

ENTRE LA GEOGRAFÍA FÍSICA Y LA SIMBÓLICA: COSMOVISIÓN  
CHATINA Y SABERES SOBRE EL AGUA EN SAN MIGUEL  
PANIXTLAHUACA

BETWEEN PHYSICAL AND SYMBOLIC GEOGRAPHY: CHATINO  
WORLDVIEW AND KNOWLEDGE ABOUT WATER IN SAN MIGUEL  
PANIXTLAHUACA

Benjamín **Maldonado-Alvarado**<sup>1</sup> y Teresa **Soriano-Román**<sup>2</sup>

**Resumen**

En este artículo se presentan elementos de la concepción sobre el agua que tienen los chatinos de Oaxaca para ubicar el papel de la cosmovisión en la generación de conocimientos y las diferencias que con base en ella existen entre la percepción de lo geográfico de los chatinos y la percepción científica predominante. El objetivo es aportar argumentos para entender los problemas que implica el diálogo de saberes entre dos cosmovisiones distintas.

**Palabras clave:** cosmovisión, conocimientos sobre el agua, geografía sagrada, diálogo de saberes.

**Abstract**

In this contribution, elements of the conception about water that the Chatinos of Oaxaca have are shown in order to locate the role of the worldview in the generation of knowledge and the differences that, based on it, exist between the perception of the geographical thing of the Chatinos and the prevailing scientific perception. The objective is to provide arguments to understand the problems involved in the dialogue of knowledge between two different worldviews.

**Keywords:** worldview, knowledge about water, sacred geography, dialogue of knowledge.

---

<sup>1</sup> Profesor de la División de Posgrado e Investigación de la FES Aragón, UNAM.

<sup>2</sup> Coordinadora del Centro Universitario Comunal de la UACO en Panixtlahuaca y candidata a doctora en pedagogía por la FES Aragón, UNAM

## INTRODUCCIÓN

Al trabajar con la comunidad chatina de San Miguel Panixtlahuaca, en las montañas cercanas a la costa en el estado de Oaxaca (a través del proyecto PAPIIT IT400320 “Cultura e innovación digital: el impacto en las prácticas sociales, culturales y lingüística de los pueblos originarios”), percibimos rápidamente –una como indígena y otro como no indígena– dos mundos de significados que explican y organizan la realidad de manera distinta: el de los indígenas y el de los que no somos indígenas. Pero conforme la relación avanza y se hace necesario comprender de manera amplia el mundo chatino, nos encontramos con que ellos mismos viven cotidianamente esa contradicción cultural, es decir, que se mueve entre dos mundos de significados distintos. La invisibilización de esta realidad es causada más por el interés del Estado-nación por erradicar la diferencia, por ejemplo, a través de la educación escolar, que por el deseo indígena de sobrevivirla. Pero es una realidad que existe y su reproducción invisibilizada daña profundamente a la reproducción de las culturas originarias.

Hemos recurrido a la geografía para tratar de entender y mostrar esa percepción binaria del territorio que podemos calificar como conflicto cultural cotidiano y permanente. En este texto expondremos estos razonamientos con base en conceptos y ejemplos específicos, enfocándonos en este carácter doble en la territorialidad en tanto vivencia cultural del territorio y su expresión geográfica.

Específicamente, nos enfocamos en las maneras en que los chatinos comprenden al agua y se relacionan con ella, en tanto elemento que articula la cultura con el territorio con base en la cosmovisión. Y sobre esa base ubicamos el carácter de la dominación y resistencia cultural que producen un contexto cotidiano de contradicción cultural en ellos. El levantamiento de información etnográfica de campo y la fundamentación bibliográfica son nuestros principales recursos.

### Cosmovisiones

La cosmovisión es un tema que ha tenido siglos de reflexión y análisis en diversos momentos y sentidos y con diferentes enfoques. No nos adentramos en la perspectiva sociológica, o en la filosófica, en la política ni siquiera en la etnohistórica o de historia cultural; nos aproximamos más bien desde la etnografía, poniendo atención especial en un aspecto, que es la composición del mundo, específicamente en la cosmovisión mesoamericana, propia de los pueblos

y comunidades que habitaban en esa región cultural, es decir desde el centro-norte de México hasta la costa de Honduras.

El término “cosmovisión” [...] no sólo tiene una respetable antigüedad, sino que históricamente ha marcado el desenvolvimiento de un debate teórico en el cual han participado con numerosas propuestas pensadores de muy diversas corrientes de pensamiento. Esto, por una parte, ubica con precisión la discusión científica dentro y fuera del mesoamericanismo; por otra, la diversidad de conceptos a los que se ha referido ha provocado tal laxitud en el término, que las críticas por su vinculación necesaria a una idea o a una posición teórica dadas carecen de fundamento. A mi juicio, “cosmovisión” es un término suficiente para seguir amparando la discusión científica desde posiciones diversas (López Austin, 2012:12).

Sin embargo, el reconocimiento y análisis de la visión del mundo entre los pueblos indígenas de México no tiene una historia antigua:

Quando al principio del siglo actual Eduard Seler se atrevió a decir que los indígenas de Mesoamérica compartían una misma visión del mundo casi nadie tomó en serio sus palabras. Lo que llamamos cosmovisión (las ideas sobre el universo, la naturaleza y los seres humanos), apenas comenzó a ser estudiada en la década de 1960 (Florescano, 2000: 15).

El mismo Florescano establece cuatro aproximaciones que se han utilizado para conocer y comprender la visión del mundo de los indígenas contemporáneos:

El origen del cosmos (cosmogonía); la composición y distribución del universo (cosmografía); las leyes que mantienen el equilibrio del cosmos (cosmología); y la función de los seres humanos en la Tierra (historia). Estos temas articularon las ideas que los pueblos indios se hicieron sobre la formación del mundo y el destino de los hombres, e informan sobre los procedimientos que pusieron en obra para transmitir ese legado a sus descendientes (Florescano, 2000: 15).

En los cuatro ámbitos se han generado profundas y especializadas investigaciones. Pero el tema que nos interesa ha quedado un poco rezagado. Un aspecto fundamental de la cosmovisión está en la constitución del mundo, es decir, quiénes integran el mundo. Pues sus tipos de relación son los que generarán la forma de organizar y entender la vida de las distintas sociedades en sus diversos momentos históricos.

La visión del mundo o la base fundamental para entender el origen y funcionamiento de las cosas que integran el mundo, es una característica de todas las culturas. Si todas las personas nacemos en el seno de una comunidad cultural, entonces todos tenemos una cosmovisión que nos permite entender el mundo, construir conocimientos, fundamentar un sentido común para saber vivir en el mundo.

Por cosmovisión podemos entender el macrosistema mental que opera de manera dialéctica, como producto y como guía del pensamiento y de la acción de los hombres en todos los ámbitos de la existencia, tanto individuales como sociales.

La cosmovisión rige no solo el pensamiento reflexivo de los miembros de la colectividad que la usa y construye cotidianamente, sino que abarca su vida emotiva, proporcionando al ser humano tanto las bases comunes necesarias para la interrelación social, como los amplios márgenes de las discrepancias sectoriales e individuales y las palestras mismas para el enfrentamiento de las contradicciones. Hay cosmovisiones amplias, englobantes, pertenecientes a enormes colectividades humanas; y las hay restringidas, comprendidas en las mayores, que se van subdividiendo hasta llegar a la intelección del mundo propia de cada individuo. Puede afirmarse, por tanto, que todo ser humano se encuentra sumergido mentalmente en una cosmovisión particular bajo cuyos cánones, históricamente cambiantes, percibe y actúa sobre su entorno y en su propia interioridad (López Austin, 2013:16).

Cada comunidad cultural o pueblo tiene una cosmovisión propia y específica, pero que puede tener rasgos comunes con otros pueblos, y en este caso estamos ante una civilización cuya cosmovisión es compartida en términos generales por los pueblos y comunidades que la integran, y desarrollada en términos particulares por cada uno.

En nuestro caso, los chatinos pertenecen a la civilización mesoamericana. Planteamos esto de manera general, sin entrar en las discusiones sobre lo mesoamericano, para diferenciar la cosmovisión chatina de la occidental, que llegó con los invasores europeos.

Entre las principales características de la cosmovisión chatina está la manera general en que entienden el mundo:

El cosmos chatino es concebido como un sistema ecológico en el que los seres humanos, los animales, los espíritus, los ancestros y los sitios geográficos alternan e interactúan uno con otro, con el objeto de mantener el equilibrio en el universo... El universo, como un huevo cósmico, está compuesto por tres estratos principales: blanco arriba: el cielo; blanco abajo: el inframundo; y en medio la tierra, una isla rodeada de mar (Greenberg, 1987, p.130).

Arriba están las nubes, el aire, el sol y la luna, etc. En la tierra están los humanos, la naturaleza y los seres sobrenaturales que la habitan. Mientras que debajo de la tierra está el inframundo, donde habitan las almas, y las aguas que brotan por los manantiales.

Conectando a los diversos estratos del cielo y del inframundo con la tierra, están numerosas *tú*, puertas, a través de las cuales los diversos espíritus y deidades pasan entre los estratos del cosmos. Cada dios parece tener su propia puerta. Por ejemplo: *j'ó kwchoa* y *j'ó koa*, los dioses del Sol y la Luna, tienen su *tú* en el mar, *tu j'ó*, literalmente “la puerta de los dioses”; el dios del viento, *j'ó kw'en*, tiene dos profundas ventanas, como hoyos, sobre la ruta de Miahuatlán, como su puerta; el dios de la lluvia, (trueno) *j'ó t'yu*, tiene su *tú* en un manantial llamado *tu shkwa*, “hoyo de peaje”. Las cavernas, *tu tiyu*, sirven como puertas para *j'ó ki'yoa* y *j'ó*

*si'q*, los dioses de la montaña y del bosque, respectivamente (Greenberg, 1987, p.131).

La existencia de las cosas relevantes es resultado de la acción divina y al crearlas les transfieren un carácter sagrado. Esto sucede tanto en la cosmovisión cristiana/occidental como en la mesoamericana, como es el caso chatino. Los relatos míticos, necesariamente acordes con la cosmovisión de quienes los generan, se basan en razones culturales y explican las prácticas sociales, especialmente las rituales.

Destacaremos aspectos relevantes de la percepción y conocimientos sobre el agua entre los chatinos para ubicar diferencias y contradicciones con la percepción occidentalizada.

### **Percepciones chatinas de su relación territorial con el agua**

En un largo relato cosmogónico, conocido como el ciclo de los gemelos, se narra la formación del sol y la luna y entre otras cosas, la creación de los manantiales por esas dos potencias sagradas o dioses:

Antes, Sol (*Cuicha*) y Luna (*Ko'j*) eran gente que caminaba por la tierra. Un día que caminaban por la tierra los encontró el Mal Aire (*Cuñ Xña'ä*) y comenzó a perseguirlos. El Mal Aire era el enemigo de ellos, el contrario de ellos, no quería que existieran Sol ni Luna porque les tenía envidia. Sol y Luna se escaparon corriendo y se escondieron bajo las aguas de un río, de un río que se formó de un brazo de mar. Pero las aguas comenzaron a bajar, el río comenzó a secarse. Cuando ya casi estaban al descubierto, llegó una anciana a buscar agua, los niños la vieron y le pidieron que la salve del Mal Aire. Entonces la viejita los escondió dentro de su boca (Bartolomé y Barabas, 1982, pp. 108-109).

Los niños crecieron con la viejita. Luego se narra el origen de otras prácticas como el baño de los recién nacidos en el temazcal y culmina con su función de alumbrar, en la cual destaca la forma en que aparecieron los manantiales:

Fueron caminando hacia el monte más alto, Sol llevaba su vara y Luna llevaba una madeja de hilo de algodón de su madre. Cuando caminaban se les apareció una culebra enorme que tenía ojos muy brillantes y ellos quisieron quedarse con sus ojos, pensaron quitarle los ojos a la culebra. Con el hilo la estrangulaban, con la vara le pegaron hasta que la culebra murió y ellos se quedaron con sus ojos. Luna cogió el ojo derecho, que era el más brillante, y Sol el izquierdo, que brillaba mucho menos. Siguieron caminando con sus brillantes ojos, y Luna con su hilo bajó un panal de abejas de un árbol, bajó el panal, se tomó toda la miel y quedó sediento. Sol clavó su vara en el suelo y de allí surgieron los manantiales (*se'ë ntsu'wi tiá*), de allí surgió el agua, así bebió Sol. Luna tenía mucha sed y le pidió un poco de agua, pero Sol le dijo que sólo le daría agua si cambiaban de ojos. Luna

accedió porque tenía mucha sed y fue así que Sol quedó con el ojo más brillante, por eso su luz alumbraba más que la de Luna (Bartolomé y Barabas, 1982, p.110).

El relato termina explicando la forma en que Sol y Luna -dos divinidades que dejaron huellas de su paso en la tierra generando entre otras cosas lugares sagrados-, subieron al cielo y se turnaron para alumbrar.

Una consecuencia de esta acción divina fue que la creación de los manantiales daría lugar a la formación de las importantes ciénagas, también sagradas para los chatinos:

Las Santas Ciénegas, *Ho'ó Ycua'*, son simultáneamente lugares de culto y deidades en sí mismas. En las laderas de los cerros de la región se encuentran con frecuencia manantiales surgentes que generan microclimas húmedos y de rica vegetación. Estos *se'ë ntsu'wi tiá*, lugar donde hay agua, es decir, en los manantiales, fueron originados por Sol en su ciclo epopéyico y constituyen un símbolo visible de la fertilidad y de la abundancia, razón por la cual los ombligos de los niños son sembrados en ellos. La protectora y guardiana de cada Santa Ciénega es la *Kuna Ko*, Culebra de la Neblina, quien vigila que el lugar no sea profanado... Al parecer, cada Santa Ciénega sería la manifestación local de las deidades del agua, cuya figura central sería *Ho'ó Kla*, Señora de la Honduras, quien vive en *Na ti*, lugar traducible como Honduras Delicada o Siete Honduras... La guardiana de *Na ti* es la Culebra de Flores, a quien se ofrecen velas para poder aproximarse a la *Ho'ó Kla* sin riesgos para la comunidad que lleva las ofrendas (Bartolomé y Barabas, 1982, p.115-116).

Un ritual que se realiza en un brote de agua sagrado, tiene la siguiente razón:

En el Cerro de la Preñada, situado a mitad de camino entre Tepenixtlahuaca y Panixtlahuaca, existe un bello manantial cuyas aguas nunca se secan, llamado el Pozo de la Preñada, símbolo de la constante reproducción de la vida y la vegetación, a donde acuden las mujeres estériles para pedir la fertilidad de sus vientres, ofrendando veladoras y guirnalda de flores. La historia que dio origen a la práctica ritual relata que hace muchos años iban pasando por ese lugar unos arrieros, acompañados por una pareja en la que la mujer estaba encinta. Se hizo de noche y tuvieron que pernoctar allí. Ya entrada la noche la mujer comenzó a sentir los dolores de parto y a necesitar desesperadamente agua, puesto que el lugar era totalmente seco. Entonces todos se pusieron a rezar pidiendo que el Santo Padre Sol les mandara agua. Al amanecer el esposo cavó un hoyo en la tierra reseca y de allí surgió una fuente inagotable (Bartolomé y Barabas, 1982:120).

Lo que queremos destacar con estos relatos es el hecho de que en la concepción chatina del mundo, el agua debe ser objeto de culto, por lo que es considerada sagrada, y cada lugar sagrado es ocupado por algún ser que habita allí. Para pedir su colaboración, en ese lugar en que habita y en los días propicios, se le llevan ofrendas para que en reciprocidad se reciba el beneficio solicitado. Además, en la concepción mesoamericana de los chatinos, a diferencia de la concepción católica, los lugares sagrados suelen identificarse con el ser sagrado.

La cumbre de la montaña, que se dice que es la “casa” del dios de la lluvia, también se dice que *es* el dios de la lluvia. Así como “lugar” se compara con “ser”, la naturaleza se vuelve viva, en un sentido que los occidentales sólo reservan para los animales y los seres humanos (Greenberg, 1987, p.131).

Esto muestra una gran diferencia en la concepción de lo sagrado, pues no es posible que los católicos aceptaran que la iglesia de la virgen de Juquila es también la virgen de Juquila.

En la visión chatina del mundo, como señala Torres (2009), es fundamental la vinculación de lo social, lo divino y la naturaleza. Estos son concebidos como tres aspectos que determinan la armonía del universo. Así, a través de la religión se integra al individuo con su grupo familiar y comunitario, se rigen las relaciones del hombre con su medio de sustento y se establecen las normas de conductas personales y colectivas. Las divinidades están representadas por astros y fenómenos naturales como: *jo'oC KwchoaA*, el santo padre Sol, identificado con el padre, el Ser supremo que da la vida, y *Ma'Ixo'H*, la santa madre tierra o santa abuela, que representa la fuerza creadora (la fertilidad) y a su vez simboliza la muerte. Son igualmente venerados *jo'oC Ko'C*, la santa madre Luna; *KlaA kti'F*, siete honduras, la diosa del agua; *jo'oC tyoA*, el dios de la lluvia; *Jo'oC jykwa'A* las santas ciénegas; *jo'oA jykwa'A*, el dios del viento; *jo'oA kw'enE*, el santo fuego o santa lumbre; y *jo'oA ki'yaA*, el dios de la montaña.

A partir de ello han rendido culto a sus deidades y en la actualidad pervive fuertemente por ejemplo la “pedida” de la lluvia, que consiste en un ritual para ir a traer lluvia y tener agua en abundancia y obtener buena cosecha. Este ritual se celebra en todas las comunidades chatinas. En Santiago Yaitepec realizan la pedida de lluvia el 3 de mayo en el lugar conocido como la Ciénega, mientras que en Panixtlahuaca se celebra el primero de mayo en el Cerro de la Preñada que se ubica en uno de los puntos trinos de colindancias con San Juan Quiahije y Santa Cruz Tepenixtlahuaca. Este importante lugar ritual se inicia el primero de mayo porque se considera que es el mes de la fertilidad de la vida y concluye con la dejada de la lluvia, ritual que llevan a cabo el 15 de octubre en honor a la virgen del Rosario. La pedida de la lluvia es un ritual que llevan a cabo los tequitlatos en compañía de la autoridad municipal, en el proceso de este importante ritual no acuden las personas de la comunidad, solamente los que cuentan con cargo comunitario

Primero pasan los tequitlatos en el municipio a personarse en donde se colocan los 3 bastones de mando. Cada tequitlato lleva una botella o bule y recolecta un poco de agua cada quien, en La Preñada, y la van a regar un poco en donde está San Miguel, santo padre eterno y sacramento, piden que llegue la lluvia. También avientan un poco hacia arriba.

Ya para ir a dejarla salen en el municipio llevando en el bule un poco de las últimas lluvias. Llegando allá dejan sus ofrendas enterradas al lado de donde está el agua. Dejan las 7 velas que llevan cada uno de los que van. Hacen su rosario y dejan

caer el agua en el pozo. Esperan hasta que terminen de quemar las velas mientras tanto todos comparten lo que llevan para comer. Ya regresan. Y pasan a avisar al presidente y se persignan. Para nosotros el agua es sagrada, no cualquiera lo puede tocar. Solo los tequitlato, mayores y jueces son los que lo pueden tocar. En caso de que salgo algo mal, tendremos problemas ya sea de huracanes, ciclones o definitivamente sequias.

Además, muchas personas de la comunidad comentan que, durante el viaje para ir a dejar la lluvia, no deben hacer ruido, en caso de que no cumplan con ello, la lluvia no querrá irse y continuaremos sufriendo de lluvia aun después de la temporada (E. Ramírez, entrevista, mayo 2022).



**Figura 1.** El pozo de la preñada.

**Fuente:** Elizabeth Ramírez.





**Figura 2.** El consejo de anciano durante el ritual.

**Fuente:** Elizabeth Ramírez.

Por ende, en la lengua chatina no hay estaciones del año como ocurre en el pensamiento occidental: primavera, verano, otoño e invierno, sino solamente *niG tyoA* y *niG kwanA* que significa, tiempo de lluvia y de secas. El año inicia en mayo con *niG tyoA* la temporada de lluvia, ya que los chatinos de *KichenA SkwiE* le hacen mucha reverencia al agua y a la tierra como símbolo de la fertilidad, y saben que en los meses de mayo a octubre es cuando la gente cultiva sus alimentos, tal es el caso de la siembra del maíz, frijol, chile, calabaza, plátanos, camote, etc. Según los comentarios de una partera, que pidió mantenerse en anonimato, ella señala que cuando un niño nace en los meses de mayo o junio, significa que tendrá muchos descendientes, ya que son meses muy buenos para el nacimiento de bebés. Así mismo comentó el Sr. Marciano García, que, en esas fechas, muchas personas acuden a las Ciénegas a sembrar el ombligo de los bebés, porque la tierra está en sus mejores puntos para el buen retoño. Es por eso que consideramos pertinente señalar que, para los chatinos la temporada de *niG tyoA*, es la más significativa para la comunidad. No obstante, eso no significa que la temporada de secas *niG kwanA* no tenga similar importancia.

El maestro chatino Ramiro Quintas relata algunas de estas prácticas que se realizan en su comunidad: San José Atotonilco, Nopala:

El día 1 del mes de mayo es cuando todas las familias, a muy temprana hora, acuden al lugar sagrado para llevarle al dueño del lugar sus ofrendas, como son: sangre de pollo, panes, chocolates, velas, copal, pidiendo lluvia a la santa Ciénega

y que sus cosechas sean abundantes. Para pedir esta lluvia se avienta agua de la Ciénega al cielo para que caiga como si estuviera lloviendo, al tiempo que se pronuncian las palabras *Ndiä thö ni*, que significa "las lluvias han llegado" como señal de que habrá buena cosecha para todos, y las demás personas presentes actúan representando que realmente es la lluvia que cae sobre ellos.

Durante estas temporadas de lluvia, y en caso de que las lluvias dejaran de llover y se dieran las sequías, los habitantes se preparan para acudir nuevamente al lugar en procesión, que inicia desde la iglesia, y van a pedir nuevamente las lluvias a la Ciénega y ofrecerle nuevamente los rituales, para que a su vez, no les niegue el agua, ya que sin ella las milpas que apenas están creciendo se secarían y en consecuencia habría escasez de alimentos para los pobladores.

De la misma manera, a finales de octubre se tiene que ir a dejar las aguas partiendo de la iglesia en procesión hacia la Ciénega, ya que ahí es donde habita el espíritu del agua, se tiene que ir a traer el agua y de la misma manera ir a dejarlo, es la concepción espiritual que tienen los habitantes de la comunidad con el agua y respecto a la lluvia (entrevista 27/05/22).

## Relaciones culturales con el agua en Panixtlahuaca

La tradición oral chatina apunta a la cercanía con el mar, expresada en diversos relatos. Uno de ellos narra que vivían en un reino submarino, hasta que fue destruido por un terremoto y todos sus habitantes quedaron convertidos en peces. Siglos después, ante la amenaza de ser devorados por un monstruo marino, algunos solicitaron la ayuda de *Sti j'ö kwchoa* (el Santo Padre Sol), para que los reconvirtiera en humanos y así poder poblar la tierra. Su deseo se cumplió y fueron alimentados con el "pan del cielo" que les devolvió la humanidad, y ellos son los antepasados de los chatinos de hoy; los demás continúan viviendo bajo el mar, en espera de su oportunidad para venir a la tierra (Guzmán, 2018).

Entre los chatinos toda la historia ha sido transmitida de forma oral. En Panixtlahuaca varios ancianos y ancianas dicen que posiblemente el origen del pueblo chatino tiene una estrecha relación con el mar, por la procedencia de la palabra *ne<sup>c</sup> kwloa<sup>A</sup>* que significa "gente pescada". Además de que aún permanecen los vestigios de lugares prehispánicos y sagrados propia de la cultura no solo en el territorio chatino, sino también en el territorio mixteco, tal es el caso de la piedra conocida en la lengua chatina como *ke<sup>G</sup> lo<sup>A</sup> kwne<sup>H</sup>*, que significa "piedra cara joven" un lugar sagrado ubicado en una isla de la laguna de Chacahua, al que los padres y abuelos acuden a dejar ofrendas en los primeros días del año, en el mes de mayo y en los primeros días de agosto para pedir salud, bienestar y principalmente para ofrendar a las tonas o nahuales que se ubica en el lugar. Así también los abuelos mencionan que en la laguna de Manialtepec existe

otro lugar sagrado que está a la orilla del mar y en la actualidad muchas familias acuden a dejar ofrendas para agradecer por la vida que tienen y pedir salud.

Las fuentes principales de agua en Panixtlahuaca son las ciénegas, ríos, manantiales, nacimientos provenientes de los cerros que están alrededor del poblado, casi todos ellos son considerados como lugares sagrados. A continuación, mencionaremos los tres principales que requieren recuperación y cuidado y que se encuentran dentro del poblado.



**Figura 3.** Croquis de los lugares sagrados de Panixtlahuaca.

**Fuente:** Elaborado por Teresa Soriano. 1. Ty'ku l'bi. Arroyo limpio. 2. Ty'ku ne' toa', La Huichicata. 3. Ikwa Kichen. La ciénega de la Guadalupe.

### 1. Ty'ku l'bi. Arroyo limpio

Uno muy común en la década de 1950 fue el arroyo limpio “*ty'ku l'bi*”, lugar que en la actualidad está habitado, todo alrededor hay casas, aún más por la migración, las construcciones son de material pesado, resultando que ha disminuido la cantidad de agua que tenía el lugar. pero permanece su pozo de agua y en una casa particular sigue el yacimiento de agua, que más por la idea globalizadora de la vida se privatiza, y ya no es para la comunidad en general,

solo una familia lo aprovecha y el resto se tira porque no hay mantenimiento ni uso adecuado de ello.

En la década de los cincuenta fue el lugar sagrado más importante de la comunidad, las personas cuentan que ahí acudían a traer agua en tinajas de barro cuando aún no había agua entubada en los hogares. La mayoría de las familias hicieron rituales del lavado de placenta, siembra del cordón umbilical del recién nacido, se encienden velas los primeros días de cada mes o los días de los principales meses del año (enero, mayo, agosto). En la actualidad, se encienden velas el 11 de enero por parte de nuestros ancianos. Todo ello, para pedir salud, buena cosecha, prosperidad para el pueblo, también para que él bebe goce de una buena salud, que tenga prosperidad y que su vida este llena de bendiciones Se hacen estos ritos para gozar de buena salud. Además, es una de las siete aguas que se junta en la comunidad para agua bendita para bendecir el hogar.



**Figura 4.** Lugar conocido como arroyo limpio.

**Fuente:** Archivo personal de Teresa Soriano.

## 2. Ty'ku ne' toa', La Huichicata

Este es otro de los lugares sagrados. Este importante lugar es un yacimiento de agua. Las familias acuden a sembrar el cordón umbilical, el lavado de placenta, las encendidas de velas los primeros días de cada mes en especial enero, mayo y agosto, se mandaba a bañar a los novios para purificarse el día de la boda. Todo ello, para gozar de una buena salud, prosperidad y que la vida de la persona esté

llena de bendiciones, también juntan esta agua para bendecir el hogar. Es otra de las siete más importante en la comunidad. Los chatinos señalan donde el agua está limpia y tranquila, ahí es la buena, porque también se usa para tranquilizar o calmar una situación.



**Figura 5.** Yacimiento de agua en La Huichicata.

**Fuente:** Archivo de Abdías Martínez.

### 3. *Ikwa Kichen*. La ciénega de la Guadalupe

Hablar de la ciénega de la Guadalupe nos lleva a repensar la importancia de este lugar sagrado para los abuelos, ya que en la actualidad está abandonado e invadido por las nuevas construcciones, por ende, se está secando dicho lugar. Se ubica en el barrio Guadalupe, era muy amplio este sitio y por tanto asistían muchas personas para llevar el agua de la ciénega con el fin de darle diferentes usos, ya sea cuando se encuentran en situaciones difíciles en los hogares, hacen sus ritos y con el agua lo purifican, otro uso era para curar a niños enfermos, consistía en llevar al pequeño a la ciénega, le untaban la hoja de huichicata dejando la hoja en estos sitios y así el niño se curaba. Otras de las razones para asistir a esta ciénega eran para sembrar el ombligo del bebe. Hacían sus rituales y prendían una vela. En el mes de mayo asisten para pedir permiso al dios de la ciénega, de la lluvia, de las montañas, de los ríos y del rayo. Esto porque se aproxima la temporada de siembra para que haya una buena cosecha. También las autoridades municipales y consejos de ancianos al inicio del año nuevo visitan



el lugar para las encendidas de velas, con el fin de pedir bienestar para ellos y para la comunidad (Jordán Mendoza, Joaquín Salvador, documentado por: Angelica Ruiz).



**Figura 6.** Pozo de agua en la Ciénega de la Guadalupe.

**Fuente:** Archivo personal de Teresa Soriano.

Estos ejemplos de lugares sagrados relacionados con el agua dan cuenta del drama que se vive cuando dos concepciones diferentes, en este caso sobre el agua, hacen que las razones propias tiendan a desaparecer o sobre todo que se renueven y reproduzcan en condiciones de acoso cultural.

### ***El agua y el crecimiento de la persona***

Hablar de crecimiento de una persona alude al concepto de *'neA ku'uC*, que significa *'neA* hacer, *ku'uC* (hace referencia a *k'oC*, que tiene una interpretación: mantener la luz de su existencia). Y *kloA nuA shwe'I* que el niño crecerá, este concepto se asocia en las plantas y a los animales de la naturaleza que crecen, así hacen comentarios que los humanos crecen igual que las plantas. Acerca de los niños se asocia su crecimiento con la guía de la calabaza y es común escuchar que “los niños se parecen a las calabazas, cada día que pasa van creciendo muy rápido”. Por lo tanto, resulta muy complejo, precisar etapas de este crecimiento, por lo que es un proceso natural y son varios elementos que lo representan que no tienen nada que ver con la edad como en otras culturas. Por ello, una expresión frecuente en las familias de Panixtlahuaca es llamar *kweC kune'E* a los bebés

tiernos, los recién nacido, *kweC* bebé, a los que cuando ya se levantan, ya se sientan, aunque también *kweC nyanA* (mi bebé) el último hijo o hija de una familia, es decir, no importa la edad, si nace al último siempre será el bebé de la familia.

Considerando estos momentos de la vida que hemos señalado, es necesario precisar que dichos procesos no se desarrollan por sí solos, siempre están orientados a la vida comunal de los sujetos. Es por ello que en Panixtlahuaca existen diferentes ritos de iniciación para los nuevos integrantes de la familia desde los días de su concepción hasta su nacimiento. Una vez nacido, empieza otra etapa de vida ya cuando es *kweC kwne'E* (bebé), quedando bajo responsabilidad de los padres y familiares cercanos que lo reciben y lo cuidan, en esta etapa es cuando se inician el asentamiento de los individuos hacia la madre naturaleza con los ritos de iniciación que en chatinos se dice “*k'toaA re'A inHP*”, que significa “sembrar a los hijos” para que generen sus propias raíces. A continuación, describiremos algunas prácticas de crianza que tienen una estrecha relación con el agua.

El pedimento antes del embarazo. Cuentan las personas de la comunidad que existen lugares donde se hace el pedimento en caso de que se le dificulte a una pareja tener hijos. Los padres de los novios acuden a realizar un pedimento en la comunidad de San José Ixtapan, donde está la imagen de la sagrada familia. Cuando llegan al lugar, lo primero que hacen es encender velas en la iglesia, de ahí tendrán que bajar al río que pasa a la orilla del poblado en busca de unas piedras, cuando no pueden tener hijos, llevan las piedras largas y redondas, la primera significa el sexo masculino y la segunda el sexo femenino. En caso de que haya una familia que tienen puras niñas, acuden a ese lugar en busca de piedras largas. De regreso a casa, que se recorre aproximadamente en 3 a 4 horas en terracería, traen la piedra dentro de una servilleta y como regalo se lo ofrendan a la pareja y ésta lo tiene que conservar y guardarlo en un lugar sagrado, que puede ser el altar de la casa. Cuando ya logran tener hijos tienen que sembrar la piedra junto con el ombligo del niño.

La placenta es el principal órgano de importancia después del alumbramiento, las personas chatinas le guardan respeto y valor, es por ello que realizan su lavado y la siembran. En la actualidad la placenta del bebé termina en los residuos de los hospitales después del parto, sin que la madre o el padre lo haya visto. Sin embargo, para los chatinos se considera como el otro yo del bebé, su protector, su árbol de la vida, por ello después del parto realizan el ritual del lavado y la siembra como una celebración de agradecimiento, entrega y unión con la tierra, como símbolo de una nueva vida ligada con la naturaleza.

El lavado de la placenta: Este ritual se hace unas horas después del nacimiento. El papá del recién nacido acude a un río o arroyo que tenga suficiente agua limpia para lavar la placenta. Para este caso, ocupan jabón blanco neutro, no pueden

ocupar detergente, tienen que tallarla muchas veces hasta dejarla muy blanca; al tallarla varias veces no importa si el tamaño del jabón disminuye, lo más indispensable es que no se quede una mancha roja en ella. Los abuelos dicen que si queda un poco de sangre, eso le perjudicará al niño en un futuro, ya que eso indica que tendrá manchas en los ojos. Al final del lavado se envuelve en una servilleta limpia y la traen de regreso a casa, la persona que haya ido a lavarla tiene que guardar días de abstinencia sexual para que todo salga bien sin perjudicar la salud del bebé.

La siembra de la placenta: Una vez lavada la placenta los padres se encargan de decidir a qué Ciénega sagrada o lugar sagrado acudirán para sembrar la placenta del bebé. Las características de los lugares sagrados elegibles es que debe ser una Ciénega o donde haya abundante agua, porque el agua simboliza vida. Antes de ir tienen que preparar una jícara con servilleta para llevar la placenta y un árbol pequeño para sembrarla junto con el árbol, que debe ser frondoso para que pueda protegerlo de los malos espíritus y que el árbol le otorgue al niño protección diaria y fortaleza física, sombra en cuanto crezca y así le vaya bien en la vida al niño.

En la actualidad, muchas personas deciden sembrarlos en la casa, ya sea en el patio o en la cocina, por el miedo que tienen con los comentarios de otros, señalando que los chamanes pueden desorientarlo y, por lo tanto, a la persona le puede ir mal en la vida. Al momento de sembrarlo es un símbolo de respeto y unión del humano con la naturaleza, por lo tanto, sabe que tiene que proteger al árbol y conservarlo, porque así conserva su propia vida. Asimismo, podemos confirmar la expresión de que cuando se siembra la placenta nos enraizamos, (echamos raíces) a la energía del planeta, además tiene que ver para que el niño nunca olvide sus raíces y respete su tierra natal.

En las prendidas de velas no solo se ocupan las velas, también flores, agua y las ofrendas. El proceso para ello es preparar la vela, que consiste en que una persona con conocimiento de la divinidad o a veces en la familia la más anciana de la casa, pueda ahumarla y pedir por las familias, ocupando flores como la flor de castilla como símbolo de la dulzura del ser humano en su relación con el Dios, también se usa agua de las Ciénegas, ésta tiene que ser limpia, calmada, es decir traerla de los lugares donde el agua está naciendo y que permanezca quieta. Para las ofrendas se lleva pan de yema, chocolate, copal, gallina, tortillas. El ritual consiste primero en escarbar un hoyo con una medida de 30 cm, de diámetro x 60 cm de profundidad, posteriormente las ofrendas se colocan en las manos para hacer las oraciones y pedimento. Enseguida se deposita la ofrenda en el siguiente orden: primero el pan con un pedazo de copal en el centro, que representa el corazón, junto con el chocolate, luego la tortilla y el pollo entero y cosido, se tapa con la misma tierra, de ahí se colocan las velas. Al momento de hacer el ritual se



debe estar posicionado con la mirada hacia donde sale el sol, como Dios de los chatinos.

El ritual de la quema de ombligo y la siembra. El rito consiste en que se juntan siete olotes en la brasa, cuando el olote está caliente, lo pegan uno por uno al pedazo de ombligo que quedó largo para que este pedazo caiga, después de los siete días. Los padres adornan un *tyka 'A* bule con estambres largos de diferentes colores significando la raíz del niño. Adentro del bule colocan una semilla de las diferentes hortalizas, flores, frutos de la comunidad para que cuando el niño crezca pueda sembrar diferentes tipos de plantas, sin que estas se sequen y las pueda cosechar. Al término, los padres buscan un día especial, pueden ser los primeros días de enero, mayo o agosto, y un lugar donde haya bastante agua, como los manantiales, las Ciénegas, o donde haya humedad. Al momento de sembrarlo, es común que ellos planten un árbol junto al ombligo, para que cuando el niño crezca reconozca el lugar donde está su raíz, y pueda cuidarlo, entregándole su ofrenda en los días especiales. Finalmente, los padres preparan una comida para todos los participantes e invitados.

*KeA ndsen 'A*: es un ritual muy importante y delicado entre los chatinos para agradecer a la madre tierra por el nuevo integrante y se inicia con la participación de los padres buscando cuatro piedras planas en el río, tiene que ser del río porque simboliza limpieza pureza. Una vez encontradas las piedras, las colocan en un altar formando una especie de mesa: dos piedras al lado, una atrás y una encima, donde se colocará la comida que ofrendan a este simbólico ritual. La comida que colocarán encima de la piedra consiste en un pollo sacrificado cocido natural sin ningún ingrediente para la ocasión en agradecimiento por la vida y el buen vivir a lo largo de su coexistir con la naturaleza y con los otros. Una vez que la carne está cocida, distribuyen la mitad para compartir con las personas que están con ellos y la otra mitad es para la piedra, quemándose el pollo hasta que no quede nada sobre la piedra. Los involucrados deben guardar días. Este significante ritual no tiene un significado en español, todo se entiende desde la lengua chatina.

Al momento de nacer se reafirman lazos con el territorio, sobre todo aquel considerado sagrado, la plegaria al Santo Padre Sol y a la Ciénega da cuenta de ello; el depósito del cordón umbilical en la Ciénega para que el agua sagrada que brota naturalmente renueve la sangre del recién nacido y le dé fuerza es un símbolo de comunión con esa tierra y con ese grupo cultural representado por sus parientes. “La siembra del niño” muestra la analogía de un árbol con un cuerpo, símil que expresó con claridad una de mis informantes, y sugiere que la sangre es al cuerpo humano lo que el agua a una planta, de ahí que al nacer un niño se siembra una planta; pero, más que con una planta, entre los chatinos hay una analogía del ser humano con la naturaleza y el territorio (Cruz, 2019:90).

La elaboración y siembra de la cruz cuando hay un recién nacido en Yaitepec. Los abuelos del niño, ya sea materno o paterno (se ponen de acuerdo para decidir quién irá) acuden a cortar el árbol de guachepil siendo éste un palo que no se

podre, para luego elaborar una cruz que será sembrada en un lugar sagrado de la comunidad, preferentemente donde haya humedad, agua, como símbolo de fertilidad y de poder cimentar la raíz del futuro ciudadano del pueblo. Al término de ir a sembrar ese objeto simbólico, ofrecerán comida a todos los integrantes de la familia.

Como puede verse, para los chatinos el agua es un don sagrado, tiene su significado de purificación, renovación, liberación, fertilidad y abundancia.

### **Ocupación sobrenatural del mundo: territorialidad sagrada**

Tanto en los relatos chatinos como en las propuestas teóricas que aquí se incluyeron, podemos destacar una idea que opera como eje transversal: los seres sagrados ocupan lugares específicos del territorio natural, y es solamente a esos lugares a los que se acude para establecer relación con ellos. Al Dueño del agua, por ejemplo, no se le puede rezar desde la casa cualquier día para pedir su apoyo, es imprescindible ir hasta el lugar en que vive para llevarle ofrendas, en la fecha precisa, esperando obtener en reciprocidad la lluvia pedida.

Los seres sagrados conviven cotidianamente con los humanos y la naturaleza porque habitan en el mundo físico, a diferencia de los seres sagrados del cristianismo occidental, que no viven en este planeta. En el territorio de cada comunidad mesoamericana, en este caso chatina, la ocupación por lo sagrado se puede ver en cuatro niveles: en la casa familiar, en la comunidad, en los terrenos de cultivo y en el monte o espacio no habitado por humanos. En los cuatro niveles se ha documentado constantemente la relación ritual con las deidades que viven en esos lugares.

En tres gruesos volúmenes, la Dra. Alicia Barabas (2003) compiló profundas investigaciones etnográficas realizadas en xx estados de la república, y en todas ellas se documenta la presencia abundante de lugares naturales ocupados/habitados por seres sobrenaturales, la gran mayoría sagrados, y los rituales con que se propicia cíclica y cuidadosamente la reciprocidad con estos seres. La enorme cantidad de lugares sagrados en los que viven seres sagrados hace evidente que en la cosmovisión de dichos pueblos el mundo está habitado por humanos, naturaleza y seres sagrados/sobrenaturales.

Los indígenas conviven cotidianamente con seres sagrados que habitan el mismo planeta que ellos, generando un tipo de relación que Barabas llama etnoterritorialidad sagrada y que, para el caso de los pueblos de Oaxaca, ubica en sus tres dimensiones:

En cuanto a la dimensión vertical, los relatos y rituales dejan ver la persistencia de las concepciones de raíz mesoamericana acerca del quince con el centro axis

mundo, sostenido en las cuatro esquinas y estratificado en tres planos: supramundo, mundo e inframundo, integrados el primero y el último por variable número de niveles o pisos. En la actualidad algunos de los pueblos indígenas de Oaxaca, como los mazatecos y los mixes, tienen una cosmovisión más detallada de su panteón de deidades celestes, en tanto que para otros se halla más interferida y homogeneizada con el panteón de santos cristianos. En cambio, las concepciones sobre el inframundo son variadas y complejas en todos los pueblos, aunque en casi todos ellos encontramos un cuerpo común de creencias básicas: el acceso por las cuevas de la montaña, un primer nivel en el que moran los dueños del cerro, pleno de abundancia y bienes, y un nivel de abajo que es el mundo de los muertos, símil del de los vivos, al que el espíritu del difunto llega después de atravesar por un número variable de niveles de obstáculos (Barabas, 2014:441).

En la tierra o mundo de en medio se encuentran los humanos y los seres sagrados con la naturaleza.

El mundo del medio se expresa en el territorio y sus medioambientes diversos. La gente dice que el monte y el cerro son el territorio sagrado de los Dueños, y este es “delicado” y “pesado”, aludiendo a su cualidad heterogénea respecto del tiempo y espacio ordinarios. Peligroso, por el carácter irritable de las entidades anímicas territoriales, en el cual debe evitarse toda transgresión moral a fin de evitar el castigo presentado como enfermedad. Los lugares sagrados principales, que actúan como centros simbólicos de la etnoterritorialidad, son generalmente santuarios naturales que forman parte de lo que he llamado complejo cerro, que integra referentes naturales como la montaña, las cuevas, las fuentes de agua y algunos árboles, y referentes etnoculturales (Barabas, 2014:441-442).

Finalmente, en el mundo de abajo o inframundo se encuentran niveles para la reproducción de la vida humana y para el lugar de los difuntos. Coincidiendo con Alfredo López Austin, Barabas afirma que

la montaña era concebida como hueca, un sitio de origen de la riqueza vegetal, y la cueva era la entrada al mundo de abajo; un mundo de agua, abundancia, vegetación, plantas, frutos, animales y peces. Ese primer nivel del inframundo (tlalocan) era el dominio del dueño de la montaña o dueño del cerro, como se le llama hoy. En el piso más bajo se ubicaba el mundo de los muertos (mictlán). Entre los poderes del interior de la montaña estaban los de germinación y crecimiento que, aunados a los de donación de bienes, orientaron a diferentes autores a llamarlo “montaña de mantenimientos” o “bastimentos” (Barabas, 2014:446).

Refiriéndonos a los ocupantes del cosmos, tenemos que los humanos conviven en la tierra con la naturaleza y sobrenaturales, así como con naturaleza y almas del inframundo y seres sagrados como sol y luna del mundo de arriba.

La representación geográfica de esta visión del mundo necesariamente implica ubicar los lugares donde habitan los seres sagrados: cerros, cuevas, ciénagas, ríos, etc. y donde se establece comunicación con otros niveles a través de puertas.

En contraste, en la cosmovisión occidental el mundo físico, el planeta, no está habitado por seres sagrados/sobrenaturales sino solamente por humanos y

naturaleza (Maldonado, 2018). Lo sagrado no vive en este mundo sino en otros, por lo que la relación con ellos es a distancia, no en el lugar, en el espacio donde viven.

### **Algunos conocimientos sobre el agua**

Si para los chatinos el agua no es un recurso natural sin vida propia, conformado por dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno, sino un líquido vital sacralizado cuya participación recíproca con los humanos debe propiciarse mediante rituales cíclicamente, tampoco es un líquido inodoro, incoloro e insípido. Nuevamente un testimonio del investigador chatino Ramiro Quintas deja verlo:

El pueblo chatino de Atotonilco ha podido identificar seis diferentes tipos de agua, cada uno con sus sabores y olores específicos, esto dependerá del lugar de su nacimiento.

1. El primer tipo es el "agua de la lluvia" llamada *T'hä tyiö*. Las lluvias comienzan a caer desde los primeros días del mes de Mayo y las aguas que caen del cielo en estas primeras lluvias tienen olor a tierra de barro, se respira en el aire olor a tierra mojada, el color de esta agua es anaranjado o amarillento, su sabor es a barro, es una clara evidencia de que las primeras lluvias han empezado a caer sobre la tierra, pues en los meses posteriores las aguas de las lluvias tienen un color cristalino, sin olores ni sabores.
2. Un segundo tipo es "agua de las ciénegas grandes" o *T'hä jikiü tyiu*. Estas aguas salen tibias de la tierra durante todo el día, con olor a lodo y el sabor del agua es a lodo, su color es cristalino, y esta agua se ocupa para realizar rituales sagrados.
3. El tercero es *T'hä jikiü jsbëti* o "agua de las pequeñas ciénegas o pantanos". Estas aguas durante las mañanas salen tibias del subsuelo y al mediodía se ponen frías, tienen un olor a tierra húmeda de color amarillento, el agua tiene sabor a lodo y hierba. Cuando cualquiera de las aguas de las ciénegas grandes y de las pequeñas o pantano se quedan estancadas por un lapso de tres horas aproximadamente, pierden su olor a lodo pero siguen conservando su mismo sabor y color.
4. El cuarto tipo es *T'hä ni t'koo* o "agua de manantiales" y son las aguas que salen del subsuelo dentro de los bosques, manglares, y también dentro de las piedras pegadas a las montañas. Estas aguas durante todo el día salen frías del subsuelo o dentro de las piedras, de color cristalino y no tienen olor, el sabor es inexplicable porque se siente un placer en el

paladar al beberla, las personas que la beben sienten que se llenan de fuerza y les calma de manera rápida la sed.

5. El quinto tipo es "agua de los arroyos" o *T'hä too tï*. Esta agua también es fría, tiene color blanco cristalino, sin sabor, y aunque el cauce del arroyo sea pequeño, trae un fuerte sonido durante su trayecto. Este ruido, desde la cosmovisión chatina, se debe a que el agua habla con los espíritus del bosque durante su paso, y es que para ellos el agua tiene vida.
6. El sexto tipo es el "agua de los ríos" o *T'hä tkö tyü*. Es de color blanco cuando es abundante, por lo regular en tiempo de lluvias, y es cristalina cuando no es abundante, puede ser en tiempo de lluvias o tiempo seca, esto dependerá del nivel del río, esta agua que corre de los ríos no tiene sabor ni olor (entrevista 4/04/22).

Esta tipología muestra la forma en que se genera conocimientos sobre las características del agua y que serán indispensables para determinar los usos de cada tipo, pero en todos los casos sabiendo que se trata de un elemento vivo que genera vida y con el que se debe saber convivir.

### **Los chatinos, entre la percepción y vivencia occidental y mesoamericana de lo geográfico**

En el proyecto partimos de tres hipótesis:

1. Los chatinos, como el resto de los miembros de pueblos mesoamericanos, son hoy personas biculturales.
  2. Las dos culturas que poseen los chatinos pertenecen a matrices civilizatorias distintas y sobre todo excluyentes.
  3. En consecuencia, los chatinos viven cotidianamente en un conflicto cultural que significa el desplazamiento permanente de una cultura por otra, alternado de acuerdo a las circunstancias personales.
1. Los chatinos son biculturales porque resisten, pues si no resistieran ya hubieran dejado de ser chatinos para convertirse en mestizos o indígenas descaracterizados (Bartolomé y Barabas, 1996: 35), como muchos mexicanos que hace generaciones abandonaron su caracterización étnica. La existencia actual de la diferencia cultural en México, es decir los indígenas, se debe a que se negaron a dejar de ser, y siguieron hablando sus lenguas, practicando sus costumbres, creyendo en sus dioses, etc.

A su cultura originaria se le impuso la cultura del invasor mediante la subordinación y violencia constante, que tiene hoy la forma hegemónica de cultura nacional. Así, mientras que el colonialismo implicó la aculturación de los pueblos originarios la resistencia implicó simultáneamente la preservación de la

cultura propia, anterior a la impuesta. El resultado del proceso de imposición y resistencia es que los mesoamericanos como los chatinos que existen, tienen dos culturas basadas en dos cosmovisiones, de la misma manera que tienen dos lenguas porque su lengua originaria se ha negado a ser desplazada pero no ha podido evitar la incrustación del español.

Ser bilingüe significa para los chatinos pensar en español y traducir a su lengua y también pensar en chatino y traducir al español. Este carácter doble se repite en los distintos aspectos de la vida. Por ejemplo, al acudir al médico tradicional y al doctor alópata (Cruz, 2019), o al acudir al juzgado y tratar de que se respeten sus derechos colectivos frente a los derechos individuales.

Son biculturales porque ambas culturas siguen existiendo en ellos, y lo seguirán siendo mientras resistan porque el colonialismo no desaparecerá. La cultura originaria no ha sido desplazada por la colonial, pese a los violentos intentos del Estado mexicano por erradicar la lengua, las creencias, el modo de vida y las costumbres de los pueblos sobre todo en el último siglo. Pero la existencia de la diversidad cultural depende de su capacidad de resistencia, no de políticas gubernamentales de “rescate cultural”.

2. Las dos culturas que poseen los chatinos pertenecen a matrices civilizatorias distintas y sobre todo excluyentes.

La cultura chatina pertenece a la matriz mesoamericana, mientras que la cultura nacional, hegemónica o mestiza pertenece a la matriz occidental. Como vimos en el punto anterior, las contradicciones entre ambas culturas aparecen por todos lados y en todo momento. En este texto hemos explorado las formas chatinas de su relación cultural con el agua para mostrar las diferencias diametrales con las formas de quienes no somos indígenas o de los indígenas que piensan también como occidentales. Para los occidentales el agua no tiene vida, es solamente un elemento natural constituido por dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno, y que es tratada como un recurso renovable útil para el cultivo y para la limpieza de todo tipo de desechos y suciedades.

La popularización de la tecnociencia ha inducido al hombre a pasar de actuar adaptándose a la naturaleza que se consideraba todopoderosa, a la actual situación, totalmente contraria, en la que es el hombre (el llamado *Homo technologicus*) el que se considera todopoderoso. La sensación de dominio lleva a creer al hombre que puede utilizar a la naturaleza a su antojo. Ese comportamiento del hombre hace peligrar su propia supervivencia, cuando al trastocar las leyes del equilibrio de la biosfera contamina, malversa e incluso agota los recursos naturales de los cuales depende. Este comportamiento tiene un origen cosmovisional. El paso decisivo hacia los efectos negativos de la acción humana se da con la modernidad, la industrialización y el triunfo del capitalismo como sistema económico-social. Es entonces cuando se erigen los pilares cosmovisionales, básicamente antropocentrismo, tecnoentusiasmo, cientifismo, hedonismo materialista, la

aceleración de los ritmos de vida y la idea de progreso ligada a los anteriores conceptos (Cano, Mestres y Vives, 2010:276).

No pretendemos discutir el origen y consecuencias de la idea de progreso y su imposición, sino solamente establecer que las diferencias entre la cosmovisión chatina y la occidental a partir de culturas realmente distantes, se encuentran en el ser mismo del indígena dominado y que resiste a la dominación. La distancia es similar a la que existe entre un vegano dominado por un carnívoro: todo tipo de acuerdo o punto intermedio significa una transformación brutal para el vegano, obviamente a favor del carnívoro, de manera que esos puntos intermedios o acuerdos interculturales constituyen el triunfo de la imposición sobre el dominado.

3. Los chatinos viven cotidianamente en un conflicto cultural que significa el desplazamiento permanente de una cultura por otra, alternado de acuerdo a las circunstancias personales.

“El capitalismo no es en particular sensible a sus consecuencias ambientales locales. Las comunidades indias no sólo tuvieron que defender sus tierras del ataque furioso de la economía de mercado, sino que también tuvieron que protegerse a sí mismos de la ideología del individualismo implícito en el nuevo orden. Esta postura defensiva condujo a las comunidades nativas a retrabajar, a reinterpretar y a ecologizar, como fuera, la “nueva religión” en términos de la cosmología nativa preexistente” (Greenberg, 1987, p.130).

Una de las expresiones claras de esta diferencia irreconciliable y definitiva está en la percepción del territorio y sus ocupantes, que por tanto se puede percibir en una lectura geográfica diferenciada.

La geografía, en tanto estudio del territorio, no puede estar alejada de la cultura de quien la utiliza para aproximarse de manera abstracta a su territorio para intervenir de mejor manera concreta. No hay forma de trazar mapas topográficos o hidrológicos de las comunidades sin que se ubique en ellos el conjunto de lugares ocupados por lo sobrenatural, especialmente los lugares sagrados. Y enseñar geografía a los niños chatinos sin las características de la percepción cultural originaria del mundo, es inducirlos a pensar que no existen. La geografía que llamamos simbólica es en realidad geografía sagrada o de lo sagrado para los chatinos, y sin ello no se entienden las formas de relación con lo sagrado y su intervención en la reproducción de la vida. La vida ritual debe estar vinculada a cualquier cartografía comunitaria.

## CONCLUSIÓN

Avanzar en la fundamentación de las hipótesis planteadas al final es una tarea que debe ser permanente tanto en el proyecto como en las escuelas, en tanto que son ellas el punto de contacto más constante en la vida de los indígenas dominados, como los chatinos.

En la educación no puede seguir ignorándose o mirando de reojo que no es lo mismo pensar que el agua tiene un origen sagrado y brota desde el mundo de abajo por intervención divina, a que el agua brota de una llave después de entubarla y pagar un impuesto. Tampoco que la mejor aproximación didáctica a las culturas locales es pedir que digan cómo se llaman los cerros en su lengua, sino cómo se entienden los cerros en su cultura.

## LITERATURA CITADA

- Barabas, Alicia (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tres tomos. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, Alicia (2014). “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”, en: *Chúngara, Revista de Antropología Chilena* vol. 46, núm. 3, pp. 437-452.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1982). *Tierra de la Palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH, Col. Científica núm. 108.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1996). *La pluralidad en peligro*. México: INAH-INI.
- Cano, Marcel; Mestres, Francesc; Vives, Josep (2010) “La weltanschauung (cosmovisión) en el comportamiento medioambiental del siglo xxi: cambios y consecuencias”, en: *Ludus Vitalis* vol. XVIII, num. 33, pp. 275-278.
- Cruz, Mirna (2019). “La sangre en la cosmovisión chatina y en las concepciones biomédicas locales”, en: *Alteridades* vol. 29, núm.58, pp. 87-97.
- Florescano, Enrique (2000). “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, en: *Desacatos* núm. 5, invierno, pp.15-29.
- Greenberg, James B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. México: INI, serie de antropología social núm. 87.



- Guzmán, v. Erasmo (2018). Puro cuento. Cuentos y leyendas de la región de Juquila. México.
- López Austin, Alfredo (2012). “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en: *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.  
[http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf)
- López Austin, Alfredo (2013) “Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria”, en: *Identidad a través de la cultura Alimentaria*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México, pp.11-37.
- Maldonado, Benjamín (2018). “Epílogo. Racismo e interculturalidad: hacia una lectura política de la cosmovisión”, en: Bruno Baronnet, Gisela Carlos Fregoso y Fortino Domínguez (coords.), *Racismo, interculturalidad y educación en México*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 267-274.
- Torres. R. Antonio (24 de octubre de 2009) Centzuntli. Pueblos y pobladores indígenas de Centroamérica, México y el Caribe.  
<http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/2.5/es/>

## AGRADECIMIENTOS

Esta contribución es resultante del proyecto PAPIIT IT400320 “Cultura e innovación digital: el impacto en las prácticas sociales, culturales y lingüística de los pueblos originarios” de la UNAM.

## SÍNTESIS CURRICULAR

### **Benjamín Maldonado Alvarado**

Antropólogo social por la ENAH y Doctor en Estudios Amerindios por la Universidad de Leiden, Países Bajos. Actualmente es profesor de la UNAM en la División de Posgrado e Investigación de la FES Aragón y es investigador nacional nivel 1 en el SNI. Ha publicado libros, capítulos y artículos sobre etnografía de los pueblos indígenas de Oaxaca y temas como la comunalidad oaxaqueña, la educación comunitaria, la geografía simbólica y el anarquismo magonista.

### **Teresa Soriano Román**

Candidata a doctora en pedagogía por la UNAM. Su tesis de maestría fue premiada por la Universidad Autónoma de Querétaro. Coordina el Centro Universitario Comunal de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca en Panixtlahuaca.