los humanos en los lugares sagrados, en un intercambio sùlo regulado por la *ética del don*.

No obstante lo anterior, entre las nuevas generaciones proliferan las concepciones negativas, desacreditadoras y demonizadas del monte, de sus lugares significativos y de las múltiples entidades territoriales que lo habitan; situación cada vez más frecuente en diversas regiones étnicas. Se trata de un proceso iniciado en la Colonia en el marco de la evangelización, posiblemente primero explicado por la existencia de concepciones duales (bien-mal) sobre las entidades y deidades prehispánicas, pero más tarde los pueblos cristianizados progresivamente fueron enfatizando el carácter negativo de aquellos conceptos y símbolos relacionados con la práctica religiosa antigua, que pasaron a integrar un sustrato ideológico y valorativo vivido no ya como peligroso pero ambivalente, sino sùlo como maligno y "demoniacó", frente a otro católicó experimentado como "bueno". Esta reelaboración conceptual supone que la naturaleza y calidad de las relaciones entre las entidades extrahumanas y los humanos no depende ya —como resulta usual en la concepción de los pueblos indios— de la particular interacción establecida entre entidades, humanos y lugares en cada ocasión, sino de una condición preestablecida en la que lo asociado a los antiguos es pagano y es malo, en tanto que lo cristiano es bueno.²⁸ En las regiones Mazateca Alta y nahua, donde está activa la iglesia Josefina simpatizante de la teología india, se está produciendo una nueva distorsión de sentido, ya que los sacerdotes inculcados, que promueven la celebración de rituales indígenas, han reconcebido a los Dueños del Lugar como entidades exclusivamente benévolas y a los curadores como sùlo capaces de realizar el bien, con lo que también vulneran la noción de ambigüedad ética de lo sagrado que es característica de la cosmovisión mesoamericana y de las concepciones del mundo de las culturas actuales de Oaxaca.

²⁸ Vemos ejemplos recurrentes en casi todos los grupos: el Dueño de los animales o el Dueño del cerro, que moran en las cuevas, son consultados con el "catrín" (o sus equivalentes); un mestizo hacendado elegante y rico concebido como el diablo; la culebra Dueña del agua hoy es maligna y no sùlo temible, lugares como cuevas y cruces de caminos también han adquirido auras de malignidad y, con frecuencia, los chamanes que curan a la usanza tradicional son llamados brujos y los sabios son los que convocan a Jesucristo en sus rezos.

Etnoterritorialidad sagrada*

CONSIDERACIONES SOBRE ETNOTERRITORIALIDAD SIMBÓLICA

La territorialidad simbólica es un tema hasta ahora poco trabajado en México desde la etnografía, en particular cuando el territorio se configura como sagrado. Muchas son las monografías que mencionan algunos de los lugares sagrados de la comunidad de estudio, pero pocas las que intentan una comprensión de las formas culturales de representación del territorio y una sistematización del saber acerca de los lugares sagrados, no sùlo de una comunidad sino también de etnoterritorios. La propuesta de este ensayo va dirigida a elaborar un modelo de etnoterritorialidad que surja de la etnografía de los pueblos indígenas de Oaxaca y dé cuenta de las recurrencias estructurales así como de algunas de las singularidades culturales.

CARACTERÍSTICAS DE LOS ETNOTERRITORIOS SAGRADOS

El espacio es una categoría diversamente conceptualizada por las ciencias sociales contemporáneas. Algunos especialistas lo consideran como una suerte de contenedor neutral en el que se inscriben concepciones, creencias, prácticas culturales y memoria histórica (A. Gupta y J. Ferguson, 1992: 7); otros, como materia prima, o como realidad material preexistente (G. Giménez, 1999: 27), que tiene un valor de uso pero no está moldeado por el hombre. Para otros, de orientación fenomenológica (E. Casey, 1996) el espacio tiene un sustrato de significaciones preexistentes, dado por la excepcionalidad de los fenómenos geográficos, que son aprehendidos por la sociedad y pasan a integrar simbolizaciones posteriores. En este caso el espacio es concebido como otro actor partícipe en la construcción de significados culturales. Desde mi perspectiva el espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría

* Esta es una versión modificada del ensayo "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en A. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, Serie Ensayos, col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Cómacta-INAH, 2003.