

CUADERNOS DE ETNOLOGÍA 3

marzo 2005

**ELOGIO DEL POLITEÍSMO
LAS COSMOVISIONES
INDÍGENAS EN OAXACA**

Miguel Alberto Bartolomé

CONACULTA • INAH

Diario
DE CAMPO

ELOGIO DEL POLITEÍSMO LAS COSMOVISIONES INDÍGENAS EN OAXACA

Miguel Alberto Bartolomé

Reportaje fotográfico:
Denise Lechner, María del Carmen Castillo y Nallely Moreno



Labranza del Santo Entierro. La labranza es una actividad que consiste en la confección de velas para las mayordomías de los diferentes santos del pueblo. Es una ceremonia que comienza a las cinco de la mañana y solamente participan los hombres (mayordomos y fiscales) y el alcalde municipal que representa a la autoridad. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.



Segundo tatamandón distribuyendo comida con motivo de un cabo de año (evento que se realiza por aniversario de muerte de un miembro de la familia). Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

ELOGIO DEL POLITEÍSMO LAS COSMOVISIONES INDÍGENAS EN OAXACA

Miguel Alberto Bartolomé¹

Los poetas de la antigüedad animaron todos los objetos sensibles con dioses y genios, nombrándolos y adornándolos con las propiedades de los bosques, ríos, montañas, lagos y todo lo que sus vastos y numerosos sentidos podían percibir.

William Blake

Lo mesoamericano y lo oaxaqueño

Aproximaciones a lo sagrado

La experiencia local de lo sagrado

Deidades compartidas

Disfraces y sincretismos

Apropiaciones y experiencias politeístas

Configuraciones y religiones étnicas en un contexto multicultural

Lo mesoamericano y lo oaxaqueño

No es una tarea sencilla tratar de sintetizar el complejo panorama constituido por la presencia simultánea de un vasto conjunto de tradiciones religiosas nativas en Oaxaca². Uno de los aspectos de dicha complejidad es que en ella confluyen tanto componentes unificadores como diferenciadores. El resultado es que todas las culturas locales formaron parte o fueron definitivamente influenciadas por la gran tradición civilizatoria mesoamericana y que, por otra parte, todas recibieron y continúan recibiendo la coercitiva imposición del catolicismo desde la época colonial hasta la actualidad. A lo anterior se debe sumar la presencia cada vez más difundida de las denominaciones protestantes y paracristianas, que han logrado la conversión de un creciente número de adeptos a esta nueva evangelización. Dichos procesos constituyen factores

¹ Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Centro INAH Oaxaca. Este ensayo proviene de las investigaciones que desde hace más de 25 años desarrollo en el ámbito local. Una primera y muy reducida versión del texto, ha sido publicada en un libro que editáramos de manera colectiva, el *Atlas Etnográfico de Oaxaca* dentro del Proyecto *Etnografía de México* que desarrolla el INAH y del cual soy uno de los coordinadores (A. Barabas, M. Bartolomé y B. Maldonado, 2004). Agradezco la lectura y comentarios del Dr. Carlos Garma de la UAM-Iztapalapa.

² En el estado mexicano de Oaxaca coexisten en la actualidad 15 grupos etnolingüísticos con una población total de cerca de un millón y medio de hablantes. Los procesos prehispánicos y coloniales de dispersión y congregación han favorecido una extrema dialectalización de las complejas lenguas tonales locales, muchas de las cuales pertenecen a la familia otomange que fuera su extinta lengua madre. Oaxaca es uno de los lugares cuya población protagonizó el tránsito de formaciones cazadoras-recolectoras hace 10 mil años, hasta el desarrollo de configuraciones estatales que tuvieron su clímax con la ciudad-estado de Monte Albán (500 a.C.-700 d.C.). Esta formación política expansiva contribuyó a la homogeneización de rasgos culturales. Para la época de la instauración colonial las sociedades locales estaban organizadas en pequeños estados calificados como Señoríos, cuya influencia se limitaba a ámbitos regionales, y algunos de las cuales se declaraban herederos de la gran tradición zapoteca de Monte Albán.



Mayordomía de San Pedro. El *matomo* (mayordomo) junto al santo; los dos aparecen vestidos con el traje tradicional *tacuate*. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.

de homogeneización, en la medida en que los rasgos culturales mesoamericanos y los provenientes de las distintas variantes del cristianismo están presentes en todas las tradiciones locales. Sin embargo, se puede proponer, basados en el conocimiento etnográfico existente, que cada una de las culturas contemporáneas ha hecho su propio proceso de incorporación, apropiación, interpretación y, eventualmente, resignificación de esos rasgos (A. Barabas y M. Bartolomé, 1999). Es decir, que en cada una de ellas se advierte una especial configuración de elementos que pueden ser compartidos, pero que adoptan un papel singular dentro del sistema cultural específico del que for-

man parte. Cabe señalar que se trata de religiones sin teólogos que caractericen o sintetizen las creencias, a ellas se accede a través de narraciones míticas (frecuentemente desacralizadas), cuentos, menciones a entes, deidades o poderes y, con frecuencia, por medio de la observación o comunicación de las prácticas rituales que les están dedicadas. Al igual que en otras regiones de México, los grupos de especialistas religiosos prehispánicos han desaparecido o se han transformado de manera radical, por ello los sistemas religiosos están en manos de campesinos o de especialistas de tiempo parcial (curadores, adivinos, líderes rituales, entre otros) que los vinculan a los aspectos más directos de sus procesos sociales, tales como el control de las condiciones materia-



Danza de los moros. Representación de la danza de la Conquista que se baila para la fiesta patronal y para las mayordomías del pueblo. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.

les de la producción, la salud, el ciclo vital o las relaciones con el medio ambiente. Los más sofisticados sistemas simbólicos, manejados por los antiguos especialistas, se han subsumido en el marco de una tradición que, aunque los alude, no los reproduce ni los recuerda de manera lineal. Por otra parte, no se puede hablar en sentido estricto de panteones o de sistemas religiosos rígidamente estructurados³, más que como una construcción del etnógrafo que, sin embargo, se legitima por tratarse de referencias que están presentes en las representaciones colectivas de cada una de las culturas.

Las líneas anteriores pretenden sintetizar el contexto dentro del cual se inscribe este ensayo, que busca dar cuenta de algunas

de las lógicas y procesos simbólicos involucrados en la noción de "politeísmo", partiendo de un referente central constituido por la experiencia local de lo sagrado. A pesar del título, que sólo pretende ser sugerente, no se trata de una apología del politeísmo, sino de un intento de analizar sus características en confrontación con el monoteísmo cristiano y dar cuenta de las construcciones resultantes. Es decir, explorar el resultado actual de la confrontación entre una religión revelada, que propone la existencia de una fuerza o principio moral absoluto, del que la vida humana participa como espacio de la lucha entre el bien y el mal; y un sistema cosmológico cuya ética operativa se basa en la presencia del principio de



Mayordomía de San Juan. Los fiscales cargan la caja de velas para entregarlas al mayordomo entrante. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.

³ El concepto de "panteón" que es tradicionalmente utilizado para indicar un orden o jerarquía de deidades, proviene de la experiencia y el concepto romano, para quienes un "panteón" era un templo destinado a todos los dioses (*pan* = todos/*zeón* = dioses). Los romanos, en tanto sociedad multiétnica, tenían numerosas deidades cuyo número aumentaba incorporando las deidades de los enemigos vencidos. Por otra parte, la exogamia también incrementaba la experiencia de lo sagrado al incorporar nuevas entidades a los dioses lares de una familia con los que aportaba la esposa.



Ofrenda de Todos Santos. Doña Catalina Santiago junto al altar de muertos que colocó en su casa. Santa María Zacatepec, Oaxaca © María del Carmen Castillo, 2003.



Carnaval. Un muchacho del pueblo disfrazado de "viejo o tiliche". Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.

reciprocidad en los intercambios entre los seres humanos y sus deidades. A partir de una noción construida de lo sagrado y la exploración de sus vivencias locales y formalizada a nivel conceptual, intentaré reflexionar sobre los procesos de *sincretismos*, *apropiaciones* y *disfraces* de entidades sagradas, considerando diversos aspectos de los mismos que suponen no una síntesis, sino una expansión de la experiencia de la sacralidad. Esto permite intentar una aproximación comprensiva al desarrollo y las características de las actuales configuraciones de las religiones étnicas en Oaxaca⁴. En este sentido propongo un concepto de "configuraciones", que alude a combinaciones singulares de rasgos compartidos que se constituyen como totalidades diferenciadas y, para demostrarlo, recurriré a una somera exposición de la presencia en dichas configuraciones de similares deidades, pero que adquieren distintas características y cumplen diversas funciones de acuerdo con el sistema cultural y religioso del que forman parte. Es decir, que el mismo concepto de "configuración" contribuye a entender el "politeísmo", ya que en ambos se manifiesta la acción de un mismo tipo de lógica ordenadora de la relación con lo sagrado. Se trata, en suma, de entender la "ideológica" local, neologismo que M. Augé (1996:17) propusiera para aludir a la conjunción de la lógica de las representaciones y la lógica de las prácticas.

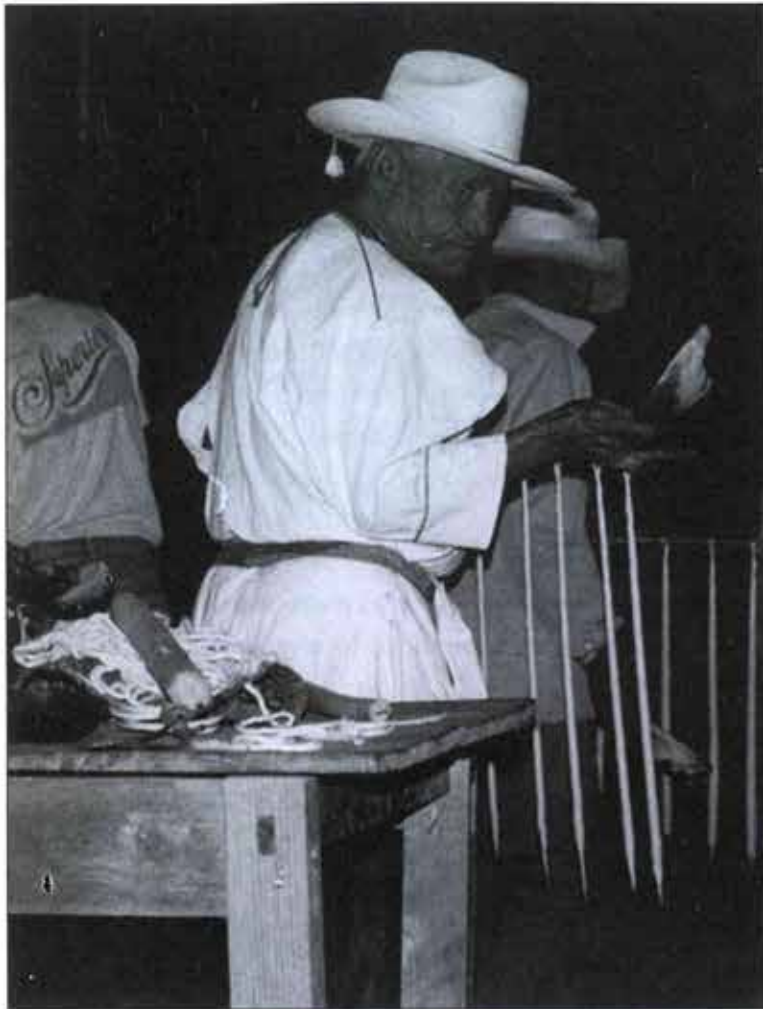
⁴ No viene al caso retomar la ya vieja polémica sobre la existencia de una o de varias religiones mesoamericanas, en la que parece haber triunfado la tesis respecto a la unidad religiosa con diversas simbologías. Sobre las sociedades prehispánicas A. López Austin (1989:43) destaca que son "...religiones de politeísmo reconocido. Están basadas en la concepción de un mundo diversificado, cargado de contradicciones y de elementos opuestos que no pueden provenir de una fuente divina en la que no sean inherentes dichas contradicciones, diversidades y oposiciones...". El mismo autor señala que la unidad de lo mesoamericano proviene de una intensa relación histórica en la que la religión funcionó como código vinculante (:28).

Como ya lo comenté, una visión inicial de la multiétnica Oaxaca nos haría advertir la presencia recurrente de nociones, creencias, deidades, seres sobrenaturales y potencias de la naturaleza, que serían comunes a todos los pueblos nativos. A ellos se conjugan la evidencia constante de rasgos, entes y prácticas religiosas provenientes del cristianismo colonial y actual; así, un acercamiento superficial nos ofrecería un panorama signado por la vigencia de diversas formas del cristianismo "popular". Pero una aproximación más cuidadosa, nos permitiría reconocer que los distintos sistemas culturales han conciliado de manera diferencial estas presencias, construyendo configuraciones específicas de acuerdo con las distintas lógi-

cas culturales puestas en juego. Y es que las de Oaxaca, al igual que muchas de las religiones nativas, actúan de manera *incluyente* y no de forma *excluyente* como el fundamentalismo cristiano, que niega toda expresión de lo sagrado que no esté contenida en su propia teología. En cambio, en las tradiciones indígenas es frecuente que las deidades y manifestaciones de lo sagrado presentes en otras culturas, sean incorporadas a su propia experiencia de la sacralidad. Mi observación no es muy novedosa, hace casi tres siglos y medio, en 1656, el sacerdote Jacinto de la Serna, uno de los "extirpadores de idolatrías" de la Nueva España escribía, un tanto escandalizado, lo siguiente (1987:280):



El fiscal de la iglesia cuenta el número de velas que se entregan al nuevo mayordomo de Corpus Christi. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.



Labranza de Corpus Christi, Santa María Zacatepec, Oaxaca
© María del Carmen Castillo, 2003.

“...Tienen con esto tanta multiplicidad de Dioses, que es de ver cómo para unas cosas invocan (a) unos, y para otras cosas invocan (a) otros... y la causa de haber tenido esta gente indiana tanta multiplicidad de dioses es por la multiplicidad de naciones que hay en ella, porque tenían por costumbre...que cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada, los unos recibían por Dios al que traían los que venían de nuevo, y estos en recompensa ve-

neraban por su Dios al que tenían los ya poblados... y por esta razón se inclinaron tan fácilmente estos indios a recibir por Dios a Cristo Señor Nuestro por medio de los Españoles...”

Este texto es mucho más ilustrativo de la rapidez de la evangelización y de la lógica mesoamericana de relación con las deidades, que un prolijo análisis de las ideologías religiosas indígenas contemporáneas, las cuales, a grandes rasgos, siguen guiándose por los mismos principios inclusivos en su vinculación con lo sagrado. Sin embargo, cabe destacar que algunos autores, haciendo gala de un evolucionismo arcaico, han calificado a las antiguas tradiciones locales como “animistas” (J. Marcus y K. Flannery (2001:23), al recurrir a las postulaciones de E. Tylor formuladas a fines del siglo XIX, y que fueron concebidas para designar supuestas etapas evolutivas en su *Primitive Culture* (1871), más que para caracterizar a sistemas religiosos concretos. Otros, han creído encontrar, a pesar de mencionar un evidente politeísmo, las huellas de un disimulado monoteísmo primitivo (J. Whitecotton, 1985:189), basándose en la lectura de cronistas como G. De Balzalobre (1653, 1981) que trataban de encontrar en la religión nativa el germen de la idea monoteísta de un solo Dios único revelado⁵. Sin embargo, los arqueólogos y etnohistoriadores han intentado, por lo menos, generalizar, pero en la inmensa mayoría de las monografías etnográficas, la religiosidad es tratada sólo como un sistema de “creencias comunitarias”, huérfanas del contexto histórico y cultural dentro del cual se inscriben.

⁵ Esta búsqueda teológica por encontrar una “revelación” inicial de la deidad única, es de alguna manera similar a la que protagonizaron los adherentes a la escuela histórico cultural alemana, tales como el sacerdote antropólogo Wilhem Schmidt (1932), a inicios del siglo XX, en su búsqueda antro-po-teológica por encontrar la idea de un Alto Dios en las llamadas “sociedades primitivas”.

En todas las religiones locales se puede advertir la vigencia simultánea de las viejas categorías etnológicas genéricas, tales como "fetichismo", "totemismo", "animismo", "chamanismo", entre otras las que a pesar de su arcaísmo aún no han sido reemplazadas por mejores categorías explicativas. Por otra parte, estas categorías no bastan para definir a dichas religiones por la presencia de una de ellas, ya que sólo sirven para destacar la existencia de fenómenos *similares* a los estudiados por antropólogos en otros tiempos y en otras latitudes (fetichismo africano, chamanismo siberiano, etc.). Trataré entonces de no incurrir en cosificaciones ni reduccionismos como los mencionados, puesto que la reciente tradición etnológica al respecto permite un acercamiento al tema más libre de prejuicios evolutivos unilineales, o de lecturas puntuales y sólo descriptivas o excesivamente genéricas e historicistas de los sistemas religiosos locales, los que requieren ser comprendidos tanto en su singularidad como en su universalidad.

Por otra parte, no pretendo hablar aquí de "religiones

primitivas" sino de religiones a secas, ya que todas son contemporáneas y susceptibles del mismo tipo de análisis etnológico.

Según cada una de las categorías acuñadas por la tradición, podríamos destacar un carácter "politeísta" de las religiones locales, aunque mi uso deliberado de este antiguo e inexacto término debe ser explicitado. El concepto de politeísmo⁶ alude también a una de las etapas evolutivas señaladas por Edward Tylor pero no existe, hasta ahora, una conceptualización sintética que la reemplace, ya que además está muy arraigada en el uso académico y popular. En este ensayo, y tal como intentaré demostrarlo, propongo considerar al politeísmo como una *experiencia múltiple de lo sagrado* y no



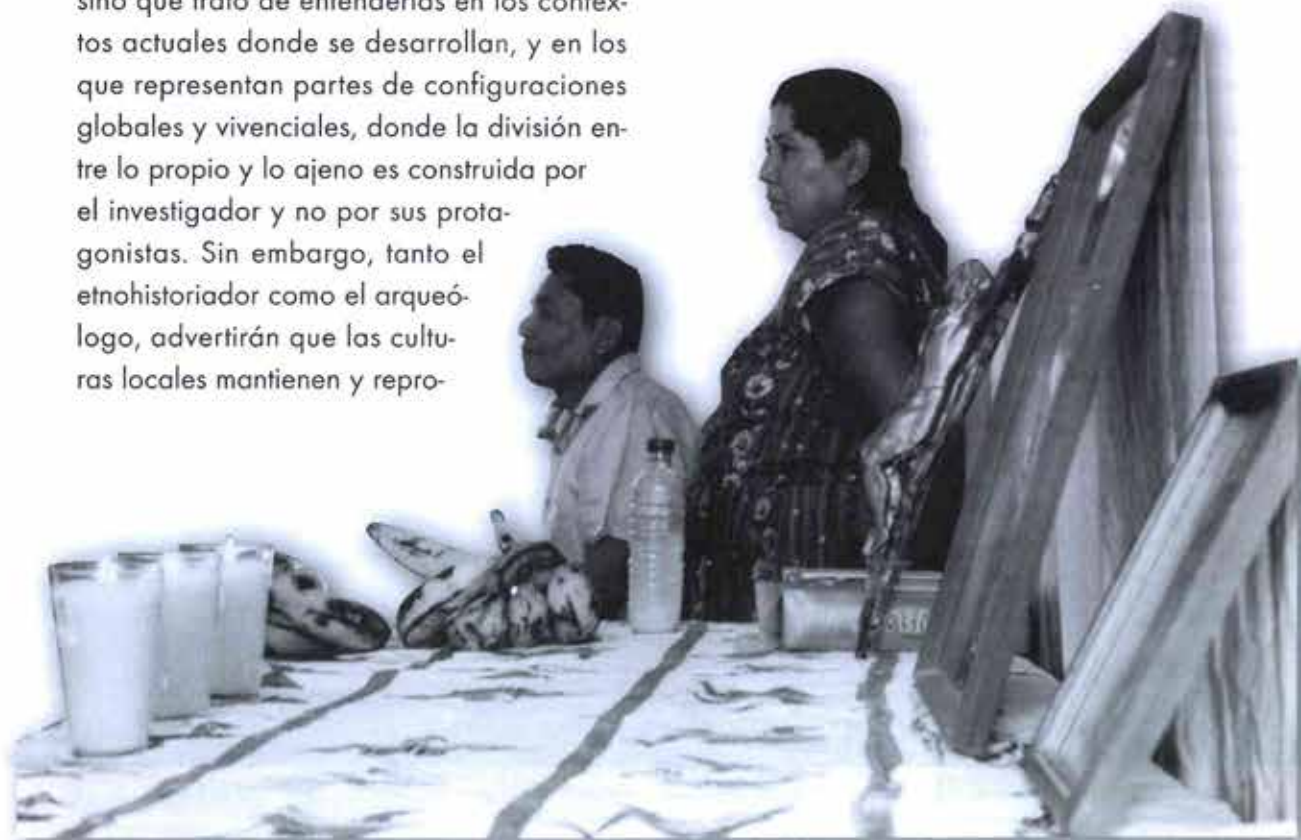
Señora haciendo oración en la entrada de la Iglesia de Jesucristo. Cabe mencionar que los conversos protestantes llegaron de San Juan Piñas al barrio del Progreso, Juxtlahuaca, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2002.

⁶ Los griegos acuñaron el concepto de politeísmo como *polyzeotes* que etimológicamente se traduciría como "múltiple divinidad" y no como "múltiples dioses" que es su acepción contemporánea. No definieron el monoteísmo, ya que esta concepción no existía para ellos, puesto que probablemente se originó en Egipto durante el reinado del faraón reformador Akhenaton (Amenofis IV), quien promovió un culto solar exclusivo. Este culto unitario estaba ya presente en los antiguos Textos de las Pirámides, y sería al menos VII siglos anterior al Abraham de la tradición judía, aunque posteriormente fuera transmitido de manera antropomorfa por Moisés a su pueblo, el que lo adoptó junto con la endogamia grupal, que impedía la circulación de deidades ajenas traídas por las alianzas matrimoniales y que se incorporarían al grupo.

sólo como la adoración a una multitud de dioses. Para aproximarnos al tema se requiere partir de una aclaración de los términos utilizados, ya que el mismo concepto de *lo sagrado* alude a diferentes construcciones tanto para la antropología como para las distintas culturas. Por lo tanto, debe ser entendido en términos de una aproximación comprensiva a las experiencias locales y no sólo con base en la proyección de categorías ajenas a dicha experiencia.

No pretendo, como es frecuente en los estudios mesoamericanos, dar cuenta del carácter prehispánico de determinada concepción o práctica, ni de compararlas con las de otros ámbitos de la misma tradición; sino que trato de entenderlas en los contextos actuales donde se desarrollan, y en los que representan partes de configuraciones globales y vivenciales, donde la división entre lo propio y lo ajeno es construida por el investigador y no por sus protagonistas. Sin embargo, tanto el etnohistoriador como el arqueólogo, advertirán que las culturas locales mantienen y repro-

ducen lo que A. López Austin (2001:58) ha calificado como el *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana, entendiéndolo como una matriz de pensamiento y de reguladores de las concepciones, que presentan una cierta resistencia aunque no inmunidad a los cambios⁷. Si quisiéramos hablar de "continuidades o supervivencias culturales", conceptos que no comparto, puesto que se refieren a una especie de inercia y no a la dinámica cultural, ya que todas las tradiciones cambian si desean permanecer y los rasgos no perviven si no cumplen alguna función o cubren una necesidad de sentido, nos encontraríamos ante una definida presencia de este "núcleo duro" de la tradición



Altar de día de muertos en San Felipe Usila, Tlaxtepec, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2002.

⁷ Conviene reproducir la definición tal como la propone su autor: "...En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural" (A. López Austin, 2001:59).



Hombres inyu descansando en un cabo de año junto a las cubetas utilizadas para distribuir el alimento. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

mesoamericana, entendiéndolo como un conjunto de matrices culturales y rasgos resistentes al cambio. Las evidencias de la existencia del "núcleo duro" son innegables, el problema surge cuando se intenta conceptualizarlo. La propuesta de A. López Austin y sin pretender modificarla, sería mejor entenderla en términos sociológicos durkheimianos⁸, como un conjunto de representaciones colectivas, social e históricamente constituidas, resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias de los miembros de la tradición mesoamericana, que tienden a permanecer y reproducirse gracias a su plasticidad y a su capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido. Su presencia indica entonces un especial dinamismo y no sólo conservatismo.

Cabe destacar que una aproximación comprensiva como la que propongo, no proviene de una hermenéutica en los términos de la fenomenología de Husserl, si por ello entendemos la búsqueda de contenidos esenciales de conciencia desvinculados de los procesos sociales que los soportan. Asumo la importancia de las vivencias en la experiencia religiosa, pero no que su estudio nos lleve a la determinación de "esencias" trascendentales, concebidas como sentidos profundos universales que otorgan un predicado unívoco a la experiencia,

ya que parto de la base de que los sistemas religiosos son histórica y culturalmente determinados. Las vivencias sólo transmiten senti-



Ku'inas (diablos) bailando en las calles. Fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

⁸ Para aclarar aún más el concepto citaré textualmente a Durkheim "...Las representaciones colectivas son producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio sino en el tiempo: para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos: largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber..." (1968:20).

do si son factibles de ser reconocidas como partes de sistemas concretos cuya configuración es más intelectual que emocional, y en los que la afectividad sólo puede informarnos de la intensidad y características de un sentimiento, los que siempre se encuentran pautados por el sistema cultural del que forman parte⁹. Ya hace mucho tiempo que E. Durkheim y M. Mauss (en Mauss, 1970) propusieron que el ordenamiento de los universos se produce a través de categorías lógicas generadas por las sociedades y que clasifican de manera conjunta a la humanidad y al cosmos, a través de complejas afinidades conceptuales culturalmente construidas. Es decir, que la vivencia es la expresión individual de un fenómeno cultural socializado e institucionalizado, que permite acceder a los *sentidos* compartidos que legitiman los universos construidos por las sociedades. Coincido, en este aspecto, con M.

Augé (1996:35) al considerar que la etnología intenta básicamente comprender el sentido de los hechos culturales. Las vivencias permiten el reconocimiento de las estructuras particulares de sentido que les otorga su marco cultural, y contribuyen al mismo tiempo, a hacer inteligible dicho marco. Los sistemas religiosos desarrollan sus propias estructuras de cognición y de sentido que los van construyendo y reconstruyendo a lo largo del tiempo a fin de demostrar su historicidad y dinamismo. Así, por ejemplo, la utilización de psicotrópicos por parte de los especialistas mazatecos o chatinos, va reestructurando gradualmente las cosmologías locales de acuerdo con las enseñanzas recibidas en las comunicaciones con lo sagrado. Quiero proponer, finalmente, que toda aproximación a otra cultura implica un cierto nivel posible de comprensión empática de las nociones locales. Es por ello que aún el positivismo



Colocación de la cruz en el panteón con motivo del cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

⁹ En el estudio de procesos de índole subjetiva como son las vivencias creo que se hace necesario precisar el lugar de donde parte el investigador que se involucra en un contexto intersubjetivo e intercultural. En lo personal soy ateo desde mi temprana adolescencia aunque ello no significa necesariamente una militancia. Como antropólogo parto de la base que las religiones son una de las mayores y más ricas construcciones simbólicas de la humanidad y una de las mejores puertas para intentar acceder a los espacios significativos de otras culturas. Ello no excluye que pueda, a veces, concebir a la religión institucionalizada y formalizada desde el poder en mi propia cultura, con frecuencia aliada a las peores causas de nuestro tiempo, como el "espíritu de aquellos estados carentes de espíritu".



Familiares y padrino de cruz (al fondo) alrededor del levantamiento de cruz con motivo de un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

culturalista difícilmente hubiera acuñado la noción de "economía de prestigio", refiriéndose al papel social de las mayordomías, si sus autores no hubieran conocido y compartido la noción de "prestigio", tan presente y anhelada en sus propias culturas y carreras académicas. De la igual manera, conocer la misma noción de "lo sagrado" en otra cultura, supone una inicial exploración de la o las vivencias de esta noción en la tradición de la cual forma para el investigador. Veamos entonces algunas concepciones posibles de la sacralidad, para después confrontarlas con las del ámbito local.

Aproximaciones a lo sagrado

Es a partir de la obra de Emile Durkheim (1903, 1968) que la antropología se orien-

tó a considerar a lo sagrado básicamente como un principio clasificatorio de distinción con lo profano, en el que lo sagrado representa, a su vez, una hipóstesis de lo social. Marcel Mauss completó esta propuesta destacando la *afectividad* colectiva involucrada en lo sagrado (1970), tema que también fue explorado por L. Lévi-Bruhl (1974), aunque enmarcado en un evolucionismo reduccionista que cosificaba la imagen del "primitivo", al adjudicarle la posesión de una mentalidad "prelógica" guiada por la "participación mística". En otra línea de pensamiento, Roger Callois distinguió las nociones de *pureza* e *impureza* como dos aspectos de lo sagrado, uno ligado al orden y el otro a la trasgresión, al desorden (1942). Ya en 1902 H. Hubert (en G. Gusdorf, 1960:49) había



Tatamandón y danzante del huipil en la celebración de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

planteado que lo sagrado era un ámbito delimitado del cual se entraba y se salía, tal como lo demuestran los espacios y tiempos rituales, dotando de una cualidad representada por su fuerza efectiva. La irrupción del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, supuso un énfasis en los aspectos simbólicos de la cultura, pero sin tratar de entender los símbolos, sino la manera en que éstos se comportan entre sí; por este medio logró retomar un viejo tema como el totemismo, y demostrar que consistía en un sistema clasificatorio

para organizar tanto a la sociedad como al medio que la circundaba, al actuar como un básico principio ordenador (1965). A su vez, la neo-estructuralista británica Mary Douglas (1973) propuso que la impureza, asociada a la suciedad, se comporta como un estado de desorden, en el que lo sagrado no se distingue demasiado de un sistema de prospecto a la alteración del orden de una sociedad. Por otra parte, la corriente dinamista, lúcidamente representada por George Balandier, ha señalado que la relación entre orden político y orden sagrado, se rigen por un tercera noción, constituida por un orden genérico que las incluye, aquel *ordo rerum* de Mauss, que podríamos entender como el "orden de los órdenes" (1967: 125). Pasemos ahora a la antropología interpretativa de C. Geertz, quien "redescubre" la hermenéutica y la introduce en su

tradición positivista, recordemos que señala una congruencia básica entre los símbolos religiosos, un determinado estilo de vida y la metafísica de una cultura (1987:89). Esto, en realidad, no hace más que referir, con otras palabras, al instrumentalismo funcionalista que enfatiza los aspectos normativos y ordenadores de la religión en las conductas sociales. Su concepto *emic* del "punto de vista del actor" sólo reitera la tradicional noción hermenéutica de vivencia. Dicha propuesta, que también destaca el carácter de



Cruz con veladoras y ofrenda en fiesta de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

sistema ordenador de las religiones¹⁰, no explora los contextos sociales, económicos y de poder en los que se gestan los sistemas simbólicos (M. Cantón Delgado, 2001) y, por lo tanto, proporciona una visión mecanicista del comportamiento social, en el que todos los seres humanos aparecen saltando

de símbolo en símbolo sin aterrizar jamás en la tierra¹¹. De hecho, el pragmatismo antropológico estadounidense, en su vertiente más tradicional¹², se ha orientado a acentuar el papel de las religiones como normadoras y adaptadoras de los seres humanos a sus estilos de vida y de destacar la importancia de las dimensiones cognoscitivas en la relación con lo sobrenatural (M. Delgado, 1996:199).



Levantamiento de cruz en cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

¹⁰ De manera textual, C. Geertz propone que "...una religión es 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan un realismo único..." [op.cit.:89].

¹¹ Tal vez pueda parecer excesivo este breve recorrido por diversas perspectivas teóricas para arribar a los conceptos instrumentales a los que recorro para el análisis limitado al espacio de un ensayo. Pero considero que la apelación a la tradición antropológica es una de las maneras en que no confundamos al lector, ni a nosotros mismos, proponiéndole perspectivas que ya han sido acuñadas en la historia de la profesión, pero que la omisión de sus creadores hace parecer novedosa. Esto es particularmente pertinente en los tiempos contemporáneos, donde una multitud de discursos, provenientes de distintas disciplinas, pretenden desplazar al conocimiento antropológico sin conocerlo ni mencionarlo.

¹² Desde hace algún tiempo la antropología de las religiones no está tan preocupada por los orígenes del pensamiento religioso como por sus manifestaciones concretas. A partir de la década de 1960 y de los trabajos de C. Lévi Strauss, Mary Douglas o Victor Turner los antropólogos comenzaron a ver las religiones como conjuntos de símbolos o sistemas estructurados. En los años de 1970 y 1980, la influencia del criticismo y de los estudios poscoloniales obligó a los antropólogos a intentar liberarse de los prejuicios del pasado, hasta llegar a una actitud autocrítica y autoreflexiva. En el presente existe una tendencia hacia el estudio de las religiones occidentales, enfatizando las particularidades locales de la vida religiosa. Así que los estudios en "el lugar" o locales, reemplazaron a las grandes síntesis de las "religiones comparadas". Es dentro de esta última perspectiva que se podría inscribir al presente ensayo, que se ocupa más del papel social y político de los símbolos en las relaciones interétnicas que de sus supuestas características "esenciales".

"Danza de la pluma". Baile tradicional zapoteco de los Valles, que representa la conquista de los pueblos indígenas por parte de los españoles, llevada a cabo en el atrio de la Catedral para la fiesta del Señor del Kayo, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.



También de las más añejas perspectivas hermenéuticas, provenientes de los historiadores de las religiones, pueden extraerse conceptos operativos útiles, que no requieren necesariamente de una identificación con sus postulados teóricos

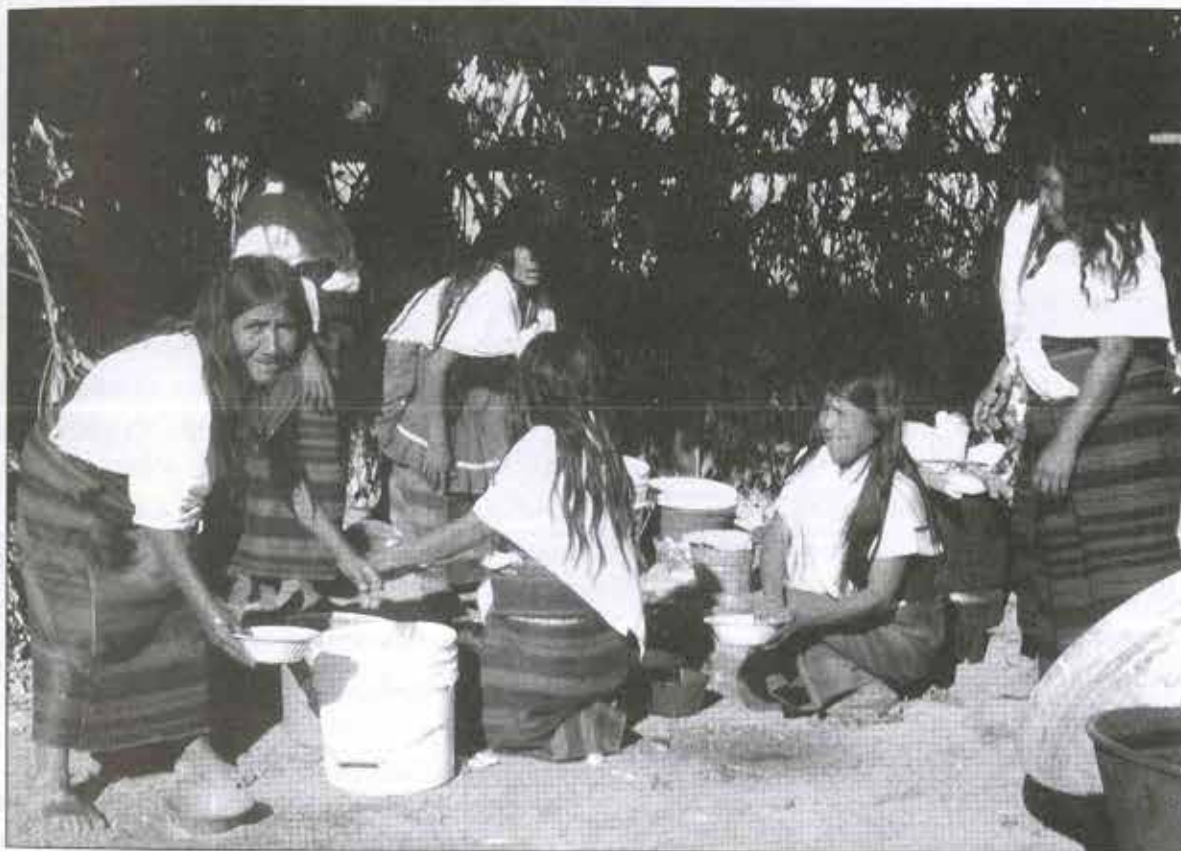
generales. La enciclopédica visión de Mircea Eliade, retomó el recurso clave para definir lo sagrado como lo dialécticamente opuesto a lo profano (1967:18). Lo sagrado sería aquello que se manifiesta al ser humano como "algo diferente" de lo profano y que exhibe una potencia, es decir, una capacidad de acción distinta a lo profano. Estas manifestaciones pueden ser tanto hierofanías (que revelan lo sagrado en un ente) o teofanías (potencias que tienen figura y expresan voluntad). La búsqueda de la "esencia" de los hechos religiosos a través de las vivencias, encontró su máxima expresión en la obra de R. Otto (1965), quien pretendió exponer vivencias universales, aunque en realidad apeló básicamente a la tradición judeo-cristiana¹³. También dentro de la fenomenología, la obra de G. Van der Leeuw (1964) hace énfasis en la noción de poder adjudicado a las deidades, asociando la sacralidad al poder y entendiéndolo entonces, al igual que Eliade, como potencia. Sagrado, vivencia y potencia, son entonces conceptos de una fenomenología esencialista, que creo posible rescatar para un análisis que, sin embargo, no se basa en sus propuestas. Una actitud hacia el conocimiento, fundada en determinadas premisas, no significa una camisa de fuerza que nos impida aceptar per se algunos de los logros de otras perspectivas; los paradigmas al respecto no son tal irreductibles como para no poder salir y volver a entrar en ellos de acuerdo con las necesidades del conocimiento. Pero es pertinente aclarar que

¹³ Las reducciones eidéticas de R. Otto que le sirven para identificar nociones tales como lo Santo, entendido como "lo más que lo bueno", y lo numinoso como ese "más", así como el *mysterium tremendum* que poseen las deidades y lo sagrado como aspecto objetivo de lo numinoso, se aplican más al monoteísmo judío, cristiano o islámico, que a las religiones nativas. Para los monoteísmos la percepción del Dios es totalizadora, impositiva, jerárquica e incommensurable, pero en las religiones nativas está presente un principio de reciprocidad con lo sagrado, derivado de la construcción de un sistema de intercambios y relaciones equilibradas, que está ausente en los monoteísmos y su deidad totalizadora.

no considero que las religiones y sus vivencias colectivas sean entidades donde trasciendan las diferencias culturales, sino que se encuentran históricamente determinadas por los distintos contextos sociales.

He tratado de recuperar una noción de orden referida a los hechos religiosos y a las cosmologías, al que recurriré en estas páginas, pero también destacar que no lo entiendo como una noción de equilibrio,

embargo, tal como trataré de exponerlo más adelante, las vivencias locales de lo sagrado no reflejan una experiencia de orden entendido como la experiencia de un amparo protector y benevolente, sino la relación con un ámbito también ambiguo, poderoso y, eventualmente atemorizador y sancionador. Ámbito que requiere de numerosas prácticas protectivas, y del mantenimiento de relaciones transaccionales equilibradas



Mujeres inyu cocinando y sirviendo alimento para la mayordomía de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. ©Denise Lechner, 2004.

cara a la vieja antropología funcionalista, sino como un precario estado de tensiones contrapuestas y siempre amenazado por el desorden que es propio tanto de la naturaleza como de la sociedad. Al respecto, Peter Berger (1971:41) ha propuesto que la categoría opuesta a lo sagrado es el caos que siempre amenaza al orden constituido, sin

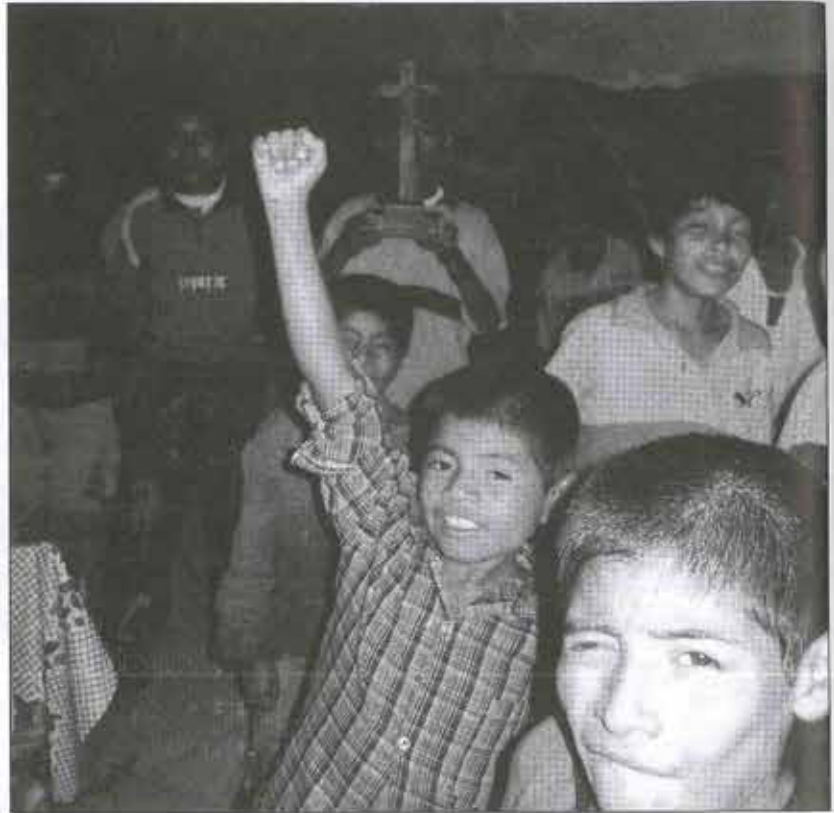
con los entes poderosos, para que su potencia no afecte de manera negativa a quien se atreve a entrar en contacto con ese oscuro, misterioso y complejo sistema de significados, cuyos designios suelen escapar al conocimiento y a la voluntad humana.

De acuerdo con el criterio eclectista del que puedo ser acusado, incluso por haberlo



propuesto como método en otra oportunidad (M. Bartolomé, 2003), pretendo acudir al conjunto de las perspectivas mencionadas, a fin de rescatar nociones tales como *sagrado, profano, vivencia, potencia, afectividad, orden, desorden y caos*. Un análisis del orden cósmico y social se complica -aún más- en los contextos signados por la presencia de múltiples sincretismos entre las cosmovisiones locales y la cristiana, pero que también pueden ser considerados y regidos por un principio ordenador o clasificador que fusiona entidades, o las adiciona, a las del ámbito preexistente, para mantener un sistema cosmológico que legitime la cambiante experiencia histórica de la sociedad. Oaxaca es un ámbito en el cual las deidades locales se conjugan con otras, reformuladas para cumplir con similares propósitos que las preexistentes, se les cambia de nombre para poder rendirles culto sin ser reprimidos o se le adicionan deidades importadas de acuerdo con la tradicional perspectiva incluyente del politeísmo. Los códigos simbólicos propios de cada cultura han "leído y traducido" los símbolos del cristianismo de acuerdo con su propia lógica y construido entonces un marco referencial para su orden social, que logra excluir la eventual contradicción entre lo propio y lo apropiado.

Cabe apuntar que las nociones de sacralidad se desarrollan en una pluralidad de culturas y sus diferentes vivencias corresponden entonces a las distintas construcciones y experiencias de lo sagrado. En este sentido



La 'vis (literalmente esta palabra significa "huerfanitos", pero en este caso se utiliza para llamar a las personas que van a todas las casas de la comunidad la noche del 1 de noviembre a recoger ofrendas) en fiesta de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca.
© Denise Lechner, 2003.

quiero proponer que, para las culturas de Oaxaca en particular y, tal vez, para las mesoamericanas en general, lo sagrado es vivido de manera central como la expresión de un orden que regula tanto al cosmos como a la sociedad. A su vez, lo profano o secular no sería necesariamente lo opuesto, es decir, un estado de desorden, sino más bien un estado de *incertidumbre*, en el que las reglas de acción no son demasiado claras. Las cosmogonías locales relatan la instauración de un orden de la naturaleza y la

sociedad, las cosmologías perpetúan la legitimidad de ese orden, y lo sagrado es el ámbito del orden por excelencia, un "reservorio" al que se recurre buscando su reinstauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren. Gran parte de las prácticas religiosas locales, que expresan de manera objetiva la vivencia de la relación con lo sagrado y la potencia que se le atribuye, pueden ser mejor comprendidas si las entendemos como procesos de reinstauración de un orden¹⁴, ante el desorden generado por la enfermedad, la sequía o cualquier otra circunstancia en la que prevalezca la incertidumbre.

La experiencia local de lo sagrado

Aproximémonos entonces a las nociones de las cosmologías locales. Entre los chatinos lo sagrado, vivido como lo poderoso, secreto, prohibido, cargado de sentido, es definido por medio del término *Ho'ó*, que alude a la experiencia de la sacralidad en una apretada síntesis conceptual. Esta síntesis involucra tanto a la potencia que se expresa en un ámbito o en una persona, como a la vivencia que de ese poder tienen los seres humanos así, por ejemplo, un especialista socio-religioso es un *ne ho'ó*, un Hombre Sagrado (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982, 1996: 207). Los zapotecos de la Sierra Norte tienen una clara distinción lingüística entre *be*, "lo animado"; *da*, "lo inanimado"; y *bdao* o *dao*, "lo sagrado": dentro de este sistema



Lucha de toritos. Fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.



Mujer inyu con ofrenda y copal. Cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

¹⁴ Así, por ejemplo, cuando un campesino indígena concurre a la iglesia o participa en cualquier ritual comunitario, se encuentra ante un ámbito normado, cuyas reglas de acción conoce y ante el cual sabe desempeñar las conductas adecuadas. Pero, cuando comienza su plantación o sale de cacería, se interna en un mundo "no sabido", que requiere del desarrollo de una serie de prácticas rituales y protectivas para "ordenarlo" y saber cómo comportarse.

clasificador se incluye todo el ámbito de lo cognoscible para la percepción humana, que se diferencia básicamente por su capacidad de poder o potencia manifiesta (A. Barabas, 1999:89). Entre los zapotecos *binnizá* del Istmo, lo sagrado es *nabaana'*; *nandaya'* lo



Kuí'na (diablo) bailando en el Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

que está "bendecido" y *nadá* lo "delicado" (V. De la Cruz, 2002:29). Quizás en estos términos de la lengua *diidxazá* (zapoteca) se pueda advertir una diferencia entre la sacralidad y sus expresiones entendidas como "protección" (bendecido) e "ambigüedad" (delicado). En el lenguaje zapoteco del siglo XVI un "Dios", *pitáo*, es un

"ser animado sagrado", existiendo cierta similitud entre los términos para "grande" (poderoso) y para sagrado, *táo*; pero, aparentemente, *táo* es cognada con el *ho'ó chatino*, remontándose esta noción de sacralidad a una antigüedad de entre 1900 y 2400 años en la familia lingüística zapotecana (T. Smith Stark, 2002:94).

Dentro de la tradición cultural mixteca el complejo concepto de *Ñu'u* refiere a las deidades y a sus manifestaciones, aunque también puede significar "fuego" de acuerdo con el contexto, ya que lo sagrado es siempre resplandeciente; se lo puede invocar en cualquier lugar y su accionar puede ser tanto negativo o positivo de acuerdo con la petición que se le haga (R. Alavez, 1997: 149). La expresión o emanación de la potencia de *Ñu'u* se engloba dentro del término *ii*; así el que recibe una bendición adquiere la condición de *ndun ii* (volverse sagrado o, en realidad, "estar protegido"), de la misma manera la antigua aristocracia gobernante eran los *iya*, "los sagrados o los bendecidos o protegidos", aunque también un enfermo está en condición *ii* (delicado, ambiguo o incierto), lo que expresa la ambivalente potencia que emana de la sacralidad (M. Bartolomé, 1999:162). Entre los *Ayuuk* (mixes) lo sagrado aparece como una manifestación, emanación o cualidad de los *Kong* o poderes principales (o principios ordenadores) que impregnan numerosos ámbitos de la condición *Inää*. La noción de *Inää* (¿sacralizado?) involucra tanto a las deidades como a sus manifestaciones concretadas en cerros, rayos, cavernas, lugares sagrados, esculturas ("ídolos"), aguas, árboles, etc. (B. Maldonado y M. Cortés, 1999: 108). También los amuzgos consideran que toda la naturaleza que los rodea está poblada de fuerzas ("espíritus"), *nño an* o *nañuma*,

a los que definen como expresiones del poder de las deidades (M. Bustamante, 1999: 113). Pero, en realidad, están refiriéndose al conjunto de entidades poderosas tales como *työ'tz'o chi* (Dios de Luna), *työ'tz'o inde* (Dios del Monte, de las Plantas), *työ'tz'o jnye* (Dios del Viento) o a *työ'tz'o si'tz'o* (Dios del Cuerpo) e incluso a *työ'tz'o tzjo* (Dios del Sueño), cuya totalidad expresa una percepción múltiple de la sacralidad que invade todos los ámbitos y todos los entes, lo que no pueden menos que traducir como "Dios" (L. Tapia García, 1999:226-227). Creo que se puede leer en ellos una referencia global a entidades constituidas como emanación y concreción particular de las potencias ordenadoras sagradas y que son, en realidad, más "dueños" que "dioses" aunque la diferenciación pueda ser bastante ambigua.

Es decir, que una teoría general de lo sagrado como manifestación de *potencia*, como capacidad de acción demostrada por un ser, lugar o ente, es compartida por el conjunto de las culturas mencionadas, aunque cada una ha construido una combinación diferente con similares principios. Lo sagrado puede ser así entendido como expresión de una experiencia de la naturaleza y de la sociedad que refleja la vivencia de un orden intrínseco subyacente a todas las cosas y no como apelación a la actividad de una exclusiva deidad ordenadora. La sacralidad proviene de este *sistema clasificatorio* que destaca las diferentes potencias presentes en los espacios, los tiempos y los entes; de un principio básico vivido como un "deber ser de las cosas" y no de un ordenamiento extrínseco que depende de la voluntad de una



Banda de música tocando en el día de la conclusión de los novenarios del Señor del Rayo, Ciudad de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

deidad, lo que es más propio de las religiones reveladas monoteístas. J. Monaghan (2000:26-27) propone que el universo indígena mesoamericano no es distinguible de la divinidad, ya que éste no es sólo su expresión sino también la divinidad en sí misma, de acuerdo con los principios de la doctrina panteísta¹⁵ que adjudica a las religiones nativas. Para dicho autor, la distinción occidental entre natural y sobrenatural no sería pertinente, ya que se disuelven dentro de una misma experiencia religiosa. Si embargo, los sistemas de categorías nativas destacan esta distinción, como en el caso mixteco que diferencia los ámbitos sacrificia-

les y los domésticos, donde se ha realizado una alianza con la deidad del lugar (*sto'o ñu'u*: Dueño o Señor de la Tierra), de los ámbitos cerriles o salvajes, *yuku*, de naturaleza ambigua (M. Bartolomé, et al, 1999: 162-163; M. Winter y M. Bartolomé, 2001: 65). Plantear la existencia de un cierto principio unitario no menciona, en mi perspectiva, a la concepción de una unidad de lo divino con distintas manifestaciones, sino precisamente a la multiplicidad de lo sagrado, cuyo conjunto es lo que otorga un sentido posible al universo. Sentido que no requiere ser unitario ya que en su diversidad está la clave de su fuerza, en la medida en que lo



Celebración del lavatorio de pies en Jueves Santo, Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.

¹⁵ El panteísmo (del griego "pan" todo y "theos" dios) identifica a la deidad con el mundo al igual que las tradiciones orientales como el hinduismo y el budismo. El filósofo Baruch Espinoza proponía que Dios se identificaba con la naturaleza, no pudiendo ser pensados de manera independiente. Los panteísmos históricos concebían al mundo como emanación de Dios, como manifestación de Dios y como realización de Dios. Desde los filósofos estoicos, quienes denominaban "mundo" al mismo Dios, hasta Heráclito que consideraba al *logos* como el "fuego divino" que todo lo penetra, la tradición occidental ha recurrido al panteísmo en distintas épocas incluyendo la actual new age.

sagrado es un sistema conceptual y simbólico generalizado, históricamente constituido por el conjunto de las representaciones colectivas de cada sociedad, que intentan otorgar un significado socialmente legitimado y humanizado al cosmos.

Deidades compartidas

Vayamos ahora a la lógica involucrada en las configuraciones religiosas locales y que se expresa en las diferentes vivencias de similares deidades. Resulta imposible en un espacio reducido dar cuenta de las similitudes y diferencias de todas las cosmovisiones nativas de Oaxaca, por ello me limitaré a proponer algunas reflexiones referidas a unos pocos ejemplos ilustrativos. Para dar cuenta de las diferentes vivencias y significados de deidades similares veamos el caso de las entidades vinculadas a las lluvias, que durante siglos han resistido a su desplazamiento por parte del cristianismo, por tratarse precisamente de potencias fundamentales para la vida de sociedades agrícolas cuyas estrategias productivas dependen de los ciclos estacionales de la naturaleza¹⁶. Estas entidades no son construcciones teóricas factibles de ser fácilmente descritas y analizadas, sino representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, oralmente explicitadas y que se expresan como eventos mentales comunicados a través de las conductas rituales que les son destinadas.

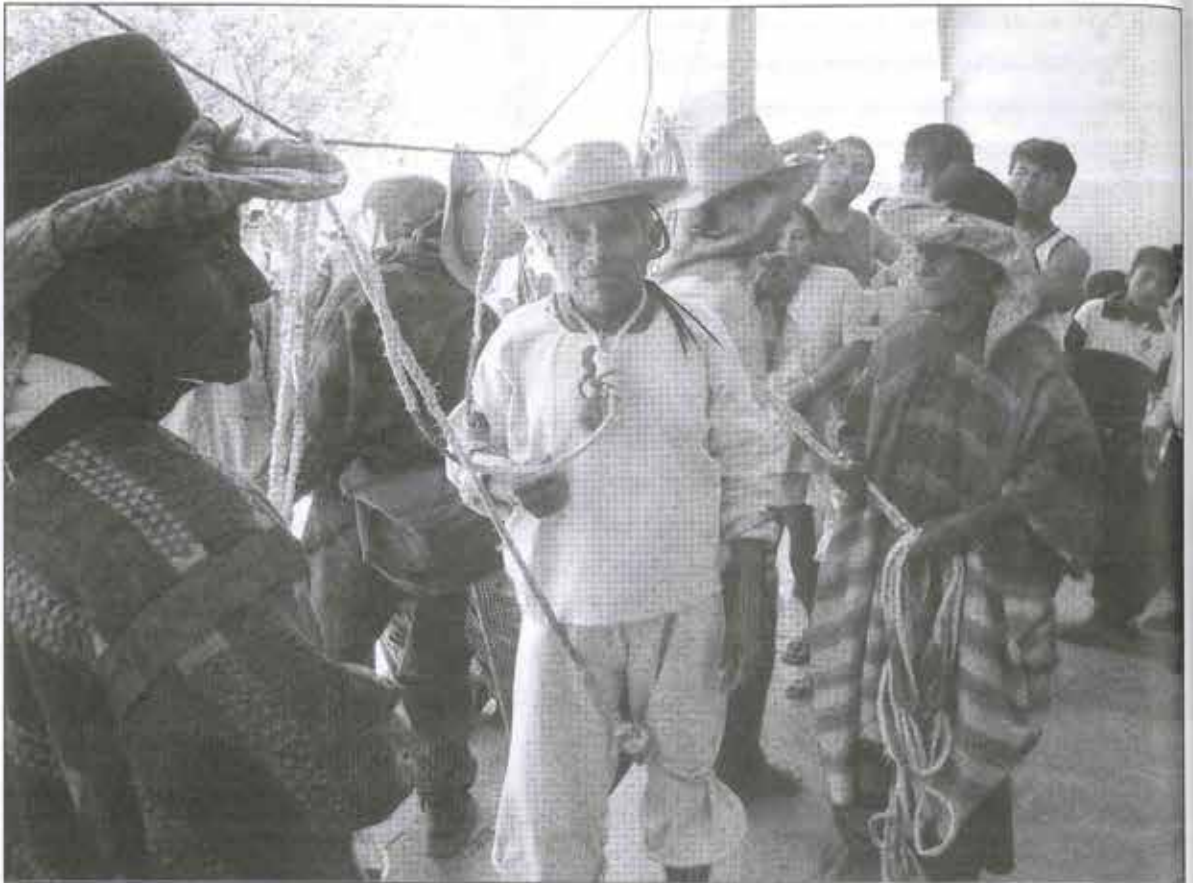
Los habitantes de la ahora mayoritariamente árida y seca Mixteca se autodesignan como "El Pueblo de la Lluvia" (*N̄uu*



Levantamiento de cruz en un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

Savi); pero el culto a la Deidad de la Lluvia, *N̄u'u Savi*, no se realiza en los espacios abiertos, sino en las cavernas de las cuales brota el agua nueva, el agua original que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. Es decir, que para los mixtecos la lluvia surge inicialmente de la tierra a la cual está vinculada, ya que en conjunción con la misma constituyen la fuerza germinal por excelen-

¹⁶ No es ésta, indudablemente, la única entidad o divinidad compartida. En todas las culturas locales se encuentran manifestaciones y referencias a las deidades astrales Sol y Luna, a entidades ctónicas que actúan como potencias de la tierra, al complejo de los Señores de los Animales que aparece asociado a los Dueños del Lugar, a los Vientos, a Héroes Culturales dadores de bienes a los seres humanos y a un vasto conjunto de manifestaciones de lo sagrado, cuya enumeración no ayudaría ahora a la argumentación central de este ensayo.



Mandón (hombre que ha realizado una fiesta para el pueblo) amarrado en la Fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

cia. Por otra parte, ese mismo poder germinal presente en las cuevas, es lo que la historia sagrada mixteca registra como el que otorgó fuerza vital a los fundadores de sus más importantes linajes. Es decir, que tanto la vida vegetal como la humanidad ejemplar de los linajes, provienen de las sagradas cavernas que existen en el extenso territorio del Pueblo *Ñuu Savi*. A su vez, entre los cuicatecos *Sa'an Davi* es la entidad de mayor potencia, el Hombre Rayo u Hombre Trueno, quien habita en lo alto de los cerros en un espacio llamado *Vacu Davi* (casa del Hombre Rayo u Hombre Trueno). Se le suele asociar al complejo mesoamericano de los Señores o Dueños de los Lugares, ya que a él se debe pedir permiso tanto para cruzar un arroyo como para cazar un

animal. Existen relatos de quienes lo han visto como un hombre desnudo de gran altura y los curanderos se comunican con él por medio de sus sueños (I. Schoulen, 1991).

Para los zapotecos de la Sierra Norte la deidad de la lluvia es *Bdao Gwzi'o* o *Sagrado Cocijo*, el que es identificado por su naturaleza y poder uránico, ya que es el dueño del rayo y a la vez él mismo es el rayo; tal como se advierte en el *Diccionario de Córdoba* del siglo XVI donde su nombre se traduce como "rayo". Se manifiesta entonces como una deidad que mora en el plano superior del firmamento y no en las cavernas, lo que define no sólo la ritualidad que le es propia, sino también la naturaleza de sus conductas. Por su parte, los chatinos (*Cha'cñá*, "Gente de las Palabras que Tra-

bajan") también poseen una deidad acuática *Ho'ó Cui* (Santo Lluvia), pero que no posee la importancia del Santo Padre Sol (*Stina Ho'ó Cuichá*), a quien están destinados la mayor cantidad de rituales con los que se rinden culto a las antiguas deidades; además, Lluvia es subordinada de Sol con el que mantiene una relación jerárquica. En la Chinantla Alta, para los *dzä jmiih*, "Gente de la Misma Palabra", mal llamados *chinantecos*, la deidad uránica vinculada a la lluvia es *Ku'nah*, Trueno, dueño de los rayos inanimados: él posee vida y voluntad propias, tal como lo manifiesta la utilización para designarlo de clasificadores numerales que son idénticos a los que se usan para seres animados, los que no se usan para los rayos considerados inanimados. Pero el hecho es que Trueno aparece como superior a Sol (M. Bartolomé, *et.al.*, 1999), invirtiendo la jerarquía de los chatinos. Entre los *shuta shiné*, o mazatecos, truenos y rayos se designan con la misma palabra, *chá'un*, anteponiéndole la palabra para "padre", esto es Padre Rayo o Padre Trueno; sin embargo, el *chá'un* de oriente es positivo y el del poniente es negativo, por lo que la calificación de la deidad varía de acuerdo con su ubicación cósmica. Al parecer, los Dueños del Rayo y del Trueno tienen como ayudantes a los Señores del Rayo y del Trueno que serían sus *alter egos* (tonas o *nahuales*), pero a pesar de su importancia las mayores conductas rituales se orientan hacia los *Chikones*, Dueños de los Cerros y lugares (L. Manrique, 2004).

A su vez, para los *yini'nanj ni'inj* "La Gente de la Lengua Completa", los llamados *triquis*, hay un Dueño de la Lluvia o *Ña'anj gumaan* y una Dueña, o *Ñaánj du'ui*, (traducen *ña'anj* como Dios o como Dueño) que son diferentes al Dueño del Agua o *Ña'anj nee*: ambas deidades son objetos de

distintos tipos de culto; para Lluvia se realizan rituales en cavernas, pero al Agua en general se la venera respetando cada una de sus manifestaciones presentes en pozos, manantiales y arroyos (P. Lewin, 1999:245). Los triques le atribuyen a Lluvia no sólo el carácter de una deidad uránica, sino el papel de héroe cultural presente en el mito de origen y fundador de las agrupaciones clásicas, dador del maíz y otorgador de múltiples conocimientos (C. Huerta Ríos, 1981: 223). En ciertas ocasiones este héroe o su par tonal (*alter ego* o *nahual*) puede encarnarse en un hombre y, como un erótico Zeus local, inducir a las mujeres a la infidelidad (Fausto Sandoval, 1988), o ser visto buscando



Levantamiento de cruz en un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca.
© Denise Lechner, 2003.

do su piedra del rayo incrustada en algún árbol, al igual que el *Júpiter Lapidus* (piedra) de los romanos. Por su parte, los huaves (*ikoots*) consideran que rayos y truenos son distintos, pero que se respetan entre sí, ya que los rayos son *montiocs*, poderosos *nahuales* que trabajan para el viento del Sur (E. Castañeda, 1987:39). Estos *montiocs* o *monteocs* gobiernan las lluvias y son capaces de convertir el agua salada en agua dulce, incluso las lluvias aparecen como resultantes de la relación entre el rayo y el viento del sur (S. Millán, 2003). En el caso mixe (*ayuuk ja'ay* "Gente de la Palabra Sagrada"), la Deidad de la Lluvia ocupa un lugar un tanto indefinido dentro del vagamente estructurado panteón nativo, que tiene en los ya mencionados Kong ("reyes") a los representantes de una noción múltiple de los supremos poderes ordenadores del cosmos y la sociedad (M. Cortés y B. Maldonado,



Mujeres inyu cocinando y sirviendo alimento para la mayoría de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.



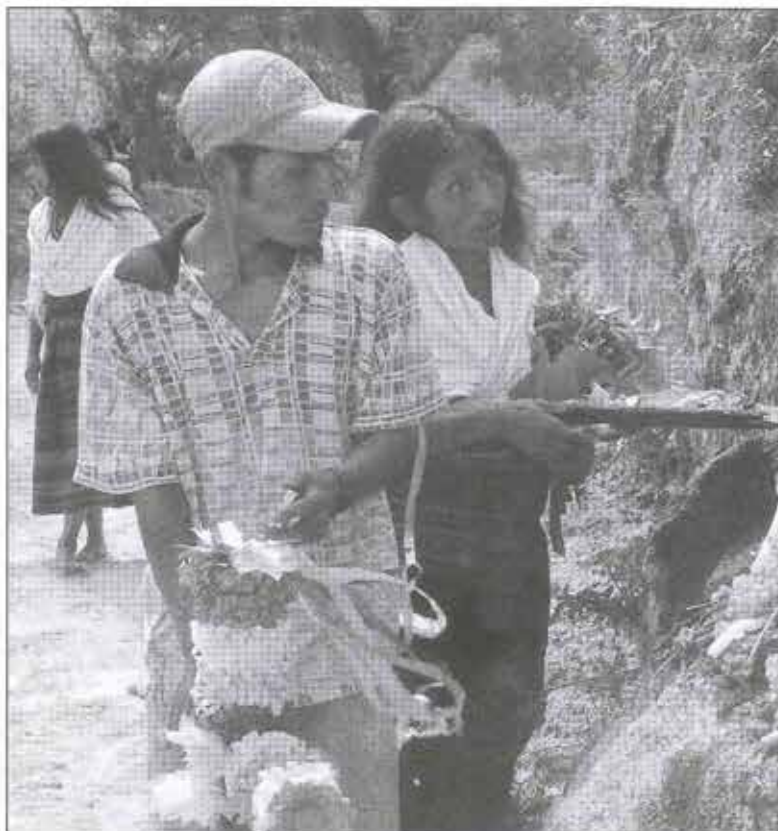
Kui'na (diablo) bailando en el Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

1999). Sin embargo, el alma del año *cajm* (Cerro del Rayo) puede presentarse como una bella mujer que aconsejó a los habitantes de Totontepec a dónde debían trasladar su pueblo (A. Bernal Alcántara, 1990).

Basten estos ejemplos para destacar que, si bien en muchas de las culturas locales se registra la presencia de deidades vinculadas a la lluvia, en cada una de ellas adquieren características singulares y reciben distintos tipos de prácticas propiciatorias, por lo que la vivencia religiosa de similares entidades varía de acuerdo con la tradición de la que se forma parte. Todas las religiones históricas son sincréticas, en la medida en que reflejan la acumulación de significados propios de tradiciones anteriores, pero aunque el Alto Dios cristiano recuerde a las figuras uránicas que le dieron origen, tales como el Osiris egipcio, el Zeus griego o el Júpiter romano, la vivencia contemporánea de la

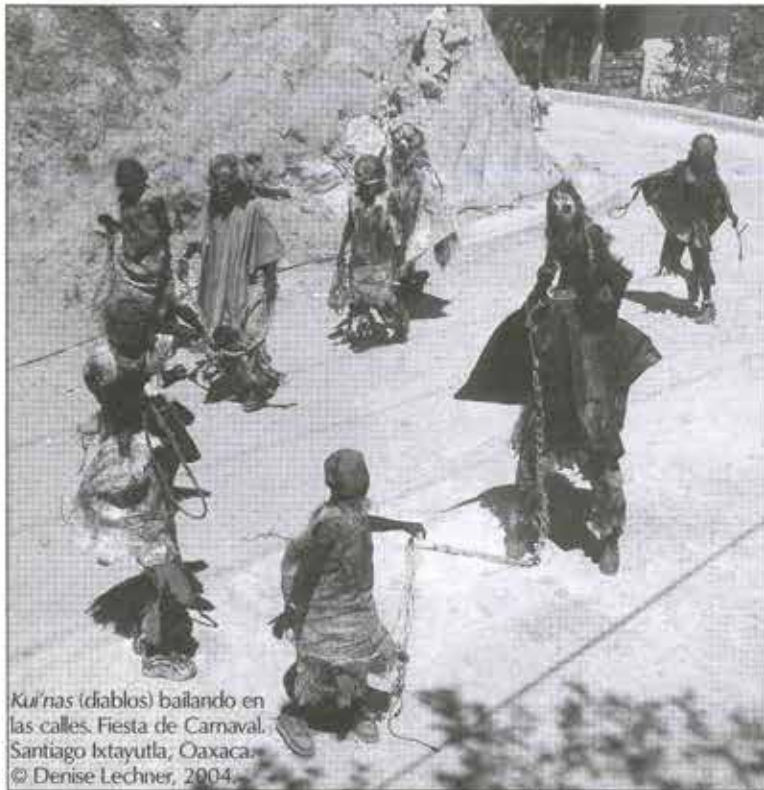
deidad cristiana es distinta a la forma en que eran vividas sus antecesoras por los antiguos fieles. Por lo tanto, proponer en forma genérica la existencia en Oaxaca de idénticas deidades de la lluvia en todos los grupos, representaría una homogeneización historicista artificial de la pluralidad de entidades y concepciones culturales existentes, aunque se refieran a similares entes.

Es importante destacar que la misma noción de jerarquía de las deidades que he mencionado es un tanto relativa. La jerarquización local supone la construcción de un panteón ordenado según criterios que pueden no ser constantes. Si se está frente a la sequía las deidades de las lluvias serán indudablemente las más importantes, pero si se trata de una crisis personal derivada de una infracción en la relación con la potencia del lugar, que se manifiesta como enfermedad, las deidades o entidades terrestres serán las invocadas en primer lugar. Lo mismo ocurrirá cuando se va de cacería, ya que los Señores de los Cerros, Dueños de los Animales, aparecerán como las entidades actuantes coyunturalmente fundamentales. Para los *chatinos*, el Santo Padre Sol es el astro-deidad teóricamente dominante, pero el viajero nocturno se colocará bajo la protección de la Santa Madre Luna. Es decir, que para las sociedades nativas *todo dios es un dios del momento*; su jerarquía y acción depende siempre de las circunstancias.



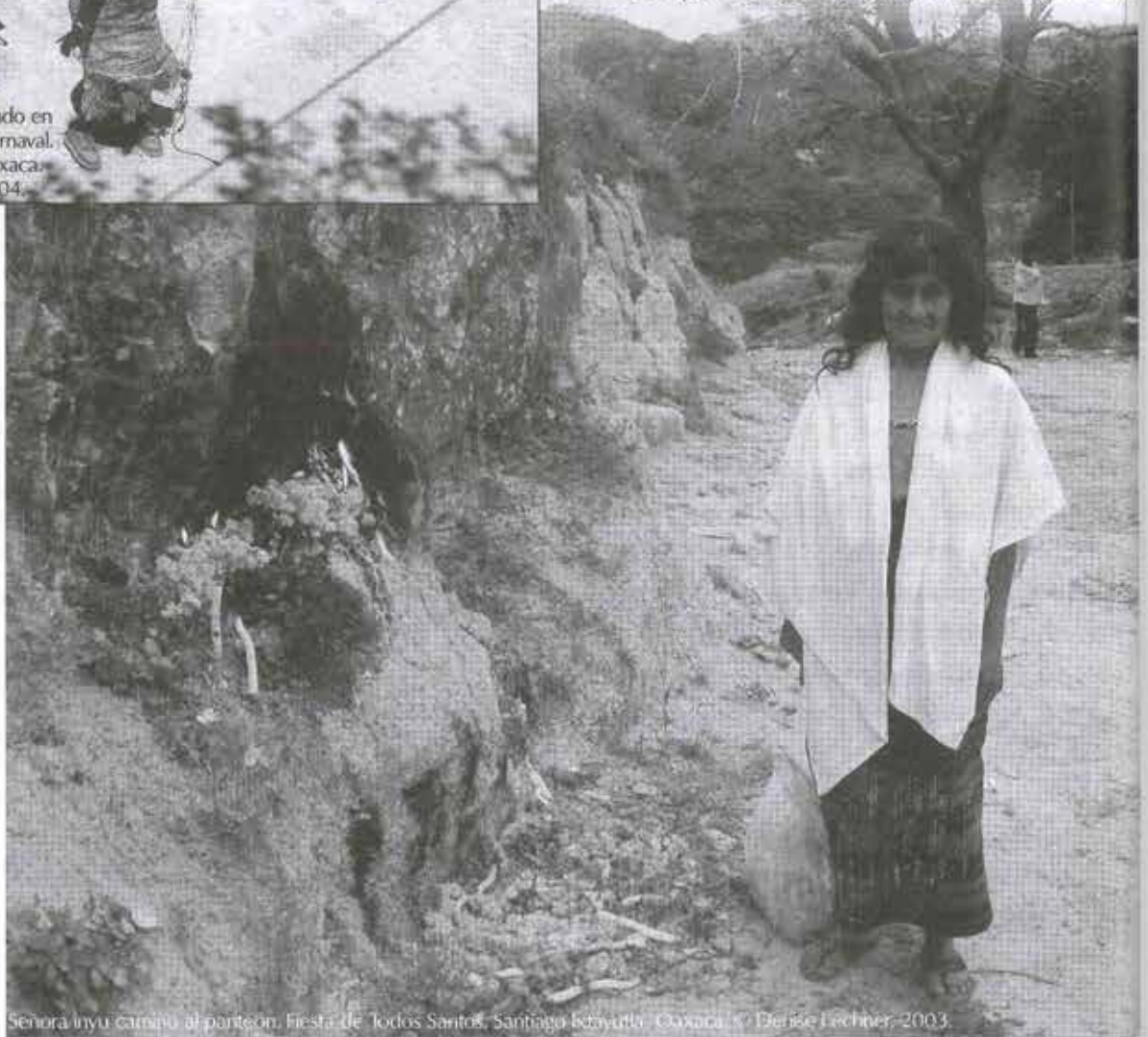
Padrino de cruz llevándola al panteón junto con las ofrendas. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

Por otra parte, y siguiendo el principio dualista generalizado no sólo en Oaxaca sino en toda Mesoamérica, las deidades no están divididas de acuerdo con el monismo ético que caracteriza al cristianismo, donde hay deidades buenas (dioses) y malas (demonios). Las entidades nativas son positivas o negativas dependiendo del contexto y del cumplimiento de los principios de reciprocidad equilibrada que rigen las relaciones con ellas; del adecuado desarrollo de los intercambios depende su don o su cólera. Así lo denota, por ejemplo, la utilización del mismo término mixteco para deidad, *Ñu'u*, que se aplica también para designar al demonio, ya que no existe un equivalente en la lengua (M. Jansen, 1982:295), aunque en ello se pueda también leer la tradicional ambivalencia de lo sagrado y pode-



Ku'inas (diablos) bailando en las calles. Fiesta de Carnaval, Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

roso, así como la demonización de las deidades nativas por parte del cristianismo¹⁷. Relacionarse con lo sagrado es una experiencia activa y afectiva múltiple cuyos objetivos pueden ser la petición, la protección o la agresión: se puede recurrir al ambiguo poder de lo sagrado tanto para pedir lluvias o curar a un enfermo como para dañar a un enemigo. Esta noción de dualidad ética se ha proyectado también hacia las deidades cristianas, las que suelen castigar con tanta frecuencia como premiar, hasta el punto que una Virgen aparecida puede quebrarle la pierna a quien no cree en ella. (A. Barabas, 2000).



Señora Inyu camino al portón. Fiesta de Todos Santos, Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

¹⁷ E. Marroquín (1989:94-95) señala que los evangelizadores no dudaron de la existencia de las deidades indígenas, pero para combatirlos y desacreditarlos les adjudicaron el carácter demoníaco de las entidades de su propia cosmología. Ver al respecto el libro de F. Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo, magnus opus* de reciente publicación (2003).

Disfraces y sincretismos

En algunas ocasiones los llamados sincretismos son en realidad más formales que reales, y operan como una especie de "disfraz lingüístico", puesto que con distintos significantes se alude a los antiguos significados¹⁸. Quien acude a la catedral de Juquila, en el

ellos interrogué a mis interlocutores sobre el significado de la palabra que nombra a las Santas Ciénagas (*Ho'ó Ycuá'*) en las que se siembran los ombligos de los niños para asegurar su buen crecimiento y la desconcertante respuesta fue "Santísima Trinidad". De hecho, cuando los chatinos rezan en las



Danzante del huipil sosteniendo el cordón que amarra al mandón. Fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

territorio chatino, se encontrará aparentemente a devotos católicos hincados y rezando en su lengua ante la imagen del Cristo crucificado. Pero si aguza el oído y conoce un poco el idioma advertirá que se refieren a la deidad como *Stina Ho'ó Cuchá* (Santo Padre Sol), la quemante deidad que guía su camino durante el día. Cuando convivía con

iglesias y se dirigen aparentemente a la crucifixión, en realidad se orientan hacia la Custodia, cuyos rayos dorados la vinculan con la imagen de Sol y se refieren a ella con el nombre "La Santísima"¹⁹. Los chatinos han renombrado su compleja percepción de lo sagrado, encarnada en múltiples entidades, con nombres provenientes del panteón

¹⁸ R. Bastide ha identificado este mismo fenómeno en el estudio de las religiones afrobrasileñas, pero las denomina como "transmutación lingüística" que ampara la transmutación de lo sacro y que pretende salvaguardar a las viejas estructuras étnicas amenazadas por el orden político colonial (1973:25).

¹⁹ El sacerdote y sociólogo Enrique Marroquín pudo comprobar personalmente en la localidad de Betaza, situada en la sierra zapoteca norte, que el culto local en la iglesia se dirigía hacia la Custodia (relicario dorado con rayos donde se adora a la Eucaristía) el que era percibido como una representación del Sol y no como depositario de la hostia (1989:64).



Mandón amarrado en la Fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

cristiano sin renunciar al tipo de culto que les era propio. De esta manera los viejos dioses se ocultan en el espacio semántico de la cultura, intentando refugiarlos de las persecuciones eclesiásticas. Algo similar ocurre con la noción de *Ñú'u* mixteca, la manifestación de lo sagrado como potencia del lugar, a la que los especialistas nativos invocan en sus oraciones llamándola Santa Cristina o San Cristóbal en la mixteca alta (F. Anders, M. Jansen y A. Pérez, 1994: 128), al igual que en la mixteca oriental (R. Alavez, 1997:153). También entre los maza-

tecos el Dueño del Cerro, *Chikón Nanguí*, puede ser llamado San Jorge (E. Boege, 1988:102) o San Marcos enmascarar al Dios Rayo entre los triquis. Creo entonces factible proponer que estos disfraces lingüísticos no representan construcciones sincréticas, sino un tipo de ocultamiento de las deidades propias en el espacio semántico de las lenguas nativas, nombrando en castellano a entidades que mantienen sus nombres, características y atributos tradicionales y que sólo a nivel nominal se identifican con entes cristianos.

Con respecto al concepto de sincretismo en antropología, se puede decir que éste ha sido tan utilizado como poco explicado. En el ámbito de los estudios mesoamericanos, la obra de M. Edmonson (1960) ha servido con frecuencia como término de referencia, aunque su argumentación resulta más descriptiva que analítica. Edmonson propone que el sincretismo sería la integra-

ción, seguida por una elaboración secundaria, de aspectos seleccionados de dos o más tradiciones. Se trataría de un proceso de identificación subjetiva de entidades tácito, pasivo e inconsciente, en el cual ciertos rasgos de una cultura son "naturalizados" por otra. Años más tarde W. Madsen (1967), a quien le tocó sintetizar el tema para el *Handbook of Middle American Indians*, lo considera como parte del proceso de aculturación, al seguir la perspectiva del cambio cultural, que consideraba al sincretismo como la adopción consciente de una idea

exógena en términos de su contraparte nativa, distinguiendo entre aceptación e imitación, en su caracterización del sincretismo como "copia" de un elemento ajeno. Desde una perspectiva más amplia, ya en 1958, el antropólogo G. Aguirre Beltrán (1970) había destacado que las relaciones interculturales suponían un conflicto, en el que los elementos culturales de ambos sistemas se confrontaban, excluían y/o conjugaban, dando lugar al desarrollo de un tercer sistema que, en su perspectiva, era la mitificada "cultura mestiza". Por otro lado, M. Marzal (1985) tuvo que haber realizado una profunda reflexión sobre el tema, que le llevó a considerar al sincretismo no como una síntesis ni una yuxtaposición, sino como una nueva religión, en la que algunos elementos se identifican con sus similares, otros



Adorno por promesa de una de las cruces del 3 de mayo. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2003.



Levantamiento de cruz por motivo de cabo de año delante de un altar para la fiesta de todos santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

desaparecen, otros permanecen iguales y unos más se reinterpretan cambiando su significado. A pesar de que muchos autores tocan el tema en sus obras, la mayoría se refiere a los procesos coloniales y los proyectan hacia el presente. En este sentido es valioso el ensayo de H. Nuttini (1988), quien destaca la existencia de un "sincretismo guiado", realizado por los misioneros para facilitar la aceptación de la evangelización, y de un "sincretismo espontáneo" que se fue dando en el seno de los ámbitos comunitarios nativos, enfatizando a la vez que la religiosidad resultante es diferente a las que le dieron origen. Ya en términos etnográficos contemporáneos, A. Lupo (1995) señala que el proceso no concluyó en la Colonia sino que se sigue dando en la actualidad, vinculado a los cambiantes contextos interétnicos. Al analizar el concepto, de caracteres multívocos y a veces contradictorios. Este mismo autor escribió un importante ensayo (1996)





Cocijo, deidad zapoteca de la lluvia y el rayo en su pedestal. Xoxocotlán, museo de Oaxaca. © Alfonso Caso e Ignacio Bernal, urnas de Oaxaca, INAH 1952.



Viernes Santo. Encuentro de la Virgen María y Jesús en la plaza del pueblo. Santa María Zacatepec, © María del Carmen Castillo, 2003.

en el que reseña varias propuestas teóricas, las confronta con un contexto etnográfico nahua y concluye que no existiría una nueva religión nativa, sino un ámbito de confrontación no estabilizado, donde la dinámica de las construcciones simbólicas dependen de las relaciones y posiciones de poder existentes entre indígenas y mestizos. Cabría preguntarse, sin embargo, cuándo un sistema religioso puede considerarse "estabilizado" ya que todos son dinámicos y, en especial, aquellos que carecen de una teología formalizada por dirigentes sacerdotales que induzcan a su estandarización.

El historiador S. Gruzinski (2000) recurre a criterios valorativos para descalificar el uso del concepto, ya que lo considera ligado a una connotación negativa puesto que, al igual que el concepto de mestizaje, aludiría a fenómenos confusos ligados a las mezclas, la promiscuidad o la impureza. Pero esta descalificación valorativa pretende excluir lo que él no puede conceptualizar de manera circunscripta, por considerarlo un proceso genérico que se registraría en todas las experiencias humanas. A esta perspectiva subyace, de manera quizás involuntaria, la noción "oficialista" de que el sincretismo representa una construcción religiosa de alguna manera ilegítima, por no estar en manos de un clero institucional²⁰. La valoración de Gruzinski es subjetiva, pero el sincretismo es un hecho objetivo, a pesar de

²⁰ Para los griegos el *sygkretismo* (sincretismo) aludía a la conjunción de ideas o tesis de origen diverso y a la amalgama de doctrinas o concepciones heterogéneas. El concepto de sincretismo fue introducido en la filosofía en 1774 por Brucker para designar a "una conciliación mal hecha de doctrinas religiosas totalmente disidentes entre sí". Dentro de la historia del pensamiento religioso el término se ha empleado de manera polémica para nombrar superposiciones, fusiones y síntesis mal logradas o visiones confusas, lo que le imprimió un carácter peyorativo (N. Abbagnano, 1982:1075).

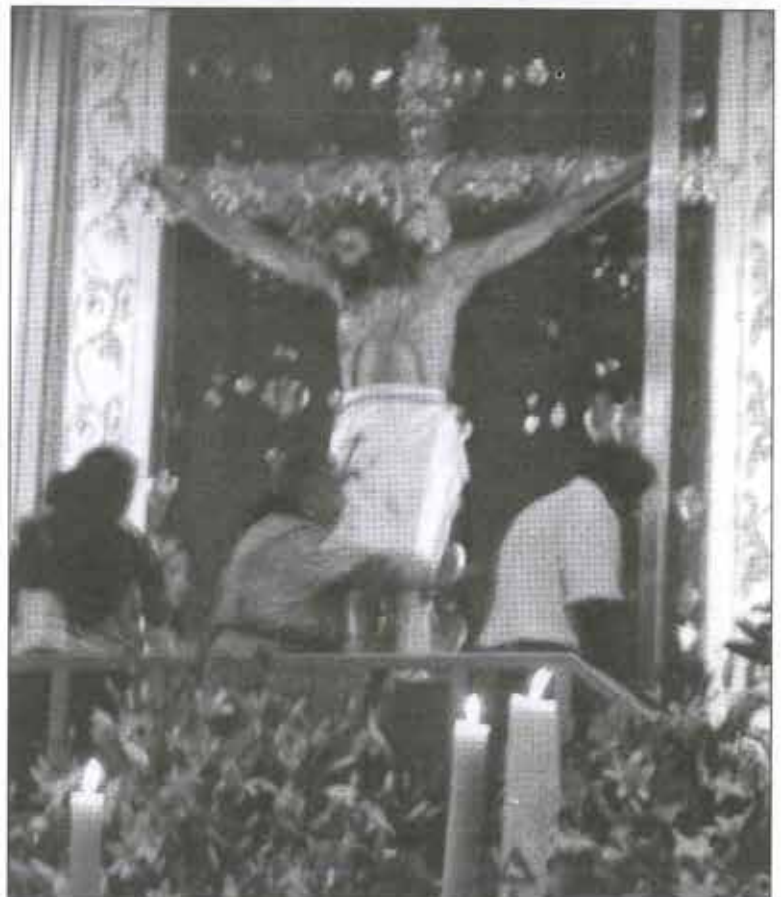


Danza de la pluma en homenaje al Señor del Rayo. Atrio de la Catedral, ciudad de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

que engloba a un conjunto de fenómenos simbólicos en un solo término, por lo que es preciso desbrozar sus características en cada caso sin abdicar de su universalidad. En los sincretismos mesoamericanos en general, y oaxaqueños en particular, se registran tanto hechos singulares como recurrentes que permiten estudiarlos tanto en su especificidad como en su generalidad. Trataré entonces de exponer algunos procesos provenientes del registro etnográfico local, para poder proponer una reflexión cuya base regional no excluya sus posibilidades de generalización y proyección hacia otros ámbitos.

En primer lugar vemos que las reinterpretaciones tienden a ser duales, ya que tanto las deidades cristianas son reinterpretadas

en términos indígenas, como las deidades indígenas reformuladas en términos cristianos. Así en Oaxaca, como en muchos otros lugares de México, el sincretismo ha operado de manera bidireccional, haciendo que las antiguas deidades cobraran nuevos nombres y atributos, pero también que las nuevas se cargaran de contenidos propios de las antiguas. De esta manera las deidades cristianas fueron identificadas con las entidades preexistentes, como en el caso de los Santos vinculados al complejo de los Dueños o Señores de la Naturaleza, o en el Alto Dios cristiano asimilado a las deidades uránicas propias. Pero también las antiguas manifestaciones de la sacralidad se encarnaron de manera sutil y casi clandestina en



Devotos del Señor del Rayo de visita en su capilla el día 23 de Octubre para la conclusión de la festividad. Ciudad de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

las deidades de los colonizadores otorgándoles nuevos ámbitos de significado. El más conocido de estos procesos es el de la Virgen de Guadalupe, en el que una entidad mesoamericana, la deidad ctónica Coa-



Mujer cocinera bailando con la canasta que contiene un fuego artificial, en agradecimiento al Señor del Rayo, atrio de la catedral, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

tlícue, Nuestra Madre (*Tonanzin*), se encarnó en una específica manifestación de la madre de Cristo. Pero creo que, hasta ahora no se había reparado en la vinculación del centenario culto al Cristo Señor del Rayo en

Oaxaca y su relación con las antiguas deidades uránicas del trueno, el rayo y la lluvia.

Desde hace más de cuatrocientos años la sociedad oaxaqueña, tanto indígena como no indígena, rinde culto al Cristo Señor del Rayo, cuya imagen se conserva en la Catedral de Oaxaca. Su origen se remonta a 1540, cuando el primer Obispo de Antequera, López de Zárate, solicitó a Carlos V el envío de una imagen de Cristo, la que llegó a la ciudad desde Europa²¹, dándose comienzo a la edificación de una sencilla iglesia con techo de paja donde se le colocó. Pero el 23 de octubre de 1543 un rayo cayó sobre la iglesia incendiándola y quemando todo su contenido con la excepción milagrosa de la escultura de madera, la que desde entonces fue conocida como Señor del Rayo, ya que manifestó su relación con las tradicionales deidades uránicas identificadas o poseedoras de los rayos. Hacia 1590 el Obispo Bartolomé de Ledesma informaba al Rey Felipe II que la devoción hacia este Cristo aumentaba sin cesar en todo el ámbito, culto sin duda protagonizado mayoritariamente por nativos, ya que la población de ascendencia hispana era reducida y para 1569 no superaba a los 350 vecinos (J. Chance, 1982). Ya en el Siglo XIX el Obispo Guillow mandó construirle una nueva cruz ricamente labrada acorde con su jerarquía (C. Pasaran Jarquín, 2001). En la actualidad se estima que la imagen es visitada diariamente por unas 500 personas, algunas de las cuales tratan de acceder al poder de la deidad untándose la cera derretida de las velas en el rostro, los brazos o el cuello. Todos los 23 de octubre de cada año la imagen es conmemora-

²¹ La tradición relata que la primer imagen enviada por el soberano fue secuestrada al llegar en barco a Veracruz, donde la población nativa la hizo suya, negándose a devolverla. Para rendirle culto la llevaron tierra adentro hasta el actual santuario panregional y multiétnico de Otatitlán, cercano a la frontera con Oaxaca, donde es objeto de un culto que incluye peregrinaciones provenientes tanto de dicho estado como de otros ámbitos de Oaxaca y de México.



Devotos del Señor del Rayo. Ciudad de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

da durante una semana de rezos y devociones, que concluyen al iniciarse la fiesta de muertos el 31 de noviembre, lo que coincide con las ceremonias mesoamericanas locales de primicias de las cosechas. Es más que una coincidencia que la conmemoración del Señor del Rayo, se festeje durante la semana previa al agradecimiento de las primicias posibilitadas por las lluvias y que involucra también un culto sincrético a los antepasados, por lo que aparece claramente identificado con las deidades del trueno, el rayo y la lluvia. Así, la lógica social y las conductas políticas basadas en el antiguo culto pueden

reproducirse en un nuevo contexto nominativo, que no obliga a las sociedades locales a abdicar sus representaciones emblemáticas.

Hay un aspecto de las culturas locales, que por su misma naturaleza posibilita una reflexión generalizante referida a lo que se ha dado en llamar sincretismo²². Como ya lo señalé (Ver nota 20) en sus orígenes filosóficos el concepto de sincretismo considera a una conciliación mal hecha de doctrinas diferentes entre sí, pero para la antropología alude a la fusión de nociones o símbolos de dos culturas, que por su afinidad se identifican y pasan a configurar una misma

²² Uno de los pocos intentos de estudiar el sincretismo de manera general en Oaxaca fue realizado por el sacerdote y sociólogo Enrique Marroquín (1989), aunque su meritorio esfuerzo tropieza con las limitaciones de una falta de información etnográfica local, que le obliga a realizar constantes extrapolaciones con entidades mesoamericanas genéricas. Por otra parte, el autor no pudo desprenderse de su misma formación religiosa, presente en la valoración de la conjunción externa de entidades como el desarrollo de una única y generalizada nueva religiosidad indígena.

esfera de significado. Para reflexionar sobre el concepto me referiré entonces a la relación entre las figuras de Los Santos del catolicismo y a las manifestaciones nativas de lo Sagrado²³. Esta elección se basa en el hecho que el complejo católico de los Santos presenta ciertas similitudes estructurales con las perspectivas politeístas y que, como lo advirtiera H. Nutini (1988), su imposición

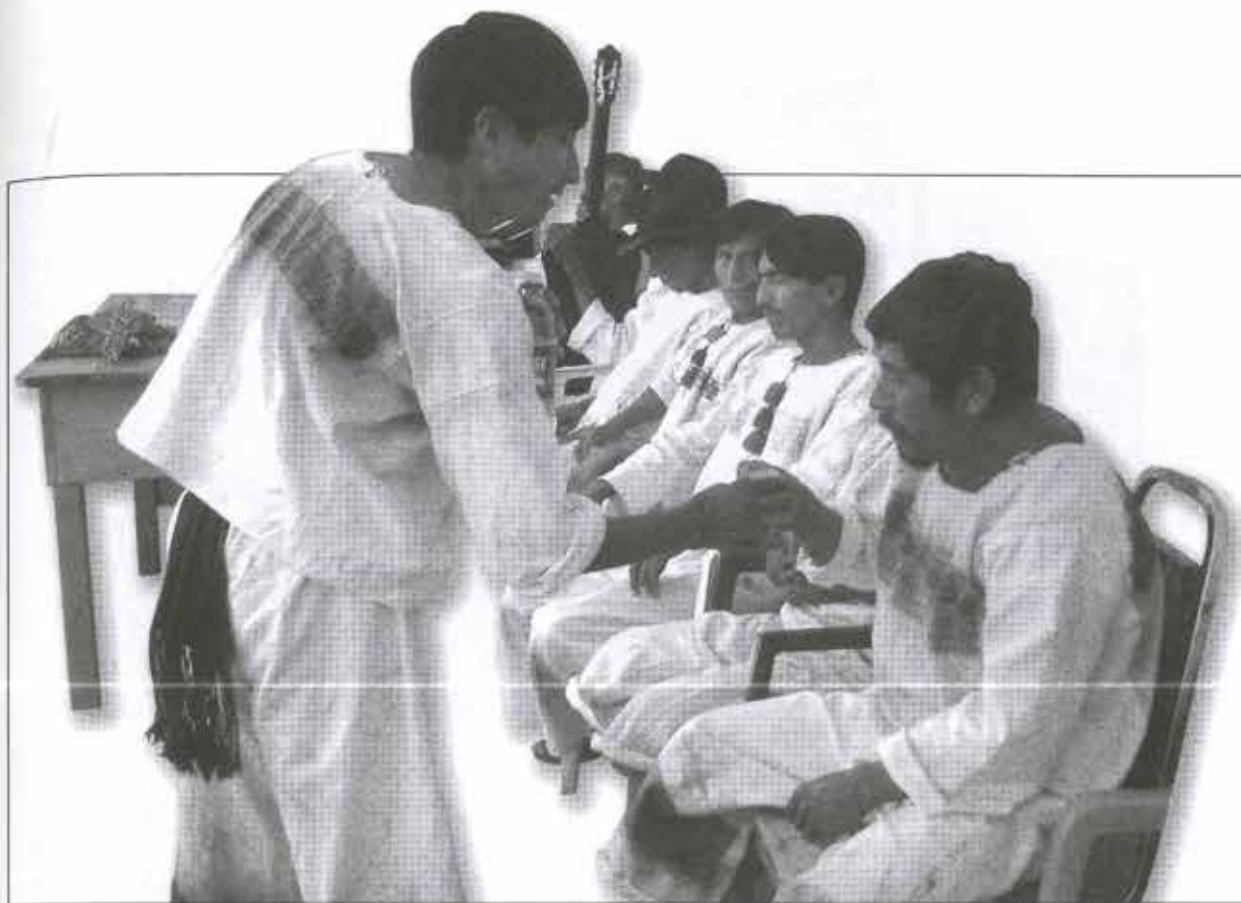


Gremio de mujeres cocineras bailando con motivo de la festividad del Señor del Rayo. Ciudad de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.

formó parte del "sincretismo dirigido" llevado a cabo por los evangelizadores. Para el cristianismo la santidad es producto de un "contagio" de poder, en la medida en que la deidad suprema otorga dicha facultad a un ser humano como resultado de una vida ejemplar, lo que le permite actuar como su intermediario para solicitarle algunas de las acciones propias de la deidad suprema (curar, auxiliar, hacer llover, entre otras). A su vez, para las sociedades indígenas la sacralidad de un lugar o de una figura, proviene de una irrupción de la potencia propia de una noción general de lo sagrado en ese lugar o en esa figura. Y en este sentido la noción de potencia, definida como la capacidad de acción que demuestran los entes, es integrante de una experiencia potencializada de la realidad y que forma parte de su misma definición como tal. La aparente dicotomía occidental entre lo natural y lo sobrenatural se integra entonces dentro de una misma esfera de sentido, en la que la distinción se basa en una diferencia de potencia. Lo sagrado es aquello que se manifiesta como más potente que lo profano, pero cualquier ente del medio ambiente secular puede eventualmente manifestar la irrupción de lo sagrado como hierofanías, ya sean cratofanías (potencias "puras") o teofanías (potencias con voluntad y figura) de acuerdo con la nomenclatura acuñada por Mircea Eliade.

Ahora bien, esta experiencia local de lo sagrado interactuó de manera diferencial con la teoría católica de los Santos, entendi-

²³ El papel de los Santos en México ha sido prolijamente estudiado desde el punto de vista histórico. Entre los historiadores destacan las obras de Serge Gruzinski (1991, 1994) y la de James Lockhart (1999). Gruzinski señala que la jerarquía eclesiástica en el México colonial favoreció desde el siglo XVI el culto a las imágenes como recurso de evangelización, desarrollando una "nueva idolatría" que contradecía su propia propuesta teológica (1994:15). A su vez, Lockhart documenta el culto a los Santos entre los nahuas del centro de México en el mismo siglo, llegando a la conclusión de que constituyó la base de la comprensión indígena del cristianismo, ya que otorgaba a cada *altepetl* o parcialidad de una comunidad étnica, su propia entidad propiciatoria (1999:339-364).



Tatamandón sirviendo aguardiente a otros tatamandones con motivo de la fiesta de carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca © Denise Lechner, 2004.

dos para el cristianismo como figuras ejemplares en las que alguna vez se produjo la posibilidad de interceder ante la deidad suprema. Para la teología católica, dichas figuras no poseen una capacidad de acción propia, sino en la medida en que representan a seres sacralizados, aunque en la práctica popular del catolicismo se les rinda culto como deidades en sí mismas. Al relacionarse con las tradiciones nativas referidas a lo sagrado, las figuras de los Santos pasaron a desempeñarse como expresiones de una vivencia de la sacralidad en general. Esto supone que fueron percibidas como

una manifestación más de la potencia que proviene de lo sagrado, aunque dicha sacralidad no pueda ser entendida en términos estrictamente cristianos²⁴. Así, en muchos lugares se desarrolla un singular culto a los Santos que desorientaría a más de un sacerdote católico, ya que en él confluyen prácticas sacrificiales propiciatorias, búsquedas de "contagio de potencia" (pasar por la imagen objetos que después serán utilizados en rituales terapéuticos) o expresiones del principio de "contrapaso" o de "venganza justa" con las deidades, las que son castigadas si no cumplen con las demandas de

²⁴ En una de sus reflexiones la célebre chamana mazateca María Sabina, proponía que "...Sé que Dios está formado por todos los Santos. Así como nosotros, que juntos formamos la humanidad, así Dios está formado por todos los Santos...". (A. Estrada, 1980:78). Difícil encontrar un intento más explícito por conciliar monoteísmo y politeísmo, junto con una abstracción ajena a la tradición local tal como la misma noción de "humanidad".



Iglesia de San Felipe Usila, Tuxtepec, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2002.

sus fieles (sacarlas al sol si no llueve, etc.)²⁵. Las relaciones de intercambios recíprocos con lo sagrado (A. Barabas, 2003), propias de sociedades donde la reciprocidad equilibrada desempeña un papel ideológico y normativo clave en todas las esferas de la vida colectiva²⁶, expresa una percepción de la sacralidad distinta a la de la tradición cristiana, en la cual el Alto Dios puede actuar (como en el caso del episodio bíblico de Job) sin que sus conductas arbitrarias puedan ser cuestionadas por los seres humanos²⁷.

Por otra parte, los Santos adquirieron el carácter de aglutinadores simbólicos de las

comunidades (G. Giménez, 1978), que encontraron en dichas figuras una legitimación sacralizada de su configuración comunitaria. En ello se pueda, tal vez, encontrar una evidencia contemporánea del antiguo culto a las deidades protectoras de los *altepetl* y de los grupos corporados de parentesco que los constituían. Incluso se podría plantear que el Santo es, en alguna medida, el antecesor colectivo de los habitantes de una comunidad. Al respecto, A. López Austin propone que los Santos operaron como sustitutos de las deidades patronales de las comunidades, que eran consideradas como

²⁵ Un caso exponencial de esta "venganza justa", es la que relata V. Flanet en la mixteca de la costa, en la que los indígenas sacaron a la plaza al Niño Dios para que sufriera la sequía que padecía el pueblo, pero la lluvia que atrajo fue tan intensa que hizo perder las cosechas. Indignados ante un comportamiento que consideraron injusto, los mismos agricultores nativos sacaron a la plaza a la Virgen para que viera los destrozos hechos por su hijo (1977: 70-124).

²⁶ Tal como lo propone M. Cantón Delgado (2001:19) "...Las relaciones que los individuos y los grupos establecen con lo sobrenatural revisten la forma de una relación social, de manera que las interacciones con los dioses y espíritus están modeladas sobre formas sociales de interacción..."

²⁷ Muchos se han revelado contra este autoritarismo teológico, incluyendo los antiguos gnósticos que pensaban que había dos dioses, uno el demiurgo que realizó la creación y otro que trataba de humanizarla. Ello a hecho que Ciorán, (en Savater, 1974) considerara que "...es imposible que el dios bueno, el "Padre"; se encuentre mezclado en el escándalo de la creación. Todo hace pensar que no ha tomado parte alguna en ésta, la cual proviene de un dios sin escrúpulos, de un dios tarado..."

el "Corazón del Pueblo" (1984:423). Todos los pueblos quieren tener un Santo propio y son muy frecuentes los relatos que narran cómo un Santo apareció o eligió, por lo general al impedir ser transportado a otra parte, la localidad a la cual protegería y de la que pasaría a desempeñarse como emblema (A. Barabas, 2003). Un caso interesante, es que entre los *Nu Savi* o mixtecos Los Santos son calificados como *Sto'o* (dueño, patrón o señor), término que designaba a la nobleza intermedia prehispánica y que ahora nombra a los socialmente considerados "blancos", "criollos" o "mestizos", lo que da cuenta de un carácter señorial, a la vez que divino, adjudicado a Los Santos. Pero más allá de su conformación histórica, el hecho



Danza tradicional ofrecida al Señor del Rayo en el atrio de la Catedral de Oaxaca. © Nallely Moreno, 2004.



Cruz adornada para la fiesta de Todos Santos. Con ésta, los mayordomos y fiscales salen a pedir ofrenda la noche del 1 de noviembre casa por casa. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2002.

es que en la actualidad los Santos Patronos de los pueblos indígenas se comportan como deidades independientes, dotadas de voluntad y figura, con las cuales se deben mantener relaciones transaccionales equilibradas, dentro de los principios de reciprocidad que constituyen la norma indígena ideal de conducta. Son entonces manifestaciones concretas de la experiencia local de lo sagrado, encarnadas en esculturas de madera que aparentemente representan a figuras cristianas, pero en las cuales la deidad está totalmente identificada con el objeto que la representa ²⁸.

²⁸ En un sugerente libro Félix Báez-Jorge (1998), desarrolla una recopilación etnográfica en la que sigue la propuesta de A. López Austin (1984:423), quien plantea que los pueblos nahuas del altiplano consideraron a los Santos como *nahuals* transformados. Así, este autor adjudica a los Santos la capacidad del *nahualismo*, propia de los especialistas capaces de convertirse en su doble. Sin embargo, la evidencia etnográfica oaxaqueña no apunta en esa dirección, aunque existen algunas referencias de la íntima relación existente entre las Vírgenes, Los Santos y las Culebras de Agua, que son consideradas poderosos *nahuals* (A. Barabas, 2002). Tal vez futuras investigaciones en esa línea corroboren la hipótesis planteada por F. Báez-Jorge, tal como parece indicarlo el caso de los huaves (S. Millán, 2003).

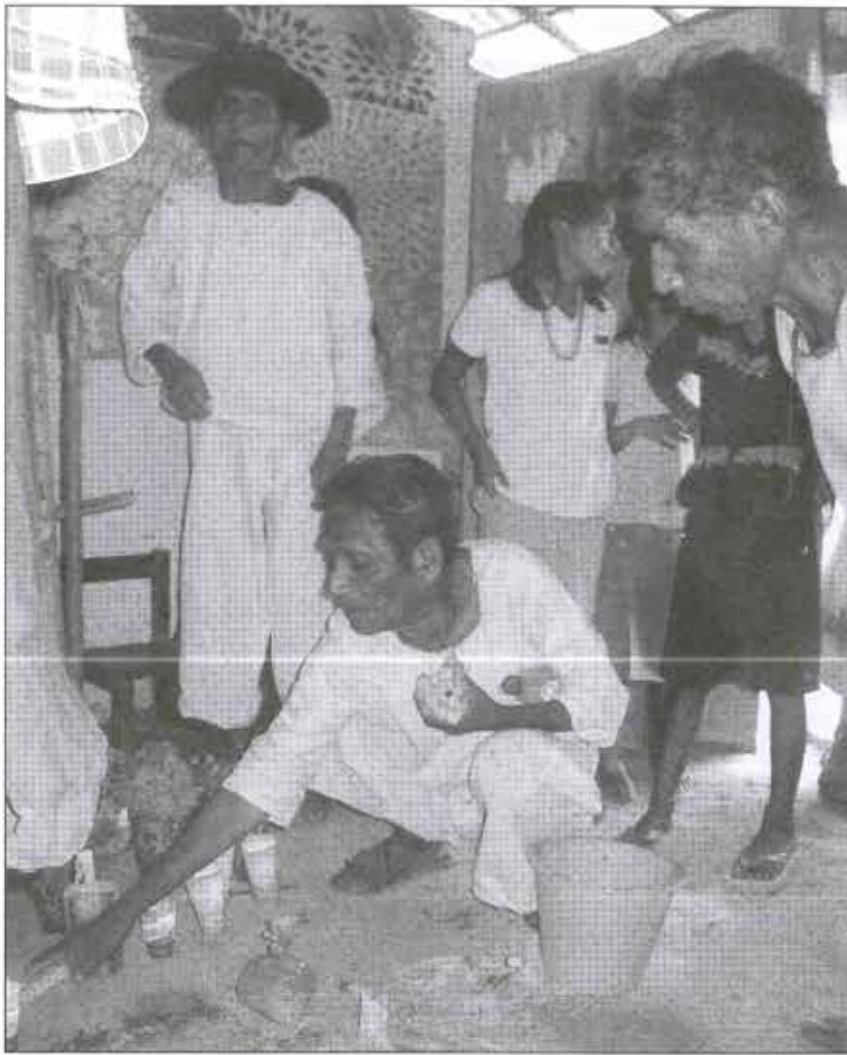
A partir del concepto de *articulación simbólica* acuñado por L. Bartolomé (1980), podemos acercarnos al sincretismo que opera en la percepción de los Santos, entendiéndolo como *una no integración definitiva de los sistemas simbólicos confrontados*. La articulación simbólica implica relaciones



"Danza de la pluma". Baile tradicional zapoteco de los Valles, que representa la conquista de los pueblos indígenas por parte de los españoles, llevada a cabo en el atrio de la Catedral para la fiesta del Señor del Rayo, Oaxaca. ©Nallely Moreno, 2004.

adaptativas, cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos, sino el mantenimiento de dos esferas de significados que mantienen algunos aspectos irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión o conjunción. Esta noción supone un proceso de relaciones que, a pesar de su duración histórica, no ha llegado a un resultado final, puesto que las "negociaciones" entre los universos simbólicos no han concluido, en la medida en que ambos no deciden renunciar a las especificidades que les son propias. No se trata de un proceso consciente ni deliberado, sino que las vivencias de los actores sociales incorporan las distintas esferas de significados como una totalidad afectiva, que no requiere de ser dividida en sus elementos constitutivos para ser sentida.

Uno de los autores que de manera lúcida se ha aproximado a los fenómenos de sincretismo a partir del estudio de las religiones afrobrasileñas es R. Bastide (1970), quien propuso la existencia de una pérdida de sentidos en las representaciones del mundo y de la religión de los esclavos afrobrasileños, lo que determinó una búsqueda de elementos que llenaran ese vacío, pero a través de la selección de aquellos que pudieran contribuir a volver a otorgar sentido a sus concepciones como un conjunto estructurado. El resultado sería un *bricolage* ya que "...el sincretismo consiste en unir los pedazos de las historias míticas de dos tradiciones diferentes en un todo que permanece ordenado por un mismo sistema..." (*op.cit.*: 101). Pero, aunque no lo advierte Bastide, cabe apuntar que este *bricolage* sólo existe en la mente del espectador y no en la del protagonista. También en nuestro caso, el sincretismo supondría una acuciosa búsqueda de sentido por parte de universos simbólicos fracturados por el colonialismo, que intentan



Señor inyu levantando la cruz de polvo para llevarla al panteón. Cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

incorporar nuevas significaciones a su sistema de plausibilidad cosmológica, tratando de llenar aquellas zonas que han sufrido pérdidas de significado. Este proceso, a pesar de la asimetría de las relaciones de poder, se realiza de acuerdo con las normas del código simbólico preexistente, para lograr configurar una nueva totalidad compuesta por partes significativas de ambas tradiciones. De esta manera el aparente *bricolage* se organiza como una nueva unidad significativa (A. Barabas, 2003) estructurada en términos de una totalidad simbólica cuya vivencia individual y social no estable-

ce distinciones entre lo propio y lo que ha sido apropiado del cristianismo.

En este sentido, nos encontraríamos ante procesos de reinterpretación o de resignificación simbólica, que son los que muchas veces se desarrollan en función no de las similitudes sino de las diferencias de las entidades que se relacionan (E. Miller, 1977). El sincretismo, en tanto acto comunicativo, e intercambio de mensajes entre dos culturas, da lugar a procesos de construcción de sentidos que muchas veces estaban ausentes de las nociones preexistentes. Es decir, que la producción de significados mantiene su

dinámica, ya que los indígenas continúan interpretando y reinterpretando significantes. H. Nutini (1988:354) ha destacado la existencia de lo que él llama una "convergencia simétrica", cuando se registra una clara semejanza formal y estructural entre elementos cristianos e indígenas que induciría a su síncretismo. Sin embargo, creo que entre el universo simbólico nativo y el cristiano-occidental, no existen entidades conceptuales que sean exactamente equivalentes unas con otras y que, por lo tanto, puedan ser mutua y linealmente intercambiables. Cuando se "fuerza" esta relación, surgen ambigüedades y confusiones adicionales a las preexistentes, determinando el desarrollo de nuevos tipos o zonas de significados que, tal vez, no estaban originalmente presentes en las entidades que se vinculan. Así, por ejemplo, los Santos han sido homologados por los chatinos al complejo cultural de los Santos Dueños (*Ho'ó X'na*), que controlan y regulan las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, pero las entidades resultantes presentan cualidades ambiguas, manifiestas en un uso ritual tanto protector como vinculado a la hechicería (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982). El sincretismo se manifiesta entonces de un proceso simbólico de múltiples significados y mecanismos ope-

rativos, en el cual también es factible leer un intento por mantener el sistema religioso propio, tratando de hacerlo aparentemente compatible con la religión del colonizador. Estos procesos implican la formulación y construcción de nuevas entidades, estructuras de sentidos y conceptos asociados a los mismos, más que a la asimilación lineal de las entidades preexistentes. Como consecuencia, las experiencias y referentes locales de la sacralidad tienden a incrementarse de acuerdo con la lógica incluyente que caracteriza al politeísmo.

Apropiaciones y experiencias politeístas

"...La faluca se desliza lentamente sobre el Nilo. Una luna de diámetro incomprensible alumbra las aguas e ilumina la costa cercana, permitiendo vislumbrar, entre sombras, los macizos pórticos de piedra de las viejas edificaciones. Desciendo de la barca y me aproximo a las monumentales construcciones del templo de Isis, en la isla de Philae cercana a la represa de Asuan. Con desconcierto, con sorpresa y después con indignación, advierto que los grandes bajorrelieves de las fachadas se encuentran



Muñecos de calenda que son utilizados en las fiestas patronales de los Valles Centrales de Oaxaca, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2002.

mutilados hasta hacerlos casi irreconocibles. Debe haber requerido mucho trabajo golpear la dura piedra con cinceles metálicos,

para lograr que la sensual figura de Isis se desdibujara bajo el impacto de miles de golpes frenéticos. Los días de viaje por el río habían permitido asomarme a la extraordinaria continuidad de la civilización nilótica a través de los milenios. Pero ahora me en-

respuesta es muy sencilla: las culturas nativas de Oaxaca padecieron y padecen también la imposición coercitiva de una religión monoteísta y excluyente, cuya noción de lo sagrado se basa en una concepción unitaria y totalizadora, que pretende abolir toda



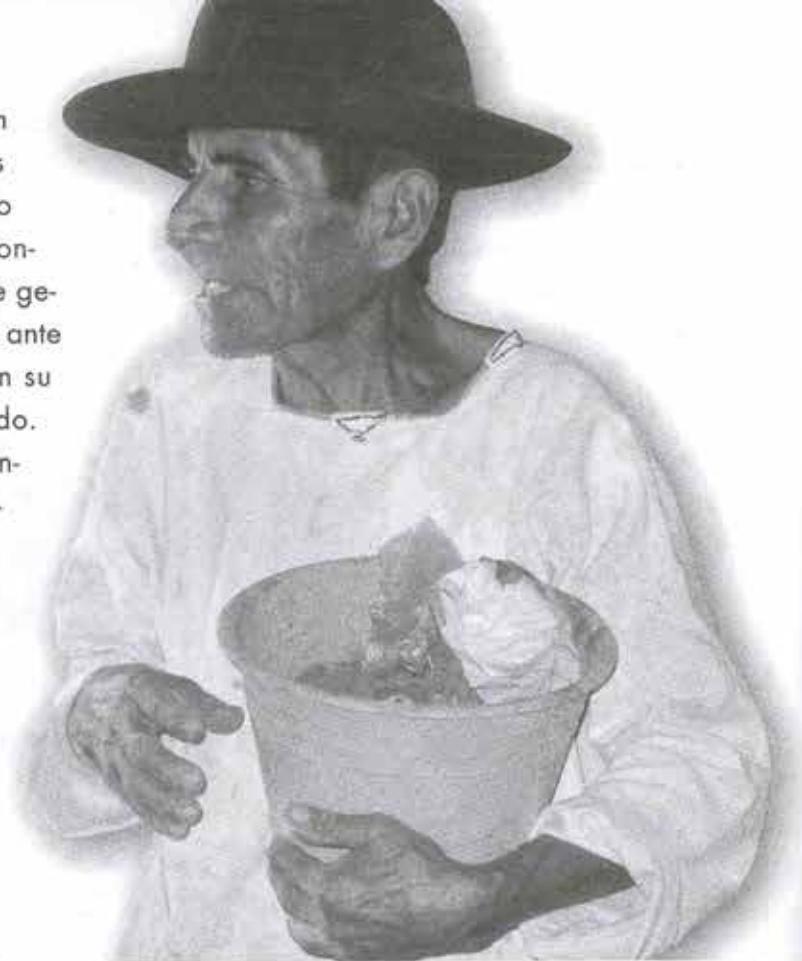
Atrio de la iglesia del pueblo durante la fiesta patronal del 8 de diciembre. Santa María Zacatepec, Oaxaca. © María del Carmen Castillo, 2002.

contraba ante un cambio radical de su tradición civilizatoria. Los cristianizados coptos del siglo IV habían abolido el antiguo culto a sus múltiples deidades, para proclamar la presencia de un único y totalizador Dios irrepresentable. Se había impuesto el monoteísmo y con él la intolerancia...”

Quizás se pueda preguntar ahora el lector qué tienen que ver mis viajes por Egipto, y un fragmento de mi diario de campo, con el tema que desarrollo en estas páginas. La

construcción cosmológica que no sea la propia. No importa aquí recordar las características particulares que la llamada “conquista espiritual” desarrolló en el ámbito local, y ni siquiera la expresión contemporánea de la evangelización, como continuidad del mismo proceso de dominación ideológica, temas, que por lo demás, han sido objeto de varios ensayos (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996). Lo que pretendo destacar es el carácter represor y totalitario del monoteís-

mo cristiano, en su confrontación con las experiencias religiosas locales²⁹. Al mismo tiempo, intento subrayar la plasticidad de las concepciones politeístas, capaces de generar una especial adaptabilidad ante dicha confrontación, basada en su experiencia múltiple de lo sagrado. El monoteísmo propone una intencionalidad revelada de lo sagrado, cuyo principio moral es la participación humana en la lucha entre el bien y el mal; en tanto que el politeísmo supone un intercambio equilibrado con las potencias de la naturaleza, que manifiestan una dualidad ética intrínseca y que no pretenden dirigir al hombre a una finalidad unitaria. La conflictividad potencial entre ambos sistemas es entonces no sólo política, sino también ética y cosmológica, sin embargo, el politeísmo logra conciliar lo aparentemente inconciliable y otorga a las religiones nativas sentidos últimos del cristianismo y lógicas operativas de su propia tradición. Se trata entonces de identificar, a partir del conocimiento de los diferentes sistemas religiosos interactuantes en el ámbito local, las nuevas y distintas configuraciones cosmológicas resultantes de su confrontación. Por ello no considero válida la reflexión sobre "la religión cristiana ante los indígenas", ya que las entidades "la religión" y "los indígenas" no existen como tales, si no las encarnamos en los diferentes sistemas culturales concretos.



Señor iryu juntando el polvo del levantamiento de cruz con motivo de un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca © Denise Lechner, 2003.

Todas las configuraciones religiosas de Oaxaca, incluyendo a los mal llamados catolicismos "populares" locales, pueden ser consideradas como politeístas, en la medida en que los referentes de la sacralidad y el culto son múltiples. Si un hipotético antropólogo hindú o musulmán, que no conociera la teología católica, investigara los cultos locales que se registran aún en las localidades consideradas no-indígenas, no podría menos que identificar la vigencia de un politeísta culto a las imágenes. Y es que la lógica cosmológica proveniente de una experiencia múltiple de lo sagrado, se ha desarrollado y mantenido en el ámbito local, en el

²⁹ Esto no excluye que las sociedades politeístas puedan ser también expansivas y represoras como en el caso local de los aztecas o de los romanos imperiales en el Mediterráneo. No argumento respecto a una supuesta e indefendible superioridad moral "esencial" del politeísmo, sino sobre su plasticidad en el ámbito de las confrontaciones religiosas.

que la población no-indígena corresponde, en su gran mayoría, a indígenas "desindianizados", en la medida en que fueron compulsivamente obligados a abandonar sus lenguas, en la primera mitad del siglo XX. A pesar de la desemantización generada por la pérdida lingüística, los sistemas y lógicas culturales previos tienden a reproducirse, aún en las comunidades integradas por estos nuevos "campesinos genéricos". Un buen ejemplo lo proporcionan los amuletos y talismanes que se venden en los mercados de Oaxaca y que incluyen en el mismo objeto representaciones de Cristo, Buda, Estrellas de David e incluso rostros del "Che" Guevara o de Karl Marx.

Hasta la actualidad, en algunos casos más que de sincretismos se puede hablar de la existencia de procesos de *apropiación de deidades*. En el campo de las religiones indígenas, tenemos muchos ejem-

plos que pueden ilustrar la compatibilidad que una perspectiva politeísta, entendida en el sentido en que aquí utilizo el término, establece con las deidades impuestas. Ya en la época colonial el evangelizador Montolinía (1969:22) asentaba que:

"...hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos ahora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían, o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían ciento y uno..."

Un buen ejemplo actual de esta adaptabilidad cosmológica lo constituyen los mixes (*ayuuk*). Varios investigadores han realizado importantes trabajos sobre la religión mixe (Ver S. Nahmad, 1994), pero recurriré a los textos producidos por el etnolingüista *ayuuk*,

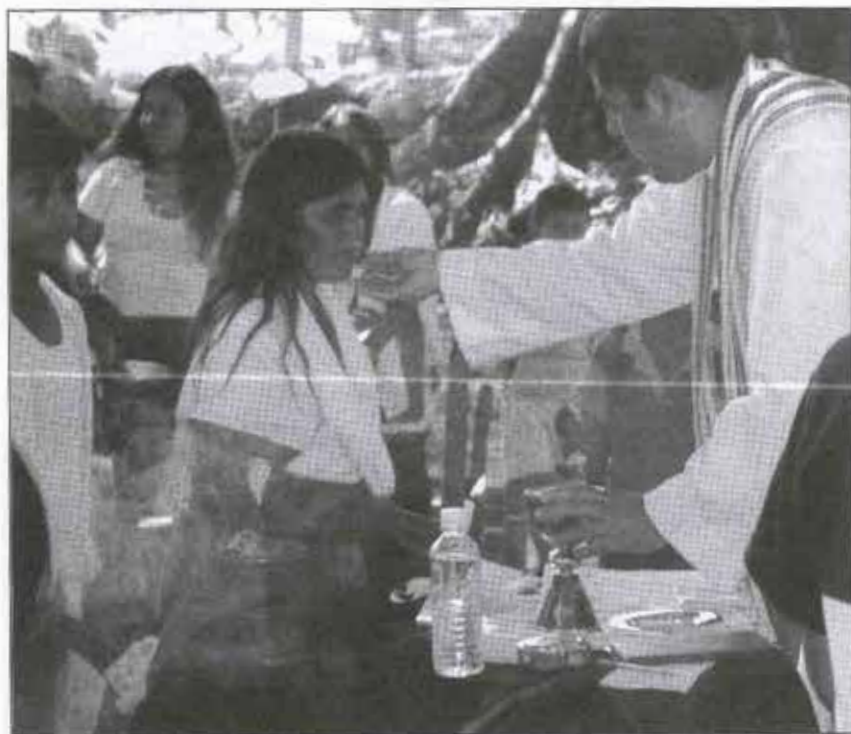


Muchacho de Santa María Zacatepec, armando la enramada de la mayordomía del niño Jesús, Santa María Zacatepec, Oaxaca. (María del Carmen Castillo 2002).

Daniel Martínez, ensayos que hasta ahora han sido poco reconocidos por sus colegas no-indígenas³⁰. Para Martínez el término *juku'ajti'in*, refiere a la "forma de vida" de los habitantes de una comunidad a la vez que puede designar a lo que considera la "religión" propia del grupo. La vida colectiva o *juku'ajti'in*, está regulada por las ya mencionadas potencias o deidades llamadas *inää* (que traduce como "sagrado"), a las que se rinde culto en lugares que son a la vez su manifestación y su morada. Los centros sagrados se dividen en *inääpataajk* y *kijajktaajk*. Los primeros (Sagrados Lugares de Encuentro), son ámbitos de petición para los individuos y para sus autoridades que piden favores para la comunidad que representan. Los segundos (Lugares de



Panteón en fiesta de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.



Misa en el panteón con motivo de las festividades de todos santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

Entrega), en lo que se ofrendan bienes y se sacrifican animales para solicitar la restitución de la salud de un enfermo, son espacios para la curación. A su vez, la enfermedad por lo general es debida a una falta de respeto a *naaxwi'iny* (tierra, inmensidad), entendida no sólo como "tierra" sino como universo y fuerza vital que guía y proporciona la vida. Con esta entidad (o entidades) se comunican los especialistas en la articulación con lo sagrado, los *xemabie*, y constituye el referente cosmológico principal al que están asociados las otras potencias

³⁰ Un ejemplo al respecto es la ausencia de referencias a los trabajos de Martínez en la obra del estadounidense Frank Lipp (1991), dedicada precisamente a la religión mixe, y que es posterior a los ensayos del etnolingüista nativo. Ello en realidad no debería sorprendernos, puesto que también están ausentes, como es habitual en las monografías norteamericanas, otros investigadores locales tales como S. Nahmad (1963-1994) o M. Bartolomé y A. Barabas (1984), etc.

ināā tales como vientos, cerros, cuevas, etc. Un etnólogo y misionero protestante, que residió largamente en la región ayuuk, advirtió con sorpresa que los Santos, Jesucristo y la misma noción cristiana de Dios Supremo, estaban asociadas a *naaxwi'iny*, de la misma manera que todos los demás ināā (S. Hoogshagen, 1994). Para la dinámica cosmológica ayuuk no representó entonces mayor problema incorporar las deidades extranjeras a su experiencia de lo sagrado³¹. Ello incluso se expresa a nivel ritual, tal como lo manifiesta el "culto de pedimento" a la montaña sagrada Zempoaltepetl, organizado por la comunidad de Yococho el día 24 de abril, al que concurren Tamazulapan, Totolapan, Tlahuitoltepec, Jacaltepec y otros pueblos de la región. Al culto acuden vecinos y, en especial, las autoridades de las distintas comunidades que van a pedir ayuda para sus pueblos, bajo la propiciación del héroe cultural *Kong Hoy*, cuyo himno es cantado en la lengua nativa antes de partir. Es una celebración colectiva a la que puede incorporarse cualquier persona que contribuya con los gastos de tepache, mezcal, panes, velas y otros insumos. Era un ritual que trataban de mantener al margen de miradas extranjeras, hasta que decidieron "abrirlo" incluyendo una imagen de la Virgen de Guadalupe que es llevada en peregrinación hasta las alturas. Incluso ahora participan sacerdotes católicos, pero pertenecientes a la cultura ayuuk, quienes en los rezos pronunciados en la montaña y en su idioma invocan a *Kong*, a lo sagrado propio, sin que ello entre en algún tipo de con-



Mujer cocinera bailando con una canasta que contiene un fuego artificial, en agradecimiento al Señor del Rayo, atrio de la Catedral, Oaxaca. © Nallely Morenó, 2004.

tradición con su formación eclesiástica, ni sorprenda a la congregación ritual.

En la mixteca de la costa, los rituales de pedido de lluvia se realizan llevando a la Virgen del Rosario a un altar situado en La Barra, que es el lugar donde se conjugan el agua de la tierra con el agua del mar (desembocadura de un río). De acuerdo

³¹ Cabe señalar que los ayuuk se enorgullecen de haber sido "inconquistables", ya que los españoles no pudieron invadir su abrupto ámbito montañoso. La "pacificación" de este pueblo corrió por cuenta precisamente de los sacerdotes evangelizadores, que no se impusieron por la fuerza de las armas. A pesar de los siglos de imposición religiosa, todavía en las parroquias de la región se pueden ver carteles puestos por los sacerdotes, en los que se incita a la población a abandonar tanto el alcoholismo como la "idolatría", porque ambos ofenden a Dios. La "conquista espiritual" pretende continuar.



Mandón amarrado en la fiesta de carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca © Denise Lechner, 2004.

con las distintas versiones, la Virgen puede ser la Esposa del Dios de la Luvia o una intermediaria ante éste. La casa de la esposa está mitad en la tierra y mitad en el agua, se trata de una cueva en cuya entrada se instala el altar de la Virgen mientras se quema copal. Cerca de la cueva, bajo el mar, hay un Cristo que apareció allí y que tiene en sus manos un rosario de cuya integridad depende que el mar no inunde la tierra. Nadie se anima a molestar al Cristo por que su casa es el mar y él controla a la

gran Señora Mar (A. Cruz Ortiz, 1998: 161). Entre los mazatecos se ha registrado la noción cosmológica de que la superficie plana de la tierra está sostenida por la Virgen Isabel, que produce los terremotos cuando se acomoda la carga³² y que la deidad protectora de los animales es San Miguel (C. Incháustegüi, 1977:37-109). Ante la necesidad de clarificar a nivel expositivo sus concepciones, un mazateco le explicó al mismo autor que Dios y el Padre Eterno son dos deidades diferentes, ya que Dios otorga

³² Tal vez la figura de Santa Isabel no sea una adición sino una síncretis, ya que entre los huaves aparece la figura de una muchacha alta y delgada, llamada *Jal Nüch*, quien también sostiene la tierra y que produce los terremotos al acomodarse la carga (E. Ramírez Castañeda, 1987:35). Por otra parte, para los campesinos de ascendencia zapoteca de la localidad del Tule, en los Valles Centrales, San Marcial es el que carga la tierra y produce los terremotos.

la lluvia, el tiempo y la luz, en tanto que el Padre Eterno es el dueño de los animales y de las gentes y su cargo es recibir las almas de los muertos, además tiene una gran amistad con el Sol (op.cit: 211). De esta manera, un atributo de la deidad (la paternidad intemporal), es interpretado como una entidad en sí mismo e integrado a un esquema de sentido.

Para los chatinos, la casa de la deidad de la lluvia está custodiada por la Virgen del Rosario y la Santa Cruz, aunque ésta última es en realidad un ente antropomorfo que constituye una metáfora del mundo: su "cabeza" está asociada con el oeste, el color azul, lo masculino y el Santo Padre Sol; sus "pies" con el este, el color

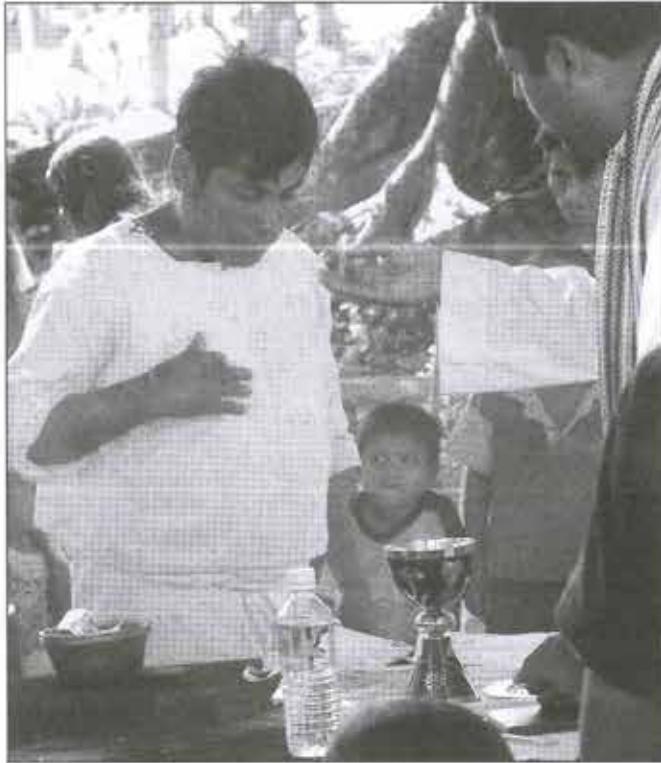
rojo, lo femenino y la Santa Madre Luna. El brazo derecho de la cruz se asocia al norte, al color amarillo y a la deidad de la lluvia, en tanto que el izquierdo corresponde al sur, a lo blanco y al Señor de los Animales (J. Greenberg, 1987). De hecho la cruz es vivida y adorada como una entidad en sí misma y no como una metonimia conmemorativa del sacrificio de la deidad cristiana (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982). Como resultado de esta actividad ordenadora

toda deidad adquiere su sentido como parte del conjunto integrado por una multitud de entidades que no entran en contradicción entre sí. La acción de ese código suele desorientar a algunos analistas del fenómeno, que no comprenden cómo la Virgen María puede estar protegida por los *nahuales* de los amuzgos (M. Bustamante, 1999)

o ser identificada como Eva, la Primer Mujer, Madre de Sol entre los mazatecos, para quienes también la Santísima Trinidad hizo a Sol y Luna (E. Boege, 1988). Incluso puede haber competencias: hasta el presente, algunos mixtecos consideran que el Dios cristiano es la deidad de los "ricos" (mestizos, blancos), en tanto que el Dios Lluvia es el verdadero protector de los "pobres",

es decir, de los indígenas (R. Alavez Chávez, 1997:146).

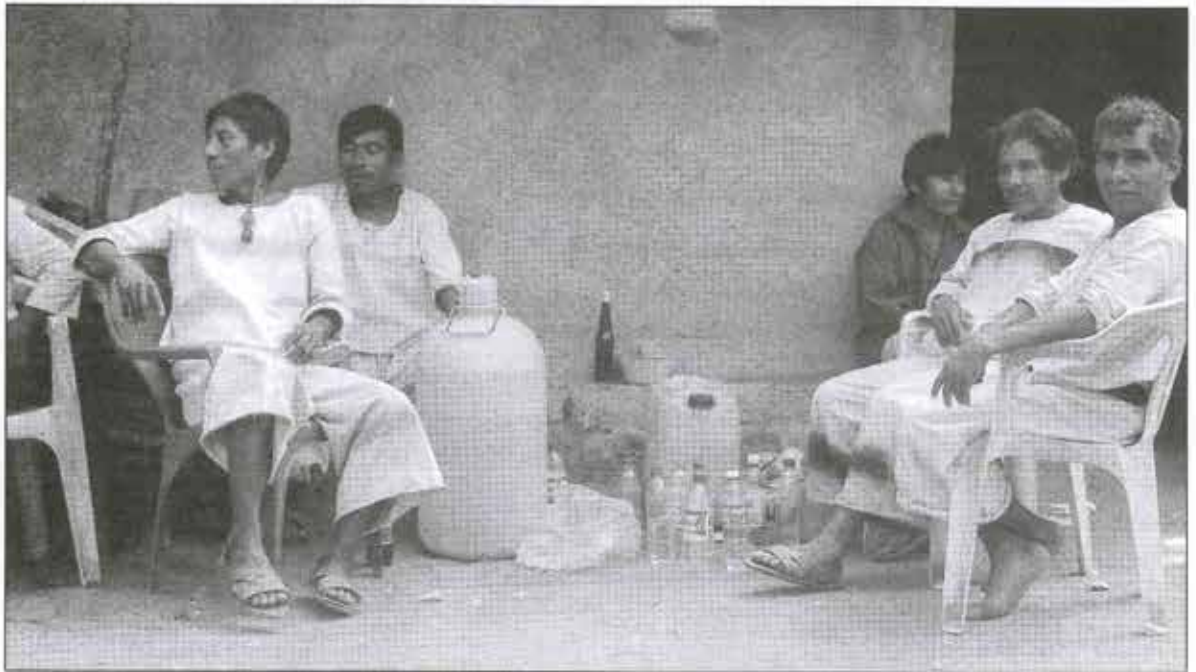
La casuística podría crecer de manera indefinida, por lo cual he seleccionado algunos textos escritos u orales proporcionados por miembros de las culturas mixe y mixteca para dar cuenta de versiones explicitadas por sus protagonistas, junto con mis propios datos y los de otros colegas. En todos ellos podemos ver que la presencia de deidades cristianas no supone un sincretismo, sino una



Misa en el panteón con motivo de las festividades de todos santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca © Denise Lechner, 2003.

adición, no se trata de la fusión de entidades, sino de una *apropiación* mediada por la lógica cosmológica nativa. Ello no quiere decir que el sincretismo no sea también un proceso operante, pero destaca que no se trata del único proceso. El sincretismo ocurre cuando se hace necesario conciliar entidades disímiles a partir de algún aspecto compartido o basándose en la ambigüedad de los entes que admiten diversos atributos. La

tual puedan suscitarse. La *apropiación* expresa, al igual que el sincretismo, la construcción de nuevos espacios de significado que sirven para otorgar y reproducir el sentido legitimador de la experiencia a un ámbito cosmológico poblado por nuevas encarnaciones físicas o ideológicas de lo sagrado. De esta forma, esa "lógica caleidoscópica"³³ que es el *bricolage*, construye un sistema inclusivo y totalizador utilizando aspectos



Familiares bebiendo junto a los tambos de aguardiente recibidos por parte de los habitantes de la comunidad con motivo de un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

incorporación o *apropiación* supone un proceso de otra naturaleza; una inclusión de entidades ajenas dentro del sistema propio, lo que permite a las múltiples deidades dialogar entre sí, aunque ello no excluye los potenciales conflictos que de manera even-

seleccionados de las diferentes cosmologías. La experiencia múltiple de lo sagrado, como he calificado al politeísmo, no supone entonces el culto múltiple a deidades mutuamente independientes, sino su articulación en términos del conjunto o sistema preexistente ya

³³ Este término nos remite a las figuras que se forman dentro de un caleidoscopio, en la que los mismos elementos se recombinan en diferentes configuraciones. El intraducible término francés *bricolage*, que alude a los arreglos manuales domésticos que los hombres de la clase media suelen hacer los domingos en sus casas, recurriendo a una multitud heterogénea de elementos para reparar algún objeto del mobiliario, quizás es más revelador de procesos en los cuales se recurren a viejos y nuevos elementos para construir algo diferente a sus partes aunque puede recordarlas. Sin embargo, este *bricolage* existiría sólo para los espectadores, ya que los creadores lo perciben como una totalidad cuyos orígenes no alteran la unidad de su utilización y significación.



Danzantes del huipil afuera de la presidencia municipal en la fiesta de Carnaval. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2004.

que todas son vividas como expresiones de la misma sacralidad. P. Berger (1971:33) ha destacado que todo *nomos* social (orden significativo) se expande para abarcar más áreas de significación, cuando los cambios en la interacción o en el sistema social establecen una mayor demanda de sentidos. Y, cuando el *nomos* está asociado con el cosmos, es coherente que la cosmología, la comprensión del universo, también se expanda en búsqueda de nuevas legitimaciones para su estructura de sentido. Sólo así se puede recuperar el orden alterado por la presencia de las nuevas expresiones de lo sagrado y del desorden que imperó en la sociedad colonizada cuyo sistema de sentidos entró en crisis. Toda cosmología propone un orden posible, no sólo del cosmos sino también una estructura de plausibilidad que la legitime en sus propios términos. Ello supone que el orden se base en una noción de estructura, entendida como la necesaria relación entre las partes, que permita concebirla y vivirla como un conjunto mutuamente no contradictorio. En la medida en que la ex-

plicitación de una cosmología pertenece al orden del discurso, la determinación de contradicciones sólo depende de quién es el que elabora las argumentaciones pertinentes.

La adición o apropiación de deidades refuerza el orden cosmológico de la sociedad, en lugar de desplazarlo o abolirlo, otorgándole nuevas potencias capaces de auxiliarlo. Se establece de esta manera un orden de símbolos y sentidos interdependientes y articulados entre sí, configurando una geografía o topología de lo

sagrado que incluye tanto a la sociedad como a sus creaciones. Las perspectivas politeístas se manifiestan entonces mucho más flexibles y aglutinantes que las monoteístas, lo que permite incluso resistirlas cuando estas últimas son utilizadas como un instrumento de dominación y homogenización



Muñecos de calenda que son utilizados en las fiestas patronales de los Valles Centrales de Oaxaca, Oaxaca. © Nallely Moreno, 2002.



Señora inyu dejando veladora en la cruz que se encuentra afuera del panteón. Festividad de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

ideológica y política por parte del poder constituido. Si bien la articulación simbólica se produce en un contexto jerárquico, marcado por la asimetría de poder de los universos confrontados, las culturas nativas han logrado reproducir sus propias lógicas. Lo que realmente afecta a las estructuras religiosas de la naturaleza de las que estoy comentando, basadas más en un conjunto

de prácticas sociales que en teologías estructuradas y fundamentalistas, no son las nuevas deidades, sino las violaciones a las prácticas sociales y rituales orientadas hacia la reproducción de la solidaridad colectiva, cuya normatividad se establece a través de los intercambios recíprocos que se mantienen con lo sagrado. Como lo he señalado el *nomos*, el orden significativo construido por las religiones locales, no sólo está asociado con el universo circundante, sino que es coextenso con éste, configurando un *nomos-cosmos* ligado a una experiencia cultural de la realidad cósmica y social, en la que un término no cobra inteligibilidad sin el otro. Resulta entonces difícil separar la religión, sea propia o apropiada, de la sociedad, cuando ambas se manifiestan basadas en un mismo principio clasifi-

catorio que las ordena recíprocamente. Por ello la presencia de algunas de las denominaciones protestantes y su creciente cantidad de adeptos, no produce sólo una confrontación cosmológica, sino una radical trasgresión social, en la medida en que los adeptos se excluyen de los principios de participación y de intercambios recíprocos que definen la membresía y filiación comunitarias³⁴.

³⁴ Estos procesos varían de comunidad en comunidad. En algunas los conversos al protestantismo se niegan a participar en los cargos comunitarios, en las mayordamías y en los diferentes aspectos de la ritualidad local. Pero en otras casos se ha logrado una especie de acuerdo "extrateológico", en el que los protestantes participan en la política y los rituales comunales a pesar de que éstos entrarían en aparente contradicción con su nueva fe. En estos arreglos se puede advertir la acción de la ideología y la práctica comunitarista que busca mantener la cohesión de todos sus miembros.

Configuraciones y religiones étnicas en un contexto multicultural

En varias oportunidades hemos cuestionado el concepto genérico de "catolicismo popular"³⁵, con el que suele denominarse a las manifestaciones cosmológicas de los grupos indígenas de Oaxaca (M. Bartolomé y A. Barabas, 1986, A. Barabas y M. Bartolomé, 1999). Al respecto propusimos el concepto de *configuraciones*, que creemos de mayor validez explicativa para dar cuenta de la diversidad de cosmovisiones locales, donde lo plural no excluye lo compartido. Dichas configuraciones responden a procesos históricos que no fueron idénticos en el ámbito estatal, ya que algunos grupos recibieron más influencia misional que otros y las respuestas simbólicas elaboradas por cada cultura responden a sus lógicas específicas. Hablar de un "catolicismo popular" representa, en este contexto, un intento de homogeneizar las diferencias, a partir de su contraste con el paradigma representado por un "catolicismo oficial", que en realidad responde a la visión de los teólogos, ya que la mayoría de los creyentes practican lo que Joan Prat ha caracterizado como una *experiencia religiosa ordinaria*, es decir, una vivencia referida a una época y un lugar concretos (1983:63). Como bien lo ha destacado M. Delgado (1993), el concepto de "catolicismo popular", inaceptable desde el punto de vista antropológico, proviene de un intento por parte de las jerarquías teológicas por compatibilizar con sus propuestas las manifestaciones sociales de la religión en distintos ámbitos y tradiciones. De hecho, se suele recurrir a este término para estipu-

lar una distinción clasista entre la producción de significados por parte de las elites eclesiásticas y la que realizan los grupos subalternos.

Y si este concepto es inaplicable a las sociedades no hegemónicas occidentales, su uso resulta aún más precario en el caso de los pueblos indígenas, cuyo cristianismo responde a una compulsión colonizadora. Sin embargo, y en cierto sentido, las comu-



La'vis recogiendo ofrendas en la fiesta de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003).

³⁵ Este término tomó carta de ciudadanía en la tradición antropológica mexicana a partir del pionero estudio de Pedro Carrasco sobre la religión de los tarascos (1976, 1^o Ed. en inglés de 1952) y fue repetido sin mayor análisis crítico por una multitud de ensayos posteriores.

nidades indígenas mantuvieron una relativa autonomía religiosa, ya que el control eclesiástico no se podía ejercer de forma estricta sobre todos los ámbitos, determinando el desarrollo de una orientación local y comunitaria del proceso de reestructuración religiosa. A. López Austin (1989) en un ensayo sobre el "mestizaje" religioso, conceptualizó a las religiones indígenas de todo México como "religiones coloniales", diferentes a las que le dieron origen y en las cuales el sincretismo era responsable de sus nuevas características. En los contextos multiculturales como el oaxaqueño, las configuraciones religiosas son precisamente el resultado dinámico de los mecanismos de articulación simbólica operantes en el seno de los distin-



Lucha de toritos en la fiesta de carnaval.
Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise
Lechner, 2004.

tos sistemas interétnicos. Esta articulación es uno de los procesos sociales menos explorados por la reflexión etnológica en el ámbito local, aunque constituye una manifestación exponencial de la lógica y vitalidad de las culturas que la protagonizan. Y es que el juego de los símbolos no se produce al margen de la vida social que los origina y los alimenta, sino que expresa aquellas estructuras de sentido que sus creadores consideran necesarias para el mantenimiento y desarrollo de sus universos sociales y cósmicos.

Tal como lo he tratado de exponer en estas páginas, la presencia de entidades, símbolos, representaciones y nociones culturales propias de cada cultura, han construido nuevas configuraciones que, en muchos casos, se encuentran distanciadas de las distintas tradiciones que les dieron origen, reemplazadas por una cosmología, cuyas gramáticas ordenadoras recuerdan o aluden, pero no reproducen o continúan de manera lineal las tradiciones previas. Tanto los *sincretismos*, como las *apropiaciones* o los *disfraces* forman parte integral de la dinámica de las configuraciones. Oaxaca es un contexto multicultural donde la interculturalidad se manifiesta también a nivel simbólico como uno de los procesos que permea las porosas y, a veces ambiguas, fronteras étnicas. Las configuraciones religiosas constituyen, entonces, nuevos campos simbólicos construidos en un contexto multicultural, que posibilitan un cierto tipo de ordenamiento del espacio intercultural, tal como fuera advertido por O. Serra (1995) en el caso brasileño. Así, por ejemplo, los mitos locales tratan no sólo del origen de una humanidad indiferenciada, sino también de las distinciones étnicas contemporáneas, tratando de incorporar dicha distinción dentro de una misma estructura de sentido, tal como lo



Panteón en fiesta de muertos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

hemos documentado en otros ensayos (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996; A. Barabas, 2003). La interculturalidad nutre a las configuraciones religiosas locales, poniendo de relieve la importancia de entender las combinaciones, permutaciones, entrecruzamientos y cambios más que las permanencias, a las que aluden los estudios de "supervivencia de las tradiciones". En un mundo globalizado, donde se plantea a la interculturalidad como a un inédito proceso de nuestro tiempo, los pueblos indígenas demuestran su centenaria capacidad lingüística, cultural y simbólica, para apropiarse de la diversidad y estructurarla como una nueva totalidad. No se trata entonces sólo de la fusión, confusión o hibridación de cos-

mologías, sino de recreados sistemas conceptuales en los que lo sagrado se ha ampliado incorporando nuevos sentidos, significaciones, entidades y potencias, como resultado del proceso de ampliación de significados y de adición de entes propios de las lógicas politeístas. Es decir, que se puede proponer con legitimidad la vigencia de un conjunto de *religiones étnicas* locales, cuyo número se correspondería, aproximadamente aunque no de manera exacta, con el de los diferentes grupos etnolingüísticos³⁶.

Una apretada síntesis de lo hasta aquí expuesto, propondría que las actuales religiones étnicas de Oaxaca, a pesar de los elementos unificadores provenientes de la tradición mesoamericana y del cristianismo

³⁶ La investigación etnográfica contemporánea ha destacado que en algunos grupos etnolingüísticos la configuración religiosa es relativamente homogénea, mientras que en otros, que presentan diferentes procesos históricos sectoriales, existe distinción aún dentro del mismo grupo, como en el caso de los zapotecos de la Sierra y los del Istmo, o los chinantecos de la parte alta y la parte baja (A. Barabas y M. Bartolomé, 1999:24).

colonial y neocolonial, constituyen configuraciones singulares, propias o apropiadas, dinámicas y en constante proceso de estructuración o reestructuración. Ello da cuenta de la historicidad de las configuraciones y de la vigencia de sus lógicas culturales operantes, señala, en suma, la vitalidad simbólica de sus portadores, quienes deben resolver a través de los símbolos su relación con el cambiante medio ambiente social y natural que les es propio. Lo prehispánico, lo colonial y lo contemporáneo conviven entonces en un espacio semántico siempre actualizado, cuya dinámica simbólica unifica la diacronía y resuelve las contradicciones. Así, cada cosmovisión se estructura

como una unidad de significados diferente a las otras, aunque pueda estar nutrida por similares significantes. Cada una de ellas es vivida por sus protagonistas como una totalidad de sentidos que garantiza la existencia individual y social, de acuerdo con los códigos concebidos como propios y exclusivos. Por lo tanto, no hay una sola cosmovisión indígena en Oaxaca, como lo señalaran algunas ópticas culturalistas basadas en la comparación de rasgos huérfanos del contexto social en el que se ubican, sino muchas cosmovisiones pertenecientes a cada una de las culturas locales. La pluralidad cultural expresa así, una vez más, la rica complejidad que la caracteriza y la define.



Mujer inyu con ofrenda para un cabo de año. Santiago Ixtayutla, Oaxaca. © Denise Lechner, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola
1982 *Diccionario de Filosofía*, FCE, México.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1970 *El Proceso de Aculturación*, UNAM, México.
- ALAVEZ CHÁVEZ, Raúl
1997 *Nayiu xindeku nuu Ndaa Vico Un'u: los habitantes del lugar de las nubes*, CIESAS-IOC, México.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN
1994 *La pintura de la muerte y de los destinos: libro explicativo del llamado Códice Laud*, FCE-Akademische Druk-und Verlagsanstalt, Austria-México.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y G. Aurora PÉREZ GIMÉNEZ
1994 *El libro de Tezcatlipoca: Señor del Tiempo*, FCE, México.
- AUGÉ, Marc
1996 *Dios como Objeto*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- BÁEZ-JORGE, Félix
1998 *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, Jalapa México.
- 2003 *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Jalapa, México.
- BALANDIER, George
1969 *Antropología política*, Ed. Península, Barcelona, España.
- 1996 *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa Ed., Barcelona, España.
- BALSALOBRE, Gonzalo
1987 "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del Obispado de Oaxaca", (original de 1656), en *El Alma Encantada*, FCE-INI, México.
- BARABAS, Alicia
1999 "Gente de la palabra verdadera: el grupo etnolingüístico zapoteco", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A. Barabas y M. Bartolomé (Coords.) t. 1, INAH-INI, México.
- 2000 "Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista", *Dimensión Antropológica*, vol. 20, INAH, México.
- 2003 "La ética del Don en Oaxaca: sistemas indígenas de reciprocidad", en *La Comunidad sin Límites: estructura social y organización comunitaria*, T. 1, S. Millán y J. Valle Eds., INAH, México.
- 2003 "Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en *Diálogos con el territorio*, t. 1, A. Barabas, Ed., INAH, México.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.)
1986 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Colección Regiones, INAH (2ª. Ed. CONACULTA, 1990).
- 1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III tomos, INAH-INI, México.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo
1980 "Sobre el concepto de articulación social", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 78, vol. 20, IDES, Buenos Aires, Argentina.
- BARTOLOMÉ, Miguel
1999 "El Pueblo de la Lluvia: el grupo etnolingüístico ñuu savi (mixteco)", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, t. 1, A. Barabas y M. Bartolomé (Coords.), INAH-INI, México.
- 2003 "En defensa de la etnografía: aspectos contemporáneos de la investigación intercultural", en *Revista de Antropología Social*, núm. 11, Universidad Complutense, Madrid, España.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS
1982 *Tierra de la Palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Colección Científica, núm.108, INAH, México (2ª.Ed.,1996).
- BARTOLOMÉ, Miguel, Alicia BARABAS, Pedro HERNÁNDEZ y Bartola MORALES.
1999 "Gente de una misma palabra (*dza jmií o tsa jumi*). El grupo etnolingüístico chinanteco", en *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*, vol. II, op.cit.
- BASTIDE, Roger
1970 "Memoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année Sociologique*, vol. 21, París, Francia.
- 1973 *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu Eds., Buenos Aires, Arg.
- BERGER, Peter
1971 *El Deseo Sagrado: elementos para una sociología de la religión* Amorrortu Eds. Buenos Aires, Argentina (1ª. Ed. inglés 1967).
- BERNAL ALCÁNTARA, Areli
1990 "Totontepec: realidad y fantasía de su fundación", en *Medio Milenio*, núm. 6, Oaxaca, México.
- BLAKE, William
1961 *Primeros libros proféticos*, Ed. Agustí Bartra, UNAM, México.
- BOEGE, Eckart
1988 *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI Eds, México.
- BUSTAMANTE ROJAS, Marta
1999 "El pueblo de tejedores y el pueblo del Río Camarón: los amuzgos en Oaxaca", en *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*, vol. III, op. cit.
- CALLOIS, Roger
1942 *El Hambre y lo Sagrado*, FCE, México (1ª.Ed. 1939).
- CANTÓN DELGADO, Manuela
2001 *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*, Ed. Ariel, Barcelona, España.
- CARRASCO, Pedro
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, México.

- CRUZ ORTIZ, Alejandra
1998 *Yakua kuia, el nudo del tiempo: mitos y leyendas de la tradición mixteca*, CIESAS Ed., México.
- CHANCE, John
1982 *Raza y clase en Oaxaca colonial*, INI, México.
- DELGADO, Manuel
1993 "La 'religiosidad popular': en torno a un falso problema", *Gaceta de Antropología*, núm. 10, Universidad de Granada, España.
1996 "Religiones", en *Ensayos de Antropología Cultural*, J. Prat y A. Rodríguez Eds., Ariel, Barcelona.
- DE LA CRUZ, Víctor y Marcus WINTER (coord.)
2002 *La religión de los binnigula'sa'*, Voces del Fondo, IEEPO, Oaxaca, México.
- DE LA SERNA, Jacinto
1987 *Manual de Ministros de Indios: de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *El Alma Encantada*, FCE-INI (1ª Ed. 1657).
- DUGLAS, Mary
1973 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S.XXI Eds. España (1ª. Ed. inglesa de 1966).
- DURKHEIM, Emile
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Shapire, Buenos Aires, Argentina (1ª. Ed. 1903).
- EDMONSON, Munro
1960 "Nativism, Syncretism and Anthropological Science, in *Nativism and Syncretism*, M. Edmonson et al, Pub. 19, Middle American Research Institute, Tulane University, N. Orleans, USA.
- ELIADE, Mircea
1967 *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, España.
- ESTRADA, Álvaro
1980 *Vida de María Sabina, la Sabia de los Hongos*. Siglo XXI Eds., México.
- FLANET, Veronique
1977 *Viviré si Dios Quiere*, Serie Antropología. Social, INI, México.
- GEERTZ, Clifford
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México (1ª. Ed. 1973).
- GIMÉNEZ, Gilberto
1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Centro estudios Ecueménicos, México.
- GUSDORF, Georges
1960 *Mito y Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, Argentina.
- GREENBERG, James
1987 *Religión y economía de los chatinos*, Serie de A. Social, núm. 77, INI, México.
- GRUZINSKI, Serge
1991 *La colonización de lo imaginario*, FCE, México.
- 1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, FCE, México.
2000 *El pensamiento mestizo*, Ed. Paidós, Barcelona, España.
- HOOGSHAGEN, Searle
1994 "Lo sobrenatural mixe y el cristianismo", en *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk, Mixes*, S. Nahmad Ed., CIESAS-IOC, Oaxaca.
- HUERTA RÍOS, César
1981 *Organización socio-política de una minoría nacional: los triquis de Oaxaca*, Serie de Antropología Social, núm. 62, INI, México.
- INCHAUSTEGUI, Carlos
1977 *Relatos del Mundo Mágico Mazateco*, Ed. SEP-INAH, México.
- JANSEN, Maarten M.E.R.G.
1982 *Uisi Tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo*, CEDLA, Universidad de Leiden, Ámsterdam, Holanda.
- LEWIN, Pedro
1999 "La gente de la lengua completa: el grupo etnolingüístico triqui", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, tomo II, A. Barabas y M. Bartolomé Coords. INAH-INI, México.
- LÉVI-BRUHL, Lucien
1974 *El Alma Primitiva*, Ed. Península, Barcelona, España.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1965 *El totemismo en la actualidad*, FCE, México (1ª. Ed., 1962)
- LIPP, Frank
1998 *The mixe of Oaxaca: religión, ritual and healing*, University of Texas Press, USA.
- LOCKHART, James
1999 *Los nahuas después de la Conquista*, FCE, México (1ª. Ed. 1992).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1984 *Cuerpo humano e ideología*. II tomos, UNAM, México.
1989 "El mestizaje religioso, la tradición mesoamericana y la herencia mitológica", en *L'homme et la société*, Núm. 93 N.S., XIII année, París, Francia.
2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez-Jorge Coords., FCE, México.
- LUPO, Alessandro
1995 *La Tierra nos escucha*, Ed. Presencias, núm. 69, INI, México.
1996 "Síntesis controvertidas: consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", en *Revista de Antropología Social*, núm. 5, Universidad Complutense, Madrid, España.
- MADSEN, William
1967 "Religious Syncretism", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Manning Nash Vol. Ed. Middle

American Research Institute, Tulane University, U. of. Texas Press, USA.

MALDONADO, Benjamín y Margarita CORTÉS
1999 "La gente de la palabra sagrada: el grupo etnolingüístico Ayuuk ja'ay (mixe), en *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*, v. II, op.cit.

MANRIQUE ROSADO, Lidia
2004 *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*, Tesis Lic. en Etnología, ENAH, México.

MARCUS, Joyce y Kent FLANNERY
2001 *La civilización zapoteca: cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*, FCE, México (1ª. Ed. en inglés de 1996).

MARTÍNEZ, Daniel
1988 "Religión ayuuk de Tamazulapan", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 68, Veracruz, México.

MARROQUÍN, Enrique
1989 *La cruz mesiánica: una aproximación al sincretismo católico indígena*, IIS-UABJO, México.

MARZAL, Manuel
1985 *El sincretismo iberoamericano*, Departamento de Antropología, PUCP, Lima, Perú.

MAUSS, Marcel
1970 *Lo Sagrado y lo Profano*, Obras t.I, Barral, Barcelona, España.

MILLÁN, Saúl
2003 *El cuerpo de la nube: etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, Tesis de Doctorado, multicopiada, UAM-Iztapalapa, México.

MILLER, Elmer
1977 "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tabas del Chaco argentino", en *Procesos de Articulación Social* E. Hermitte y L. Bartolomé Eds, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

MONTOLINÍA, Fray Toribio
1969 *Historia de los Indios de la Nueva España*, E. O'Gorman Ed., Porrúa, México.

MONAGHAM, John
2000 "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions", in *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Ethnology, V. Bricker y J. Monaham Eds., UTP, USA.

MORRIS, Brian
1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Ed. Piadós, Barcelona, España.

NAHMAD SITTÓN, Salomón (Ed.)
1994 *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk de Oaxaca*, CIESAS-IOC, México.

NUTTINI, Hugo
1988 *Todos Santos in rural Tlaxcala. A syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*, Princeton University Press, USA.

OTTO, Rudolph

1965 *Lo Santo*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, España (1ª. Ed. en alemán de 1925)

PASARAN JARQUÍN, Carlos
2001 "Veneran al milagroso Señor del Rayo", *Diario Noticias* del 16 de octubre, Oaxaca, México.

PRAT, Joan
1983 "Religión popular o experiencia religiosa ordinaria", en *Arxiu Etnogàfic de Catalunya*, núm. 2, Tarragona, España.

PRAT, Joan y Ángel RODRÍGUEZ
1996 *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Ed. Ariel, Barcelona.

QUINTANAR MIRANDA, María C. y Benjamín MALDONADO
1999 "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota éna (mazatecos)", en *Configuraciones Étnicas en Oaxaca* v. II, op.cit.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa
1987 *El fin de los montiocs*, Col. Divulgación, INAH, México

SANDOVAL CRUZ, Fausto
1988 "La historia de la mujer de quien el rayo se enamoró", en *Medio Milenio*, núm. 4, Oaxaca, México.

SAVATER, Fernando
1974 *Ensayo sobre Ciorán*, Ed. Taurus, Madrid, España.

SCHOULEN, Ilke Elisabeth
1991 *Yan Davi. El Pueblo del Rayo*. Tesis de Maestría inédita, Universidad de Leiden, Holanda

SERRA, Ordep
1995 *Águas do Rei*, Ed. Vozes/Konoima, Petrópolis, Río de Janeiro, Brasil.

SMITH STARK, Thomas
2002 "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua capoteca (1578) de Juan de Córdova", en *La Religión de los Binnigula'sa'*, op.cit.

SMITH, Wilhem
1932 *Manual de Historia Comparada de las Religiones*, Espasa Calpe Eds., Madrid España (1ª. Ed. en alemán de 1930).

TAPIA GARCÍA, Fermín
1999 *Diccionario amuzgo-español de San Pedro Amuzgos*, Oaxaca, Ed. CIESAS-PyV, México.

VAN DER LEEUW, G
1964 *Fenomenología de la Religión*, FCE, México (1ª. Ed. 1933).

WINTER, Marcus y Miguel BARTOLOMÉ
2001 "Tiempo y espacio en Monte Albán", en *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo*, N. Robles (Ed.) 1ª. Mesa Redonda de Monte Albán, INAH, México.

WHITECOTTON, Joseph
1985 *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, FCE, México.

**INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

DIRECTOR GENERAL
Etnlgo. Sergio Raúl Arroyo

SECRETARIO TÉCNICO
Dr. Moisés Rosas

SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Lic. Luis Armando Haza

COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
Mtra. Gloria Artís

CUADERNOS DE ETNOLOGÍA

DIRECTORA EDITORIAL
Gloria Artís

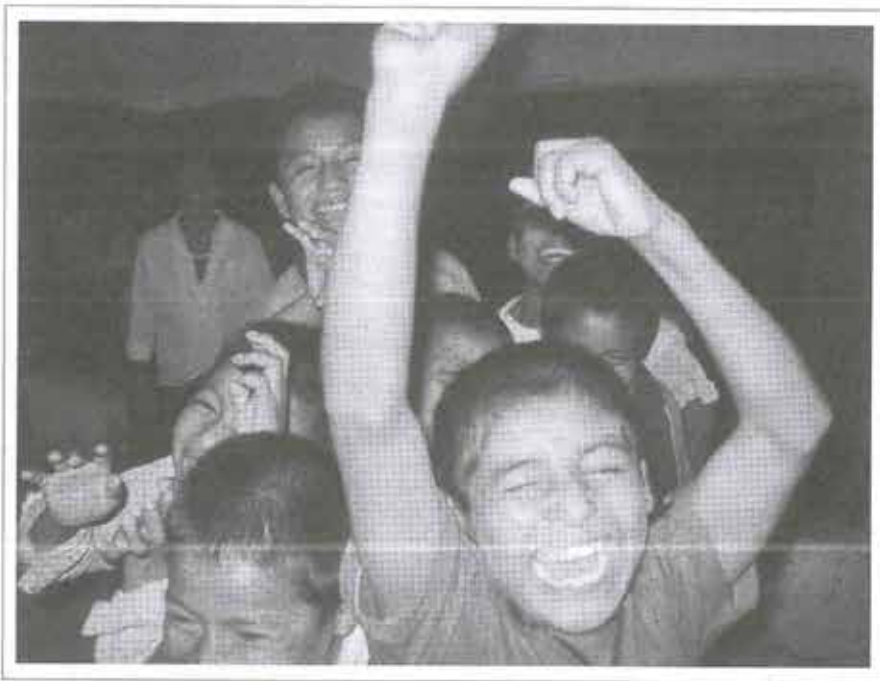
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL
Roberto Mejía

RESPONSABLE DE EDICIÓN
Vicente Camacho

ACOPIO INFORMATIVO
Lizbeth Rosel

CORRECCIÓN DE ESTILO
Olga Miranda

DISEÑO Y FORMACIÓN
Amadeus/Ana Ma. Benavides



*La'vis recogiendo ofrendas para la fiesta de Todos Santos. Santiago Ixtayutla, Oaxaca.
© Denise Lechner, 2003.*

**ELOGIO DEL POLITEÍSMO
LAS COSMOVISIONES INDÍGENAS EN OAXACA**

Miguel Alberto Bartolomé

se terminó de imprimir el mes de marzo de 2005,
en los talleres de Corporación Industrial Gráfica
Francisco Landino No. 44 Col. Miguel Hidalgo, Tláhuac D.F.
El tiraje fue de 2000 ejemplares
más sobrantes para reposición.

