UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES
(ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA)

RECONOCIMIENTO Y ATRIBUCIONES DE DONES Y PODERES EN LA MIXTECA ALTA

TRABAJO RECEPCIONAL
PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
CIENCIAS SOCIALES
(ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA)

PRESENTA
HÉCTOR ADRIAN REYES GARCÍA

DIRECTOR DEL TRABAJO RECEPCIONAL
MTRO. LUIS NICOLÁS OLIVOS SANTOYO

MÉXICO, D.F. JUNIO DE 2013

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

CA Coordinación Académica

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

A mis padres:

Adrián Reyes y Amelia García.

Hay cosas maravillosas que nunca se olvidan. Por todo, gracias.

Los quiero mucho.

A mis abuelos, que hace varios años dejaron esta vida:

Gonzalo Reyes y José García.

A mis abuelas, que hasta hoy en día tengo la fortuna de tenerlas:

Carmen Ortiz y Camerina López.

AGRADECIMIENTOS

En la elaboración de una tesis están inmiscuidas muchas personas. Algunas lo saben, otras lo hacen de manera inconsciente: poniendo atención a mis argumentos, comentándolos, sufriendo con la lectura del manuscrito, aguantando las frustraciones y el comportamiento de quien escribe. Incluso, haciendo críticas constructivas o destructivas. Recomendando libros, artículos, coloquios o seminarios que contribuyeron al enriquecimiento de esta investigación. En medio de este trajinar el encuentro con el otro fue fundamental. Las ideas presentadas no serían posibles sin lo incondicional de muchas personas. En la UACM aprendí muchas cosas, las ancladas en el referéndum académico y las encapsuladas en los tropiezos y las enseñanzas de la vida. Gracias por el monto económico que permitió imprimir el manuscrito.

Mil gracias a todos mis compañeros del *Seminario Estudios Etnográficos de la Mixteca Alta* (Viridiana, Sofía, Martín, Isabel y Fidel). Algunos datos de campo se los debo a ellos, pues se aventaron el paquete de indagar un vaivén de ideas que al fin de cuentas sólo me servirían a mí. En especial a mis compañeras de equipo. Tan imprescindibles que el día menos pensado iniciamos una aventura, que nos llevó a dejar por varias semanas la cotidianeidad de la vida, a olvidarse de ella y a conocer un mundo nuevo. En la Mixteca vivimos de todo; la compañía, las risas, las fiestas, la convivencia con la gente, el trabajo de campo y la diversión sólo ustedes la podían hacer: Ángela Nicolás, Jenny García, Leslie Lozada y Ariana Rojas ¡el 10 es de ustedes! En la pequeña hoja que guarda el nombre de mis amigas, ustedes siguen y seguirán estando.

Regresando al *Seminario* sería imposible excluir al creador de todo esto: Nicolás Olivos. Este trabajo tienen mucho de él, sin su ayuda esto no hubiera fluido. Son pocos los que se avientan a llevar a un grupo de universitarios inexpertos a una región indígena y Nico lo hizo sin ninguna necesidad. El ir y venir de las prácticas de campo, sus ideas, el préstamo de libros y tesis, la intromisión en su cubículo y el sinfín de convivencias no se pagan con nada. El reconocimiento va para Nico, un gran director de tesis que me dio toda la libertad del mundo para experimentar con las ideas que hoy presento. Gracias Nico por tus abstracciones teóricas. Siempre necesarias. Mucho de lo poco que sé -lo digo sin ningún problema- se lo debo a tus clases, tus conocimientos e inteligencia.

Los agradecimientos se van sumando. En especial a la Dra. Regina Martínez Casas y al Doc. Manuel Hermann Lejarazu. Cada uno me dio la oportunidad de conocer el CIESAS, de sentirme parte de él. Gracias por compartirme su sabiduría. Con Regina, el apoyo y la oportunidad de trabajar con ella en uno de sus proyectos, fue gratificante; lo mismo con Manuel. La oportunidad de integrarme a sus proyectos, los tips para agilizar la escritura de la tesis, los pequeños datos históricos o los referidos a la Mixteca fueron y seguirán siendo de mucha utilidad. A Manuel siempre le agradeceré el excelente recibimiento en su *Seminario de la Cultura Mixteca* y en el proyecto que devino de aquél. La oportunidad que me dieron como becario me ayudó con los gastos que ocasionaban las salidas a la Mixteca. El reconocimiento también va para ellos. Poco a poco, sus aportes y cometarios traté de ajustarlos a las investigaciones que realizaba a la par de ésta.

Jamás olvidaría a quienes martiricé con la lectura de esta tesis, para después integrarlos al comité sinodal. Gracias por sus propuestas, sus precisiones, sus críticas y su paciencia. María Eugenia Olavarría, Mario Padilla y Hadlyyn Cuadriello. Aquí y en lo que viene siempre serán tomados en cuenta. Estoy en deuda con cada uno, con María Eugenia que sin conocerme me ayudó al máximo y aceptó gustosa asesorarme en esta tesis. De igual forma, fueron valiosos los comentarios de Mario y Handlyyn, a quienes conocía de atrás tiempo. Sería un descuido olvidar a Stefan Gandler, quien tuvo una participación activa en la revisión de esta investigación. Por motivos de trabajo no pudo formar parte del comité sinodal, pero cado uno de sus comentarios fueron tomados en cuenta para la mejora del escrito. En esta lista también resalta Leopoldo Trejo quien hace algunos años me dio la oportunidad de integrarme a su equipo de trabajo, pero por azares del destino salí del grupo para enclaustrarme en la Mixteca. A pesar de ello, gracias por el recibimiento. Aunque hoy en día nos volvimos encontrar en el camino.

La Mixteca me ha dado mucho y esto sólo es una retribución a lo brindado. El buen recibimiento, la invitación y atención en sus impresionantes fiestas y la facilidad con la que me contaban sus costumbres y tradiciones no se paga con nada. En especial, agradezco a la maestra Mónica López y a su esposo de San Miguel el Grande; sin ninguna necesidad me abrieron la puerta de su casa, las semanas que permanecía por allá. De igual forma, al Ingeniero Andrés Cruz Carrada y a su familia que también me aguantaron en Santa Catarina Yosonotú. Compartieron conmigo y mis compañeras de campo no sólo un techo. Al contrario, nos hicieron sentir un integrante más de su hogar. Jamás excluiré a quienes dejaron de hacer sus labores por dedicarme unos minutos o algunas horas para platicar sobre el sentir y el hacer de su mundo, por transmitirme su orgullo mixteco.

A pesar de ser un renegado de varios hitos de la vida, en la UACM tuve la fortuna de conocer la esencia de seres humanos que me han demostrado su amistad. No por dejarlos al final son menos importantes. Al contrario, son los fundamentales. Son seres especiales, su amistad es única: Laura Cortés y el buen Rafa, Rafael Velasco. Ellos saben que no soy muy dado a esto, y si digo que lo saben es porque lo han vivido, pero los considero mis amigos en toda la extensión de la palabra. A pesar de todo siempre han estado ahí. Las risas, las clases juntos, las reuniones en la cafetería, los viajes en el camión, la ayuda con la lap o en la biblio (Rafa) y los momentos no tan fructíferos; no hubieran sido lo mismo sin la autenticidad de mis tremendos imprescindibles. Han soportado al por mayor a quien suscribe; de la vida me han enseñado mucho. Lo primordial, ha sido la veracidad y existencia del significado de un término que ustedes conocen en todo su esplendor: la amistad. Como ellos, pocos. Afortunadamente tengo el gusto de conocerlos, de ser y seguir siendo su amigo. Una vez más, mil gracias a todos. Hay más personas que podrían sumarse. Ahora que escribo esto recuerdo varios nombres, mil disculpas a esos ausentes.

Héctor Reyes

Ciudad de México, 2013

ÍNDICE

7 PRÓLOGO. ILUSIONES RADICALES: ALEGORÍAS, DIÁSPORAS Y AFIRMACIONES QUE MANIOBRAN EL DON

19 CAPÍTULO I. LA MIXTECA ALTA, UN ENTRAMADO SOCIOCULTURAL

23 I. Espacios mixtecos. Del análisis de los sitios a sus relaciones

34 II. Itinerarios mixtecos. Las bases de un ejercicio multilocal

35 a) Santiago Nundiche

38 b) Santa Catarina Yosonotú

43 c) San Miguel el Grande

48 d) Chalcatongo de Hidalgo

51 III. Municipios heterogéneos: criterios que unen y desintegran

87 ANTES DE PARTIR, UN ATAJO… LO IMPREDECIBLE: EL DON Y SU LEGADO CONCEPTUAL

89 I. *Prestaciones totales*, *espíritu* y *enigma*: respuestas asimetrías que maniobran el don

102 CAPÍTULO II. TEORÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA Y RECONOCIMIENTO DE LOS SUJETOS DEL DON

106 I. Un extraño en los estudios sobre el don: Axel Honneth y la Teoría Crítica del Reconocimiento

114 a) Interpretaciones y manipulaciones que incitan a la integración social

128 b) De la racionalidad a la construcción de un mundo de vida

136 c) La eficacia del don. Categorías que llevan de la clasificación a la organización del mundo

154 II. Alcances críticos de las fragmentaciones antropológicas: el ser y el deber en el reconocimiento del don

157 CAPÍTULO III. EL DON Y SUS FORMAS DE RECONOCIMIENTO: SOBRE LAS CREENCIAS Y LOS SABERES MIXTECOS

159 I. Narraciones sobre el origen de los *Ñuu Savi* y las divinidades

164 II. Espacios sagrados

165 a) *Lugares pesados* y *dueños de lugar*

172 b) Ofrendas rituales o la reciprocidad entre los sujetos del don y las divinidades

178 III. El cuerpo humano, los órganos que lo componen y los elementos que lo integran

179 a) *Tachi* o el "viento sagrado que anima todo"

184 b) *Tuún, ¿*Tonalismo o nahualismo?

190 IV. Salud y enfermedad

193 a) Estar sano, estar enfermo: padecimientos y curación

198 CAPÍTULO IV. HORIZONTES MIXTECOS: LOS SUJETOS DEL DON ANTE LA TEORÍA CRÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

200 I. *Un significado radicalmente nuevo a un principio viejo*: ¿por qué reconocimiento de los sujetos del don?

216 II. Entre la normatividad y la idealización del sujeto. Los especialistas del don en la Mixteca Alta

218 a) Adquisición y transmisión del don

233 b) Proceso ritual

248 c) ¿Cómo son reconocidos?

260 COMENTARIOS FINALES: EL BOSQUEJO DE UN MODELO EN TRANSICIÓN

265 LOS SUJETOS DEL DON EN LOS MUNICIPIOS HETEROGÉNEOS

269 GLOSARIO

273 BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO
ILUSIONES RADICALES:
ALEGORÍAS, DIÁSPORAS Y AFIRMACIONES QUE MANIOBRAN EL DON

¡Esto no es buen trabajo de campo! Un buen trabajo de campo presupone la aceptación de inseguridades, que uno justamente no sepa de qué se trata.
Luc Boltanski

A veces tiene uno que escuchar que el etnógrafo más ideal, más idóneo para la exposición científica, es aquel que demuestra neutralidad…que limita su discurso a la descripción de las realidades <<tal y como se presentan ante nuestros ojos>>, y no filtradas por esquemas interpretativos, valorativos o…lingüísticos. Para quienes eso dicen, el etnógrafo que no supedita a la explicación de las cosas, <<tal y como se presentan ante nosotros>>, viene a ser una especie de ganso que se divierte…elaborando un lenguaje vacuo y figurativo.
Mary Louisse Pratt

¿Por qué iniciar un escrito haciendo uso de frases que redundan en lo metafórico y lo anecdótico? Simple, porque ese es el estilo que trataré de impregnar en esta investigación. En todo momento las piezas de este rompecabezas intentarán juntarse, pero el hilo argumentativo las desacomodará, aunque de manera inmediata, buscarán la oportunidad para volver a su estructura inicial. Pareciera que estas líneas no tienen sentido. Sin embargo, ese es el esquema que seguí en al escribir los capítulos de esta tesis. Haciendo uso de anotaciones, grabaciones, material bibliográfico, ideas, transcripciones y el vaivén de datos etnográficos que los mixtecos me compartían en mis estancias en campo; conformé cada uno de los párrafos que al fin de cuentas, quedaron en meros intentos literarios, en interpretaciones o afirmaciones de quien suscribe y en imágenes dispersas que extraje de la "realidad Mixteca" para situarlas en una hoja de papel. En este sentido, cada uno de los capítulos refleja un intento etnográfico que pretende mostrar el reconocimiento individual y colectivo de un conjunto de especialistas rituales que no están atados a un mismo territorio y a un límite espacial. Conviven en espacios difusos.

Por ello, la mención a las alegorías y las diásporas. La seducción que me provoca el campo complejo de la Teoría Crítica, la Antropología Posmoderna y la

Antropología de la Magia jamás las pude desechar. Traté de unir las aristas que, según yo, unen a estas disciplinas. Conviene precisar que en esta investigación no llevaré al lector a la Mixteca Alta. No es una monografía exhaustiva que muestra, por medio de la escritura, el mundo de vida que construyen los mixtecos. Eso, se lo dejo a quienes "saben" hacer una descripción holística. Lo que sí haré es presentar un diálogo argumentativo entre los mixtecos y el receptor de esa información. La tarea asignada es construir un reporte etnográfico sobre lo vislumbrado en una de las venas de la cosmovisión Mixteca: la idea de don y de los saberes y quehaceres de sus portadores. De acuerdo con Stephen Tyler (2000), Arjun Appadurai (2001), Federico Besserer (2004), James Clifford (1999), etc…, intento hacer un escrito de lo observado, lo hablado, lo escuchado y lo ejecutado; de una realidad manipulable que se preste al estudio del sujeto y a la reelaboración de los vínculos que tienen con sus destinatarios. El reporte se sustenta en la voz de la gente, las cosas, las vivencias y los acontecimientos que le dan forma a la Teoría Crítica del Reconocimiento de Axel Honneth.

En esta investigación se pretende analizar el reconocimiento individual y colectivo del que son objeto los portadores de dones curativos y adivinatorios en la Mixteca Alta. Tomando como eje de estudio las relaciones recíprocas que producen estos individuos; dado que la capacidad de curar, adivinar o embrujar consiste en un don (heredado o transmitido por un familiar o una divinidad), el portador debe reconocer tanto el regalo recibido como las habilidades simbólicas que puede ejercer en el acto ritual. Así, nace un modo de actuar que busca el reconocimiento colectivo; aquí el objetivo del manuscrito, se describe a los portadores de dones curativos y adivinatorios como los sujetos que se reconocen a sí mismos, en las relaciones que producen con las personas que les piden ayuda. Se afirma que estos sujetos necesitan de un reconocimiento que les permita asimilar las capacidades que les fueron heredadas; después buscan el aval del colectivo, comunicando el designio por medio de la ejecución ritual. A partir de aquí, se consolida una cadena de reciprocidades nacida en el grupo y reformulada en el ámbito personal.

Se trata de una aproximación teórica-etnográfica, inscrita en el campo de la lógica del don; en el intercambio de bienes y servicios o en un acto a favor del otro, pues el reconocimiento de un grupo social se activa en las acciones de los individuos interactuantes.

Por esta razón, utilizo el concepto *sujetos del don*. Para referirme a lo que la antropología denomina chamán, curandero, brujo o hechicero. Propongo que en la Mixteca Alta se hable de sujetos del don. Pues se ajusta a las prácticas y representaciones que pude observar en aquél espacio de estudio.

Hablo de *sujetos* [del don], porque estudio la imagen de un grupo de personas que construyen un tipo de reconocimiento, hallado en los recorridos que hacen a las afueras de sus municipios y en el contacto que tienen con los mismos integrantes de su comunidad de origen. Alude a la diferenciación humana establecida en diversos espacios, a la conexión que mantienen con otros portadores y en otros lugares.

En el mismo sentido, hablo de *don*. Refiriéndome a la cadena de reciprocidades que sus portadores inician, desde el momento en el que fueron elegidos. Porque en todo momento dan, reciben y esperan reciprocidad. En este espacio habría que decir, que ellos fueron elegidos para recibir un don, de una entidad sagrada o un familiar. De esa manera, al recibir un don, una gracia, ellos quedan comprometidos con quien decidió transmitírselos. Luego entonces, esa obligación los lleva a actuar de cierta manera (curando, adivinando, embrujando, etc) y estas actividades, a su vez, hacen que la gente beneficiada esté en deuda con ellos. Dicho de otro modo, una vez reconocida la presencia del don existe la obligación de comunicarlo, de manera simbólica, por medio de la ritualidad (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 149-150).

En este contexto, analizo el reconocimiento de los dones y poderes mixtecos poniendo atención en la diversificación o la pluralidad de los que decidí llamar sujetos del don. No adelantaré lo que viene, pero el reconocimiento lo entiendo como un referente identitario que se le asigna a los sujetos por su carácter autoritario, sus funciones y cualidades o por el agradecimiento que se tiene ante una persona que brindó una prestación o servicio; esto se hace presente en los especialistas rituales de la Mixteca Alta. Siguiendo los escritos Honneth, presentó a los portadores del don como sujetos descentrados ya que, al adquirir el don no sólo tienen la necesidad de cumplir metas individuales (reconocimiento del ser) sino que también, se suman a una suerte de compromisos inestables y negociables que les permite hallar un sentido compartido con un otro (reconocimiento del deber ser).

Vale decirlo, la primera vez que llegué a la Mixteca estaba repleto de un mar de confusiones. Según yo, sabía lo que quería hacer. Tenía en mente que la Teoría

Crítica del Reconocimiento, respaldada por la Antropología Posmoderna sería mi carta fuerte, pero no había claridad en la conjunción de ésta con los sujetos del don. El abismo fue difícil, en muchas ocasiones lo traté de delinear pero en la unión quedaban huecos. Creo que en esta versión todavía los hay. Sé que varios argumentos deben ser trabajados, incluso que los aportes honnethnianos no se analizan en extenso, sólo tomo una idea global del término. Sin embargo, bajo los aportes del reconocimiento del don trató de mostrar la reconfiguración que de él, se hace en la Mixteca. Se trata de una aproximación etnográfica que se inserta en el diálogo teórico-empírico del investigador y de los mixtecos. Ambos fueron fragmentados para darle vida a un reporte de estrategias retóricas que los sujetos del don ponen en escena en sus espacios de desarrollo. Mi idea deriva en la multilocalidad de los dadores del don. Su representación, al menos en las notas etnográficas de hoy en día, no debe hacerse como una copia fidedigna de la "realidad Mixteca", sino mediante la interpretación que el científico social le da en sus constructos de investigación.

Es él, quien manipula la información para obtener un escrito. En este espacio encuentra cabida, sin necesidad de una cita textual, una insignia geertziana: los científicos sociales estudian en las comunidades más no, las comunidades. En mi escrito trataré de enaltecer esta idea. Aquí, descontextualizo lo "real" para trasladarlo a un contexto de flujos creativos. En este estudio extraigo un mar de acciones fragmentarias para regresar a los autores, de esas acciones, a un mundo de luchas sociales que lo transforman, lo segmentan, incluso lo diversifican. Hago un ejercicio etnográfico o un escrito alegórico repleto de diásporas e información de campo (narraciones, descripciones, entrevistas, observaciones, ideas extraídas de los mixtecos, aseveraciones "propias", material bibliográfico, etc). Trato de redactar:

> un texto cooperativamente desenvuelto, consistente de fragmentos de discurso que pretenden evocar…una fantasía emergente de un mundo posible de realidad de sentido común, y provocar así una integración estética que poseerá un efecto terapéutico…recrea textualmente…los recuerdos del *ethos* de la comunidad e impulsa a los oyentes a actuar éticamente…Una etnografía es una fantasía, pero no es…una ficción, porque la idea de ficción entraña un *locus* de juicio fuera de la ficción, mientras que la etnografía teje un *locus* de juicio dentro de sí misma…[refiere a]…la evocación de un mundo posible de la realidad ya conocido para nosotros en la fantasía (Tyler, 2003: 300 y 313).

Desenvolver las ideaciones que van de lo extraído en campo a la influencia teórico-empírica que trae consigo el autor, es lo que pretendo hacer. Escribir mediante

fragmentos, léase información, que recuerdo o extraigo del *locus* teórico y de las experiencias que los mixtecos reagrupan en sus lugares de residencia. Trato de realizar una investigación que se diferencie de las demás (de las que estudian a los chamanes, curanderos, hechiceros, brujos…) por su estilo incongruente y por la búsqueda de "nuevos" órdenes de diferencia teórica. Refiero a esta tesis como incongruente, porque mi universo de estudio se concentra en cuatro municipios. Obviamente, los sujetos del don que la protagonizan provienen de esos espacios y los aledaños; para muchos esto sería inadecuado. Es decir, no hago investigación profunda e intensa en ninguno de los municipios.

Al contrario, construí un collage que mostrara la heterogeneidad del reconocimiento del don en un espacio itinerante, abigarrado de distancias, fronteras y experiencias socioculturales que impulsan a los sujetos a mantener conexiones con más de un lugar. Los sujetos del don marcan la posibilidad de un vínculo identitario pero no homogéneo. Su reconocimiento va cambiando en relación a la adquisición del don, los rituales o el trato con la gente. La negociación de las identidades, surgidas en el encuentro con el otro, será el proceso que constituye el tenor de esto. En mi reporte se mira a los dadores del don como los sujetos que luchan y negocian su reconocimiento.

Ilusionado con la grafía venidera, trataré de responder un par de incógnitas pensando en el ser y el deber ser de los sujetos del don: ¿qué tipo de prácticas socioculturales institucionalizan en la Mixteca? y ¿cómo éstas implican formas de reconocimiento, basadas en criterios normativos, manipulados o reconstruidos por los integrantes de los municipios? La siguiente disertación busca posibles respuestas a éstas y más paradojas; lo advierto, el campo de apoyo se lo debo a la Teoría Crítica del Reconocimiento, la Antropología Posmoderna y al soporte mixteco de los sujetos del don. En ellas, no habrá una argumentación delimitada sino un diálogo etnográfico entre los mixtecos y el autor de esto.

Ahora bien, las pretensiones de este estudio me llevan a pensar que el modelo del trabajo recae en metáforas ilusorias y en radicalidades, que pretenden "reformular" lo dicho por otros investigadores. Lo anuncio, no hablo de las definiciones antropológicas que encapsulan a los curanderos, chamanes, hechiceros o brujos; para mí, más adelante diré por qué, no hay diferencias. El ¿cómo hacerlo? y el ¿qué sentido tiene? se irá desterrando en cada una de las textualizaciones. No

obstante, lo anuncié en las líneas primigenias del escrito, esto fue redactado con toda intención. Al fin de cuentas, es el científico social el que presenta su versión de lo que está estudiando. Es él, siguiendo a Tyler (2003), quien refiere a una "realidad" repleta de fantasías.

Presentar a los municipios de la Mixteca Alta como las zonas aglutinantes de individuos extraños, muy alejados de lo que sucede en las grandes metrópolis; con identidades compartidas, sin espacio para su reconfiguración y cuestionamiento; y con una narración morbosa sobre las creencias y los saberes que se impregnan en sus nociones del don; sería desagradable. El mundo ha cambiado y las maneras de malear las investigaciones también. Por eso, trato de ser radical en cada una de las líneas de mi escrito. Desde la descripción del quehacer etnográfico hasta el cuestionamiento de las terminologías impuestas en la antropología, dibujo la suerte de una ilusión radical. Si le sumo al análisis del don las venas de la Teoría Crítica, la controversia seguiría en curso. Ciertamente, la incongruencia del manuscrito lo colocaría en el peldaño de las investigaciones más cuestionadas y menos gustadas. Si entra en este espacio me doy por bien servido ya que, ello indica que voy por buen camino. Lo he dicho en más de una ocasión: los sujetos del don van de lo individual a lo colectivo, marcando relaciones de reconocimiento, como lo haría cualquier otro individuo.

Bien lo diría Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, "lo que [se] repugna como extraño es sólo demasiado familiar" (2009: 226). Que alguien porte el don no significa el rechazo y la repugnancia de quienes no lo portan. En contraste, para saber de él, no se necesita portarlo. Los individuos creen en su existencia y sus portadores porque miran sus resultados, porque ancla un patrón normativo que define su bien común. No es extraño, los integrantes del colectivo se involucran en su creación. Los siguientes pasajes van sobre eso: presentan fragmentos de un reconocimiento que busca evocar un tipo de "realidad Mixteca". El reconocimiento del don remite a lo demasiado conocido en la comunidad. Que se identifiquen estereotipos, deseos, intensiones o cualidades; no implica reconocer, colectivamente, un *explanandum* extraño. Al contrario, el reconocimiento individual requiere percibir la particularidad de los aspectos que el grupo asocia con ella, desde sus difusos puntos de vista (Honneth, 2007). Se reconoce el don porque es conocido por el colectivo.

Para iniciar lo prometido cierro estas cuartillas con un par de datos. El trabajo de campo arrancó en mayo de 2010 y culminó en mayo de 2013. Obviamente, a lo largo del periodo realicé varias estancias en el cuarteto municipal (Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo; todos ellos pertenecientes al Distrito de Tlaxiaco) que expulsó la información etnográfica. El grupo que conforma a los sujetos del don proviene de los citados municipios y los aledaños. Lo que analizo no va para otras localidades sólo para éstas. No obstante, aparecen otros municipios en los que esporádicamente hice acto de presencia por un par de días o unas cuantas horas. La mayoría de los registros que estructuran el reporte se obtuvieron de primera mano mediante entrevistas, observaciones, conversaciones informales, anotaciones, grabaciones, ideas de los mismos mixtecos, etc. Otros más, devienen del referéndum bibliográfico de varios estudiosos de la Mixteca: Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Maarten Jansen, Raúl Alavez, John Monaghan, Federico Besserer, Alejandro Marroquín, Robert Ravicz, etc. En este contexto, el manuscrito presenta un vocabulario mixteco. Sin la intención de construir un diccionario, presento las palabras claves que describen el contenido de la tesis. A pesar de la variación lingüística, se muestra un listado proveniente del deletreo que los mixtecos hacían de los términos, de su redacción o enunciación y del soporte de algunos diccionarios de la lengua Mixteca, que siguen la variante dialectal de los municipios de estudio o de los aledaños: *Sahín Sáu* de Gabina Pérez Jiménez (2008); *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca* de Kathryn Beaty de Farris (2004), *Gramática mixteca de Atatlahuca. Gramática Yuhu Sasau Jee Cahan Ñayuu, San Esteban Atatlahuca* de Ruth María Alexander (1980) y *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande* de Anne Dyk y Betty Stoudt (1973). También, hago uso de la adaptación que Maarten Jansen y Gabina Pérez (2009) hacen del vocabulario mixteco de Fray Francisco de Alvarado. La lista aparece en la última sección de la tesis.

Estoy en deuda con los sujetos del don que brindaron la información venidera. Debo agradecerle a doña Evangelina, María Ortiz, Eugenio Juárez, Dominga Cuevas, Laureana Pérez, Araceli, doña Anastasia, Lucio Aparicio, Elia Lázaro y don Dionisio. A ellos, me refiero cuando hablo de sujetos del don. Cada uno contribuyó con el bagaje informativo que ahora se desvanece en un texto. De igual manera, lo hicieron quienes no portan un don curativo o adivinatorio: los integrantes, los

mixtecos, del cuarteto municipal. Empero, la selección y la argumentación es responsabilidad del citado inexperto que día a día, conoce el quehacer y el hacer de las investigaciones en las ciencias sociales y en la misma Mixteca. Este texto alude a un diálogo etnográfico compuesto por las voces de los sujetos del don y de quien escribe. Varios testimonios y relatos se citan en extenso, tal y como fueron narrados por los mixtecos, otros detentan en fragmentos, sólo extraje lo que servía para mi estilo argumentativo. De fácil acceso es la identificación de éstos; las narraciones que no exceden las cinco líneas aparen entre comillas, en el cuerpo del texto, y las extensas entre los párrafos, representando una cita textual. En ambos formatos se indica entre paréntesis el nombre y apellido del entrevistado (cuando fue autorizado), el nombre del municipio en el que obtuve la información y la fecha (mes y año) de la misma.

Con la ayuda de la Teoría Crítica del Reconocimiento, la Antropología Posmoderna y la Antropología de la Magia intentaré regresar a los sujetos a la sociedad, para así reestructurar las conductas reconocidas de la vida cotidiana. El mapa está dado, esta tesis consta de 5 fragmentos. Cada uno con un toque especial. No sé si hilvanados, pero todos con el mismo eje. En el capítulo I muestro a la Mixteca Alta y a los municipios de estudio, como los portadores de un espacio fragmentario repleto de experiencias confusas, discontinuidades y complejidades. Presento a los municipios por medio de la interpretación que hago y que hacen los mixtecos del espacio en el que acontece su accionar reconocido (Besserer, 2004: 21-22). Considerando tópicos geográficos, históricos y socioculturales caracterizo a la Mixteca como una red de municipios heterogéneos. La idea es identificar los criterios de regionalización y diferenciación que los integrantes de cada poblado reproducen en sus espacios de residencia. A pesar de convivir en una misma matriz étnica, los mixtecos compiten por la recreación de una identidad que los distingue de los poblados aledaños. Este fragmento va de la transición de una identidad Mixteca, propiamente unida, a una identidad moldeada por la particularidad de quien la porta.

Entre el capítulo I y el II, le abro el espacio a uno de los conceptos que gira en toda la argumentación. Creo que antes de partir debo tomar un atajo. Que mejor, que explicitar el legado conceptual que el don ha provocado en la antropología. Se delinea su contorno teórico-conceptual de acuerdo a las propuestas de Marcel Mauss, Jacques Godbout y Maurice Godelier. Con la ayuda de estos autores e

información extraída del trabajo de campo, se da a conocer por qué el rechazo a otras categorías y así preferir hablar de sujetos del don. ¿Qué se entiende por don?, sería la incógnita clave de este atajo.

Tomar un punto intermedio entre el final de un capítulo y el inicio de otro me permite salir al encuentro del don, sus portadores y su reconocimiento. Si en un inicio hablo de municipios heterogéneos y después, sin ninguna explicación, paso a un análisis de justificación teórica, la tesis no tendría conexión. No pasaría nada si desechara el capítulo I. Por eso, se hace una suerte de explicación teórica-empírica, en el atajo, para así entrar a lo que me compete. En el capítulo II enuncio mis preferencias en el campo sociocultural; la Teoría Crítica, la Antropología Posmoderna y la Antropología de la Magia se unen para evidenciar la cercanía que éstas, tienen en el estudio de los sujetos del don. La intención es mostrar la presencia del reconocimiento en las venas de la antropología. Este fragmento es rebuscado. Someramente explico la Teoría Crítica del Reconocimiento, uniéndola con el posmodernismo, para buscarla en la Antropología de la Magia: las definiciones que le asignan a los sujetos del don, sus atributos, sus cualidades y su injerencia en las comunidades; son los ejes temáticos que evidencian las pistas del reconocimiento. Realizo una revisión crítica de algunas teorías que componen a la Antropología de la Magia. Dicha revisión tiene como finalidad ajustar cuentas (uniones y desencuentros) con una posible Antropología del Reconocimiento del Don.

Después de la esquematización regreso a la Mixteca. En el capítulo III extraigo los patrones de reconocimiento colectivo (deber ser) que los mixtecos y sus especialistas rituales conocen sobre el don. Aludiendo a sus cosmovisiones[1] rescato opiniones, imágenes, símbolos, espacios y representaciones dotadas de sacralidad. Tomando las voces y el accionar mixteco describo el referéndum sociocultural que asegura la relación entre los dones, sus portadores, las divinidades, la naturaleza sagrada y las enfermedades que provocan éstos caracteres. Se intenta mostrar la construcción de un reconocimiento colectivo que impulsa a la aceptación y

[1] Entendidas como el constructo de referentes simbólicos que define la imagen que los seres humanos tienen sobre el universo y sobre ellos mismos. Las cosmovisiones se deben a una estructura simbólica que originan y comparten los individuos. Construyen un espacio de significados socioculturales donde los sujetos reconocen la realidad en la que se insertan. Al respecto, véase la propuesta de María Ana Portal (1996) en la que se analiza, desde la antropología mexicana, el concepto de cosmovisión.

manipulación del individual (ser). Antes de mostrarse a la comunidad, los sujetos vivencian un proceso autoreflexivo. Desde el momento, en el que las divinidades decidieron dotarlos de ciertas potencias. La realización del don se logra cuando el portador, después de conocerse a sí mismo, se presenta a quienes ya conocen las vertientes del don, es decir a los integrantes del municipio.

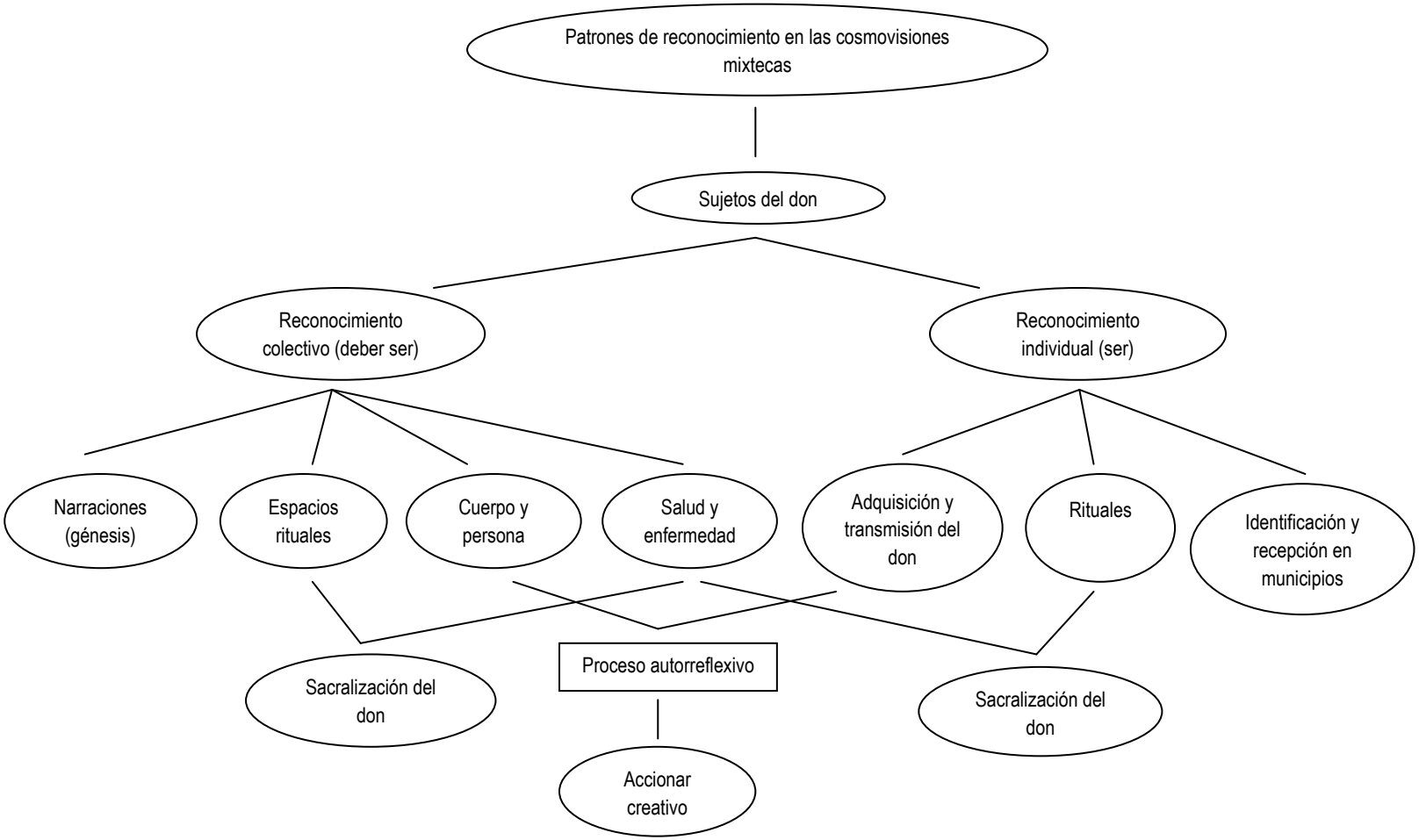
El bosquejo del reconocimiento individual aparece en el capítulo IV. Abusando de la textualización reinterpreto el encuentro con la interioridad de los sujetos del don. Una vez más, retomo el cuestionamiento hacia las categorías utilizadas en la antropología para así, describir la individualidad de los sujetos del don. Se rechaza la fetichización de conceptos ya que, el término surge de una reflexión antropológica. Esto impulsa a buscar una categoría (sujetos del don) que le dé cabida a un grupo de individuos que contienden por alcanzar reconocimiento, ante ellos mismos y ante los demás. Su éxito o fracaso depende de la ejecución ritual que se le ofrece a las divinidades y a quien lo ha reconocido. En realidad se presenta a la alteridad, los encuentros entre los dadores del don y los integrantes de los municipios, como una suerte de compromisos inestables y a la par negociables; se afirma que el don arraiga las luchas sociales que de una u otra forma, los especialistas rituales enfrentan ante el reconocimiento. Bien lo diría Honneth (2009a), el reconocimiento es la plaza pública de la interacción y el accionar social. Es un sitio de contención para la construcción y destrucción de las patologías sociales.

Esta disertación cierra con algunas palabras que tratan de resumir las tesis de cada capítulo. Se cerrará la investigación utilizando, como en todo el estudio, el diálogo etnográfico entre los mixtecos y el autor de todo esto. Finalmente, plagiando uno de los tantos aciertos de una etnografía estructuralista (*El cuerpo flor* (2009)) presento a las voces que hicieron posible las ideaciones sobre el don. De forma sintética se exponen las particularidades del elenco que conforma a los sujetos del don. Por ahora, prefiero cerrar el marco introductorio y dejar al lector con la corporalidad del escrito. No sin antes, citar una historia que James Clifford relatara sobre un cazador de un cuento canadiense. Alegóricamente, iguala al científico social con el protagonista de esa historia.

El cazador, según Clifford, acudió a un juzgado de Montreal para declarar sobre las actividades que realizaba en una zona privada, era un sitio en el que se construiría una central hidroeléctrica. Antes de confesar el por qué de la cacería, los

asistentes presenciaron un silencio prolongado. En medio de la espera, el interrogado dijo: “No estoy seguro de poder decir toda la verdad…sólo hablaré de lo que conozco” (Clifford, 1991: 36). La afirmación marca parentescos con mis ilusiones radicales. Sin ningún titubeo lo confieso, haré lo mismo: ser el escritor de un diálogo asimétrico-etnográfico que en la Mixteca he conocido, pues tampoco “estoy seguro de poder decir toda la verdad...” Esa camiseta es la que usaré en la presente disertación.

Esquema 1. Reconocimiento mixteco de los sujetos del don



CAPÍTULO I
LA MIXTECA ALTA, UN ENTRAMADO SOCIOCULTURAL

Los nativos, la gente confinada a los lugares a los que pertenece y determinada por ellos, los grupos intocados por el contacto con un mundo más amplio, probablemente nunca han existido.
Arjun Appadurai

El estilo de vida…ha transformado la cotidianeidad de…[las]…comunidades, donde la vida se vive usando estrategias que articulan localidades…
Federico Besserer

Del estado de Oaxaca la antropología dice mucho. Tanto en el pasado como en el presente el mundo oaxaqueño ha sido y sigue siendo, el espacio idóneo para la expulsión etnográfica de algunos de los 16 grupos indígenas[1] que habitan la región. Si se sumaran las investigaciones que se han hecho desde la historia, la arqueología, la etnohistoria, la etnología, incluso la sociología se podría estructurar un rompecabezas que delineara las difusas directrices socioculturales de aquéllas comunidades. El panorama dibuja un vaivén interesante, pero la mayoría de esos estudios se desmoronan en meras abstracciones generalizables que excluyen las particularidades internas de las poblaciones estudiadas. En ese seno distintivo declina este escrito. No hablaré de todo, pues poco a poco he ido descubriendo las mínimas historias del espacio que desde hace un par de años estudio. Estas notas se concentran en la Mixteca Alta y en la heterogeneidad de sus habitantes y sus municipios.

La ambición se tiene, pero sería ilícito prometer lo que al menos aquí no cumpliré. Podría decir que describiré a la Mixteca como la representa de un *hecho social total* o al menos, darlo a entender. Lo anuncio desde lo primigenio de este capítulo, esa no es la idea. Al contrario, pondré atención en los circuitos difusos que construyen los sujetos que la habitan. Mostraré una fragmentación de las vidas que surgen en los municipios

[1] De manera geográfica, Oaxaca se sitúa al sur de la República Mexicana. Abarca un territorio de 95, 364 km^2. Limita al norte con el estado de Puebla y Veracruz, al este con Chiapas, al oeste con Guerrero y al sur con el Golfo de México. Por sus dimensiones es uno de los estados en el que conviven un gran número de comunidades indígenas: amuzgos, cuicatecos, chatinos, chinantecos, chochotecos, chontales, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, tzotziles, zapotecos y zoques. En medio de estos grupos se encuentra la población afromexicana o afromestiza; una localidad que no se suma a las anteriores por el hecho de no ser "originaria" (Barabas, 2008: 120; Dalton, 2004: 17-19).

mixtecos de hoy en día. Se intenta analizar la transformación sociocultural en el contexto de un mundo globalizado y desterritorializado. Sin tantos rodeos, se utiliza a los municipios de la Mixteca para describir, imaginativamente, una forma de vida cosmopolita repleta de trayectorias, voces, acentos y "nuevos" tipos de acción.

Rastrear el surgimiento de los "nuevos" preceptos que diferencian a los municipios de la Mixteca, es el camino que se intenta seguir. Consciente o inconscientemente, los mixtecos edifican su historia bajo los escenarios que han heredado de sus ancestros. Tanto en el pasado como en el presente, la Mixteca ha sido protagonista de sucesos que le han dado forma tanto a su aspecto territorial como a sus identidades socioculturales. Por sus referentes históricos, anclados a los estudios que en su momento realizó Alfonso Caso, se sabe que el vocablo "Mixteca" proviene del náhuatl y hace referencia a los "habitantes del país de las nubes" (en Pérez, 2007: 397). En los textos coloniales se habla de los mixtecos como los *Ñuu Dzavui o Ñuu Dzahui*, habitantes de "la Nación del Dios de la Lluvia" (Jansen y Pérez, 2009: VII). Sin embargo, la labor etnográfica me ha revelado que los mixtecos no se conciben como los "habitantes de las nubes", sino que se autodenominan, de acuerdo a su variante dialectal, como *Ñuu Sau, Ñuu Davi, Ñuu Savi*, *Ñuu Dau* o *Yucu Ñuu Dau*; los "herederos del pueblo de la lluvia".

La mayor concentración del territorio mixteco se ubica en Oaxaca. Ocupa una superficie de 18,759 km^2. Empero, a las afueras del estado la región se expande. Hay pequeñas porciones que se encuentran en los límites fronterizos del estado de Guerrero y Puebla; quienes sumados con Oaxaca la hacen ascender a más de 40,000 km^2. En el recinto prehispánico los mixtecos conocían su espacio de residencia como *Mixtlán* o *Mixtacapan* (Mindek, 2003: 5); a la llegada de los españoles, en el siglo XVI, se le modifica el nombre y se le asigna el de Mixteca. El cambio se debe a la pronunciación incorrecta que hacían, del término prehispánico, los españoles. En pleno siglo XXI, esta zona posee variados climas y ecosistemas; los que desde tiempos remotos han propiciado, de acuerdo a sus características ambientales, su segmentación territorial en tres regiones: alta, baja y de la costa. La franja alta es seca y fría, se encuentra rodeada por cerros abundantes que rebasan los 2,000 metros de altura. Fue llamada (en la época prehispánica) *Ñudzahui ñuhu*; "cosa divina" (Dahlgren,

1990: 74). La fracción baja, situada al oeste de la Mixteca Alta y al sur de Puebla, posee un clima templado, con pocas lluvias. La nombraron *Nuiñe* mientras que la costa, ubicada al sur de la Mixteca Baja, se caracteriza por tener un clima cálido; era conocida como *Ñuñama*; "por las nieblas que ahí se forman y que asemejan humo" (Romero en Pérez, 2007: 398).

Las dimensiones geográfico-territoriales que compactan a la Mixteca Alta y Baja encuentran unión entre la Sierra de Oaxaca y la Sierra Madre del Sur; al este las Mixtecas se compactan con la Sierra de Nochixtlán y Peñoles y al oeste con la de Acatlán y Coicoyan. A esta zona montañosa se le suman otras sierras como la de Tamazulapan, Tlaxiaco, Chicahuaxtla, Colotepec y San Cristóbal; cada una dibuja el sistema intrincado que caracteriza al vaivén montañoso de la Mixteca Alta y Baja, ese sistema es conocido como Nudo Mixteco (Mora, 1996: 86).

Esta división ha dado lugar a que en la época prehispánica se diera, en las mencionadas zonas (Alta, Baja y de la Costa) un intercambio de alimentos, artesanías, animales, productos de subsistencia y mercancías ya que, en cada región hay ecosistemas diversos. Por ejemplo, tanto en la Mixteca Alta como en la de la Costa las lluvias son frecuentes por ello, se da la siembra de fríjol, maíz, calabaza, cacao y café. Mientras que en la zona Baja, las condiciones no son las mismas; al poseer un clima templado abundan valles y colinas. A raíz de una mezcla de condiciones ambientales se han dado intercambios comerciales entre la tercia territorial, la que sigue tomando como punto de concentración el centro del distrito de Tlaxiaco[2], la *ciudad mercado* que incluyó en los escritos clásicos de la antropología el nombre de Alejandro Marroquín (1978). En el ámbito económico, Tlaxiaco, alcanzó su desarrollo entre el siglo XVIII y XIX. En ese entonces, la comercialización de la grana cochinilla y el ganado llevó a entablar fuertes relaciones entre las zonas que caracterizan a la Mixteca.

Es cierto, que el impacto económico de esta plaza ha perdido auge en los últimos años. No obstante, sigue atrayendo a los mixtecos que habitan cualquiera de las tres zonas. A muy tempranas horas, el día sábado, es común observar la colocación de los

[2] Es uno de los cuatro distritos que conforman la Mixteca Alta. Se encuentra a 1, 875 msnm. Ahí, se ubica la cabecera del distrito. Es el sitio que alberga la zona comercial más grande e importante de la Mixteca prehispánica y actual. En él, se concentra un gran número de dependencias municipales, federales, religiosas y educativas.

puestos que minutos después, le dan vida a la zona comercial. Muchos de ellos, poseen una estructura elaborada (lonas, mesas, tubos y exhibidores) otros toman de soporte el suelo para colocar un plástico o un trozo de tela y así, colocar sus productos. Subsiste el trueque de animales, pan, frutas y verduras. El primero es el menos ostentoso ya que, el intercambio suele hacerse en las primeras horas del día. De igual manera, se encuentra todo tipo de platillos, tortillas, ropa, zapatos, herramientas de trabajo, productos de limpieza, artesanías provenientes de los municipios, etc.

Tlaxiaco se convierte en el portador de flujos comunicantes que derivan del comercio y el trato entre mixtecos. Los sábados además de salir de los municipios para vender o adquirir productos hay espacio para enterarse de los pormenores de otros municipios, desayunar con la familia o saludar a los parientes y amigos. El centro de esta área distrital dibuja una diáspora de sujetos y espacios que mantienen conexiones con más de un lugar. Tres zonas se unen para abrirle el espacio a la heterogeneidad de las personalidades que acuden a la *ciudad mercado*. La concentración de grupos mixtecos en una zona comercial, me lleva a pensar que éstos, no poseen una matriz igualitaria. Al contrario, muestran lo difusa que es. Mi pregunta sería: ¿cómo estudiar una zona que se construye a través de múltiples relaciones entre municipios y personas diferentes?, ¿cómo analizar los fenómenos socioculturales que se producen en esos espacios? Una plaza sirve de ejemplo, pero si sucede aquí; estoy seguro que ocurre en todas sus vertientes. En el marco de estas reflexiones, intento redactar un proyecto etnográfico que detente en lo multilocalizado.

En este sentido, conceptualizo a los municipios heterogéneos (Marcus, 2001; Besserer y Kerney, 2006) como las colectividades que a pesar de compartir una matriz cultural tienden a diferenciarse entre una y otra. En cada una de ellas se delimitan, de manera simbólica, fronteras identitarias que permiten a los sujetos producir espacios múltiples, que dan cabida a la reformulación de su identidad. En esos municipios la producción y reproducción de las prácticas socioculturales que tejen los mixtecos, son las que construyen lo diverso; en ellas se encuentran las maneras y las formas en las que se reformulan los individuos. Mirando a los municipios desde esta perspectiva se pueden vislumbrar los matices culturales, que se impregnan en la vida comunitaria que unen y desintegran a las localidades indígenas que residen en una misma región.

Por medio de las conexiones y las diferenciaciones que los sujetos entablan en sus municipios, caracterizo a la Mixteca Alta. Sería imposible hablar de ella si excluyo algunos de los escenarios que la han consolidado. A lo largo de las páginas venideras, describiré lo que en el trabajo de campo logré encontrar. En este manuscrito es importante desagregar el estilo de vida de los mixtecos. Creo que lo multilocal me ayudará a presentar lo que le sucede a los individuos. En los municipios, los mixtecos están necesitados de reconocimiento individual porque están ligados a la existencia de una praxis colectiva. A un reconocimiento de sus congéneres. Es decir, la diversificación de los sujetos se debe a la existencia de un reconocimiento condicionado por lo normativo. En este sentido, son las condiciones socioculturales de autorrealización individual las que conforman un municipio (Honneth, 2009a).

Siguiendo este hilo argumentativo, podré describir a los sujetos que de una u otra manera van reconfigurando un espacio de vida; individuos que son reconocidos porque se les perciben cualidades o atributos identitarios que llevan al colectivo a estipular criterios normativos que marcan el ser y el deber ser de los habitantes. Por ello, parto de lo multilocal o de lo heterogéneo para afirmar que los principios que llevan al reconocimiento del don se gestan en los municipios mixtecos. Es decir, en la trama social. En donde, sus habitantes se convierten en participes e integrantes de un mundo de vida que los somete a un sistema de reglas, responsabilidades y atribuciones sociales que les otorga una "nueva" identidad que busca el bien común de quienes conforman el o los municipios.

I. Espacios mixtecos. Del análisis de los sitios a sus relaciones

En *Itinerarios transculturales*, James Clifford (1999) insiste en reformular los estudios etnográficos que han consolidado a la antropología. La idea detenta en la transformación de la escritura etnográfica. Se busca que, el autor de los textos analice sus espacios por medio del movimiento continuo e interconectado de las personas, los significados o las cosas. De la traza de "nuevos" mapas que den cuenta de las maneras en las que los sujetos construyen su existir. Así, aparecen los estudios estratégicamente situados. Uno de sus impulsores es George E. Marcus. Su propuesta va de la mano con la de James Clifford. Se trata de estudiar un orden social amplio, que

se traslade de un espacio único a espacios múltiples de observación y participación. Se busca traspasar un proceso continuo que vaya de lo local a lo global y de lo global a lo local. Este proyecto propone etnografías múltiples que muestren las relaciones y acciones de las personas que convergen en esos espacios. Para Marcus este tipo de escritos apuntan a:

> …un ejercicio de mapear un terreno, su finalidad no es la representación holística, ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. Más bien, sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural, en el sistema mundo, es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos (2001: 113).

La experimentación de espacios múltiples no se puede explicar si el antropólogo se posiciona en un sitio, la intención es ir de un lugar a otro, como si fuera un viajero que recolecta información y conoce gente. Esta clase de investigación se concentra en las distintas maneras en la que circulan voces, significados, objetos e identidades que se sitúan en un contexto confuso. La conexión de las esferas que le dan vida a lo social, son el plato fuerte de las investigaciones multisituadas. Basta con seguir a los habitantes de los municipios mixtecos para mirar la reconstrucción de su mundo de vida. Para darse cuenta que no están atados a un territorio y a un límite espacial delimitado.

Al margen de estos planteamientos inició lo anhelado. Para hablar de los municipios oaxaqueños se debe enunciar que (a pesar de sus límites geográficos o su estructura político-estatal) los municipios mixtecos, al menos en esta investigación, detentan en recortes o fragmentos que en el diálogo etnográfico han construido los mixtecos y quien suscribe. Los municipios heterogéneos fragmentan las fronteras estatales e identitarias. Por ello, considero importante partir de su descripción. Ello permitirá tener una visión inicial de las relaciones y dispersiones que en la Mixteca, entablan los individuos. Los distritos, los municipios, las agencias (municipales o de policía) y los núcleos rurales pueden ser los referentes político-administrativos que en la región, materializan la "realidad Mixteca". Lo anterior, se puede constatar en el artículo 113 de la *Constitución*

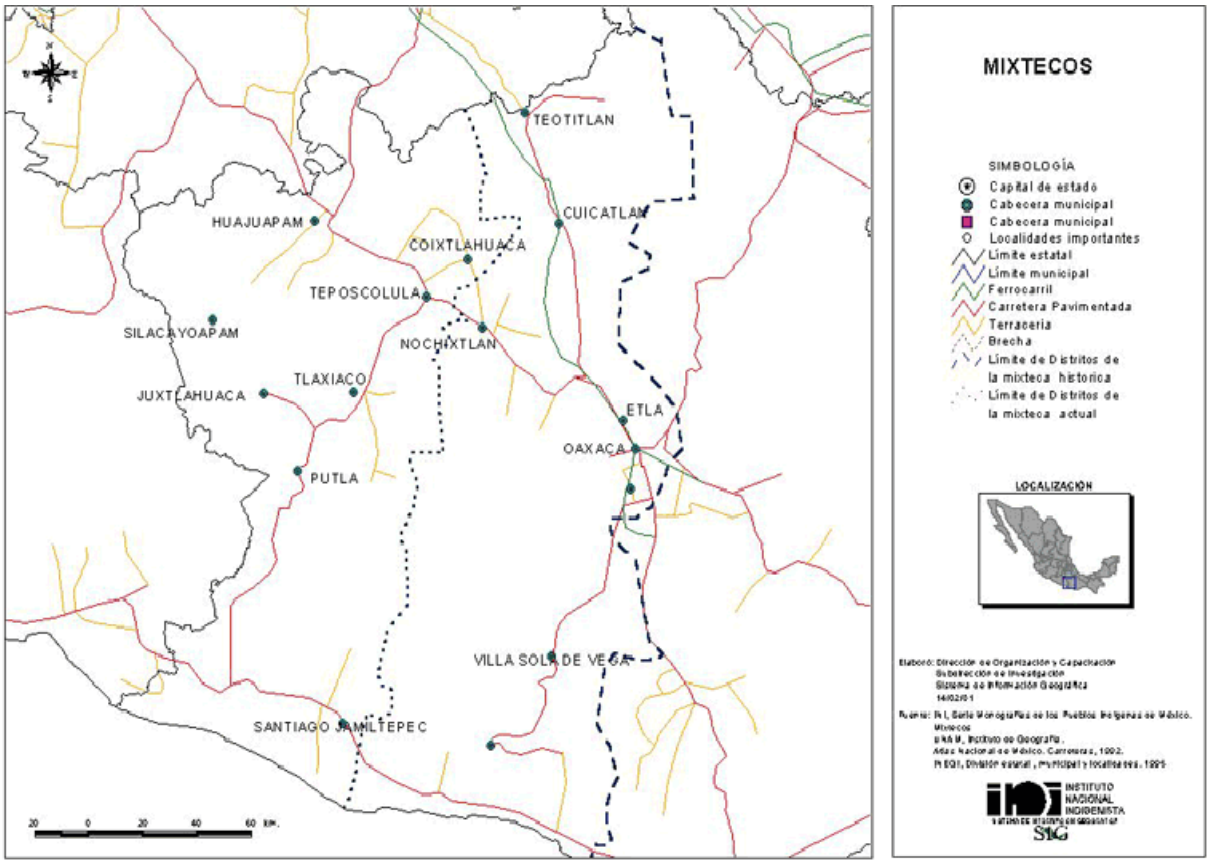
Política del Estado de Oaxaca (2010). En él, se hace referencia a la fragmentación territorial en la que se enfrasca el estado. Dicho espacio:

> para su régimen interior…[el estado debe dividirse]…en municipios libres…[los que a su vez son]…agrupados en distritos rentísticos y judiciales. Los municipios tienen personalidad jurídica propia y constituyen un nivel de gobierno…cada municipio [debe ser] gobernado por un Ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un presidente municipal y el número de regidores y síndicos que la ley determine (2010: 79).

Los distritos conforman el primer nivel de la territorialidad Mixteca. En el estado de Oaxaca existen treinta distritos, cuatro pertenecen a la Mixteca Alta: Coixtlahuaca, Nochixtlán, Teposcolula y Tlaxiaco. Sobre este punto, la documentación histórica señala que en 1832 Oaxaca se encontraba dividida en 26 distritos. Fue hasta el siglo XX cuando se crearon los restantes: Sola de Vega, Putla, Zaachila y Mixe (Ordóñez, 2000: 76). Pasaron cuatro años y la división del territorio sufrió modificaciones. En 1836 el estado abandonó ese término para optar por el de departamento; esta segmentación permaneció hasta 1847. Una vez más regresó a la terminología original, quedando como uno de los estados que conforman el país. Regresando a los distritos, vale decir que a partir de 1890 se reconoce, en todo el país, la división municipal dependiente de los distritos. El tiempo transcurrió y a finales de la revolución, la división en distritos fue anulada y se les llamó exdistritos. En 1940 el número de exdistritos incrementó de los 27 que caracterizaban al estado, antes de los 40´s, aumentó a 30. Pero fue hasta 1942 cuando las autoridades oaxaqueñas les restableció el nombre oficial, el de distritos (Ordoñez, 2000: 77). Los trazos territoriales dibujan la heterogeneidad que hay entre municipios. Verbigracia, en el estado de Oaxaca hay tantas Oaxacas como regiones, fragmentos o identidades estudiadas (Barabas, Bartolomé y Maldonado, 2004).

Los datos que remiten al pasado oaxaqueño son interminables. Mi objetivo no es enunciar cada uno de ellos. Pero, suena interesante echar un vistazo a lo que sucedía en el estado durante la época prehispánica y la conquista española. No quiero hablar de la historia Mixteca como una suerte de tradición transgeneracional, que oprime la mentalidad de los mixtecos de hoy en día. Sin embargo, es importante enunciarla porque es ella, quien gesta un tipo de reconocimiento ideológico en las acciones y el comportamiento de los sujetos mixtecos que protagonizan este reporte. El siguiente

referéndum es limitado. Lo enuncio, no he explorado en su totalidad la historia de la región; porque estoy seguro que “la articulación histórica del pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue” (Benjamin, 2008: 40). Con algunas fracciones basta para delinear lo que me interesa.



Mapa 1. La Mixteca

Las fragmentaciones entre áreas culturales se han dado desde tiempos recónditos, los datos lingüísticos y arqueológicos lo evidencian. Para el año 1,300 ó 1,400 a. C., en la Mixteca Alta y Baja aparecen las primeras aldeas agrícolas. Tiempo después, se crean los centros urbanos. Caracterizados por su compleja organización social, sus monumentales edificios, su escritura o sus calendarios. En un texto sobre la pluralidad oaxaqueña, Marcus Winter (1990) identifica a Yucuñudahui, Yucuita y Monte Negro como los centros urbanos de la Mixteca Alta. Mientras que Tlaxiaco, Achiutla, Yanhuitlán, Chachoapan, Tilantongo y Jaltepec; según Winter, eran las grandes

ciudades. Los asentamiento urbanos no eran tan ostentosos como los de Monte Albán o Teotihuacán, las ciudades tenían un territorio mediano, cerca de dos docenas de ciudades, de no más de 12,000 habitantes (Spores, 2008). Empero, el territorio mixteco se encontraba dividido en numerosas entidades políticas: centros ceremoniales, reinos o señoríos. Estas representaban espacios rituales que vinculaban lo social con la territorialidad sagrada; las cuevas o los cerros se transformaron en el punto idóneo para rendirle culto a las deidades y así refrendar, con la ayuda de ellas, la escala jerárquica que los mixtecos ocupaban: reyes o gobernantes (*yya tnuhu* o *yya toniñe*), nobleza (*tay toho*), nobles de segundo rango y gente del pueblo -artesanos y campesinos- (*tay ñuu* o *tay yucu*).

Los señoríos controlaban a las poblaciones que se encontraban a su alrededor, esto hacía que sus fronteras territoriales cambiaran en todo momento. Un ejemplo de ello, se haya en los conflictos por tierras y en las alianzas matrimoniales que provocaban la inestabilidad fronteriza de los señoríos oaxaqueños. Una de las figuras que logró unificar los conflictos entre señoríos, fue el proveniente de la primer dinastía de Tilantongo: el Señor 8 Venado Garra de Tigre. Un héroe mixteco que comandó el poblado de Tilantongo en la Mixteca Alta y el de Tututepec en la Mixteca de la Costa. Quienes se han dedicado a estudiar los códices de la Mixteca Alta han señalado que las temáticas dibujadas en los lienzos narran la historia y la genealogía de los linajes que gobernaron a la Mixteca durante el periodo posclásico (del siglo X al XVI d. C); el lado 1 del códice *Nuttall* alude a la biografía del personaje citado. Se cree que se realizó, por varias manos, a inicios del siglo XVI; mucho después de la existencia de 8 Venado (Hermann, 2008: 48-52).

En las estancias de campo que hice en San Miguel el Grande tuve la oportunidad de visitar lo que, los migueleños, llaman Chalcatongo Viejo. El espacio alberga en una agencia de San Miguel, Benito Juárez, que colinda con el municipio de Chalcatongo de Hidalgo. Chalcatongo Viejo es una zona arqueológica bastante deteriorada y descuidada. Los árboles, las hierbas y la destrucción de los habitantes cercanos impiden admirar las ruinas. Aludo a este pasaje, porque los migueleños aseguran que al interior de la zona descansan los restos del Señor 8 Venado; de ahí que se

autoreconozcan como los herederos de esas dinastías o lo que sería lo mismo, los portadores de una matriz prehispánica que los diferencia de los otros municipios.

Tututepec, Yanhuitlán, Teposcolula, Tlaxiaco, Coixtlahuaca, Huajuapan, Tejupan, Tilantongo, Cuilapan y otros más; dan cuenta del carácter multiétnico que se impregnaba en los señoríos (Spores, 2008). A través de alianzas matrimoniales había cabida para mixtecos, chatinos, nahuas, chontales, zapotecos, incluso chochos. La división en señoríos tuvo tal impacto que la presencia mexica no se hizo esperar; en 1250 tomaron la región (Ordóñez, 2000: 70). Durante los siglos XV y XVI los mexicas conquistan algunas porciones oaxaqueñas. Tlaxiaco, Cuilapan y Coixtlahuaca fueron controlados por aquéllos guerreros que establecían relaciones tributarias entre señoríos y conquistadores. En medio de estas relaciones, aparecen las tropas españolas que respetaron la estructura político-territorial existente. Esta se mantuvo hasta el final de la Colonia, a mediados del siglo XVIII (Bartolomé, 1999: 138-139).

Para John K. Chance (1990), la presencia española puso fin a las disputas que había entre los indígenas. Acabaron con el dominio tributario de los mexicas y lograron que los oaxaqueños estuvieran al servicio de la Corona Española. Por ello, los españoles, les llamaron indios. Desde ese entonces, en la región, se impregnaba lo que Marcelo Carmagnani (2004) llama un “proceso reconstructivo” es decir, el dominio de los españoles intentaba ir más allá de lo comunitario, para enfatizar en la autonomía de las cabeceras territoriales, a las que haciendo alusión al mundo español, denominaron República de Indios.

Con el sometimiento español, los indígenas se enfrentaban a otras transformaciones. La distribución en encomiendas (1523-1525), la llegada de los corregidores como la autoridad máxima a nivel local, la división en partidos (1580) y el decreto de las intendencias en 1786. Fueron algunas de las divisiones que se impusieron tanto en el estado, como en el país. La época del México independiente dejó sus secuelas, una vez más se rompe con los rezagos tradicionales que enfrascaban la división territorial. Tras una reforma política que incitaba a perder la autonomía de las comunidades indígenas, hace su arribo la municipalización. Una nueva fragmentación que llevó a las localidades, a que dependieran de las cabeceras municipales que desde ese entonces gobernaban los mestizos. División que hasta hoy

en día, se preserva en el estado de Oaxaca. Como dependiente de los distritos, la división municipal se reconoce de manera oficial a partir de 1890. De los 570 municipios que hoy subsisten en Oaxaca, 155 comprenden las regiones de la Mixteca Alta, Baja y de la Costa, en esta segmentación se ubica la dinámica político-administrativa que caracteriza a los municipios mixtecos. Ahí, se logran reproducir sus *formas de gobierno indígena*: el Ayuntamiento Municipal y la Comisaría de Bienes Comunales los que de acuerdo a cada municipio, son elegidos por medio del sistema de normas consuetudinarias o usos y costumbres.

Una de las consecuencias que ha traído consigo la fragmentación distrital y municipal, tiene que ver con la eliminación de varias directrices socioculturales que conforman a los espacios territoriales de la Mixteca. El modelo político-administrativo se ha olvidado de ideas políticas, económicas, culturales o territoriales que se presentan en cada localidad y ha decido presentarlos, a los distritos y municipios, con un mapa plano que distingue a un espacio de otro por sus límites territoriales. Cuando se presenta a Oaxaca como un espacio dividido en distritos y municipios se puede pensar que sus poblaciones indígenas, cada vez son menores y que se encuentran ubicadas en microespacios que estructuran el estado. Pero el trajinar etnográfico me ha demostrado que nos es así. En la exploración de los municipios encontré que los mixtecos preservan lazos cosmopolitas de identidad. Éstos, los diferencian de otros mixtecos que se encuentran en el mismo territorio, pero residen en otros municipios, incluso en otras agencias.

En la territorialidad Mixteca, los distritos diseñan la primer categoría de la segmentación estatal. Los municipios la segunda. No obstante, dentro de ellos nace otro nivel que les impone el estado: las agencias. Creo que el contexto heterogéneo es evidente en estos trozos estatales. La pluralidad de los elementos que le imprimen autenticidad a la Mixteca Alta se muestra en las agencias. Son las secciones que conforman los municipios. Dependen de las cabeceras municipales, aunque en algunas ocasiones no es así, en la Mixteca hay varias agencias que buscan recursos económicos por medio de otras vías; además del que proviene del municipio, de los habitantes que las habitan, de los migrantes o de instancias no gubernamentales; por ejemplo, Antorcha Campesina. Dentro de esta categoría se vislumbran tres

ramificaciones: las agencias municipales, las de policía y los núcleos rurales. Todas ellas ubicadas, geográficamente, dentro de los municipios.

Para la *Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca* (2010) las agencias municipales y de policía son distinguidas por el número poblacional que radica en cada una de ellas. En la primera, según la *Ley Orgánica…*, la agencia municipal debe contar con un censo no mayor a 10 mil habitantes. En la de policía, para obtener dicho título, debe tener un mínimo de 5 mil. Otra característica que ofrece la *Ley…* sería que las agencias municipales cuentan con edificaciones para sus autoridades, con escuelas primarias y con panteones; mientras que las de policía no. Ello hace pensar que tienen una población reducida y no cuentan con la infraestructura necesaria para tener un mejor desarrollo en la agencia. Finalmente, se asegura que la autoridad máxima de las agencias, los agentes municipales o de policía, deben cumplir su cargo por no más de 3 años o por el tiempo que lo indique el sistema de usos y costumbres.

El quiebre con lo estipulado por el estado, una vez más, es corroborado con las estancias que hice en los municipios. Santa Catarina Yosonotú cuenta con seis agencias de policía y en cada una de ellas, se han construido entre una y dos escuelas primarias, auditorios, palacios agenciales e iglesias; muy independientes a la edificada en honor a sus santos patronos. En Yosonotú surge un caso extraño. A pesar de contar con los servicios citados, la mayoría de sus habitantes radican en el centro municipal, en las orillas o en los parajes que marcan el inicio territorial de las agencias. Son pocas las familias que viven en el corazón de ellas; los yosonuteños distribuyeron sus agencias hasta sus límites espaciales porque las zonas desérticas, según dicen, son robadas por mixtecos de los municipios colindantes.

> A penas no más, lo hicieron aquí, de Morelos. En 1975. Este terreno es de aquí de Yosonotú y otros compañeros de Monteverde, dicen que es de él. Pero no es cierto, porque el terreno de aquí, de Yosonotú, está hasta allá. A donde está la iglesia de él [de Monteverde]. Luego, ¿por qué le vamos a dar más terreno a ellos?, “mejor hacemos unas escuelas allá”, dicen algunos compañeros de nosotros, por eso, lo pedimos las escuelas de gobierno y ya lo hicieron allá. En 1975, apenas. Primero la escuela y luego, igual, ya siguieron con la iglesia (Comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012).

Cosa parecida se da en Chalcatongo de Hidalgo, en un primer momento existía un panteón comunal a las orillas del centro municipal. Hoy en día, los habitantes de sus

agencias se han organizado para construir panteones en algunas de ellas. Además, los números de habitantes en las agencias municipales o de policía son impensables. Cada fragmentación no rebasa las cien personas. Muchas de ellas viven en el centro municipal y otras han migrado. En el municipio de Santiago Nundiche las agencias no rebasan las cinco o seis familias; los espacios con mayor población no exceden los diez asentimientos familiares. Si se considera que en las familias hay más de seis integrantes el resultado poblacional, de una agencia de Nundiche, sería de treinta y seis a cuarenta personas. Pero el dato no cambia, si se unieran todas, no se alcanzarían las cifras que marca la *Ley…*

> La gente que vinieron a vivir aquí por primera vez, fueron las gentes del municipio de Santa Catarina Yosonotú pues realmente, bueno anteriormente, estaba dividido este municipio de Santa Catarina por secciones y este lugar, se consideraba como sección tercera. Así, se le llamó antes de que se fundara la comunidad. Porque la gente vivía más allá, hasta donde está la escuelita, por *Chinikana*, que le llamamos últimamente y aquí, pues no había gente. Pero toda la gente que vivía en *Chinikana*, pues pertenecían al municipio. Fueron los que vivían en *Chinikana* que se vinieron por acá a fundar la comunidad. Pues la primera vez era poquita gente aproximadamente como 10 gentes quienes se ubicaron aquí, de 10 a 8 personas, familias, se podría decir. De ahí, poco a poco se fueron acercando otras personas y ahorita se está considerando aquí, al centro de esta comunidad con otros lugarcitos por allá adelante, estamos calculando, más o menos, que estamos aumentando como 25 a 30 familias aproximadamente, que conforma el centro de la comunidad (Ignacio Núñez, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012).

Otro punto que la *Ley Orgánica…* asienta sin corroborar los hechos, es la duración de las autoridades agenciales. Es mentira que los cargos rebasen los tres años; el cargo de agente y de su cabildo es de un año. En las agencias son los habitantes los que eligen a sus autoridades por medio del sistema de elección “tradicional”, aunque en algunas ocasiones, el Ayuntamiento que reside en la cabecera municipal interviene en la elección de éstas. Siguiendo con el hilo argumentativo, las agencias de policía comparten rasgos con las municipales. La elección de sus representantes es por medio del mismo sistema, aunque su población es reducida. En las agencias de policía surge un hecho importante, de acuerdo a los mixtecos, sobre ellas, aparece otra categoría que da cuenta de su territorialidad: los núcleos rurales.

Es decir, las fragmentaciones espaciales que han quebrado vínculos con el municipio y adquieren dinámicas autónomas para la gestión de sus recursos y de su gobierno. No tengo mucho conocimiento del caso pero en San Miguel el Grande me

decían, que entre Tlaxiaco y Magdalena Peñasco surge un caso parecido. En el primero, existe una agencia denominada “Llano de Guadalupe”, le pertenece a Tlaxiaco pero sus habitantes no son “originarios” del sitio, en realidad pertenecen a Magdalena Peñasco. Llegaron a invadir esa zona buscando un terreno en el que pudieran pastorear y abastecer de agua a sus animales; geográficamente pertenecen a Tlaxiaco, pero éste no los reconoce como pertenecientes a ellos: “hasta ahorita se están casando unos jóvenes de Tlaxiaco con unas muchachas de Magdalena Peñasco, para ir ganando derecho territorial, pero eso lo están haciendo como una verdadera estrategia” (Manuel Cruz, San Miguel el Grande: enero de 2011). Incluso, los núcleos rurales, intentan formar “nuevos” espacios territoriales o una suerte de un “nuevo” municipio o colonia. Sobre estas fracciones los habitantes de Chalcatongo señalan que hay un asentamiento que pretende deslindarse del municipio para obtener recursos por cuenta propia y así, no depender de quien funge como su fragmentación municipal.

> Según que hay rumores que va a comenzar un pueblo de aquí, de *Yujia* así se llama ese pueblo. Bueno ese pueblo pertenece al municipio de Chalcatongo, pero ese pueblo ahorita ya se quiere dividir, esos quieren sacar directamente recurso al gobierno de aquí de Oaxaca; o sea quieren sacar directamente su recurso, porque su recurso de ellos llega a Chalcatongo y ellos vienen a recoger a Chalcatongo y quieren también quitarles tierra a Chalcatongo. Dicen no pus, vamos a dividirnos y voy a marcar mi mojonera de aquí hasta allá y me voy. Y hay una comunidad pegado de ese *Yujia* que se llama Providencia y los de *Yujia* quieren llevar los de Providencia para allá y ese ranchito no quiere, ellos quieren ser de Chalcatongo y ahorita según, que se escuchan rumores, que esta gente según, se están armando para venir y marcar su mojonera otra vez para allá. Me estaba platicando uno de Reforma, dice “subieron los de *Yujia*, dice, y los corrimos a plomazos y se fueron” (Elpidio, Chalcatongo de Hidalgo: enero de 2011).

Para enriquecer la información vale la pena citar el caso de Santiago Nundiche. El hecho quedó en la memoria histórica de los nundichenos, pero alude a la relación municipio-núcleo rural. Ignacio Allende las Huertas era una de los núcleos rurales con mayor dimensión territorial. Un grupo de familias decidió separarse para hacer mejoras materiales al espacio que les pertenecía. A raíz de ello, construyeron caminos para una mejor comunicación con el centro municipal y los núcleos, entubaron el agua para llevarla a las casas, etc. La “nueva” fragmentación adoptó el nombre de Las Huertas. En la actualidad, Las Huertas se suma a la lista de los núcleos de Nundiche. Aunque a Ignacio Allende lo siguen nombrando con su apelativo “original”. El municipio no cuestionó la segmentación, al fin de cuentas, ambas le pertenecen. Como se habrá

notado en Nundiche no se habla de agencias, a éstas las denominan núcleos rurales. Ello se debe al seguimiento de los criterios numéricos con los que el gobierno califica a las agencias. Los caracteres territoriales, según parece, son cumplidos de acuerdo a la ley estatal. Pero, antes del establecimiento oficial se hacían llamar agencias.

> Agencias pequeñas, porque así se manejaba antes. Ya cuando se dieron cuenta con la Cámara de Diputados de que ya para que sea una agencia, pues debe de tener ciertos requisitos, ¿no? Menor de 5,000 mil habitantes para que sea una agencia y es por eso qué ahora tienen la categoría de núcleos rurales. Sí, porque son pequeñas comunidades. Ahorita, Nundiche no tiene agencias. Ahorita, porque son comunidades que tienen menos de 1,000 habitantes y para que sea una agencia no debe ser menor a 5,000 habitantes, sí, así está (Cenobio Martínez, Santiago Nundiche: enero de 2011).

Antes de decretar la división en agencias y núcleos rurales, Nundiche se fragmentaba en un par de secciones. De ahí, la separación de Ignacio Allende y Las Huertas. La primera agrupaba a lo que hoy es el centro municipal, Dolores Hidalgo, Independencia Hidalgo, Ignacio Zaragoza, *Yosokoyo* y Las Huertas. En la segunda albergaba Tierra Blanca, José María Morelos e Ignacio Allende, las segmentaciones más grandes. Se recuerda que en un inicio sólo había cuatro agencias: Tierra Blanca, José María Morelos, Ignacio Allende, Dolores Hidalgo y centro; los núcleos surgieron de las separaciones que se dieron de éstas. “Se separó Zaragoza de Tierra Blanca; Dolores de Hidalgo; *Yosokoyo*, se formó esa comunidad entre la gente de Dolores, la gente de Zaragoza y la gente de Morelos; de esas tres comunidades se conformó la gente, se conformó la comunidad de aquí, de *Yosokoyo*. De ahí, se separó Las Huertas de Allende. De ahí, también se separó *Nduañu*, porque era una sola comunidad. Allende abarcaba las Huertas y *Nduañu*, pero ahí se fueron dando” (Cenobio Martínez, Santiago Nundiche: enero de 2011). Después del precepto estatal el municipio tomó otras dimensiones que compactaban a minúsculas familias. Haciendo caso a la ley decidieron nombrarlas núcleos rurales.

Siguiendo con el hilo argumentativo, basta subrayar que en la Mixteca Alta, se conoce la tríada territorial que el estado les impone: distritos, municipios y agencias municipales o de policía. Sin embargo, en los municipios de estudio, se vivencian de manera distinta a lo que propone la ley. Con esta descripción se pueden tejer las ideas que me llevan a las peculiaridades de los municipios mixtecos. Basta con seleccionar

un distrito y algunos de sus municipios para trazar mapas identitarios que muestren la heterogeneidad de un mismo espacio. La búsqueda del ser y el deber ser de los mixtecos, debe ser el punto de partida, para encontrar los criterios que unen y desintegran a los sujetos que habitan en los distritos, los municipios o las agencias; de esa fábrica identitaria que hacen las tantas Mixtecas del estado oaxaqueño.

No sé si los estudios de Alicia Barabas, se alejan o se acercan a la propuesta de un proyecto etnográfico multilocal, pero en la revisión de *Dones, dueños y santos* (2006) me encontré con algunas líneas que se asocian con lo que intentó argumentar: diseñar un estudio estratégicamente multisituado, que muestre las interpretaciones que hacen los actores (mixtecos y el autor de la investigación) de los espacios en los que se formula y reformula una tipo de acción reconocida. La base, ya lo he dicho, se encuentra en cuatro municipios del Distrito de Tlaxiaco: Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo. Sobre ello, Barabas señala que Oaxaca debe estudiarse como la creadora de territorios que sobrepasan las fronteras estatales, su experiencia en la zona la lleva a testificar que son:

> …un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente…[Los territorios]…hacen referencia al proceso histórico de articulación entre naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción…(2006:51).

II. Itinerarios mixtecos. Las bases de un ejercicio multilocal

Sin hacer una elección anticipada llegué a los municipios que me sirvieron de escenario para fundamentar esta investigación. En medio de los 35 municipios que comprende el distrito de Tlaxiaco me encontré con cuatro fragmentaciones municipales que, según sus habitantes, han sido protagonistas de varios sucesos que caracterizan a la Mixteca. Los señoríos prehispánicos, su injerencia en conflictos territoriales, los centros de peregrinaje más concurridos, la suntuosidad de las fiestas patronales, la defensa de sus caracteres tradicionales, etc, son algunos de los tópicos que han hecho brillar al grupo de mixtecos que los habitan. Para iniciar con la enunciación de aquéllos caracteres estoy obligado a esbozar, someramente, las historias que detentan en la creación y la reconfiguración de los citados municipios.

a) Santiago Nundiche

El 15 de marzo de 1825, Santiago Nundiche fue reconocido como municipio del distrito de Tlaxiaco por la *Ley de División y Arreglo del Estado de Oaxaca*. Su fecha de fundación es incierta. Incluso, no se sabe el año en el que se construyó el templo del municipio. La iglesia de Nundiche, según se sabe, es una de las pocas edificaciones que conserva el estilo "original" de la era colonial. Ahí, se encuentra la imagen del Niño Dulce Nombre de Jesús; mejor conocido como Niño de Nundiche. Esta imagen, al igual que la del Señor de la Columna, ubicado en el municipio de Santa Catarina Yosonotú, concentra a más de 50,000 mil peregrinos que acuden cada tercer domingo de enero para pedirle al Niño que les conceda algún milagro.

El municipio se encuentra a 8 km del centro de Tlaxiaco. El trayecto de un sitio a otro no excede los treinta minutos. Cuenta con una superficie de 94. 41 km^2. Limita al norte con San Juan Ñumi, al este con San Martín Huamelulpan y Santa María del Rosario, al oeste con San Juan Mixtepec y al sur con Tlaxiaco. Tomando los datos censales que presentó el INEGI en 2010, se sabe que la población total del municipio es de 967 habitantes: 469 hombres y 498 mujeres. Mis estancias en los municipios me permiten asegurar que Nundiche es el único de los municipios de estudio que tiene presente la lengua Mixteca. Es común, escuchar conversaciones extensas en su lengua materna. Según el *Plan Municipal de Desarrollo de Santiago Nundiche (2008-2010)*, el 97% de los nundichenos conoce y habla el idioma mixteco. En este municipio el idioma representa la unión de la colectividad; en cada conversación se gestan lazos de confianza e identificación entre sus habitantes.

Cuenta con nueve núcleos rurales: Cañada Tierra Blanca, Dolores Hidalgo, Independencia Hidalgo, Ignacio Allende, Ignacio Zaragoza, Las Huertas, Loma *Itunuma*, José María Morelos, *Nduañu*, *Yosokoyo* y el centro municipal. La mayoría de los núcleos cuenta con brechas o parajes que conducen al centro del municipio, éstos se encuentran en mal estado (son rocosos, falta pavimentación, etc) por eso, se complica el abastecimiento de recursos hasta los núcleos centrales. Los relatos sobre el origen del municipio son diversos. La descripción de los distintos asentamientos por los que transitaron los nundichenos o los significados del nombre del pueblo, son ejemplo de ello. Los habitantes ignoran la fecha de fundación, pero sí recuerdan las trabas a las que

se enfrentaron para posicionarse en ese sitio. Los primeros pobladores llegaron a un paraje llamado *Nundiche*, que quiere decir "lugar de laderas". El sitio se encontraba metros abajo de la zona montañosa en la que hoy se localiza. A este espacio le llaman *Nundiche* el Viejo o *Puerto Solo*, el terreno que en ese entonces servía como centro municipal se encuentra en uno de sus núcleos: Dolores Hidalgo.

La aparición del Niño de Nundiche impulsó el cambio de residencia. Se pensaba que al Niño no le gustaban los terrenos de *Puerto Solo* ya que, la aparición no fue en ese sitio; sus primeros hallazgos se dieron en el centro actual. Muchas fueron sus apariciones por eso, "la gente decidió abandonar ese lugar y construir y escoger el lugar más céntrico para la población; para la concentración de su festejo" (Lázaro Sandoval, Santiago Nundiche: enero de 2011). A pesar de que el Niño, según se cuenta, eligió Nundiche para ser venerado; se decidió que a falta de una iglesia lo mejor era llevarlo a la cabecera de Tlaxiaco, quien tenía un templo ostentoso, el santuario de Santa María Asunción. El decreto fue inmediato, la imagen del Niño llegó a Tlaxiaco, pero por las noches éste volvía a regresar al sitio de aparición. El hecho aconteció en algunas ocasiones hasta que se decidió que el Niño quería quedarse en Nundiche, así construyeron una capilla. Después la iglesia. Un recinto que resguarda un arquetipo colonial. Decía que la fecha de fundación es desconocida pero en Nundiche la construcción de la iglesia deviene de 1732 ó 1734.

Si retomo la voz de otros habitantes la historia le da vuelta a la hoja. La reubicación del municipio, de la misma manera, se debe a la elección territorial del Niño de Nundiche. Según la tradición, la imagen del Niño nunca apareció era una de las tantas reliquias que tenía en su interior el templo de Tlaxiaco.[3] Ahí no se le veneraba, jamás se le hizo una fiesta, por eso se le ofreció a otras localidades para que ellas lo honraran y así, se convirtiera en su santo patrón. En la lista se encontraba Santiago Nundiche, quien al no tener una imagen propia la aceptó de manera gustosa. Con el tiempo se

[3] A pesar de la familiaridad con este fragmento, los nundichenos señalan algunos datos complementarios. El Niño de Nundiche era una de las imágenes religiosas que habitaban en la casa de una mujer. Ésta era adinerada. Vivía cerca de la iglesia. Caracterizada por la generosidad que tenía con los habitantes del pueblo, decidió donar la imagen a los nundichenos para festejarla y construirle una iglesia.

dieron cuenta que era milagrosa. En Nundiche se edificó su iglesia y empezó hacer festejado; al mirar la atracción que provocaba la imagen y los milagros que hacía, los habitantes de Tlaxiaco entraron al templo y hurtaron la imagen, para que los milagros los hiciera en la que fue su primer casa.

Sin embargo, la imagen sólo estuvo unos días y desapareció; una vez más llegó a Nundiche, los de Tlaxiaco lo aceptaron. De ahí que, se diga que el Niño eligió quedarse en donde se encuentra el actual municipio. “Los abuelos, dicen, que regresó varias veces a este lugar y queriéndolo llevar los de Tlaxiaco, que es el distrito, queriéndolo llevar a ese Santuario de Santa María Asunción Tlaxiaco, pero lo que pasa, es que el Niño no quiso quedarse ahí. Varias ocasiones venían y lo llevan y luego después solito se regresaba al mismo lugar y fue cuando el pueblo se unió y dijo: “no pues aquí es donde él decide” (Lázaro Sandoval, Santiago Nundiche: enero de 2011).

En estas circunstancias las versiones no encuentran final. Otros más dicen que el Niño apareció en un manantial, no muy lejano al antiguo Nundiche. A raíz de su aparición, al paisaje se le atribuyeron propiedades curativas. Se decía que el agua que contenía fue bendecida por la imagen. La práctica quedó en el olvido, aunque se recuerda que mucha gente iba a bañarse al manantial cuando los aquejaba alguna enfermedad, después del baño era común que los enfermos se olvidaran de sus dolencias.

Ésta es una versión de tantas, porque sobre *Nundiche* el Viejo surge otra explicación. En el sitio permanecieron poco tiempo. Cambiaron de espacio territorial porque en el primer asentamiento corrían aires malignos que causaban enfermedades a sus habitantes. Incluso la muerte. Sobre el tema resalta el nombre de Santa Inés, un municipio colindante al antiguo Nundiche, que se extinguió a causa de una epidemia que provocaban esos aires. Regresando a Nundiche, para apaciguar el suceso dejaron de construir sus edificaciones (en la antigua residencia se encuentran piedras cubiertas de cal que dan cuenta de la destrucción) y buscaron otro espacio no muy alejado al sitio “original”; el segundo pueblo, la actual cabecera municipal, se fundó en 1700 (Alavez, 2006: 150). Después de la desazón varios nundichenos regresaron al sitio que en un inicio deshabitaron. En él, formaron lo que hoy es uno de sus núcleos rurales. Sobre el significado del término no se dice mucho, los mismos nundichenos no tienen claridad.

Santiago Nundiche, como muchos municipios, es un nombre compuesto; parece que con la evangelización española los nombres mixtecos pasaron hacer el apellido de las deidades católicas que los españoles les impusieron (Alavez, 1988); Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú y Santiago Nuyoo son ejemplo de ello.

En este municipio, Santiago se debe al santo patrón del pueblo (el Niño no es la única imagen) es decir, Santiago Apóstol festejado el 25 de julio. Nundiche es el nombre mixteco y alude al "lugar del fríjol, los ejotes o lugar empinado"; *nuu* "lugar" y *ndichi* "frijol, ejote o empinado". La primer acepción refiere a las semillas que nacen en esos terrenos: fríjol y ejotes. La segunda alude al segundo espacio en el que se asentaron ya que, desde ahí, se dibuja horizontalmente el espacio que habitaron por primera vez. Lo anterior, alude al significado más cercano. No obstante, los mismos nundichenos en la entrada del Palacio Municipal colocaron una manta con un glifo prehispánico y en la parte inferior el que, según ellos, es el significado de Nundiche: "pueblo de sabios". A pesar de su insistencia, en su *Plan Municipal…* señalan que Nundiche alude tanto a "pueblo de sabios" como a "pueblo ubicado en terreno inclinado". Nundiche tienen dos patrones: Santiago Apóstol y el Niño Dulce Nombre de Jesús. Ambos son celebrados aunque, el festejo más impactante, el que atrae a centenares de peregrinos es el del Niño de Nundiche.

b) Santa Catarina Yosonotú

Yosonotú fue el único espacio en el que encontré historias y nombres específicos sobre su fundación. La memoria oral está presente en la mayoría de sus habitantes; en la búsqueda de los datos hallé tres historias que aluden a ello. La fecha de fundación no es conocida. Sin embargo, algunos la asocian con un grabado numérico que se encuentra en la parte superior de la entrada principal del templo; 1711 es la cifra que refiere a los avances de la construcción de la iglesia. Lo que hace pensar, según los yosonuteños, que el grabado marca su existencia décadas atrás; la fecha indica que se llevaba la mitad de la edificación. Su culminación, se dice, detenta en 1894. Esta cifra aparece en las escaleras que sirven de acceso a la entrada del templo.

Dejando atrás las fechas, se cuenta que hace muchos años el hijo de un hacendado, proveniente del sur de Tlaxiaco, fundó el municipio de Santa Catarina

Yosonotú. A este hombre se le conoce como *Chinrrinu* o *Chirino* porque de acuerdo al vocabulario mixteco refiere a los hombres del sur de Tlaxiaco; *Chaa* "hombre", *chii* "sur de" y *nrijinu* "Tlaxiaco". *Chinrrinu* era un hombre que se caracterizaba por andar de pueblo en pueblo intercambiando productos y conquistando a las mujeres de la Mixteca de la Costa. La fórmula le funcionó casi 30 años hasta que un día, un hacendado de Pinotepa (*Chaa Lunchi* "hombre negro") lo invitó a tomar aguardiente, como ya estaba fastidiado de él, esperó a que se emborrachara para desnudarlo y así, atarlo de pies y manos por varios días. Después de algunos intentos, *Chinrrinu* se desató y regresó a su lugar de origen. Sus padres, a causa de su ausencia, no lo recibieron; le prohibieron asentarse en alguna sección que formara parte de lo que ellos tenían. Así, *Chinrrinu* anduvo vagabundeando hasta que se acordó de un sitio deshabitado por el que había pasado varias veces para ir a la Costa. Era un lugar ubicado entre dos cordilleras angostas, cerca de ellas corría un enorme río. Aquí, uno de los primeros significados del término Yosonotú; *Yoso* "llano" e *ituu* "angosto", es decir, "Llano angosto". *Chinrrinu*, "a todo su territorio lo llamó *Yosokatuu*; *Yoso* "sobre puesto" y *katuu* "angosto o entre cordilleras", Yosonotú se escribió mal, este nombre, en el momento de registro de pueblos" (Zeferino Núñez, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2011).

Se estableció en esos terrenos declarándose dueño de todo lo que veía. Sus primeras viviendas las construyó en la cima de un par de cerros: *Yuku chaa kua´n* "cerro del hombre que se fue" y *Xini tinruu i yuku* "cerro montés". En este último vivió, por muchos años, hasta su casamiento. Una vez más regresó al comercio viajando de un lugar a otro, su nueva ruta era Jamiltepec. Ahí, conoció a su esposa (una mujer de la Mixteca de la Costa). La trajo a los terrenos de Yosonotú en medio de una gran fiesta; a la mujer la llamó *Satá Riná*, en español; *Satá* "paloma" y *Riná* "mujer de *Chinrrinu*". Razón por la que fue adaptado el nombre de este municipio: *Satá* por "Santa" y *Rina* por "Catarina Yosonotú". Con *Satá Riná* procrea 27 hijos, los que además de tener relaciones comerciales con el centro de Oaxaca o de Puebla, empiezan a poblar distintos espacios que se encontraban a los alrededores de lo que hoy, es el centro de Yosonotú. De ahí, que cada uno de los hijos empezara a formar las seis agencias que conforman el municipio. Se dice que el hombre que fundó Yosonotú vivió más de 150 años. Antes de morir iba a visitar a su otra familia que habitaba en *Yuku kui*, hoy Monte

Verde, sólo que en el camino la muerte lo sorprendió; su cuerpo fue encontrado sobre una roca. Por eso, los yosonuteños creen que su fundador se convirtió en piedra. Con el paso del tiempo se despedazó entre tres partes, pero los habitantes del pueblo la volvieron a unir para exhibirla a un costado de la iglesia.

Este relato es el más elaborado, incluso se conocen muchos pasajes de la llegada del *Chinrrinu.*[4] No obstante, algunos mixtecos conocen otras historias muy distintas a la antes citada. Se dice, que los primeros pobladores surgieron de una pirámide que se encuentra en la cabecera municipal; en ese sitio apareció por tercera vez el Señor de la Columna, uno de los patrones del pueblo. El primer hombre que nació se le llamó *Ndoso* y se le consideró el fundador del pueblo. Así, empezó a salir mucha gente hasta que decidieron taparla. Se cuenta que las ruinas prehispánicas conectan a Yosonotú con Santa Catarina Ticua, un municipio vecino. De ahí, otro apelativo del nombre del pueblo: "*Ndoso* "fundador o líder" y *Nituu* "que surgen"; se unen dos términos mixtecos para llamarlos *Ndoso Nituu"* (Andrés Carrada, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2011). Al igual que la fecha de fundación, las versiones sobre el significado del término son diversas. Otros más, aseguran que Santa Catarina se debe a la patrona del pueblo y Yosonotú por un nombre compuesto: *Yoso* "metate" y *nituu* "que apareció". Yosonotú porque sus dimensiones territoriales asemejan un metate y porque fue en ese sitio en donde, se apareció el Señor de la Columna.[5]

Cuenta la historia que a finales del año 1400 apareció por primera vez el Señor de la Columna, en el cerro *Yacuillo*, "Cerro del Espanto". Hoy en día, *Cerro del Pedimento*. Unos pastores se encontraban cuidando a sus animales y vieron a lo lejos a un hombre de un aspecto físico muy distinto a los habitantes de la zona. Se le conoce como "Cerro del Espanto", porque los pastores se asustaron y se fueron de ahí. Después, volvieron a ver a la misma persona pero en las faldas del cerro. No le dieron importancia. Empero,

[4] Los habitantes de los municipios vecinos conocen a los yosonuteños como: *Lindas* por no poder pronunciar en mixteco Catarina, *Santas* por la virgen del pueblo y *Chirinos* porque traían de la Mixteca de la Costa distintos tipos de chile para venderlo en la plaza de Chalcatongo de Hidalgo.

[5] En una versión actualizada de *Toponimia Mixteca* Raúl Alavez (2006: 66-67), presenta otras etimologías del término: "llano en el lugar oculto" (*yoso* "llano", *no* "lugar", *tu* "negativo"); "al descender se ve el llano" (*yoso* "llano", *no* "descender", *tu* "se ve") o "el plumaje oculto" (*yoso* "pluma", *no* "punta", *tu* "negativo").

apareció por tercera vez sobre la cima de un pequeño montículo ubicado en el centro del municipio. Exactamente sobre el montículo que le dio vida a los yosonuteños. Ahí, se dieron cuenta que la persona aparecida era Jesucristo. Hallada la aparición, los habitantes tomaron la imagen y la llevaron a lo que ahora es la iglesia del pueblo. En cada uno de los sitios en los que apareció la imagen, se diseñaron símbolos que marcan las estancias del Señor de la Columna. En la primera se colocó una cruz en la cima del cerro, en el segundo espacio le construyeron una capilla y en el tercero se colocaron tres cruces de madera, en 1400.

A 35 km del sur del distrito de Tlaxiaco, aproximadamente a una hora y media, se encuentra el municipio de Santa Catarina Yosonotú. Posee una superficie de 71.45 km^2. Limita al norte con San Esteban Atatlahuca, al este con San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo, al oeste con Santiago Nuyoo y al sur con Santa Lucia Monte Verde. Cuenta con una cabecera municipal y seis agencias de policía: Benito Juárez, Vista Hermosa, *Yucunicuca* de Hidalgo, Morelos, Lagunilla de Cárdenas y San Isidro Zaragoza. Desde 2011 esta agencia se encuentra en manos de Monte Verde. No obstante, el conflicto territorial deviene desde 1932. Los mixtecos del municipio colindante tomaron a mano armada las dimensiones territoriales de la agencia. Los de Monte Verde aseguran que esa sección les pertenece. Desalojaron a los habitantes de Zaragoza y destruyeron las edificaciones que se encontraban en ese espacio. Hasta la última versión de este escrito, no se había arreglado la situación.

En Yosonotú es común encontrar un gran número de parajes que sirven de acceso para llegar al centro de las agencias. Por lo regular, es en los parajes en donde habitan los yosonuteños, estos son más cercanos a la cabecera municipal. El núcleo agencial se utiliza para las asambleas, pastorear a los animales, acudir a la iglesia o llevar a los niños a la escuela primaria. Son pocas las personas que residen en el centro de esos espacios. Los parajes tienen nombres mixtecos y aluden a sus condiciones geográficas. Por ejemplo, en el centro municipal se encuentra el *Yuchite* y *Tierra Blanca*, en *Yucunicuca*; *Chinikana,* en Morelos; *Nduave* y *Loma Bonita*, *Ndicayucu* en Vista Hermosa y *Nyñana*, *Nyuyi* y *La Joya* en Lagunilla de Cárdenas. De acuerdo a los resultados del censo que presentó el INEGI en 2010; se sabe que la población total es de 1,886 habitantes: 845 hombres y 1,041 mujeres.

Además de las festividades que se realizan en cada agencia, el municipio conserva seis fiestas. Tres de ellas en honor a sus santos patronos: la del Señor de la Columna (la fiesta de mayordomía), la del Segundo Viernes (la de los peregrinos) y la de Santa Catarina Mártir; las otras tres son dedicadas a la Semana Santa, Todos Santos y al nacimiento del Niño Jesús. Yosonotú es reconocido en la Mixteca como uno de los centros de peregrinaje más importantes del estado de Oaxaca. La imagen del Señor de la Columna, un cristo que representa una de las escenificaciones de su crucifixión, reúne a miles de peregrinos de distintas partes del país que acuden a él para rezar y pedirle pareja, matrimonio, hijos, bienes económicos, salud, sanación de algún malestar, etc.

> El milagro que ha hecho el Señor de la Columna ahora en la fiesta del Segundo Viernes fue éste. Pasó la señora ahí, donde está la "Mina de Oro", me estaba platicando que ella estaba ciega y no faltó un hombre que abusó de ella y nació su niño, entonces ella quería conocer cómo está su niño: güerito, morenito, chinito, lacio. Ella tocaba al niño, pero no podía verlo cómo estaba su niño, entonces su hermana y su mamá la ayudaron a ella para poder crecer el niño. Entonces ya el niño ya está grande, ya llegó como un muchacho de estatura, ya creció el niño y se fue para los Estados Unidos, se fue. Entonces personas o sea sus vecinos de ella vinieron aquí a la fiesta, en tos ya le platicó que aquí está un Señor de la Columna que es muy milagroso y que si ella tiene esa voluntad, fe, de venir a visitar al Señor de la Columna. Entonces fue que ella le habló a su hijo en tos su hijo mandó dinero, entonces ella les dijo a esas personas: "sí voy contigo, pero si me haces compromiso de llevármelo y traérmelo porque no veo, me voy a perder", en tos esas personas le echaron la mano. Trajeron la señora y la señora tiene ahorita como entre 55 por ahí así, la señora. Dice la señora que tienen 3 años que abrió los ojos, se dio cuenta como es el mundo, hasta ahora vio cómo está su hijo (Ranulfo Núñez, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012).

Año con año, cada Segundo Viernes de cuaresma, los peregrinos le rinden plegarias y ofrendas al Señor de la Columna. A su llegada se suman a la fila inmensa que los lleva al altar de la iglesia. El tiempo no les impide estar cerca de la deidad, para llegar a ella, tardan entre una o dos horas. De ahí, acuden a la agencia de Vista Hermosa ya que, en ella se encuentra el *Cerro del Pedimento*. Un espacio que recibe las peticiones de los visitantes del pueblo. Antes de subir, los peregrinos han institucionalizado una práctica ritual en uno de los parajes que llevan a la agencia. Es decir, después de acudir a la iglesia hacen una segunda parada en una zona de piedras rocosas (llamada por los peregrinos "Mina de Oro" o "el Banco Bancomer o Banamex") que son golpeadas con una roca para que expulsen algunos fragmentos y un polvo fino que llevan al *Cerro del Pedimento*.

Se dice que acuden a ese espacio, porque ahí apareció el Señor de la Columna. Otros más suben al cerro porque su altura logra conectarlos con las divinidades que habitan el cielo, es más fácil que escuchen sus peticiones. “Van al *Pedimento* y como le dije ese rato, para ellos es el punto más alto. Es donde suben para orar a Dios, para tener. Entre más alto es mejor. Por eso, eso es lo que significa” (Salvador Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012). En la punta del cerro se encuentra una cruz, en ella la gente hace peticiones. Unos realizan limpias, otros construyen pequeñas casas con piedras, ramas y hojas, los demás toman un poco de lodo y le dan forma para así, representar el ganado que le piden al Señor de la Columna. La celebración a esta imagen es la más ostentosa sin embargo, se realiza otra (el veinticuatro y veinticinco de noviembre) en honor a la patrona del pueblo; Santa Catarina Mártir. La festividad es más sencilla, pues no cuenta con mayordomo. Es el cabildo municipal, el comité de la iglesia y los yosonuteños quienes cooperan para hacer comida, quemar toritos, cohetes, contratar a un grupo de tecladistas y bandas para amenizar la celebración. Al igual que la fiesta de mayordomía (la del Señor de la Columna), la de Santa Catarina también es una fiesta interna. Aquí, no hay peregrinos.

c) San Miguel el Grande

A unos cuentos kilómetros de Santa Catarina Yosonotú se encuentra el municipio de San Miguel el Grande. Aproximadamente a 42 km de la cabecera distrital de Tlaxiaco. Tiene una superficie de 4,705 km^2. Colinda al norte con Magdalena Peñasco y Tlaxiaco, al este con San Pedro Molinos y San Antonio Sinicahua, al oeste con San Esteban Atatlahuca y al sur con Chalcatongo de Hidalgo y Santa Catarina Yosonotú. En San Miguel existen diez agencias, cuatro municipales: Benito Juárez, Francisco I. Madero, Guadalupe Victoria e Ignacio Zaragoza; y cinco de policía: Miguel Hidalgo, Agustín de Iturbide, José María Morelos, Vicente Guerrero y Lázaro Cárdenas. A esas nueve se suma el centro municipal, San Miguel el Grande.

Siguiendo los datos numéricos que en 2010 presentó el INEGI se sabe que la población total del municipio es de 4,127 habitantes: 1,904 hombres y 2,223 mujeres. La riqueza forestal se encuentra en sus bosques. El 65% del territorio está cubierto de pinos de encino y ocote. La tala de pinos representa una de las fuentes económicas

más importantes. Además, del sustento económico que representan las remesas de sus migrantes. De los municipios de estudio San Miguel es el que expulsa un mayor número de migrantes al año, ya sea al extranjero (California, New York, Oregón, Chicago, etc) o a otras zonas del país (San Quintín, Tijuana, Ciudad de México, etc). El impacto monetario de la vida migrante se mira por doquier, gracias a él se han construido canchas deportivas, se ha mejorado el centro del municipio y se ha transformado un gran número de casas siguiendo un estilo estadounidense.

Es conocido por los estudiosos del distrito de Tlaxiaco (Martínez Gracida, Jansen, Pérez Jiménez, Alavez, etc) y por varios mixtecos de los municipios colindantes, que San Miguel el Grande es un pueblo "nuevo". No obstante, los migueleños aseguran que descienden de la dinastía Mixteca que encabezó el Señor 8 Venado. Señalan que sus circunvecinos hurtaron parte de su territorio para asentarse en sus alrededores. Sin embargo, en la documentación histórica se habla de San Miguel el Grande a partir del siglo XVIII.[6] Desde los primeros años de la colonia el nombre del pueblo que, según los migueleños, extrajo gran parte de su territorio, Chalcatongo de Hidalgo, era conocido como una de las cabeceras de la jurisdicción Mixteca. De Chalcatongo dependían varios pueblos, entre ellos: San Miguel el Grande. Ello hace pensar que San Miguel, como municipio autónomo, surge de las separaciones tributarias que la Corona Española estipuló para Chalcatongo. De acuerdo a la información histórica, se le asignó un lugar llamado *Almoloya*. Sitio de Chalcatongo. He aquí, un fragmento de un manuscrito histórico que anuncia la demarcación de los pueblos en 1603. El texto parece ser una carta que se le envía a un encomendero, en ella se notifica la separación de Chalcatongo:

> Hago saber a vos don Antonio de Cuenca y Contreras que estando mandado y ordenado hacer junta y congregación de los naturales de las estancias de San Andres, Santa Cruz, Santa Lucía y los Reyes sujetos del pueblo de Chalcatongo y de los de Yolotepec y los sujetos del pueblo de San Miguel, sujetos del dicho Chalcatongo que dista de el media legua que son de la misma

[6] Sobre la génesis migueleña, Raúl Alavez (2006) señala que los habitantes de San Miguel tienen descendencia Mixteca, pero ocuparon una zona territorial que le pertenece a Chalcatongo. Eran una estancia de este último. Provienen de Magdalena Peñasco, Chilapa de Díaz y del mismo Chalcatongo de Hidalgo. Incluso de Monterrey y Nuevo León. Una vez más, las fuentes históricas concuerdan con ello. En los *"Cuadros sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, Manuel Martínez Gracida (en Alavez, 2006: 108) relata que los migueleños provienen de Magdalena Peñasco y que llegaron a lo que hoy son sus tierras, antes de 1521.

> doctrina aunque de diferente encomendero, por todos fue contradicho alegando que en dicho pueblo de San Miguel era de temple frío y malsano y que carecía de tierras y otras buenas comodidades que la dicha reducción, donde si los congregasen por ser el temple de sus pueblos templados de Chinanteca caliente se morirían y acabarían brevemente y que para remedio de estos tenían acordado y entre sí tratado por estarles a todos bien de congregaciones en un sitio y lugar llamado *Almoloya*, dos leguas de Chalcatongo…tuve por bien que la congregación que estaba mandada hacer en el dicho pueblo de San Miguel, de Chalcatongo y sus sujetos…se hiciese, asentase y poblase en dicho sitio, parte y lugar nombrado *Almoloya*…no podían consistir por sí solos los cientos sesenta y cinco tributarios que tiene el dicho pueblo de Chalcatongo y sus sujetos de tierra fría, nombrados el de San Miguel, Santa Catarina [posiblemente Yosonotú], Santiago Mixtehuaca, San Andres Tiza…que antes y primero que se empezase a poner en efecto la ejecución de esta reducción, se hiciese notificar en forma y según orden y estilo de congregación a los naturales todo del dicho pueblo de Chalcatongo y de las dichas sus estancias de tierra fría, de uso referido, la dicha mudanza al sitio y lugar de *Almoloya* (en Cruz López, 2002: 34).

Después de dar a conocer una de las versiones “oficiales” que asocian la dependencia y la reconfiguración territorial de San Miguel con el municipio de Chalcatongo de Hidalgo. Basta decir, que ambos poblados protagonizaron en 1927 uno de los conflictos territoriales más importantes de la Mixteca Alta. Hoy en día las disputas se han quedado en la memoria histórica, pero salen a relucir cuando se habla del surgimiento de los pueblos. Legalmente, las disputas territoriales se resolvieron entre 1946 y 1947 (Mora, 1996: 105). Cada poblado asegura que fue el primero en ocupar la espacialidad Mixteca y que tiempo después, llegaron otros habitantes apoderarse de las tierras para crear un municipio “nuevo”. Los de San Miguel aseguran que el arrebato lo hizo Chalcatongo. Empero, las cosas cambian cuando la pregunta se les hace a los chalcatongenses. La versión de San Miguel cuenta que en 1700 un grupo de personas provenientes de Chalco, Estado de México, llegaron al municipio de San Miguel a solicitar un espacio para construir un poblado. Los migueleños les conceden la petición, deciden asentarlos detrás de una ciénega. Con el paso del tiempo, la brecha que los dividía se empezó a secar y los de Chalcatongo se fueron extendiendo; se apoderaron de los terrenos que no les fueron cedidos. Los de San Miguel llegan a mencionar que el “nuevo” poblado a pesar de su estilo viajero, recibió el nombre de Chalcatongo porque eran originarios de aquel fragmento del Estado de México: Chalco.

En 1584 se fundó lo que hoy es San Miguel el Grande. En ese entonces se llamaba *Ñuitiyuku* “pueblo de la milpa silvestre” o *Ñujato* “pueblo picoso o bravo”; con los nombres mixtecos fue reconocido entre 1900 y 1908 ya que, a partir de ahí adoptó el

nombre de San Miguel el Grande. Cuentan los migueleños que su población fue aumentando; gran parte de sus secciones territoriales estaban deshabitadas. En una de ellas se asentaron los chalcatongenses, como sus terrenos eran muy amplios no se dieron cuenta del suceso y ahí pasaron por mucho tiempo; en lo que se conoce como Chalcatongo Viejo. Hoy Benito Juárez, agencia de San Miguel. Al enterarse del asentamiento, los migueleños sacaron a punta de balazos a los de Chalcatongo. Sorprendidos por el suceso, los mixtecos de Chalcatongo buscaron otro sitio, muy cercano al municipio de Itundujia. En él empezaron a construir algunas edificaciones, pero los habitantes del citado poblado les hicieron lo mismo. Desesperados por el rechazo decidieron ir al centro de Oaxaca a probar suerte, pero en su trayecto decidieron descansar en los límites más lejanos de San Miguel. Por varios acontecimientos, ello provocó que San Miguel (a causa del robo territorial) se dividiera en barrios, hoy en día agencias.

> Esos amigos agarraron a su virgen que es la Virgen de la Natividad y dijeron, "vamos a cargar nuestra virgen y vamos para Oaxaca". Su único rumbo era para Oaxaca siempre viajaban, si no a la Costa a Oaxaca y si no estaban en su lugar entonces se iban a ir para Oaxaca con su virgen. Echaron anda y se fueron para allá, donde está el templo [la iglesia principal de Chalcatongo], se llamó "paraje del palmar", porque estaba una palma grande. Ahí, se hospedaban y descansaban los caminantes y al día siguiente se volvían a ir en la fresca de la mañana, pero en esa vez que se pusieron a madrugar, ya no se movió su anda de la Virgen de la Natividad, ¡ha! Porque dijeron los antepasados de ellos, "donde lleguemos y donde ya no se mueva nuestra virgen, quiere decir que ahí escoge y aunque muramos o perdamos vidas vamos a defender el lugar", y como ahí hubo una laguna, ciénega, como le dicen ahora. Estuvo lleno eso de agua como un lago. Entonces no se daban cuenta los antepasados. Salía el sol, brillaba y todo el reflejo lo mandaba para allá y ya cuando volteaba el sol seguía la misma cosa, sino porque un campesino corrió su buey y estaba en estado de brama, corrió siguiendo una vaca por ahí siguiendo a sus novillos y al alcanzarlo se dio cuenta que los señores de Chalcatongo estaban poniendo sus torres a su templo y fue que ya no pudieron y se agarraron a balazos y para que ya no sucediera eso, entonces crearon las agencias (Manuel Cruz, San Miguel el Grande: mayo de 2010).

La versión de los migueleños señala un par de puntos multicitados en este apartado. Primero, los de Chalcatongo invaden San Miguel. Ellos son expulsados, pero regresan porque la Virgen de la Natividad decidió quedarse en el territorio migueleño. La historia de la virgen se suma a una de tantas: la imagen se vuelve muy pesada y quienes la traen no pueden seguir con el camino planeado; ello es interpretado como que a la Virgen le gustó ese sitio para que le edificaran una iglesia y así, marcar el asentamiento territorial de quienes la veneran. El segundo, al ver hurtado su territorio (los de San

Miguel) a pesar de sus intentos, conceden el territorio no tanto a los de Chalcatongo sino a la Virgen. Es común que en la Mixteca Alta las divinidades católicas unan a los municipios; el ejemplo lo encontré entre San Miguel y Chalcatongo (los protagonistas de un conflicto histórico) o entre los habitantes de Morelos, agencia de Santa Catarina Yosonotú, y Santa Lucia Monte Verde (las disputas por tierras se encuentran vivas, pero la virgen Santa Lucia los une en las fiestas que le ofrecen a la imagen). Sin embargo, deciden dividir su territorio en agencias para evitar saqueos de Chalcatongo o de otros municipios. "Ya no se llamaron San Miguel *Ñuitiyuku*, ni todas esas cosas, sino ya tomaron nombre en español ya se llamó Juárez, Guerrero, Madero, Guadalupe Victoria, Zaragoza, Hidalgo, Iturbide, Morelos, Guerrero y aquí *Ñuitiyuku* se llamó centro y así fue como se quedaron a partir de 1900" (Manuel Cruz, San Miguel el Grande: mayo de 2010).

No tengo dudas, si sigo en la búsqueda hallaré un gran número de historias que cuestionen o enaltezcan la génesis migueleña. Hasta aquí, he deslizado la postura de los mixtecos de San Miguel para cerrar la multilocalidad, del origen, de uno de los municipios que componen este ejercicio. Ahora, sólo señalaré algunos puntos de otro relato que encontré en la investigación de Raúl Alavez (2006) y en mis estancias de campo en San Miguel. Otra terminología Mixteca con la que se le conoce a San Miguel es *Itun yuku ndaku* "lugar de hierba poderosa"; *itun* "loma", *yuku* "hierba" y *ndaku* "poder". La gente explica el nombre del pueblo a través del nacimiento de una planta que crecía en sus terrenos. En la parte trasera de la iglesia nacía una hierba misteriosa a la que se le atribuían poderes sobrenaturales; producía ruidos o voces que semejaban una plática entre dos personas. La hierba sólo surgía el último día de abril. Había personas que acudían para suplicarle que trajera a casa a los familiares que estaban desaparecidos. Otras versiones dicen que se parecía a la marihuana porque la persona que la tocaba o se acercaba a ella, adquirían un espíritu viajero. Después del contacto, decidían partir a la Mixteca de la Costa, a Pinotepa, para probar suerte en el comercio. *Itun yuku ndaku* fue el nombre de San Miguel hasta 1930.

Basta decir, que la fiesta de mayordomía en honor a San Miguel Arcángel es la celebración más importante del municipio. Siguiendo el devenir católico, el patrón del pueblo es festejado el 28 de septiembre. No obstante, el festín inicia diez días antes de

la fecha estipulada. A lo largo de los días los migueleños, por las noches, acuden a una misa para después disfrutar de una taza de café o atole, pan, mezcal, algunos cohetes y de un par de horas musicales. Cada uno de los días está a cargo de las agencias del municipio; el 27 de septiembre se realiza la matanza de animales, los migueleños apoyan al mayordomo con refrescos, cervezas, tortillas, etc, a los asistentes se les da de comer y prácticamente se hace una prefiesta. El esplendor de la celebración se alcanza en medio de carros alegóricos, música, toritos, bailes, comida, etc. Suena interesante describir este tipo de fiestas. Pero, para cuestiones de este apartado con ello basta. En lo que sigue señalaré algunos puntos.

d) Chalcatongo de Hidalgo

Decía que los conflictos territoriales entre San Miguel y Chalcatongo llegaron a su momento cúspide en 1927. El objetivo era luchar por las tierras, para así demostrar que un pueblo apareció primero que el otro. Chalcatongo pierde más de la mitad de su territorio. En ese fragmento se localizaba el centro de Chalcatongo, el que es llamado por los propios migueleños Chalcatongo Viejo. En ese lugar se encuentran vestigios arqueológicos. En el siglo XVI el nombre mixteco de Chalcatongo era *Ñuundaya* el "lugar de la muerte", pero en la actualidad se transformó a *Ñuundeya* "lugar de la abundancia". Como el "lugar de la muerte" Chalcatongo resalta en los códices mixtecos; por ejemplo en el *Códice Bodley* en donde, se muestra el entierro (en la Ciudad de la Muerte) del Señor 8 Venado. La información del códice muestra que en la época prehispánica Chalcatongo resguardaba una zona en la que se enterraba a los reyes mixtecos. En la actualidad los vestigios están descuidados, pero se sabe que el panteón fue quemado a mediados del siglo XVI, en la conquista evangelizadora, por Fray Benito Hernández con la intención de eliminar los adoratorios prehispánicos (Cruz López, 2002: 31-32). Con dichos referentes se puede constatar que Chalcatongo es el pueblo viejo, al que le hurtaron gran parte de su territorio.

Los relatos orales que anuncian el nacimiento de San Miguel el Grande, en Chalcatongo son refutados. Aquélla versión migueleña que explicaba la manera en la que los de Chalcatongo hurtaron gran parte de sus tierras se hace presente en el lado contrario. La ciénega que dividía las fragmentaciones territoriales entre San Miguel y

Chalcatongo llegó a su punto culminante; conforme la brecha se iba secando, los invasores fueron sobrepasando las tierras cedidas. Esta es la versión migueleña empero, las referidas a Chalcatongo no son muy alejadas. La fundación del municipio se da en el lugar cenagoso; su primer nombre alude a ello: *Yuku Ndo´yo*; "cerro cenagoso". Asociando la relación de los espacios pantanosos o inundados con el asentamiento de los primeros chalcatongenses, en Yosonotú se dice que el citado señorío mixteco tiene una fuerte relación, en su origen, con la cultura prehispánica más importante de las brechas mesoamericanas: la mexica o azteca.

Nadie conoce la fecha, pero hace muchos años un águila deambulaba por el cielo, ansiosa buscaba devorar una serpiente sobre la punta de unos matorrales. Después de tanto buscar llegó a un lago y se posicionó en un islote, Chalcatongo, ahí pasó por mucho tiempo comiendo serpientes, peces, camarones y todo lo que encontraba. Su estancia se debía a la espera de un grupo de peregrinos que andaban en la búsqueda de una señal para establecer su territorio. El águila esperaba a los peregrinos porque era el espacio que había elegido, pero los chalcatongenses deambulaban por otros sitios y nunca llegaron al adecuado. El águila no soportó la espera y emprendió el vuelo a otras áreas que se parecieran a su espacio de elección. Así, llegó al Valle de México para aposentarse en el montículo en la que fue hallada, gracias a Huitzilopochtli, por los mexicas. En Yosonotú se dice, que Chalcatongo era el señorío más importante de la Mixteca. Por eso, fue elegido por los dioses (representados en un águila) pero sus antiguos habitantes no llegaron en el tiempo que aquellos les habían destinado.

En las aguas que rodeaban el municipio de Chalcatongo abundaban los animales acuáticos de ahí que, el águila que esperaba a los peregrinos se deleitara con cuanto animal devorara. La abundancia es otra característica del origen chalcatongense. De acuerdo a Gabina Pérez (2008: 15), *Ñundeya* es el nombre mixteco que hoy en día se preserva. En el sitio de fundación abundaba una especie de animales acuáticos parecidos a los camarones por ello, se le llamó *Ñundeya*, es decir "lugar de la abundancia"; *Ñuu* "pueblo" y *ndeya* "abundar". Chalcatongo deviene del náhuatl, también alude a la extensa especie de camaroncillos, al "lugar del camaroncillo grande": *chalca* o *chacalin* "camarón grande"; *ton* "refiere a lo diminutivo o minúsculo" y *go* "en lugar" (Alavez, 1988: 102). Otra acepción del término resalta en el diccionario mixteco

de Chalcatongo, *Sahín Sáu*, que construyó Gabina Pérez (2008), afirma no estar segura de la etimología, pero siguiendo a sus ancestros señala que "*Chalcatongo* probablemente es una contracción de *Chalco Atenco*, lugar (*-co*); precioso (*chal-*); al lado (*ten-co*); del agua (a-). Originalmente, "lugar precioso al lado del agua" (2008: 15). Al igual que los otros municipios de estudio, descubrir su apelativo más cercano es todo un hito, casi imposible de resolver. De lo que tengo certeza es que Chalcatongo fue uno de los señoríos más importantes de la Mixteca prehispánica y según parece significa "lugar de los muertos" ya que, es representado en los códices mixtecos con un templo en forma de cráneo (Pérez Jiménez, 2008: 15).[7]

He aquí, lo que resalta de la primigenia chalcatongense. Para cerrar, siguiendo la continuidad de los municipios anteriores, señalaré los caracteres actuales de este espacio. Cuentan que el terreno era inmenso. Por ahí, transitaban los viajeros que se dirigían a la costa o al centro de Oaxaca. Algunos les pedían un pedazo de sus tierras para habitarlas. Chalcatongo era bondadoso, se caracterizaba por cederles un segmento de tierra a quienes no tenían en donde vivir. Así, los años pasaron y poco a poco los extraños se empezaron a extender y a formar otros municipios que tuvieron relación con el pueblo viejo. San Miguel el Grande y Santo Domingo Ixcatlán son ejemplo de ello; se establecen en sus terrenos, se vuelven autónomos y ahora reclaman los límites territoriales que, según ellos, les arrebató Chalcatongo.

Posee una superficie de 111 km^2. Se encuentra al sureste de Tlaxiaco a 58 km de distancia. Al norte colinda con Santa Catarina Ticua y San Pedro Molinos, al este con San Pablo Tijaltepec, al sur con Santa María Monte Verde y al oeste con San Miguel el Grande. Además del centro municipal, Chalcatongo tienen dieciocho agencias; seis municipales y doce de policía: Aldama, Cañada Morelos, Chapultepec, Progreso, Reforma, Santa Catarina *Yujia* (quien intenta separarse de su dependencia municipal);

[7] No cabe duda que las versiones son inmensas. En un texto que analiza el impacto de los migrantes chalcatongenses tanto en su municipio de origen como en las zonas a las que llegan, Teresa Mora (1996: 102-103) señala que los antiguos mixtecos formaron el señorío de Chalcatongo en el siglo VII d. C., en una loma con dimensiones reducidas. Al territorio lo llamaron *Miniticandaco* es decir, "hondura del camarón" (*mini*; "hondura" y *ticandaco*; "camarón"). Siguiendo los relatos orales que Teresa Mora obtuvo en la década de los 80´s, basta señalar otra versión de la fundación de Chalcatongo. Ésta se debe a una pareja que provenía de Achiutla, el hombre, y de Chalcatongo Viejo, la mujer. El matrimonio residió cerca de la loma, al oriente de la cabecera municipal, sólo que con el tiempo fueron habitando a sus alrededores otros pobladores. De ahí, según Mora, otra narración sobre la configuración de Chalcatongo.

agencias municipales; Abasolo, Allende, Miguel Hidalgo, Independencia, Iturbide, Juárez, La Paz, Plan de Ayala *Yutiandije*, La Providencia, La Unión, Vicente Guerrero y Zaragoza; agencias de policía. En 2010 el censo poblacional del INEGI registró a 8,481 habitantes: 3,923 hombres y 4,558 mujeres. Cada agencia tiene sus propias fiestas patronales, pero hay tres que aglutinan a todas ellas: el Carnaval, la Semana Santa y la celebración de mayordomía que cada 8 de septiembre se le ofrece a la patrona, la Virgen de la Natividad. En la cabecera municipal la actividad comercial es amplia, los jueves se concentra una de las plazas más importantes del sur de la Mixteca Alta, predomina el castellano. Cosa contraria surge en las agencias. Aquí, es común escuchar a los pobladores hablar en mixteco. La cabecera municipal se ha convertido en una pequeña ciudad con comercios, transporte, mercados, casas de cultura, hoteles, etc. La franja migrante es ostentosa, no tanto como la de San Miguel, las zonas de recepción son los Estados Unidos y el Estado de México. Nezahualcóyotl es la zona en la que se concentra la mayor parte de la población chalcatongense. En ese sitio reproducen sus carnavales de la misma manera que se hace en Chalcatongo.

III. Municipios heterogéneos: criterios que unen y desintegran

Algunos datos fueron citados en extenso otros fueron descritos, todos para cumplir un objetivo: enunciar las bases que llevan a la creación y reconfiguración de los municipios mixtecos que se insertan en esta investigación. Con el recuento de las voces y los relatos de uno o varios habitantes de los municipios, es evidente que en la Mixteca Alta no hay poblaciones propiamente "originarias" sino, una suerte de espacios delimitados geográficamente, en el que convergen una serie de identidades difusas que dotan de particularidades a los mixtecos. Una población indígena muy distinta a la que enaltecen los estudios monográficos[8] que intentan compactar a los mixtecos desde una identidad

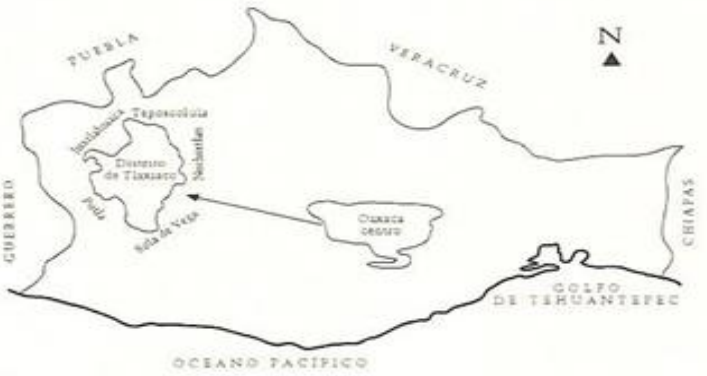
[8] A pesar de tener gran impacto en la antropología, muchos de ellos los retomo en esta investigación, considero que los siguientes trabajos echan de menos a la heterogeneidad Mixteca. En ellos, se describe a los mixtecos como los portadores de una matriz sociocultural compartida. Los presentan como los portadores de una identidad igualitaria, sin hacer distinciones entre municipios o personas. Entre éstos, tómese como simple hipótesis, tenemos: *Organización social de los mixtecos* (1965) de Robert Ravicz, la monografía de los mixtecos en *La población indígena de México* (1990) de Carlos Basauri, la de María Luisa Acevedo Conde (1995) en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos indígenas de México*, la de Dubravka Mindek (2003) en la actual colección de los pueblos indígenas de la CDI o el altas etnográfico del estado de Oaxaca que coordina Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Benjamin Maldonado (2004).

compartida. Al menos en Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo; el caso no alude a ello. En esos municipios el ser y el deber ser de los mixtecos se encuentra confinado a municipios múltiples o a la posibilidad de estructurar un proyecto de identidad multilocal. En los municipios heterogéneos las identidades de los mixtecos se transforman en el "llegar a ser". Es decir, en los sujetos que no condicionan su existencia a un espacio limitado que excluye a quien no nació en el municipio, a los radicados, los migrantes o a quienes viven en ellos, pero se ajustan a un modelo (estereotipado) que permite la entrada de factores externos que llegan a reformular su tradicionalidad. El "llegar a ser" permite avalar la existencia de comunidades heterogéneas.

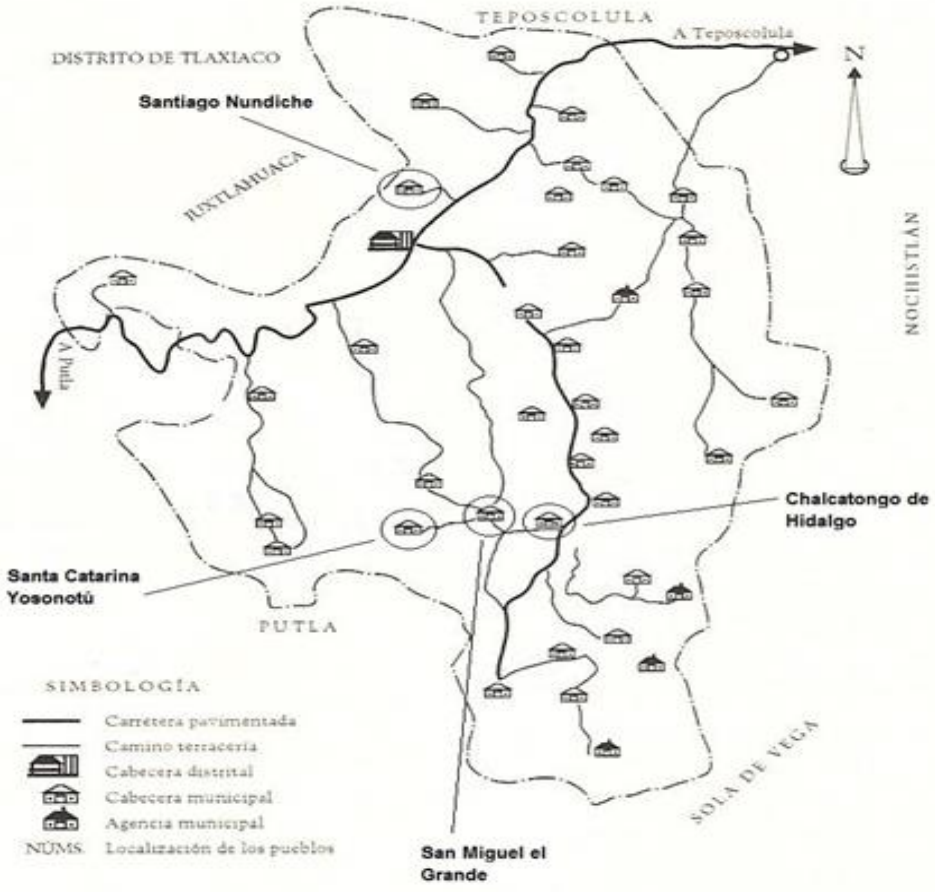
De ahí, la necesidad de desmenuzar los ámbitos de las esferas Mixtecas que reflejan la diferenciación (espacial, política, sociocultural, individual, colectiva, etc) entre los municipios y las regiones internas. Para Besserer (1999), los espacios son heterogéneos porque en ellos se da cuenta de las experiencias disímiles que los individuos forjan al margen de sus espacios de residencia. Estas ideas han sido expuestas por algunos teóricos de la etnicidad. Un texto clásico anclado en estas perspectivas es *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) cuyo autor es Fredrik Barth. En él, se asegura que los actores que conforman los grupos étnicos son quienes construyen y reconstruyen las distinciones y fronteras que hay entre ellos. Para Barth (1976), la diferencia no se encuentra en la representación de rasgos socioculturales. Son distintos porque existen fronteras intergrupales que llevan a los pertenecientes del grupo, en la Mixteca municipios, a manipular elementos de su cultura para fortalecer, transformar o reproducir los caracteres que los hacen diversos ante los demás.

Así, se va gestando un sistema de comunicación e interacción que lleva a los miembros de una comunidad a identificarse, indistintamente, ante otras colectividades. Los referentes teóricos hacen alusión a ello, pero en el trabajo de campo los mixtecos muestran su particularidad y reconocimiento (colectivo e individual) sin importarles las competencias o conflictos que pueda haber entre unos y otros. Para continuar con el referéndum multilocal y compaginarlo con la heterogeneidad de la que habla Besserer (1999) o Barth (1976), tengo que regresar al punto clave que en las primeras páginas me llevó a tomar esta postura.

Mapa 1. Estado de Oaxaca



Mapa 2. Ubicación de poblados de Tlaxiaco



Es decir, partir del núcleo distrital (Tlaxiaco) para así, subrayar las directrices que hallé en algunas de sus dependencias: los municipios (Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo), las agencias municipales, de policía y los núcleos rurales. Tomo el centro de Tlaxiaco, porque en él es evidente mirar la compaginación de los distintos mixtecos que habitan en sitios un tanto alejados al núcleo distrital. Los primeros rayos del sol provocan el esplendor de la transformación de la plaza central y las aledañas a Tlaxiaco. Por doquier, el día sábado es atiborrado por un grupo inmenso de personas (más de 3,000) que se relaciona por medio de la compra y venta en la llamada *ciudad mercado*, una zona de más de 10,000 m^2. Por sus condiciones geográficas es más fácil acudir a Tlaxiaco que a otros tianguis característicos de la Mixteca Alta (los domingos en Itundujia, Yosonotú y Nochixtlán o los jueves en Chalcatongo, sólo por citar algunos); incluso es zona obligada para de ahí, partir a otros municipios que compaginan el distrito.

Estando un par de horas se puede escuchar la lengua Mixteca, caracterizada por sus tonalidades distintas. Muchos se entienden, para otros es complicado. Otros tantos la han perdido. Es fácil acceder a la producción artesanal de los mixtecos, pero en la plaza se les imprime particularidades; las mejores cobijas vienen de San Miguel el Grande, las producciones en barro se compran con quienes llegan de San Juan Ñumi y los mejores tejedores de palma se encuentran en Santiago Nundiche. Con tales caracteres mi insistencia es frecuente: los integrantes de los municipios gestan un reconocimiento identitario que los une y desintegra de sus congéneres. Ellos, se sienten orgullosos de sus particularidades porque reafirman recíprocamente (con los otros municipios) las actividades que ellos mismos se han dedicado a producir y recrear, si en ambos lados se ven recíprocamente afirmados, alcanzan un reconocimiento individual (una autocomprensión de sí mismos) constituido en la trama social, que los lleva a actuar como los portadores de una identidad autónoma (Honneth, 1997).

Regresando a las narraciones que reiteran las características actuales de los territorios y las identidades autónomas de los mixtecos, suena interesante citar algunos fragmentos que enuncian el origen de Tlaxiaco y la consolidación de los municipios que me interesan. Creo que con estas historias se confirma la idea de los municipios heterogéneos que desterritorializan un espacio complejo, que le da cabida a “nuevos”

tipos de acción, enclaustrados en contextos repletos de voces y acciones propias. La historia que explica la creación de Tlaxiaco la protagoniza *Jí´ya Ñuu*, un representante de los pueblos, considerado un "semidiós". Ayuda a sus iguales en la construcción del sitio en el que vivirán. *Jí´ya Ñuu*, según el relato, determinó las condiciones actuales de Tlaxiaco y de lo que en un futuro caracterizaría a la estructura material de los municipios. Aquí, se da cuenta de lo que vivenciaron los antepasados de los actuales poblados, para crear sus centros municipales, por ejemplo: el trajinar que provocó su asentamiento en ese sitio, los espacios de habitación, las señales de los dioses que indicaban la elección del sitio, la construcción de una iglesia, el robo de imágenes o campanas y la presencia de la naturaleza sagrada (cerros, ríos, ojos de agua, peñas, etc).

> Cuentan los ancianos que en cada pueblo había un semidiós, enviado por el padre eterno para mejorar los lugares que habitaríamos los seres humanos. Ésta era la misión de cada uno de ellos. Cierto día se reunieron todos los semidioses con el fin de secar una gran laguna -donde ahora se ubica Tlaxiaco- en donde ningún humano habitaba en aquel tiempo. Todos bajaron de las grandes montañas excepto los de Pueblo Delgado [Santa María Cuquila]. Probaron su poder, recurrieron a actos mágicos y sobrenaturales, ofrecieron sacrificios, danzaron, entonaron sus cantos respectivos, pero nada sucedió. Se dieron por vencidos.[9] *Jí´ya Ñuu* [un semidiós] comprendió el problema, meditó con paciencia infinita y por fin actuó. Cortó una rama seca y la fue sumergiendo en los cuatro lados de la laguna. Primero por donde sale el sol, enseguida por donde se oculta, después por la cabeza del mundo y por último al pie de éste. Todos se admiraron; al tercer día la laguna se secó. Parte del agua apareció por *Ñuu Ndeyá* –Chalcatongo- y por otros lugares que ya nadie supo, porque mucha agua se escapó de aquí. Después de esto, *Jí´ya Ñuu* regresó a su casa. Esta gran laguna seca la iban a destinar para reunirse todos los semidioses y habitarla para ya no vivir en las montañas. La empresa quedó a medias; celebraron consejo y finalmente decidieron que la habitara todo ser humano que adorara a nuestro dios eterno.
>
> Prefirieron edificar un gran templo. Durante las noches acarrearon grandes rocas de la montaña delgada, hicieron soplar fuertes vientos, unieron sus poderes y lograron que la magia actuara para ellos; las piedras volaron hasta la gran laguna, y trabajaron sin descanso hasta terminar el templo; por último fueron a traer una gran campana que resonara y que reuniera a la gente para

[9] Cosa parecida encontré en San Miguel el Grande también aquí, se habla de líderes que provocaron el origen migueleño. Se recuerda que el municipio tenía varias instancias que llevaron a nombrarlo San Miguel el Grande. San Miguel *Itun yuku*, San Miguel *Ñuuatu*, San Miguel *Duanuxa*, San Miguel *Tkuku*, San Miguel *Ñuundu* y San Miguel *Ñuuntanda*; eran el nombre de las dependencias migueleñas. Un día cada uno de sus representantes (*Ndoso*) decidió reunirse para unir las dependencias y formar un sólo pueblo. Después de discutir la propuesta se aceptó y decidieron llamarle San Miguel *Itun yuku*. Los guías del pueblo, como *Jí´ya Ñuu*, se dice que eran nahuales porque para solucionar los problemas que enfrentaba el actual municipio se transformaba en una fiera, en un perro o en un cerdo. Además, era portador de poderes que le otorgaban los dioses (Manuel Cruz, San Miguel el Grande, enero de 2011). Siguiendo la información obtenida en San Miguel, se habla del *Ndoso* como un personaje mítico que surgió mucho antes de la aparición del sol. Cuando el sol se hizo presente, estas figuras no dejaron de existir, sólo que su corporalidad se transformó en energía. Andaban de un lugar a otro utilizando sus poderes, para beneficiar o perjudicar a las personas, transformándose en piedras o animales. En San Miguel se dice que el *Ndoso* antecedió a los nahuales.

> adorar a los dioses del universo. Atravesaron las grandes aguas, se fueron y regresaron con una hermosa campana. Los semidioses lograron terminar esta obra en la laguna seca y al lugar le dieron por nombre *Ndinuu* -Tlaxiaco-; después se retiraron cada quien a su pueblo para así descansar cada uno en su hogar. De todas partes del mundo vinieron las personas a vivir a este lugar ya habitable. El sol se ocupó de mostrarles el camino para que llegaran aquí. El sol también es un dios que viaja en el cielo y protege a los humanos… (Pérez, 2007: 417-418).

El relato es extenso pero permite dibujar una diáspora en la región Mixteca. La mención de una dispersión que en algún momento estuvo unida, es segmentada por decisión de los semidioses. Así, se impulsa a un tipo de reconocimiento que busca alcanzar ciertas atribuciones que la diversifique en la complejidad distrital. Se lleva a buscar un reconocimiento recíproco que esté dispuesto a reconocer a las personas como integrantes de la trama social y como sujetos individuales. Es cierto que el relato no alude a las implicaciones que busco encontrar, pero adquiere un sentido renovado cuando concuerda con las historias que explican el origen del accionar mixteco, que hoy en día se está gestando.

En unos párrafos no muy alejados señalaba la heterogeneidad de la lengua Mixteca. En lo personal, fue sorprende encontrar parte de la diferenciación lingüística que tiene el mixteco. Más aún, cuando me dijeron que la entonación y la pronunciación de algunos términos era distinta a la que se ejecutaba en un municipio colindante, cuando entre ellos la distancia territorial revesa los 10 km^2. No sé si soy exagerado, pero cada municipio tiene una variante dialectal más o menos distinta. No podría dar una cifra exacta sobre el número de mixtecos que hablan la lengua materna, en trabajo de campo muchos la expresaban con orgullo, otros negaban el conocimiento de su lengua, sólo sabían unas cuantas palabras y las combinaban con el español, no les interesaba aprenderla o no había quien les enseñara. Es común, encontrar municipios que han perdido su lengua materna en el centro municipal, pero en sus agencias sigue viva; como en el caso de Chalcatongo de Hidalgo.

Sólo por dar un dato, en 2010 el INEGI informó que en los últimos años 153,353 individuos hablaban mixteco. Empero, en 24 municipios no se habla. Basta subrayar que ambas cifras aluden a las tres regiones que componen la Mixteca (Alta, Baja y de la Costa). El mixteco es un idioma tonal, el significado de las palabras cambia según el tono que se le dé. Por ejemplo, para referirse a las personas que saben curar la

acepción es difusa: *ñayivi sa´a tata* es la apología de Santiago Nundiche mientras que, *chaa tatna* es el término usado en Chalcatongo, Yosonotú y San Miguel. Tortilla es otra palabra que varía en su pronunciación *dita*, *xita*, *sita* y *staa*; aluden a ella. Es evidente que el mixteco alcanzó su distorsión en el siglo XVI con la imposición de las tropas españolas. El lenguaje fue perdiendo credibilidad, pero no fue olvidado. La variación lingüística no deviene de un criterio actual. Desde antes del siglo XVI, se daba cuenta de las diferencias que poseía la lengua en el sur de la Mixteca Alta. "Ingenuamente", el dominico Fray Antonio de los Reyes señalaba que en Tlaxiaco la diversidad provenía de una mala pronunciación del lenguaje original.

> La lengua de Tlaxiaco-Achiutla y otros pueblos que la hablan tiene la pronunciación dificultosa y muy distinta de la de Tepozcolula, donde dicen por "comer": *yosasindi*, pronunciando todas las letras, y en Tlaxiaco dicen: *yojhajhindi*, y regularmente todos los *dza* de Tepozcolula convierten en Tlaxiaco en *sa*, como: *yoquidzandi*, por "hacer", dicen allí: *yoquisandi*…con otras muchas diferencias de tal suerte que dejan muchas letras y otras las pronuncian mal, desviando del uso y costumbre de Tepozcolula, aunque tienen algunos modos de hablar exquisitos y cortesanos que exceden a otros pueblos, por haber tenido principales de calificados ingenios que han ilustrado más su lengua (De los Reyes en Jansen y Pérez Jiménez, 2009: XX).

Una mala pronunciación no es lo que provocó la diversificación lingüística. Al contrario, la característica primordial radica en la tonalidad que se le imprime tanto a las palabras (en Yosonotú es muy rápida, hay pocas pausas; mientras que en San Miguel el idioma es cantado) como a su significado. La palabra niño, sirve para ilustrar el caso. Su pronunciación suena de la misma manera, pero en algunos municipios significa una cosa y en otros otra. En mixteco se dice *landu* o *landa* pero el término también alude a los pollitos o a los guajolotitos. Para Miguel Bartolomé (1999: 142-146) la heterogeneidad de la lengua Mixteca se debe a las uniones o desuniones que tienen los municipios en el ámbito geográfico. Estoy de acuerdo con Bartolomé (1999) cuando afirma que el entendimiento lingüístico depende de los contactos que tienen los municipios cercanos, mientras que en los alejados la comprensión disminuye. En San Miguel, Chalcatongo y Yosonotú parece que el lenguaje es el mismo. El trio municipal es colindante. Basta con poner atención en la entonación para entender lo que se habla. Recuérdese al *chaa tatna* y al *chaa tasi*; "persona que sabe curar" o "persona que puede embrujar", en ellos el término es el mismo.

Mi intención no es seguir una lista monográfica que presente, secuencialmente, los tópicos que conforman a otros escritos descriptivos (idioma, vestimenta, economía, etc). No obstante, aludo a la vestimenta "tradicional" porque en San Miguel el Grande se impulsa su regreso. Con ella aseguran ser los únicos que se preocupan por la prolongación de sus tradiciones. Un criterio que desintegra a San Miguel de los otros espacios sería la vestimenta. Los migueleños insisten que en los municipios de los alrededores, no les preocupa uno de los elementos materiales más importantes de la Mixteca. Aunque en Santa Catarina Ticua y en San Pablo Tijaltepec, no muy lejanos a San Miguel, las mujeres conservan el traje "tradicional".

A pesar de que el traje típico no es evidente. Los mixtecos hablan de él como un referente que le imprimía reconocimiento (propio) a los habitantes de los municipios. Cada poblado se identificaba por algún rasgo especial en una o varias prendas de su vestuario:

> Antes cada pueblo tenía su modo de vestir. Aquí hay un pueblo que se llama Santa Catarina Yosonotú hay una telita que le dicen el percal, pero con unas florecitas muy chiquitas como estas. Pero, esas gentes no tenían que cambiar esa tela, de eso se vestían todas las señoras. Hay otro pueblo de aquí, de San Esteban Atatlahuca que ellas tejen lana de borrego, ¿no?, lo trasquilan, lo lavan, lo tienen que cargarlo, tienen que hilarlo, lo tejen, de esos hacen sus trajes, enrollado. Pero, ahora todo eso; hora no sé quién es Yosonotú, quién es Atatlahuca, quién es San Miguel. Todos visten ya igual, ¿por qué?, porque todo ha cambiado. Todo eso se está perdiendo, pero para que se recupere, no, es difícil. Sí, todavía ahorita hay un pueblito, vamos acá a la plaza de Chalcatongo, esos de San Pablo Tijaltepec, ¿no?, esas tías tienen. Bueno visten, especialmente se ve pues. Ellas visten, son muy conocidas entre toda la gente por su traje. Pero, hasta ahí ya no más, pero otros pueblos ya no. Los hombres vestían igual, no se usaba pantalón, no se usaba zapatos, descalzo, camisa de manta. Ahorita, todo eso se ha perdido. El traje original de San Miguel era de pura manta. Hacían unos calzones de manta, pero eso ya tiene años. Las mujeres se tenían que hacer sus enaguas, lo tejían ellas mismas y se ponían puras florecitas o depende de ellas, como les gustaba su ropa (Alfredo Sánchez, San Miguel el Grande: mayo de 2010).

Los elementos específicos continúan en la memoria histórica. Antes de 1960, en Santa Catarina Yosonotú, las enaguas de las mujeres tenían en sus orillas hilos de colores que representaban un gusano. Además, las mujeres, cubrían su cabeza con un rebozo negro. En la cita anterior, don Alfredo Sánchez caracterizaba el vestuario de Yosonotú por el tipo de glifos que se portaba en la ropa. Por otro lado, el sombrero era el referente inmediato de San Juan Mixtepec, un municipio cercano a Santiago Nundiche, era el único que se encontraba forrado de fieltro negro y adornado a su alrededor con

un lazo y una hebilla de plata. Éste, era uno de los aditamentos más lujosos de la región (Munch, 1993: 158).

Siguiendo con San Miguel, en septiembre de 2010 asistí a su fiesta de mayordomía. En ella se impulsaba a las madrinas[10] a acudir a la celebración con huipil, enaguas de colores con adornos colgantes, collares, aretes y reboso. También se exhibieron las danzas que se ejecutaban en la Mixteca prehispánica. La intención era presentarse ante los invitados, de otros municipios, como un grupo integrado que le interesaba preservar lo que ellos (los otros) habían perdido. No todo queda ahí, en dos de sus agencias (Guadalupe Victoria y Miguel Hidalgo) las escuelas primarias toman como uniforme obligatorio, el día lunes, el traje típico de San Miguel. El de las mujeres ya fue enunciado, el de los hombres consiste en una camisa y pantalón o calzón de manta, huaraches y sombrero de palma.

En las charlas con los migueleños es común escuchar una o varias frases que buscan marcar diferencias con los municipios colindantes. Parece que en San Miguel se intenta resaltar, ante otros espacios, la gama cultural que les dejaron sus antepasados. La primera ocasión que estuve en San Miguel tuve la oportunidad de conocer el diseño de una bandera interna que buscaba la identificación de los migueleños con los símbolos que en ella se dibujaban. Con esta bandera, decían, se busca "recuperar nuestra identidad, el reconocer de ¿dónde vienen?, ¿quién eres en este momento? y ¿hacia dónde quieres ir?" (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010). Recuperando el sentido mítico de los mixtecos se construyó una bandera que no se igualara al lábaro patrio nacional. Ella, está inspirada en algunos elementos de la naturaleza y en representaciones aparecidas en los códices mixtecos. Un pedazo de tela de 1.5 m de largo y 1 m de ancho, sirve de soporte al par de segmentaciones horizontales que aluden al *Sau* (dios de la lluvia) y a la Tierra. La parte superior se encuentra en color azul, porque representa la lluvia y la inferior en verde, simboliza a la naturaleza y a la tierra pues la primera deviene de la última.

[10] Grupo de mujeres que apoyan económicamente al mayordomo del pueblo. La elección de las madrinas es voluntaria, pero cada agencia está obligada a contar con dos mujeres que cumplan con ese cargo. Su presencia es imprescindible, en cada uno de los escenarios en los que se encuentra el mayordomo: en la iglesia, en el recorrido de los carros alegóricos, en la casa en la que se hace la celebración, en los bailes, en el cambio de mayordomía, etc. Fungen como sus acompañantes. Desde ese momento crean lazos de compadrazgo. Ellas, son comadres del mayordomo y él de ellas.

En el centro del estandarte resaltan algunos símbolos con nombres de animales, objetos y plantas (casa, conejo, cuchillo de pedernal, caña, lagarto, etc) que dividen en cuatro a una especie de círculo u ovalo; se busca delinear, en el trozo de tela, el equilibrio que debe tener el cuerpo en el universo. Como producto de la naturaleza, el cuerpo se compone de un segmento espiritual y uno terrenal. En la bandera la sección espiritual alude a la lluvia, en la parte superior; la terrenal referida a la naturaleza, la inferior, representa el fragmento tangible que dota de vida al cuerpo mixteco. Del otro lado, la simbología alude a los glifos que contienen los códices mixtecos. Se espera que al círculo se le sumen dieciséis símbolos más, para que en la bandera se proyecte la base vigesimal (veinte glifos) de los antiguos mixtecos que estructuraba el calendario de 260 días, en náhuatl *tonalpohualli*, de los pueblos mesoamericanos.[11] Con el transcurso de los 260 días los mixtecos controlaban sus rituales ceremoniales, con el nombre de los días se nombraba a los recién nacidos (por ejemplo, 8 Venado), se pronosticaba su destino, el tiempo, las enfermedades, la ejecución de rituales curativos, etc. En otro orden de ideas, la citada bandera fue aprobada por los migueleños en 2007. En ese entonces se le rindió honor de la misma manera que a la insignia nacional, la intención era utilizarla en cuanto evento se pudiera, pero la idea fue olvidada porque el emblema encuentra refugio en el hogar de uno de sus creadores.

Avanzando en los criterios que unen y desintegran a los municipios mixtecos, vale la pena hacer algunas notas sobre las celebraciones que aún se conservan. En los espacios de estudio, cada uno a su manera, se festeja el carnaval, la Semana Santa, Todos Santos y las fiestas de mayordomía y religiosas que se ajustan al calendario

[11] Sobre el manejo de los calendarios en la Mixteca prehispánica Juan Arturo López (2003), en *Esplendor de la antigua Mixteca*, señala que los mixtecos tenían un calendario ritual de 260 días y uno solar de 365. El calendario ritual se componía de 13 meses, cada uno de 20 días (-en mixteco- casa/*cuau*, lagartija/*q*, serpiente/*yo*, muerte/*mahua*, venado/*cuaa*, conejo/*xayu*, agua/*duta*, perro/*va*, mono/*ñuu*, yerba/*cuañe*, caña/*viyo*, tigre/*vidzu*, águila/*xayacu*, zopilote/*cuij*, temblor/*qhi*, cuchillo de pedernal/*cuxi*, lluvia/*dzahui*, flor/*vaco*, lagarto/*quevi* y viento/*chi*). En el calendario cada uno de los símbolos se combinaba con números que iban del 1 al 13 para que así, se produjera el ciclo de los 260 días. Por ejemplo, el primero combinado con los símbolos de los días sería 1 casa, el décimo tercero; trece águila, el décimo séptimo aludiría a cuatro lluvia (porque después del 13 se vuelve a contar a partir del número 1), etc.
Del otro lado el calendario solar, formado por 18 meses de 20 días cada uno más otros 5 que se consideraban como vacíos o muertos (*nemontemi* –en náhuatl-) ya que, en ellos no había actividades importantes; producían los 365 días del calendario. El calendario ritual era la base del solar. Es decir, el solar se contaba desde las series numéricas que generaba la repetición de los calendarios rituales. Para completar los 365 días del calendario solar se sumaban los 260 del calendario ritual y otros 105 del siguiente.

católico de los santos patronos del pueblo. En ellas, los mixtecos luchan por alcanzar reconocimiento. Una inversión económica considerable, el portavoz de los milagrosos de las imágenes religiosas, la atracción de gente, la mejor organización o la preservación de las tradiciones se convierten en el pretexto perfecto para tejer las condiciones sociales que llevan al reconocimiento recíproco de cada municipio. Con la exteriorización de las celebraciones (municipales o agenciales) se responde a las cualidades valiosas que los mixtecos le reconocen a otros municipios. Desde la organización hasta la realización de las fiestas, los mixtecos se someten a un sistema de reglas y atribuciones que les otorga una suerte de identidad social.

En los ciclos festivos se vivencia la heterogeneidad Mixteca, los carnavales son un ejemplo de tantos. Éste cobra importancia en San Miguel y Yosonotú. En Nundiche y Chalcatongo se festeja, pero no se le brinda la importancia que se le da en los primeros municipios. En Nundiche el carnaval tiene una duración de un día; de sus núcleos rurales sale un grupo de comparsas o calendas para reunirse frente al palacio municipal, en medio de música y alcohol compiten por un premio. La creatividad de los disfraces, la ejecución de las danzas y las escenificaciones rituales que se dramatizan con la ayuda del municipio; hacen que un grupo de personas, jueces, decida otorgarle el primer lugar a una o a un par de comparsas. A varios kilómetros de distancia, en Chalcatongo, el acto es parecido. Aquí, el evento que congrega a los habitantes de las dieciocho agencias tiene uno que lo antecede. El segundo jueves, después del miércoles de ceniza, sale de las agencias un grupo de *chilolos*[12] o *mascaritos* a bromear e interactuar con la gente que asiste a la plaza de Chalcatongo. Es común que ese grupo de personas le pida a los asistentes fruta, pan, bebidas (cerveza, pulque y mezcal) o algún alimento que se haya adquirido en el centro municipal de Chalcatongo.

[12] Personaje característico en la comparsa Mixteca. Es decir, en la agrupación de hombres y mujeres que salen de las agencias, disfrazados, para divertir a los asistentes en el centro municipal. Los *chilolos* son representados por los hombres del pueblo desde el siglo pasado. Para tomar ese papel, algunos dirían, se debe tener el don de la creatividad y la palabra: contar chistes, bailar, hacer reír a la gente y cambiar la voz para que los espectadores no descubran la identidad del *chilolo*. Ellos, acompañan a los capitanes (mixteco elegido en las asambleas agenciales, para reunir a las personas que deseen participar en el carnaval) en los eventos en los que participan. El vestuario del *chilolo* guarda ciertas características: un paliacate rojo para cubrir el cabello, máscara de cuero de res y barbas de chivo, pantalón negro, camisa, *tapasol* (chaleco o capa), sombrero de palma y huaraches. Hoy en día, los *chilolos* siguen presentes pero los disfraces de monstruos, las parodias políticas, los personajes de la televisión o los hombres vestidos de mujer; se han convertido en los más utilizados.

Días antes a la Semana Santa, en Chalcatongo se hace el mismo acto que en Nundiche.

En realidad, la competencia entre comparsas se ejecuta en los cuatro municipios. Sólo que antes de ello, se realizan algunos eventos en los que los disfrazados juegan un papel importante. En San Miguel la celebración inicia el veinte de enero y termina un día antes del miércoles de ceniza. La apertura encuentra su esplendor cuando aquéllos se reúnen a las afueras del palacio municipal para bromear y bailar con el presidente y su cabildo. En medio de música de banda, parte del pueblo se reúne para reír de las bromas que se le hacen al presidente municipal y a cualquier distraído que se encuentre en el evento. Después de un rato, cada comparsa recorre las calles principales del pueblo hasta llegar al espacio que funge como cancha deportiva y auditorio municipal. Propios y extraños se reúnen para bailar un rato y así esperar el inicio del mismo concurso que se hace en Nundiche. Cada agencia, representada por una comparsa, pasa al centro del auditorio a mostrar su mejor danza. Tomando en cuenta el tipo de disfraz, el desempeño de los participantes y la diversión que le provocaron a los asistentes se elige a los ganadores del concurso.

En San Miguel el festejo del veinte de enero, recuerdan los abuelos, se debe a que desde 1885 se celebraba a San Sebastián. Una imagen extinta que se venerada en una agencia de San Miguel. El inicio del carnaval se hacía en honor a dicha entidad. La fiesta se extinguió, pero el festín de los disfrazados siguió su curso. En este tenor, el veintiuno de enero (en cada agencia) se elige un capitán nuevo para que el veintidós se dedique a recolectar, casa por casa, vivires que le permitan continuar con la celebración los días siguientes. La culminación se hace en el centro municipal. Una vez más, un día antes al miércoles de ceniza, las comparsas se reúnen para desfilar por las calles del municipio. Después de una convivencia que sobrepasa las altas horas de la noche se queman algunos toritos. El miércoles de ceniza los capitanes reúnen a sus comparsas, en la noche, a las afueras de la iglesia. Ahí, hacen una fogata con petates y trozos de madera. Ordenadamente, cuando la lumbre alcanza su esplendor, los asistentes pasan frente a ella para que les retire la ceniza que les fue colocada horas antes.

Suena interesante describir a detalle la celebración migueleña, pero el carnaval yosonuteño marca sus particularidades en gran parte de la Mixteca Alta. Éste coincide

con la fiesta de mayordomía que se hace en honor al Señor de la Columna. Dos semanas antes al Segundo Viernes, después del miércoles de ceniza, se celebra a uno de los santos patronos del municipio. Tanto la mayordomía como el carnaval se unen para darle vida al festejo interno del pueblo. Hablo de interno porque esta celebración es para los yosonuteños, pues dos viernes después del miércoles de ceniza los peregrinos le rinden culto a la citada imagen, haciendo de Yosonotú uno de los centros de peregrinaje más importantes de la región. En este espacio, los yosonuteños se dedican a organizar la fiesta de los peregrinos porque su festejo lo hicieron tiempo atrás. Aquí, el carnaval alegra la fiesta. Divierten a quienes asisten a la mayordomía, acuden a las ceremonias religiosas, participan en la procesión que se hace por las calles principales en honor al Señor de la Columna y se encargan de llevar a las autoridades municipales a la casa del antiguo mayordomo para hacer el recuento de los bienes económicos y materiales, de la caja, del patrón del pueblo.

A las afueras de la casa que sirve de espacio para la celebración, los capitanes (días antes) colocan una bandera para anunciar la presencia de su comparsa en la mayordomía. Es común ver en el desarrollo del festejo a los *chilolos*, hombres disfrazados de mujer o seres monstruosos. Algunos construyen un torito de petate para que en medio de música de viento, lo toreen los mismos integrantes de la comparsa a la que pertenece. El contacto entre mixtecos y triquis de San Juan Copala es tal, que en el festejo de 2012 un grupo de hombres decidió tomar como disfraz el atuendo de las triquis, otros se colgaban con un rebozo a un muñeco que simulaba un niño (imitando lo que hacen las triquis en las plazas o en la fiesta de peregrinaje) y en conjunto cubrían su rostro con la imagen de un monstruo. El impacto de las máscaras y el disfraz no se debe a lo que representan sino, a las adaptaciones que de ellos hace la figura humana y los receptores que las aceptan. El contacto comercial que los yosonuteños tienen con la Mixteca Baja ha llevado a que en el carnaval se tomen aditamentos que caracterizan a los mixtecos de la Costa: máscaras de madera pintadas en color negro y labios gruesos, redes para pescar o toritos con telas de colores. La participación de las comparsas es activa hasta el momento en que culmina el ciclo ritual.

En las semanas siguientes se cumple el protocolo de la tríada municipal. Ahora hay que competir por el premio que se le entrega a la mejor comparsa. En Yosonotú el

carnaval sobrepasa las fechas estipuladas; en los primeros días de enero su participación es importante. Al conocer el nombre de las nuevas autoridades, municipales o agenciales, los capitanes organizan a su comitiva para acudir a la casa de los futuros funcionarios y así, traerlos en medio de bromas, música y alcohol a la cancha municipal en donde se le asigna, oficialmente, el cargo. La idea es que el invitado objete la insistencia de los disfrazados. Ellos, después de tanto insistir le entregan un presente (una caja de cigarros y medio litro de aguardiente) y así transcurren los minutos hasta que las nuevas autoridades decidan salir de su casa para acompañarlos al centro municipal. Gracias a la vinculación de la mayordomía con el carnaval, en Yosonotú se dice que su fiesta patronal es la más importante en el distrito de Tlaxiaco. Aquí, alberga otra fiesta en honor a la patrona del pueblo: Santa Catarina Mártir. Hace tiempo la figura del mayordomo se hacía presente, hoy en día en la celebración de la patrona se ha perdido. A pesar de ello, el cabildo municipal y el comité de la iglesia aportan el monto económico para que el festín siga estando vivo.

Las luchas sociales que tejen los municipios para obtener reconocimiento no impiden que entre ellos la solidaridad y el apoyo mutuo sigan presentes. Es común encontrar a los mixtecos de los espacios aledaños llevando a las fiestas refrescos, cervezas, mezcal, tortillas, etc o ayudando con mano de obra en la elaboración de comida, atendiendo a los asistentes, montando lonas o mesas. En Chalcatongo, a estos periodos, se les llama *días de trabajo*. La homogeneidad no rompe los lazos "obligatorios" que los mixtecos tienen con sus congéneres. Al contrario, son las relaciones recíprocas o el trabajo no remunerado los que se traducen en la fórmula perfecta del sentido comunitario: la *gueza* y el *tequio*.[13] Éstos, son los símbolos mixtecos que reflejan la fraternidad, la organización y la solidaridad de los municipios. Con estos referentes queda claro que en la Mixteca Alta la diversidad municipal es

[13] Refieren a la ayuda mutua, bien sea en trabajo o en especie que los individuos llevan a cabo en fechas de compromiso. La *gueza* se hace presente en bodas, bautizos, funerales o fiestas de mayordomía; en ellas se lleva tortillas, animales, refresco, cerveza, dinero, fuegos artificiales o se cumple con alguna comisión durante el desarrollo de la fiesta como las cocineras, meseras o despenseros, los que se encargan de recibir la *gueza* que brinda el pueblo. El *tequio* es el trabajo comunitario que beneficia al municipio o a sus agencias en el mantenimiento y la construcción de obras públicas: iglesias, escuelas, carreteras, caminos, etc. Sólo por resaltar un dato, en Nundiche, hace años, se tocaba un cuerno de chivo para anunciar el *tequio* que habría que hacer en el municipio.

tremenda, pero en ella hay brechas que se cruzan para esbozar los criterios que unen el accionar mixteco. La *gueza* ilustra un ejemplo de tantos, en donde los municipios reciben apoyo comunitario.

Este tipo de servicios dejan a un lado cualquier disturbio protagonizado por dos o más municipios. De la misma manera, la fe que se tiene ante las imágenes religiosas incita a los mixtecos a construir alianzas, al menos, en el desarrollo de las fiestas patronales que se hacen en su honor. Para Bartolomé (2008), los santos patronos son los "emblemas del pueblo" que corrompen la heterogeneidad Mixteca. Con las fiestas a los santos, las diásporas municipales no se muestran como el producto de aislamientos territoriales, sino como el referente de las particularidades que los unen. En este plano, los municipios heterogéneos son el resultado de un punto en el que las brechas dispersas se unen; ese resultado no puede ser otro que el que provocan las entidades católicas. Incluso, las disputas territoriales se hacen a un lado cuando llega el momento de festejar a los santos. Entre Santa Catarina Yosonotú y Santa Lucía Monte Verde el hecho es conocido:

> También se van a Monte Verde los de aquí. Pues van a la fiesta, van un rato a visitar la virgen [Santa Lucía] o sea, con la virgen no podemos. Porque como aquí es la zona conflital, conflicto pues y bueno aparte es conflicto aquí, donde pelea la gente, pero pues hora sí, cosa de Dios no se puede pelear, bueno está en uno, nuestra conciencia no se debe de pelear. Ahí, somos como hermanos, todos así entre Dios, ¿no?, o sea dice uno que no este, pues a veces se pone uno a pensar por qué pelear, a pa que voy al pueblo, no. La virgen nos cuida día y noche y la virgen sabe, porque no tiene uno que pelear, por qué va a provocar uno a la virgen o sea, hay que ir pero con buena fe, tanto allá como acá también, no. Bueno cosa de Dios no se puedo uno pelear, ni estar peleándose, discutiendo sino que pues hora sí, el problema es acá, no es con la virgen (Miguel Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012).

La injerencia de los patronos no sólo apacigua los conflictos de hoy en día, también dotan de explicaciones sobre su aparición y existencia en los municipios en los que albergan. Las distintas estancias que las imágenes hicieron en otros espacios dan a conocer la unión y la dispersión que una entidad provoca en los municipios mixtecos. Es decir, cuando hay varios territorios que tienen como patrón a la misma imagen, por ejemplo San Miguel el Grande, San Miguel Achiutla y San Miguel Tixa, siempre salen a relucir historias que enuncian la preferencia de éstas en un sitio y no en otro. Es común

escuchar que un municipio es el portador de la imagen “original” y que los demás tienen imitaciones de ésta.

> Después de que fue *Ñukanu* decidieron llamarlo *Ñuka´nu*, San Miguel el Grande. Pero, el patrón se llama San Miguel Arcángel. Entonces ese San Miguel Arcángel lo trajeron de Oaxaca. De ahí, era el escultor y hay dos versiones de San Miguel. El escultor de San Miguel Arcángel era de Oaxaca, pero no tomó bien las medidas, cambió medidas y entonces el carpintero de aquí le hizo todo su nicho, con cristales. Donde iba a estar el patrono. Pero vinieron las dos imágenes. Primero vino el grande, por eso se llamó grande [San Miguel el Grande]. Estaba más alto, pero no cupo ahí [en el nicho] y como era el mismo escultor se le hizo fácil cortarle un pedazo de pierna, pero al empezar a cortar, todavía ni un centímetro llevaba y empezó a brotar sangre viva de su rodilla y por eso, hizo una plática el escultor de que fue un milagro de San Miguel. Como uno de sus primeros milagros. Dijo el escultor: “no podemos más y mejor vamos hacer un cambio” y se lo llevó a San Miguel Achiutla. Ahí, por donde pasa la carretera en desviación está un templo que se llama San Miguel Tixa.
> Ahí, el San Miguelito que vino, aquí llegó. Sí cupo a la medida de ese nicho y el otro que vino se quedó aquí y por eso, se hizo un cambio de San Miguel y se le quedó San Miguel el Grande. Pero después, estuvo chistoso porque me platicaron mis abuelos, que ese San Miguel que vino aquí e hizo su milagro siempre le gustó aquí y siempre se venía. Se vino como tres veces, se desaparecía de ahí y se venía aquí, cuando lo veían los señores que tocaban la campana estaba paradito ahí, en la puerta del templo, en el portón grande y así hacía. Ya por tercera vez que lo encadenan en San Miguel Tixa, para que ya no viniera y así fue, como quedó San Miguel Arcángel y cuando fueron los pleitos agrarios dicen que salía a defender a su pueblo y salía con su caballo blanco para defenderlos. Cuando pelearon con Chalcatongo no le ganaban tan fácil, porque salía el patrón a pelear y así fue como se fundó la iglesia y quedó como patrón San Miguel, en el año de 1500 o por esas fechas (Manuel Cruz, San Miguel el Grande: enero de 2011).

He abusado de esta afirmación hasta el cansancio, pero vale la pena volverla a escribir. Los santos tienen injerencia en el reconocimiento de los municipios mixtecos, porque son asociados con la conformación o reubicación de las cabeceras municipales o de los pueblos en su totalidad. Sobre el tema, he descrito varios, hay relatos interesantes. La llegada de la Virgen de la Natividad es ejemplo de ello. Los habitantes de Chalcatongo cuentan que la cabecera municipal se encontraba en lo que hoy, es el territorio de San Miguel. Por esos rumbos pasó un arriero, les mostró a la Virgen de la Natividad y decidió vendérselas. Desde ese momento, los chalcatongenses la nombraron la patrona del pueblo. La colocan en el altar de la iglesia pero conforme transcurrían los días desaparecía del templo, la encontraban por donde transitaban los viajeros, por el camino que la trajo a Chalcatongo. A partir de ahí, el pueblo decide construirle una iglesia en el lugar donde la encontraban con ello se reubica la iglesia, la cabecera y los habitantes que vivían en los alrededores. La memoria histórica traducida en las narraciones de algunos habitantes se sitúa como uno de los puntos que articulan una

suerte de unión comunitaria. Así, los relatos que subsisten en los recuerdos de algunos mixtecos nunca pertenecen a un municipio sino, a las perspectivas cosmopolitas que dotan de explicaciones a otros espacios que convergen en una fragmentación de terrenos segmentados[14].

De los bastos emblemas que caracterizan a los municipios es importante regresar a la diversidad de los ciclos festivos. Haciendo honor al fervor migueleño, en San Miguel se busca que la celebración al santo patrón, San Miguel Arcángel, impacte en la región. En septiembre de 2010 el orgullo llegó a tal grado que una camioneta andaba por doquier invitando al baile que se haría el veintinueve de septiembre. La voz que lo anunciaba trataba de enaltecer el nombre del pueblo, una y otra vez replicaba: "quien no conoce San Miguel el Grande, no conoce la Mixteca". Con casi quince días de anticipación, quema de castillos, grupos musicales, derroche de comida y alcohol, carros alegóricos, feria, etc presentan a los otros su fiesta de mayordomía. Creo que es importante resaltar que San Miguel es el único espacio, de los estudiados, en donde el *bastón de mando* (fragmento de madera de no más de 30 cm; de su superficie cuelgan listones de colores) que porta el mayordomo, es de vital importancia. Él, simboliza el poder que en el municipio adquiere su portador. Incluso, en San Miguel la mayordomía es muy solicitada y de difícil acceso porque marca el paso para un futuro cargo municipal, el de presidente, o son las autoridades quienes fungen como mayordomos. No es sorprendente que los habitantes de pueblos cercanos asistan a las fiestas de sus vecinos movidos por la curiosidad de ver la festividad, por el baile, la comida, el derroche de mezcal, pulque o cerveza. Por eso, los habitantes de los pueblos buscan

[14] No sé si soy exagerado, pero sobre este tema hay mucho que contar quizá se presta para redactar un artículo o una tesis sobre la injerencia de los santos. Al respecto, para ilustrar lo afirmado, en *Configuraciones étnicas en Oaxaca*… Miguel Bartolomé (1999: 164) asocia a los cerros, los patrones y sus templos para esbozar las interrelaciones que desintegran a los municipios. Como lugares de culto, los cerros se encuentran relacionados entre sí. En ellos, hay cabida para explicar los conflictos entre pueblos. Teniendo presente que en la mayoría de los cerros se encuentran cruces o piedras de adoración, Bartolomé, presenta la vinculación entre la piedra de adoración del cerro vecino a Santa María Yolotepec, en Tlaxiaco, y la de Huitepec, en Zaachila, en donde habitan zapotecos y mixtecos. La primera representa a un hombre y la segunda a una mujer. A pesar de estar situadas a una distancia prolongada, señala Bartolomé, mantenían relaciones amorosas. En las dos localidades se producía la grana cochinilla, pero en el siglo XIX se pelearon, se transformaron en rayos y se atacaron una y otro. A eso se debe, según los habitantes de Huitepec, el incendio de la iglesia en 1862.

presentar su festividad como la mejor ya que, están seguros que los visitantes tratarán de igualar o superar lo observado.

Tanto en Chalcatongo como en Nundiche la fiesta de mayordomía tiene una escala de cargos delimitada, que lleva a los mixtecos a organizar la celebración con meses de anterioridad. En Nundiche quienes se encargan de organizar son el mayordomo, un *ndayor* o diputado, un *ndayor* menor y dos socios; todos ellos acompañados de sus esposas. Su función va de los adornos del atrio hasta la preparación de la comida que se les dará a los invitados. Los preparativos inician meses antes cuando el mayordomo y los socios, durante la noche y la madrugada, se dedican a hacer velas con la cera que el pueblo y los vecinos donaron al santo patrón: Santiago Apóstol. Días después empiezan los rezos dedicados al patrón ya sea, en la casa del antiguo mayordomo o en la iglesia. El buen desarrollo depende de quienes llevan el evento por eso, en Chalcatongo, los preparativos se inician el primer día de septiembre. Aquí, el mayordomo no funge como la figura principal. Ese papel lo llevan otros como los *novenarios* (abuelos que han acumulado experiencia en este tipo de fiestas), las madrinas (niñas que no rebasan los doce o trece años) que representan la virginidad de la patrona del pueblo, el padrino de calenda, los *despenseros* (personas que se encargan de anotar la cantidad de vivires que aporta la gente del municipio) y el mayordomo. Quien es reconocido, en Chalcatongo, no tanto por el cargo sino por el gasto que hace para la celebración. A diferencia de los otros municipios, es en las casas de las madrinas en donde días antes a la mayordomía (ocho de septiembre) se hacen rosarios, se queman fuegos artificiales y toritos.

Los gastos que solventa el mayordomo inician un año antes de la fiesta ya que, un grupo de personas acude a la casa de éste para entregarle la caja de ceras, dinero y documentos de la Virgen de la Natividad. En la entrega se hace un inventario del contenido a fin de que cuando sea devuelta aumente la cantidad de bienes. La futura mayordomía enuncia los primeros destellos de iniciación con el ofrecimiento, por parte del nuevo mayordomo, de comida, refrescos, alcohol y grupos musicales. La inversión sigue su curso, porque el último día de la celebración el mayordomo hace una comida en su casa para formalizar los lazos de compadrazgo que contrajo con el sequito de

integrantes que conformó la fiesta de mayordomía: madrinas, padrino de calenda, *novenarios*, etc.

Los sucesos de la Semana Santa, Todos Santos o los centros de peregrinaje tienen mucho que contar, si se habla de municipios heterogéneos que se unen y se segmentan. La Semana Santa transporta al catolicismo de los mixtecos. El evento tiene un corte religioso todo se vivencia en la intimidad del atrio municipal; una misa y en algunas ocasiones una procesión con las imágenes de la iglesia que representan las etapas de la crucifixión de Jesús, encabezan el ciclo ceremonial del jueves y viernes santo. Chalcatongo se caracteriza por escenificar, con la misma gente del pueblo, la crucifixión de Jesucristo. En Yosonotú se sigue el mismo protocolo, pero la Semana Santa cierra el compromiso que el mayordomo del Señor de la Columna adquirió con el municipio. La noche del jueves santo los yosonuteños acuden a la iglesia de la cabecera municipal para escuchar una misa y después, vivenciar la última obligación que tienen el mayordomo, antes de dejar su cargo. Con la culminación de la ceremonia religiosa el mayordomo da las gracias al municipio por su apoyo y participación en la celebración al patrón del pueblo. Como acto de agradecimiento y semejando la última cena que tuvo Jesucristo con sus apóstoles, el mayordomo comparte con los asistentes atole y pan dulce. El acto anuncia la etapa final de la mayordomía. Al día siguiente, después de las doce del día, a través de una procesión se escenifican las escenas que vivió Jesús antes de su muerte.

Cuando se extraen las imágenes de la iglesia se representa la muerte de Jesús y es la conceptualización que se tienen de la muerte la que se vivencia en la celebración de Todos Santos. Como en otras regiones del país, la llegada de los muertos le imprime cierta autenticidad a los municipios que los recuerdan. Las señales de la muerte, las apariciones del reencuentro con los muertos, las difusas transformaciones que sufren los hogares y las ofrendas a lo largo de la serie numérica que consagra la festividad, los rituales ejecutados en la iglesia del pueblo, en el panteón comunal y los lazos solidarios y de compadrazgo que se gestan en la culminación del ciclo ceremonial; se transforman en los tópicos que sacan a relucir el reconocimiento colectivo que los mixtecos forman en sus localidades.

El festejo a los muertos, no se olvida. Desde las últimas semanas de octubre, en Yosonotú, un grupo de mariposas llega al municipio a rodear casas, ríos y caminos. A éstas se les tiene respeto. No se les caza, ni se les mata ya que se tiene la creencia que al morir, el alma sale del cuerpo. Después de pasar ciertas travesías, se materializa para adquirir la figura de una mariposa. El retorno al municipio indica que el alma de los muertos llegó al reencuentro con los que habitan este mundo. Son pocos los que pueden identificar que mariposa representa a los familiares muertos, quienes lo saben es porque están próximos a morir. Quien aseguran que en el grupo de mariposas se encuentra algún familiar es señal de que en un momento, no prolongado, pasará lo anunciado: su muerte.

Del treinta de octubre al dos de noviembre las casas se encuentran listas para recibir las almas de los que se fueron y de quienes habitan el municipio, porque es la ocasión perfecta para deleitarse con los distintos platillos que se hacen en esa ocasión. En Santiago Nundiche y San Miguel el Grande la celebración no es tan ostentosa. Ponen altares, hay misas y acuden al panteón a convivir con los muertos y a dejar algunos ramos de flores. Los nundichenos aseguran que el festejo se ha dejado atrás porque si se quedan al resguardo de sus casas, en esos días, dejarían de trabajar y su economía disminuiría. No se dedicarían a la pizca de jitomate que día a día cultivan en los invernaderos. A diferencia de los citados municipios en Santa Catarina Yosonotú y Chalcatongo de Hidalgo celebran majestuosamente.

En Yosonotú los preparativos inician desde el veintiocho o veintinueve de octubre, es el momento para la matanza de animales y para comprar todo lo necesario en la plaza del pueblo. Los altares se transforman a lo largo de los días. En las mañanas se ofrenda pan y café, en las tardes se les da comida, frutas, refrescos y alcohol (todo lo que le gustaba a los muertos) y en la noche se suma una vez más lo dado en la mañana. El primero de noviembre las mujeres realizan tamales para ponerlos en el altar e invitarle a las personas que las visitan. Basta resaltar que quienes tienen más de una casa, cosa común en Yosonotú, deben ofrendar, aunque de manera “sencilla”, en todas ellas. Se tiene la creencia que las almas de los difuntos acuden a todas las casas en las que vivieron. En el actual sitio de residencia se monta el altar, en las otras sólo se colocan unas cuantas cosas. En Yosonotú el primero de noviembre acuden al panteón.

Llevan flores a sus muertos, prenden copal y conviven con ellos gran parte del día. La cita es en la iglesia, a las doce del día. Después de escuchar la misa se dirigen al panteón. Desde los últimos días de octubre al primero de noviembre, las campanas de la iglesia no dejan de sonar, día y noche anuncian la llegada de los muertos.

En Chalcatongo la visita al panteón es doble, primero acuden al panteón comunal porque era el único que había en el municipio. Después, visitan el dos de noviembre los construidos en las agencias. En ellas, además de visitar a los difuntos se hace una convivencia que sobrepasa las altas horas de la noche. “La celebración sigue presente”, “nosotros siempre lo hacemos, no somos como los de otros pueblos”; son frases que los chalcatongenses y yosonuteños expresan con orgullo, cuando muestran la celebración que le ofrecen a sus muertos. Cuando parece que el acto ritual llegó a la etapa culminante, en Yosonotú, el festejo apenas comienza. En la convivencia que se da en el panteón se invita a la casa a los compadres o a las personas con las que se pretende entablar este lazo. Es común que la invitación venga de uno o más compadres, cuando eso sucede se le da preferencia a quien llegó primero. También se ofrecen a los hijos para llevarlos a bautizar, a realizar su primera comunión o confirmación. Cuando el compadrazgo está pactado o ya fue efectuado; los padrinos recogen de su altar un poco de fruta y pan para llevárselo a los ahijados. Al llegar, después de saludar a los presentes:

> Pasan cada uno de los acompañantes del compadre al altar. Donde se persignan y besan la mesa. Después con mucho respeto y calma le dan a la comadre la fruta para que los reparta a los ahijados. Cuando el compadre se sienta, luego le dan algún licor, con el cual se pide permiso a su compadre y se dirige a la mesa del altar y dice unas palabras: “disculpe compadre, comadre, no se enojen, porque así es la costumbre, vine por invitación de mi compadre, a convivir un momento, para compartir la tortilla y un trago”. Terminando, tira un poco [de cerveza o mezcal] en las patas de la mesa y en los marcos de la puerta de la entrada [para compartir con la tierra]. En seguida, le reponen su bebida y pide para todos los que puedan tomar, para compartir un trago (Andrés Cruz, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011).

Después de platicar y tomar un poco se sirve la comida. Iniciando con los invitados, los compadres, por lo regular la mayor ración se les dan a ellos. Después de atenderlos se continúa sirviendo por el lado derecho de las personas a las que se les atendió primero. Siguiendo las creencias mixtecas, es el lado derecho del cuerpo el que alude a la luz, la iluminación y la verdad. De ahí, que los platillos se sirvan con la mano derecha y se

entreguen por el mismo lado; la mano derecha es la encargada de otorgar la ofrenda o la comida porque es la sección del cuerpo que tiene mayor utilidad, es el lado de la abundancia, del préstamo o el más accesible para realizar un servicio. En el convivio con los compadres serían ellos, el punto de referencia para empezar a servir; en el accionar cotidiano el altar de la casa se convierte en el punto central sino, hubiera es el espacio en donde se sientan los abuelos, el que se toma como punto de partida (López, 2001: 292-293). El convivio entre compadres sigue su curso para después, de algunas horas, acudir a las casas de las otras personas que los invitaron. También, se da el caso que los compadres estipulen una hora para que vallan por ellos, a la primer casa que decidieron visitar.

Otro hecho que sale a relucir en los municipios heterogéneos es el destinado a los centros de peregrinaje. En mis estancias en campo tuve la oportunidad de trabajar en un par de municipios que, año con año, se transforman en los centros de peregrinaje más importantes de la Mixteca Alta. A ellos, no sólo acuden los mixtecos de los pueblos cercanos sino que los milagros del Señor de la Columna, en Yosonotú, y el Santo Niño Dulce Nombre de Jesús, en Nundiche, han traspasado las fronteras regionales, estatales e incluso las nacionales. Es común, ver a grupos de peregrinos descendiendo de camiones o camionetas que llegan a los santuarios a solicitar un bien personal, familiar o económico. Aunque también hay retribución a los milagros que las imágenes cumplieron; traen al municipio música de banda o fuegos artificiales. Las distancias no son ningún obstáculo para que los peregrinos acudan el tercer domingo de enero al santuario del Niño de Nundiche o el segundo viernes de cuaresma al destinado al Señor de la Columna. De la misma manera que en las fiestas de mayordomía, tanto los nundichenos como los yosonuteños aseguran que como aglutinadores de peregrinos sólo uno es el que logra atraer el mayor número de visitantes.

Tales ideas fragmentan el mapa heterogéneo que reestructuran los municipios del distrito de Tlaxiaco. A grandes rasgos, la insistencia en la congregación del mayor número de peregrinos lleva a dividir el espacio, “imaginativamente”, en dos grandes secciones, ancladas al mundo católico: la de Nundiche y los municipios colindantes y la de Yosonotú junto con sus municipios vecinos. En ambos espacios es común escuchar que en los santuarios hay escalas jerárquicas que delimitan a los que tienen mayor

importancia, el rango con el que es medido se debe al número de personas que acuden al centro de peregrinación. Así, en Nundiche se dice que después de la Virgen de Juquila ellos son portadores del santuario más importante del estado de Oaxaca, del otro lado la cosa es parecida ya que, los de Yosonotú se adjudican el sitio dejando en tercer nivel a los de Nundiche. Mi idea no es establecer quien ocupa el segundo o tercer lugar. Al contrario, lo que intento es dibujar las fragmentaciones que el fervor católico provoca en el reconocimiento de un par de municipios que logra fragmentar al distrito de Tlaxiaco en dos polos, ubicados a una hora y media de distancia.

Con las observaciones que pude hacer en ambos espacios, me di cuenta que como criterio de diferenciación los centros de peregrinaje demuestran que muchos fenómenos con caracteres heterogéneos tienen relación es decir, si se postra la mirada desde el análisis conexo se pueden considerar a los criterios, más difusos, como idénticos. La disputa entre Nundiche y Yosonotú deriva en la cantidad de personas que acuden al municipio y a los milagros atribuidos a las imágenes, pero el desarrollo de la celebración es semejante. Se hacen filas inmensas para tener contacto directo con la imagen, se ejecutan algunos rezos, otros se quedan por varias horas en el templo, se acude a un espacio sagrado (montículo o cerro) que funge como pedimento, se hacen plegarias y se disfruta de la fiesta que los nundichenos o yosonuteños les ofrecen a los peregrinos. Incluso, hay gente que acude a ambos sitios. Así como en la Mixteca hay muchas Mixtecas, también hay muchos centros de peregrinaje que aglutinan a millones de personas. Hablo de Nundiche y Chalcatongo porque son los municipios de los que tengo mayor información, pero en la Mixteca, hay un gran número de imágenes religiosas que provocan las mismas experiencias. Muchos municipios se adjudican como centros de peregrinaje.

Por ejemplo, en Yosonotú me encontré con un peregrino que antes de visitar al Señor de la Columna acude a otro sito en el que se vivencia un acto parecido:

> Yéndose para Putla, porque por aquí queda Putla, ya Costa. La Costa Chica por ahí, por donde está la nube, por allá, por ahí queda Putla ya Putla es Costa. Entonces, esa gente ya por ese rumbo hay otra iglesia que se llama Santa Lucia Monte Verde, ya esa imagen si ustedes la alcanzaran o fueran a verla, es una estampa, pero con los ojos cerrados. Entonces esa mejora la vista. Sí, porque tú llevas tus ojitos que está ardiendo o no vez bien, entonces tú tienes que ir con toda tú fe. En tos, tú llegas y te persignas y le dices: “virgencita dame el alivio”, ¿no? Pero tiene un misterio que al llegar ahí, tienes que sobar tus ojitos, sobarlos, sobarlos. Hasta entonces le

> pides con toda tu fe para que te dé el alivio y toda esta gente que viene, viene de diferentes partes pasan allá y luego se pasan acá, vuelven, regresar hasta entonces y se retiran a sus comunidades. En Santa Lucia Monte Verde relacionan mucho con esto ¡he! En este mismo día lo hacen. Ahí también venden ahí, venden todo. Está la música también, venden comida, está la imagen y lo mismo tienes que llevar tus flores, tu vela, depende de tu devoción. Allá hay un pedimento, pero está más chico, es una lomita pero más baja. Entre la gente no se cansa tanto pa llegar, pero lo tienen, hacen lo mismo que aquí (Bardoviano Quiroz, Santa María Tindú: febrero de 2012).

Hay que decirlo, los centros de peregrinaje marcan heterogeneidades, pero también elementos compartidos. Pasando a otro plano, el sistema de elección de autoridades, de usos y costumbres, también se suma a los criterios que explicitan la heterogeneidad. El funcionamiento del sistema de normas consuetudinarias no puede entenderse si se hace a un lado, el espacio en el que se discuten las decisiones políticas del municipio: la asamblea comunitaria. En ella, se reúnen los mixtecos que habitan el centro municipal y las agencias. Ahí, se discuten los problemas del pueblo, se generan comisiones y se eligen las autoridades municipales y agenciales.

En la Mixteca Alta la estructura política se concentra en dos organismos municipales que trabajan de manera independiente: el Cabildo o Ayuntamiento Municipal y la Comisaría de Bienes Comunales. En algunos municipios el sistema de cargos tiene variaciones, pero a grandes rasgos el Cabildo se integra por: presidente municipal, síndico, regidores de hacienda, educación, obras, mercado, salud, secretario y tesorero. Todos son elegidos en la asamblea comunitaria; los primeros tres tienen una duración de tres años, los siguientes de uno. De aquella escala se desprende la estructura agencial, en donde todos los cargos duran un año: agente, secretario, tesorero y policías. Del otro lado, la Comisaría de Bienes Comunales (reestructurada cada trienio) se compone de: presidente, secretario, tesorero y un consejo de vigilancia; los que al igual que los integrantes del Cabildo tienen su respectivo suplente.

El trajinar que diversifica a los usos y costumbres se encuentra en el rastreo de los cargos que subsisten en los municipios. Nundiche y Yosonotú dibujan en su organigrama al alcalde, una figura que se encuentra entre el síndico y el presidente municipal. En el mismo Yosonotú es el alcalde quien tiene la última palabra en las decisiones que le repercuten a todo el municipio, en Nundiche se dice que éste, es el último cargo que cumple una persona. No obstante, en este municipio existen los

consejeros. Un grupo de abuelos que se encargan de aconsejar al alcalde y al presidente antes de tomar una decisión sobre el pueblo. A diferencia de las "nuevas" formas de política indígena que se encarnan en los municipios mixtecos, en Nundiche se impone el sistema de elección "tradicional"[15]. Para ser presidente municipal se debe empezar desde el cargo más bajo, nadie está exento de cumplirlo. *Tequiclato* de arriba hacia abajo, es el último cargo de la escala jerárquica en Nundiche, el primero a desempeñar. Es quien lleva la lista de las personas del pueblo que cumplieron, en algún momento, con el sistema de usos y costumbres.

Otro dato curioso se da en el centro de Nundiche y en uno de sus núcleos rurales, Ignacio Allende. Aquí, desde el momento en el que los hombres son mayores de edad o deciden casarse, se les otorga un cargo menor para abrirle el camino al recorrido escalafonario (Reyes, Rojas y Silva, 2011). Para cerrar con el espectro de funcionarios mixtecos basta mencionar el Comité de la iglesia, integrado por: el comité de patronato (presidente, secretario y tres vocales), fiscal (encargado del templo) y sacristán. Este comité también se elige en las asambleas; tiene una duración de tres años, el fiscal de uno y los sacristanes el tiempo que ellos deseen.

En los municipios se asegura que la elección de autoridades es "autónoma", que se ajusta al sistema que usaban sus ancestros. Pero, no se necesita hacer un análisis minucioso para darse cuenta que esto no es así. Es habitual que en la asamblea se atraviesen situaciones que reflejan dominio, liderazgo, intereses económicos y políticos, bien sea en algunos individuos o de manera grupal. En la Mixteca se dice que en la elección de autoridades no hay cabida para los partidos políticos y las asociaciones civiles. Sin embargo, logran inmiscuirse. En el sistema de normas consuetudinarias hay grupos (del mismo territorio) que usurpan el poder, tratan de manejar al municipio o

[15] En San Miguel no se le cierra la puerta a las "innovaciones" políticas. Están dispuestos a integrar a gente que no pertenezca al municipio. Pueden formar parte del Cabildo siempre y cuando hayan permanecido varios años en el pueblo. El cargo sería menor en comparación con el de los mixtecos, pero según su desempeño se les puede ir asignando otro, hasta alcanzar el más alto. Otra de las "innovaciones" se encuentra en la participación política de las mujeres. A pesar de que son restringidas, hay cabida para ellas. Por ejemplo, han sido agentes, regidoras o tesoreras tanto así que en las elecciones para el trienio 2011-2013 un grupo de mujeres decidió unirse para alcanzar la presidencia. El dominio político de las mujeres es tan fuerte que los mixtecos no dudan que dentro de unos cuantos años el poder sea ejercido por una mujer (Reyes, Rojas y Silva, 2011). Muy cercano a Yosonotú y San Miguel se encuentra Santa Catarina Ticua, el único municipio del distrito de Tlaxiaco que de 2011 a 2013, es gobernado por una mujer.

acuden a las agencias para decirles a quien postular. Todo ello, disfrazado con un bono económico o con la esperanza de apoyarlos en el desarrollo infraestructural de las agencias y el centro municipal.

Nundiche se encuentra en este dilema, en este municipio Antorcha Campesina hace acto de presencia. Su función consiste en gestionar recursos a cada una de las agencias; las apoyan con materiales de construcción o con la pavimentación de carreteras y caminos. De los núcleos rurales, Antorcha elige a un grupo de personas para que los apoyen manifestándose a su favor, en distintos espacios del país para así, obtener bonos económicos y materiales de construcción que beneficien al núcleo rural. Sin embargo, la asociación los obliga a acudir a sus reuniones o mítines pero, no siempre, cumple con lo prometido; “ellos no dan nada. En 2006 entramos nosotros y según estamos gestionando pie de casa y nunca ha salido eso, nada más nos están medio engañando con una tienda comunitaria. Empezamos a gestionar, pero no ha llegado nada y eso sí, a cada rato piden que vaya uno, de a cada rato” (comunicación personal, Santiago Nundiche: enero de 2011).

Los incumplimientos se deben al tipo de relación que hay entre el máximo representante de Antorcha y el presidente municipal que se encuentra en curso. En este núcleo de poder hay vinculación con los partidos políticos; con el PRI o el PRD. La evidencia de ello, aparece en San Miguel el Grande en donde la mayoría de sus habitantes simpatizan con el PRI. La presencia política es fuerte, con meses de anticipación se le dice a la gente por quien votar en las elecciones para presidente municipal. En dicho poblado, la elección de sus presidentes tiene que ver con elementos que en su momento eran ajenos al pueblo. Para el trienio 2008-2010 o el de 2011-2013, en la elección se le daba prioridad a los radicados, a los bilingües, a las personas estudiadas (el presidente que se eligió en 2011 es abogado) y a los que tienen una buena posición económica, de acuerdo a los migueleños, éstos mejorarán el pueblo y no robaran a lo largo del trienio. En Chalcatongo la elección de sus representantes ha cambiado. En sus agencias persiste el sistema “tradicional”, pero en la cabecera municipal los gobernantes son elegidos a través del sistema político federal. Desde la llegada de los partidos, el PRI ocupó los primeros sitios sólo que para

el trienio 2011-2013 la planilla priista fue derrotada y en su lugar se posicionó la llamada Coalición Partidista conformada por el PAN, PRD, PT y el extinto Convergencia.

Tengo la certeza que el control y la redistribución del poder me ayudan a mostrar los distintos choques que hay entre lo "tradicional" y los intereses externos que llegan a contradecir lo que, en su momento, establece el municipio. Lo heterogéneo se dispersa en los usos y costumbres y en los criterios que he enunciado. En estos choques se encuentra otro, el que cerrará el presente capítulo, la migración o el impacto *bilocal* de los mixtecos que traspasan fronteras. Muchos migrantes salen de sus espacios de origen para no volver, ello no se da en los municipios de la Mixteca. Al contrario, se está a la espera de salir a buscar una mejor vida y regresar cuando se haya logrado. Los mixtecos están en contacto con su familia y el municipio ya sea, para apoyarlos económicamente o estar al tanto de los sucesos que surgen en sus espacios de origen. Los Estados Unidos, el Norte de México, el Estado de México, la Ciudad de Oaxaca y el Distrito Federal son los territorios a los que se dirigen los mixtecos. En la Mixteca Alta la migración se refleja en la economía y en el mundo material (mejoras al pueblo, envió de remesas, transformaciones en la construcción de viviendas, preferencia a los migrantes para la asignación de un cargo, etc) de los municipios.

Desde los años 50´s los migrantes mixtecos se hacen presentes. Aunque el número era limitado; fue a principios de la década de los 70´s cuando los provenientes de la Mixteca registran su mayor número, al trasladarse a la frontera norte: Sonora, Sinaloa y Baja California.[16] Incluso, es en esos años cuando los migrantes mixtecos llaman la atención de los especialistas en el estudio de la migración, incrementándose (el número de artículos, películas o libros) en la última década de los 90´s (Lestage, 2011; Clark, 2008). A las afueras de la región, los mixtecos fragmentan el territorio para situarse estratégicamente en espacios específicos, a los que llevan parte de sus vivencias municipales. La heterogeneidad Mixteca dibuja secciones difusas. El Norte de México y los Estados Unidos son los espacios de mayor población, pero poco a poco se han

[16] El trabajo de campo que Teresa Mora hizo en la Mixteca Alta y Baja muestra que los flujos migratorios tomaron diversas direcciones a lo largo de algunas décadas. Entre 1950 y 1960 el destino era Oaxaca, Veracruz, Distrito Federal, Puebla y Estados Unidos; de 1960 a 1970 se le sumaron a los anteriores Morelos, Sinaloa, Michoacán y Chiapas y de 1970 a 1980 dejan de ir a Michoacán y Chiapas para acudir a Sonora. En la misma temporada la ruta Mixteca disminuye hacia Veracruz, Sinaloa, Oaxaca y Puebla y aumenta hacia Baja California, Distrito Federal y Estado de México (Mora, 1996: 94).

distribuido en diferentes espacios geográficos que, hoy en día, son reconocidos por la presencia de los mixtecos. Por ejemplo la colonia Obrera Tercera Sección, fundada en 1970; la más conocida en Tijuana (Lestage, 2011: 49).

El mapa migrante se asemeja a la organización socioterritorial que divide a la Mixteca en Alta, Baja y de la Costa. Siguiendo el trabajo de Alfredo Clark (2008: 10-11) los migrantes provenientes de la Mixteca Alta se han asentado en lo que Clark llama California Alta. Ésta se extiende en zonas específicas de California; en el condado norte de San Diego (geográficamente en la sección territorial en la que se encuentra la Mixteca Alta) se ubican en Oceanside, Vista, Escondido, Carlsbad, Valle de San Joaquín, Santa María y Fresno; hasta llegar a Oregón y Washington en Estados Unidos y Alaska y Vancouver en Canadá. Los provenientes de la zona Baja comprenden Tijuana y Ensenada, se expanden hasta Baja California Sur, el desierto de Vizcaíno y La Paz. Finalmente, los mixtecos de la Costa radican en el Valle de San Quintín. De la misma manera, los provenientes de San Miguel el Grande señalan a San Quintín como la zona de recepción más importante.

Esporádicamente la segmentación que propone Clark, me ayuda a presentar la disfuncionalidad socioterritorial que reproducen los mixtecos a las afueras de sus zonas de origen. Sin embargo, se excluyen algunos estados de la República Mexicana y los Estados Unidos; sitios en los que radican parte de los migrantes de los municipios de estudio: Sinaloa, Sonora, Nueva York, Nueva Jersey (muchos yosonuteños habitan este territorio; ellos le llaman *Yosojersey*[17]), Chicago, Florida y Hawai. En cada una de estas zonas la cuestión laboral es diversa; el trabajo doméstico, el comercio, ayudantes en algún restaurante o jornaleros agrícolas son los más comunes. Los migrantes mixtecos andan de un lugar a otro, se establecen por largas temporadas en su zona laboral, pero regresan a su lugar de origen en épocas del año específicas, como las fiestas de mayordomía y Todos Santos.

[17] La masividad Mixteca hacia los Estados Unidos provoca que a los topónimos se les asigne un nombre inventado por los migrantes. *Yosojersey* es ejemplo de ello. Este nombre lo usan los provenientes de Santa Catarina Yosonotú para designar a los miembros que habitan Nueva Jersey, al mismo tiempo, refleja los vínculos que tienen los migrantes con sus municipios de origen en donde viven sus familiares, envían dinero y tienen la esperanza de regresar a él. Además, la vinculación de palabras recuerda la unión (que a diferencia de los municipios mixtecos) se crea en las nuevas fronteras que hasta hoy en día habitan.

En un estudio reciente Françoise Lestage (2011: 32-33) delimita el ir y venir de los migrantes mixtecos. Después de los primeros días de noviembre se abandona, una vez más, el municipio para seguir con las etapas laborales que se van generando hasta llegar al norte del continente americano. De Oaxaca, algunos, pasan a Nayarit en donde prestan sus servicios como cañeros, otros van hasta Sinaloa para cosechar espárragos y de ahí, trasladarse a Baja California para cosechar de noviembre a abril fresas, pepinos y chiles. La otra ruta Mixteca los lleva en el mismo período (noviembre-abril) a Sinaloa y de ahí, a Baja California a cosechar jitomates. Así, de noviembre a octubre recorren todo un circuito que marca estancias esporádicas en diversas zonas. Debo subrayar, que las rutas migratorias no son ejecutadas por todos los mixtecos, porque muchos salen de su lugar de origen para asentarse en un poblado estadounidense, como es el caso de la mayoría de los migrantes que provienen de los municipios de estudio.

Los mapas fronterizos advierten la disfuncionalidad que tienen los mixtecos en sus municipios y en los espacios en los que radican. Ellos, también compiten entre sí, el caso aparece en la construcción de redes que unen a los externos con su lugar de origen; en el Estado de México, en Nezahualcóyotl, habitan mixtecos de Chalcatongo de Hidalgo. Que vivan en el Estado no les impide seguir con los referentes identitarios que existen en su municipio; se reúnen habitualmente para tratar los problemas del pueblo y enviar una solución, incluso reproducen en la cabecera municipal el carnaval de Chalcatongo. “Tuvimos que dejar a nuestros hijos en Tijuana. Por un año no vi a mis hijos y sólo nos hablábamos por teléfono, los dejé viviendo solos” (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011). Frases como estas, son comunes en la Mixteca pues los migrantes, siempre y cuando apoyen al pueblo, tienen derechos y obligaciones en el municipio. Tienen voz y voto en la elección de las autoridades, pero también para cumplir un cargo si fueran electos.

En 2011 el síndico de Santa Catarina Yosonotú tuvo que dejar parte de su familia en el Distrito Federal para cumplir con su cargo. De igual manera, San Miguel el Grande presentó un proceso parecido ya que el mayordomo de 2011 vivía en los Estados Unidos, lo que ocasionó el ir y venir, de un lugar a otro, para cumplir con el compromiso. Algunos migueleños decían que desde hace varios años trabajaba en el

extranjero para brindarle al pueblo la fiesta que se merecía. Las notas sobre la vida migrante me llevan a pensar que el ser migrante remite a vivir en una multiplicidad de experiencias que lleva al mixteco a llegar a ser, a buscar reconocimiento ante los otros o a formar parte de un grupo en movimiento, a ser parte de una "nueva" tradición.

A lo largo de este capítulo traté de descomponer los criterios que unifican y desintegran a los municipios mixtecos. La heterogeneidad, los elementos compartidos, la singularidad o las particularidades externas que son adoptadas en los pueblos me permitieron mostrar a los municipios heterogéneos, como los portadores de una multiplicidad de experiencias que van de lo local a lo global y de lo global a lo local. Tomando como eje a Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo traté de afirmar (mediante un diálogo etnográfico) que estos municipios son sistemas abiertos, sus "integrantes forman una comunidad de valores a raíz de su orientación…[y de la delimitación que le imprimen a sus]…metas comunes" (Honneth, 2009a: 300). Las metas son claras: buscar la diferencia, las diásporas, el ser local y el ser global. La persistencia de los municipios mixtecos se encuentra en crecimiento, sus habitantes van creando y recreando patrones de integración social que los llevan tanto al reconocimiento recíproco como al reconocimiento de sus diferencias, ante otras colectividades.

No sé si los comentarios de Claude Lévi-Strauss se ajustan a la argumentación descriptivo-analítica que acabo de enunciar. Pero, cuando habla de la diversidad de culturas me siento identificado con las aseveraciones que avalan que ésta, es el resultado de puntos conexos o de las relaciones que a pesar de la heterogeneidad las terminan uniendo. Es el espíritu humano quien articula los caminos entre el yo y el otro. De ahí, que la pluralidad y disfuncionalidad de los municipios mixtecos se pueda enunciar desde los mecanismo que se producen y reproducen entre ellos. Siguiendo a Lévi-Strauss, lo característico de los municipios heterogéneos:

> …reside básicamente en su manera particular de solucionar los problemas, de poner en perspectiva los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres, porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, unas técnicas, un arte, unos conocimientos de tipo científico, unas creencias religiosas y una organización social, económica y política…la verdadera contribución de las culturas…consiste…en la distancia diferencial que ofrecen entre ellas (en Ariel de Vidas, 2010: 137).

Antes de terminar quisiera resaltar lo siguiente, todo lo expuesto son propuestas que aspiran a presentar la heterogeneidad Mixteca desde otras variantes, más o menos viables. No sé si novedosas, pero hay algo que de ellas me queda claro: este capítulo y los venideros, eso espero, no contribuyen al "enajenamiento del…[científico social]…que lo impulsa aceptar lo dado tal como se le muestra" (Geyer, 1985: 39). Con esta insistencia, espero no haberme perdido en las brechas Mixtecas sin antes seguir disfrutando del asombro que en ellas se impregna. Ahora, dejo la puerta abierta al diálogo etnográfico del reconocimiento de los dones y poderes de la Mixteca heterogénea.

Cuadro 1. Identificación de criterios que unen y desintegran a los municipios heterogéneos

Criterios de regionalización [CR] y diferenciación [CD] étnica	Multilocalidad Mixteca			
	Santiago Nundiche	**Santa Catarina Yosonotú**	**San Miguel el Grande**	**Chalcatongo de Hidalgo**
Ubicación geográfica	Distrito de Tlaxiaco			
	Cuenta con una superficie de 94. 41 km^2. Limita al norte con San Juan Ñumi, al este con San Martín Huamelulpan y Santa María del Rosario, al oeste con San Juan Mixtepec y al sur con Tlaxiaco.	Posee una superficie de 71.45 km^2. Limita al norte con San Esteban Atatlahuca, al este con San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo, al oeste con Santiago Nuyoo y al sur con Santa Lucia Monte Verde.	Tiene una superficie de 4,705 km^2. Colinda al norte con Magdalena Peñasco y Tlaxiaco, al este con San Pedro Molinos y San Antonio Sinicahua, al oeste con San Esteban Atatlahuca y al sur con Chalcatongo de Hidalgo y Santa Catarina Yosonotú.	Ostenta una superficie de 111 km^2. Al norte colinda con Santa Catarina Ticua y San Pedro Molinos, al este con San Pablo Tijaltepec, al sur con Santa María Monte Verde y al oeste con San Miguel el Grande.
Agencias y núcleos rurales	Se compone de 11 núcleos rurales: Cañada Tierra Blanca, Dolores Hidalgo, Independencia Hidalgo, Ignacio Allende, Ignacio Zaragoza, Las Huertas, Loma *Itunuma*, José María Morelos, *Nduañu*, *Yosokoyo* y Centro (Santiago Nundiche).	Cuenta con una cabecera municipal y 6 agencias de policía: Benito Juárez, Vista Hermosa, *Yucunicuca* de Hidalgo, Morelos, Lagunilla de Cárdenas y San Isidro Zaragoza. Ésta última, por disputas territoriales, se encuentra en manos de Monte Verde.	Existen 10 agencias, 4 municipales: Benito Juárez, Francisco I. Madero, Guadalupe Victoria e Ignacio Zaragoza; y 5 de policía: Miguel Hidalgo, Agustín de Iturbide, José María Morelos, Vicente Guerrero y Lázaro Cárdenas. A esas 9 se suma el centro (San Miguel el Grande).	Además del centro, el municipio se encuentra segmentado por 18 agencias: Aldama, Cañada Morelos, Chapultepec, Progreso, Reforma, Santa Catarina *Yujia*, Abasolo, Allende, Miguel Hidalgo, Independencia, Iturbide, Juárez, La Paz, Plan de Ayala *Yutiandije*, La Providencia, La Unión, Vicente Guerrero y Zaragoza; las primeras 6 son agencias municipales, las 12 restantes de policía.
Lengua	**[CD]** Difiere en su pronunciación y escritura. Es complicado entablar una conversación con los mixtecos de los municipios citados.	**[CR / CD]** A pesar de la especificidad que le imprimen a las palabras; el entendimiento, la pronunciación y la escritura son parecidas. Se debe a las colindancias que hay entre pueblos.		
Vestimenta tradicional	**[CR]** Se ha perdido en su totalidad.		**[CD]** En las fiestas de mayordomía es utilizada por las mujeres. En las escuelas primarias forma parte del uniforme.	**[CR]** Se ha perdido en su totalidad.
Sistemas recíprocos	**[CR]** El *tequio* y la *gueza* siguen presentes en la mejora del municipio, en el apoyo a las fiestas del pueblo y a los poblados aledaños.			

<table>
<tr><td rowspan="2">Fiestas</td><td rowspan="2">Mayordomía y agencias</td><td rowspan="2">[CD] La fiesta de mayordomía ocupa el segundo rango. La de peregrinaje es la más importante. La celebración patronal cuenta con mayordomo a pesar de ser una fiesta interna.</td><td colspan="2">[CR] Cada agencia realiza una festividad en honor a la imagen religiosa que se venera en las distintas capillas del asentamiento. Independientemente, de la de mayordomía (la del patrón del pueblo). A San Miguel y Yosonotú este tipo de fiestas los unifica. Por sus colindancias, Yucunicuca (agencia de Yosonotú) y Benito Juárez (agencia de San Miguel) son muy cercanas. Ambas, en sus capillas, tienen la imagen de San Isidro Labrador. La deidad ha llevado a la convivencia entre pueblos y al apoyo económico para la celebración (gueza). La festividad marca relaciones intraétnicas: el 15 de mayo todos asisten a San Miguel y el 16 a Yosonotú.</td><td rowspan="2">[CD] La celebración a la patrona concentra a los chalcatongenses y a los mixtecos de las comunidades cercanas. A pesar de los conflictos territoriales que ha tenido con San Miguel la mayordomía logra conjuntar, mediante la convivencia, a ambos pueblos. Como sucede en otros espacios.</td></tr>
<tr><td>[CD] Tiene 3 fiestas de mayordomía: la del Señor de la Columna, la de Santa Catarina Mártir y la del nacimiento del Niño Jesús. Sin embargo, la figura del mayordomo se ha perdido. No siempre se cuenta con ellos. La más solicitada es la del Señor de la Columna. Con las otras su solicitud es esporádica. Cuando no hay mayordomo el pueblo junto con el cabildo se encarga de realizar las fiestas. Tanto la de peregrinaje como la de Santa Catarina Mártir.</td><td>[CD] Año con año los mayordomos hacen lo posible para superar la fiesta anterior. En la elección de los mayordomos se infiltra la posición económica o los cargos ocupados en el sistema de usos y costumbres. La fiesta del santo patrón atrae a los mixtecos de otras regiones, no sólo para retribuirles la gueza que ellos les han brindado, sino para copiar la organización y la suntuosidad.</td></tr>
<tr><td>Fiestas</td><td>Centros de peregrinaje</td><td colspan="2">[CR / CD] Año con año reúnen a un sinfín de peregrinos provenientes de otros sitios. Las imágenes religiosas (Niño de Nundiche / Señor de la Columna) y el fervor católico de los mixtecos provocan una lucha, entre ellos (mayor organización en la celebración, festejos suntuosos, mejores anfitriones, portadores de la imagen más milagrosa, etc), por ser reconocidos como el centro de peregrinaje más importante de la Mixteca Alta. En ambos poblados es la celebración más importante. Dejando atrás, la de los santos patronos.</td><td>----------</td><td>----------</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="4">[CR] En los 4 municipios el carnaval es vigente. En cada poblado se hacen concursos para premiar a las comparsas por su buena organización, el cuidado y originalidad de los disfraces, la creatividad, etc.</td></tr>
</table>

Fiestas	Carnavales	**[CD]** Cada núcleo rural organiza una comparsa para acudir al centro del pueblo, convivir entre ellos y concursar por un premio.	**[CD]** Se hace presente en los primeros meses del año. En las agencias se nombra a los capitanes para reunir a los integrantes de la calenda. De acuerdo a las fechas del calendario, a finales de febrero o principios de marzo, salen a las calles a divertir a la gente. Su función es primordial en la fiesta del Señor de la Columna. Acuden a las procesiones, a la casa del mayordomo y a las celebraciones en la iglesia. Al culminar la fiesta concursan entre ellos, para ganar un premio. Su participación resalta en el cambio de las autoridades municipales. En enero acuden a las casas de los nuevos funcionarios para entregarles un presente y llevarlos hasta el centro del municipio, para recibir el cargo asignado.	**[CD]** Su primer aparición es en enero. Aquí, la organización deviene de los mismos participantes. Ocasionalmente, se utiliza el disfraz tradicional (*chilolos*, *chivatos* y *Marías*) pero muchos de los participantes lo han cambiado por el de expresidentes, monstruos, hombres vestidos de mujer, etc. Acuden a la presidencia municipal, le hacen bromas al cabildo y a los curiosos. En medio de música de banda se dirigen al auditorio del pueblo para concursar entre ellos. Por segunda ocasión, aparecen días antes de la Semana Santa.	**[CD]** Al igual que en los otros municipios concursan entre ellos. Se utiliza el día de plaza, el jueves, para bromear con los asistentes. Al igual que en Yosonotú y San Miguel siguen presentes los *chilolos*, *chivatos y Marías*.
Fiestas	Semana Santa	**[CR]** Evento religioso.	**[CD]** Además de las misas, el viernes santo se hace una procesión por las calles del centro municipal. Sale de la iglesia el Señor de la Columna, algunos cristos y vírgenes. El jueves culmina el cargo del mayordomo. Por la noche, se escenifica la última cena. Los yosonuteños acuden a misa. Al finalizar, el mayordomo en curso le ofrece a los asistentes atole y pan.	**[CR]** Evento religioso repleto de misas.	

	Todos Santos	**[CR / CD]** Los preparativos inician entre el 28 y 29 de octubre. En Yosonotú, San Miguel y Chalcatongo las mujeres acuden a las plazas del pueblo para comprar lo que ofrendarán. En Nundiche es común acudir a los municipios aledaños o a Tlaxiaco. El día y la noche son ajetreados; los altares sufren transformaciones, a lo largo del día. Desde el 30 de octubre se acondiciona el altar, para recibir las almas de los difuntos. En las mañanas y en las noches sólo hay café y pan. Por las tardes se sirve, a los difuntos, platos de comida. Conforme transcurren los días se suman los elementos ofrendados. En Yosonotú, el 1° de noviembre, se acude a misa al medio día. Al término se dirigen al panteón a convivir con los muertos. Aquí, el compadrazgo cobra importancia. En la convivencia se invita a los compadres a comer a la casa de los ahijados. En las casas se hacen tamales para compartirlos con quien los visita. El resguardo tradicional prevalece en Nundiche, Chalcatongo y Yosonotú. San Miguel sigue la tradición, pero combinándola con el halloween.			
Plazas o mercados (relaciones económicas)		**[CR]** La plaza de Chalcatongo (jueves) y la de Tlaxiaco (sábados) sirven para vender sus productos, comprarlos entre ellos e intercambiarlos. Estos espacios se convierten en un centro de convivencia. Una vez a la semana, se encuentra la ocasión para encontrarse con los amigos, los compadres o la familia. Aquellas plazas aglutinan a los municipios que se ubican al centro y al norte de la Mixteca Alta. Aquí, el contacto entre mixtecos y triquis es frecuente.			
		[CD] En los mercados se les reconoce por ser tejedores de palma. No tienen una plaza.	**[CD]** Tanto los yosonuteños como los mixtecos de los municipios aledaños, montan una plaza el domingo. Ese día se rentan los puestos del mercado municipal que está en el centro del pueblo. La plaza es de consumo interno. Muchos yosonuteños se dedican al comercio, en el estado de Guerrero.	**[CD]** Instalan una pequeña plaza los miércoles y domingos. Sus habitantes recuerdan que, hace años, la plaza era suntuosa. Se ponía los jueves. Sólo que los chalcatongenses hicieron una igual, que atrajo a más gente. Dejando con unos cuantos puestos a la de San Miguel. Su especialización en el ramo económico, se debe a la venta de madera, la elaboración de pan y la producción de cobijas.	**[CD]** Son dueños de una de las plazas más importantes de la Mixteca Alta. Los jueves Chalcatongo se convierte en la zona de comercio que atrae a los municipios del lado norte de la Mixteca Alta. En ella, el trueque se hace presente. La plaza tiene una confección triple: al centro se ubica la zona del trueque. Se encuentran frutas, verduras, pulque, animales, etc. Alrededor están los puestos de pan, comida y verduras; el resto está dedicado a la venta de ropa, plantas medicinales, cds y artículos de limpieza. En las zonas aledañas se dice que son comerciantes y tejedores de palma.
Elección de autoridades		**[CR / CD]** Se rigen por medio del sistema de usos costumbres. Los partidos políticos han intentado inmiscuirse en la elección de autoridades, pero no lo han permitido. En las agencias la estructura política cambia cada año, pasa lo mismo con una sección del cabildo. Los cargos que duran 3 años son: Presidente, Síndico y Regidor de Hacienda. Sin embargo, los nundichenos dicen simpatizar (en el ámbito estatal) con el PRI; mientras que los yosonuteños lo hacen con el PRD. En Nundiche, Antorcha Campesina tiene relación con el Cabildo.		**[CD]** Mediante el sistema de elección "tradicional" se elige a las autoridades. Empero, muchos de sus habitantes son seguidores del PRI, esto implica que el cargo de presidente sea transferido a quien milita con el partido.	**[CD]** El sistema es híbrido. En las agencias la elección de los representantes es por usos y costumbres. En el centro del municipio, la elección del Cabildo se hace mediante el sistema federal, el de los partidos políticos. La coalición PAN-PRD-PT y el extinto Convergencia se encuentra a la cabeza del municipio. El actual presidente se postuló en aquella planilla.
Conflictos territoriales		----------	**[CR / CD]** En 2011 perdió una de sus agencias (Ignacio Zaragoza). Los yosonuteños fueron expulsados de ese sitio. El contrincante es un pueblo vecino: Santa Lucía Monte Verde. En Yosonotú se dice tener documentos que avalan la propiedad de esa agencia. Sin embargo, los de Monte	**[CD]** Los conflictos por límites territoriales se quedaron en la memoria histórica. En 1927 protagonizaron una de las disputas territoriales más importantes de la región. Cada uno asegura que ambos territorios les pertenecen. Para los de Chalcatongo, ellos son el pueblo viejo. Al cual, San Miguel le robó parte de sus terrenos. Los de San Miguel, dicen lo contrario, aseguran que Chalcatongo es el pueblo nuevo. No obstante, en lo que actualmente son los límites de San Miguel se encuentra un poblado llamado Chalcatongo Viejo, lo que avala la originalidad del primero sobre el segundo. El conflicto ha construido estereotipos sobre la personalidad de los habitantes, se acusan de mentirosos y brujos. San Miguel también ha tenido conflictos con Tlaxiaco, por sus colindancias, el primero asegura que la Colonia Lázaro Cárdenas (ubicada al norte de San Miguel) forma parte de su territorio. Hoy en día, Lázaro Cárdenas conforma las dimensiones de San Miguel.	

			Verde dicen lo mismo. Asegurando que, Morelos (otra agencia de Yosonotú) también les pertenece. Lo curioso es que los santos patrones, de los municipios, los unen. Ambos, acuden a sus fiestas. Incluso, en Morelos se venera una imagen de la Virgen de Santa Lucía, la patrona del pueblo contrincante.		
Migración		**[CD]** Inicia cuando los jóvenes terminan la secundaria. Se estima que algunos salen para culminar sus estudios; el resto para buscar trabajo en sitios alejados. El mayor centro de atracción es el centro del Estado de Oaxaca, la Ciudad de México y los Estados Unidos.	**[CD]** El mayor rango lo conforman los hombres casados. Salen a buscar una mejor economía. Quienes dejan el pueblo tienen la esperanza de regresar, después de unos cuantos años. En el estado de Guerreo y en Nueva Jersey se concentra la mayor parte de los yosonuteños.	**[CD]** Se ha beneficiado con las remesas de sus migrantes. El municipio se transforma gracias a ellos: las canchas deportivas, el auditorio, las fiestas de mayordomía o las mejoras al palacio municipal, son un reflejo de ello. Es común, encontrar construcciones al estilo estadounidense. Quienes migran siempre regresan. Éstos, llevan parte de sus tradiciones a los sitios en los que radican: San Quintín, Cuidad de México, Tijuana, California, Oregón, New York, etc.	**[CD]** El mayor centro de atracción es el Estado de México, en Nezahualcóyotl. Se reúnen para tratar los problemas del pueblo. En Neza reproducen el carnaval que al mismo tiempo se efectúa en su lugar de origen.
Sistema de creencias	Relatos de origen	**[CD]** Se conocen las narraciones sobre la configuración del municipio, pero no hay un mito que enuncie el origen de los habitantes de Nundiche.	**[CD]** La mayoría de sus habitantes conoce el origen de los yosonuteños, se sabe el nombre del primer hombre y la primera mujer que habitaron el pueblo. De ahí, deviene el nombre del pueblo y las imágenes religiosas que los gobiernan.	**[CD]** Se conoce la fundación del pueblo y la llegada del santo patrón, pero no el origen de los migueleños. En los municipios aledaños se dice que, los primeros habitantes provenían de otros poblados mixtecos. Para algunos, llegaron de Monterrey y Nuevo León.	**[CD]** En la época prehispánica fue uno de los señoríos más importantes de la Mixteca Alta. En San Miguel hay evidencia de una zona arqueológica, denominada Chalcatongo Viejo. Ahí, se encuentran los restos de los gobernantes de la Mixteca. Al igual que Yosonotú se conocen los mitos que explican el origen de sus habitantes.
	Santos patronos	**[CR]** Las imágenes religiosas que se encuentran en los municipios, según sus habitantes, son las más milagrosas. El poder de San Miguel Arcángel se debe al combate que tuvo con el diablo. Del otro lado, el fervor milagroso se le atribuye al Niño de Nundiche y al Señor de la Columna.			
		[CD] El tercer domingo de enero se celebra al Santo Dulce Nombre Niño de Jesús.	**[CD]** El segundo viernes de cuaresma está destinado al Señor de la Columna. En noviembre se venera a la patrona del pueblo.	**[CD]** San Miguel Arcángel es festejado a finales de septiembre.	**[CD]** Los primeros días de septiembre están dedicados a la Virgen de la Natividad.

ANTES DE PARTIR, UN ATAJO…
LO IMPREDECIBLE: EL DON Y SU LEGADO CONCEPTUAL

> El individuo moderno es realista…Sabe…lo que se oculta detrás del don…sabe que lo que motiva la producción y el intercambio de bienes, no es el altruismo o la generosidad sino el interés material; que la política no es cuestión de ideales sino de poder y de violencia, que los afectos no son mandados por los sentimientos, sino…por el sexo…El hombre moderno pretende no obedecer más que al principio de realidad, y éste plantea que sólo existen realmente la materia y el cuerpo ¡El resto no es más que un invento de la mente!
> Jacques Godbout

Entre la culminación del capítulo I y el inicio del siguiente se debe tomar un atajo o un punto intermedio. No busco un camino corto. Al contrario, hablo de atajo como un punto que se coloca en los extremos para salir al encuentro del don, sus portadores y su reconocimiento. Creo que es conveniente detenerme en el camino para analizar una de las categorías que transita por este escrito. Después de presentar la multilocalidad Mixteca sería complicado, no imposible, subir al barco de la Teoría Crítica del Reconocimiento para tratarla de aplicar a los especialistas mixtecos de la sanación, la brujería y la adivinación. Por eso, esta pausa. Hablaré, al por mayor, del término don; incluso lo usaré para referirme al grupo de especialistas que protagonizan esta tesis. Sería un descuido no ponerle atención.

Mi interés por encontrar “nuevas” vías de explicación, a los conocedores de la medicina tradicional en los pueblos indígenas, encuentra un punto de arranque en la terminología que la antropología le ha dado a estas personas. Pensé en eliminar al chamán, el curandero, el hechicero o el brujo para hablar, al menos en la Mixteca Alta, de sujetos del don. Esta suerte de justificación teórico-empírica, se debe a la necedad que tiene quien suscribe, por mirar críticamente los tratados y las acepciones que se dan sobre la realidad social. De este modo, hablo de sujetos del don, estoy seguro que “de nada sirve partir de las cosas buenas de siempre, y sí, de las cosas nuevas y malas” (Brecht en Leo Maar, 2005: 425); eso es lo que quiero hacer.

En contraposición a lo antes dicho, no está demás señalar las atribuciones antropológicas que caracterizan a los sujetos del don. La asignación de un nombre a los portadores del don lleva a debates sin salida. Se dice que cuando se les conoce

por ciertas características, es factible llamarlos chamanes o curanderos. Otras afirman lo contrario. Lo ideal, dirían, sería llamarlos bajo los términos que se utilizan en las comunidades indígenas: *chaa tatna* (mixtecos), *ixtlamatki* (nahuas), *owirúame* (rarámuris), *xëmaapyë* (mixes). A grandes rasgos son analizados desde ambas trincheras. Parece que al hablar de sujetos del don estoy más cerca de la primer vertiente. No obstante, con ellos también marco fronteras.

En los poblados indígenas hay una terminología propia, pero tiene incongruencias. En la Mixteca encontré una lista: *chaa tatna*, *ñayivi sa´a tata*, *chaa tasi, yivi tatna, tee tasi*, etc. Empero, tales categorías diferencian entre quienes propiciaban el bien y los que hacían el mal. Otras cruzaban las cualidades. La traducción Mixteca marcaba diferencias. En las comunidades de estudio, los términos se escribían y se pronunciaban de distinta manera. Ocurría lo mismo con los portadores del don y los habitantes de los municipios, no había claridad en las categorías asignadas. Anejo a lo anterior, vuelvo a decirlo, creo en la reformulación de los tópicos que han sobrevivido en las ciencias sociales. ¿Por qué imponerse a una categoría que no se ajusta con lo que se quiere estudiar?

La propuesta es sujetos del don. Para usarla se explicita su combinación. Sujetos porque estudio la imagen de un conjunto de individuos (portadores de cualidades curativas y adivinatorias) que se constituyen por el desplazamiento y la inmovilidad que gestan en sus comunidades. Se refiere a la diferenciación humana establecida en diversos espacios, a la conexión que mantienen con otros portadores y en otros lugares. En el mismo sentido, hablo de don. Refiriéndome al ciclo de intercambios que sus portadores inician, desde el momento en el que fueron elegidos. En todo momento dan, reciben y esperan reciprocidad. En lo que sigue el vocablo es analizado. Con los sujetos del don se intenta hacer una mezcla de experiencias culturales que van dibujando un mundo conectado, pero no homogéneo. Las experiencias las muestro desplazándome de un sitio a otro, incluso de un sujeto a otro.

No presento un modelo delimitado, “sino una transición a partir del trabajo previo: un proceso de interpretación, un nuevo comienzo, una continuación” (Clifford, 1999: 19). Tanto en este atajo como en el camino desencadenado de este escrito, confió en el reconocimiento crítico de los sujetos del don. Teniendo en cuenta que en un proyecto de este tipo yacerá el “éxito”, en menor medida, según ciertos ejes o

preferencias antropológicas y alcanzará el “fracaso”, su mayor probabilidad, de acuerdo a otras que buscan el error mínimo para avalar su defensiva. He llegado al intermedio de este viaje, el otro se lo dejo a los crepúsculos del don.

I. *Prestaciones totales*, *espíritu* y *enigma*: respuestas asimetrías que maniobran el don

Las confinadas imágenes de este manuscrito han evidenciado un término impredecible: el don. Desde el título inaugural hasta las vastas páginas en las que se asientan estas líneas, el vocablo sale a flote. Si se habla de sujetos del don, se debe explicitar su imponderable. ¿Qué se entiende por don?, sería la pregunta clave. Las respuestas aterrizarían en un paradigma diverso; irían del aspecto económico al del control social incluso, lo describirían como una expresión moral que caracteriza a los grupos o colectividades. A grandes rasgos, el don deriva en lo antes citado. Por ello, se considera pertinente delinear las asimetrías de ese acto social que repercute en las interpretaciones del accionar humano.

Sobre el sistema de donación e intercambio la antropología conserva un sinfín de materiales. El abismo es amplio. Cada uno presenta al don como una figura asimétrica que camina por doquier. Marcel Mauss (1979), Jacques Godbout (1997) y Maurice Godelier (1998) son ejemplo de ello. Dichos teóricos dibujan un espectro tripartita que se une y se aleja cuando definen el don. Como un *sistema de prestación* que se mezcla en las diversas instituciones, como un espíritu que se encuentra por todas partes o como un espectro enigmático de las sociedades modernas; el don mirado como el acto de dar, recibir y reciprocar ayudará al anhelado reconocimiento de quienes lo portan. Extrayendo las respuestas de los citados teóricos, se expone la noción de don como la propiedad que diferencia a ciertos sujetos. Se intentará mirar como la valoración de una diferencia instrumental, que le permite a un individuo operar de manera específica sobre otro (Barquín, 2008: 8-9).

El don es un regalo, una obligación que implica regresar lo otorgado, marca lazos sociales pero ante todo, es una relación entre personas. Una de las figuras impulsoras, que presentó al don como el referente total de las sociedades “primitivas” fue Marcel Mauss. Para comprenderlo, el don, hay que analizar lo abstracto y lo evidente, se debe mirar en su conjunto como un vaivén de acciones

heterogenias. Las venas durkheiminas son contundentes en la propuesta de Mauss. El *sistema de representaciones* o el intercambio de bienes le sirven para aseverar que el don, es un eje totalizador de las actividades sociales. En todo tipo de instituciones se hace presente (económicas, religiosas, familiares, etc). El don, mirado desde Mauss, es un *hecho social total* que codifica en los flujos interactuantes de la prestación y la contraprestación que en todo momento instauran los individuos.

Mauss entiende el don como una acción que, en el momento, oculta la obligación de devolver lo que ha sido recibido. Aparentemente es gratuito, pero también obligatorio e interesado. Los regalos ofrecidos parecen voluntarios. Sin embargo, lo que acompaña a esa transacción es pura "ficción, formalismo y mentira social" (Mauss, 1979: 157); en el fondo reina la obligación y el interés económico. La vida se mueve en los intercambios y en las prestaciones que en algún momento se devolverán. A simple vista los dones parecen voluntarios, si se da un regalo o se ayuda alguna persona no sólo es un acto cortes, pues de acuerdo a las reglas que impulsa la sociedad, esto se debe hacer. Quizá porque en algún momento lo hicieron con el donante o porque está necesitado de generar relaciones de solidaridad y de reconocimiento mediante este proceso. Lo mismo sucede con el beneficiado. La prestación la debe retribuir de alguna manera. Así, el don de Mauss diseña una fórmula por demás conocida: "dar para luego ser digno de recibir y después reciprocar".

En su "Ensayo sobre los dones…" (1979) Mauss enuncia que en su totalidad, el don obliga a las colectividades a donar y contradonar[1] entre ellas mismas. La individualidad se echa de menos, cumple un papel importante pero no el fundamental. Para cuestiones de este estudio, la lealtad a los entramados sociales

[1] Siguiendo la lectura del citado material, tengo la intuición que Mauss a pesar de detallar las obligaciones encadenadas que derivan del don (dar, recibir y devolver); sólo explica en extenso una: la acción recíproca. El acto de devolver es analizado mediante los procesos de la religión mahorí. Los dones van más lejos, no sólo marcan bienes o riquezas también tienen poder, cualidades e individualidades, pero perpetrados en una esfera social. Así, Mauss utiliza la noción de *hau* para asegurar que lo donado contiene un referente espiritual que incita a devolver lo dado. Este espíritu es el que dominaba tanto al regalo como a los donantes. Incluso, le permite a las personas identificarse con las cosas que donaba y con lo que otros le daban. El campo espiritual del *hau* es lo que hace que los bienes sean reciprocados. Éste sería el punto culminante en las relaciones de intercambio. Tal afirmación se prestó a la crítica de otros antropólogos. La de Lévi-Strauss aparecida en la introducción de *Sociología y antropología* (1979), cuyo autor es Mauss y la de Godelier en *El enigma del don* (1998). Ambas, serán trabajadas en lo que sigue.

marca una conjetura con lo escrito por Mauss. Se dice, que los sujetos son los representes o las *personas morales* de los grupos que pactan ciertas formas de intercambio. En las diversas expresiones sociales se crean lazos identitarios, alianzas, matrimonios, se ofrecen regalos, etc. Pero, en todo momento es el grupo quien ejecuta la función. “Son…las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan…” (Mauss, 1979: 159). Los sujetos sólo pactan los lazos que en su momento construyeron las sociedades.

El abanico asimétrico se empieza abrir. Estoy de acuerdo con Mauss cuando dice que el don marca lazos sociales, pero mis dudas surgen en la vertiente individual. Que las personas carguen con un bloque social que las impulse a tomar el rol de meros mediadores en el sistema de prestaciones, no lo creo. Se anunció en el pie de página que antecede estas líneas, el don (siguiendo a Mauss) no sólo alude a un sistema económico sino que arrastra otras brechas. También los hay para la naturaleza, los espíritus de los muertos y los dioses. A este *hecho social total* se le suma una dimensión mágico-religiosa, el *hau*, para aseverar que la cosa donada contiene potencialidades que promueven su devolución. Aquí, siguiendo a la Lévi-Strauss o al mismo Godelier también hay declives.

Si a esto se le suma la negativa a la vertiente colectiva se podría decir, que antes de marcar prestaciones entre un sujeto y otro, el don pasa por un ciclo. Cuando surge el intercambio, éste ya fue manipulado. Aclaro el punto, en el análisis de los sujetos del don la revelación de las divinidades o hechos sobrenaturales sólo marca el paso de cualidades y poderes que se le asignan a algún individuo. No obstante, ese tipo de don es inerte. Sí, los elegidos se declaran deudores de las entidades, pero el intercambio o los beneficios que le traerá a ellos y a sus seguidores se postergan para antes, darle paso a una manipulación que sólo puede hacer el neófito.

> Cuando me fui, no sé si fui donde está el señor que está arriba, creo, porque yo llegué y me preguntó, dice: “¿por qué vienes, si todavía no llega tu tiempo?” Pos de repente vengo. “Entra”, me dijo, y así está la casa del lago y ya abrió la puerta y entré y me puso un petate nuevo y me acostó, así boca arriba. Dice, “abre tu boca” y me echó unas gotas. No sé si es agua o otra cosa, sólo él sabe lo que cuesta la chamba. Y dice, “¿entró hasta adentro?”, no, le dije. “Ahí te va otra y ahora sí tienen su efecto”. ¡Ah bueno!, “esto es lo que vamos a platicar”, dice, “porque eres [el sujeto elegido], por eso llegaste hasta aquí”. Me dijo, “pero si llegas a tu casa y te pregunta la gente ¿qué soñaste?”, “¿a dónde fuiste?”, “tú no dices nada, no cuentas nada porque si no de nada te sirve, ya no andes fuera de tu rancho siquiera para que lo mantengas”, dice, “yo te digo cuando vas a comenzar [a sanar]”, “ya no vas a venir, ya nada más va ser un sueño” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

Como se puede observar, las ideas de Mauss sirven de mucho pero el carácter del don colectivo no es del todo aceptado. Hay algo más. El don se expresa como una potencia que deriva en el acto de entregar. Raymundo Mier (2010: 159), siguiendo al mismo Mauss, dice que reclama una situación propia, quizá una realidad personal en la que se dona lo que pertenece a una persona, necesita de la creencia y de un espacio ritual, pero requiere de un acto dotado del mundo colectivo. Al entregarlo regresa a su lugar de origen o empieza a producir otro bloque de elementos que sirven para remplazarlo. Al fin de cuentas se impregna en la persona, pero deviene de un referente social. Por eso la insistencia, el don debe pasar por un trato individual para permitirle el paso al ámbito colectivo. Su creación y destino recaen en él. He aquí, las palabras del propio Mauss:

> …hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma. La conservación de esa cosa sería peligrosa y mortal, no sólo porque sería ilícita, sino también porque esa cosa que sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes muebles o inmuebles, esas mujeres o sus descendientes, esos ritos o comuniones, otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona. Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte. Animada y a veces individualizada, tiende o bien a volver a…su <<lugar de origen>> o a producir, por medio del clan o de la tierra de que forma parte, un equivalente que la reemplace (1978: 168-169).

Pasando a los reclamos de Lévi-Strauss[2], no es viable que el *hau* termine con el sistema de intercambio. Si Mauss habla de un espíritu que obliga a donar y contradonar no habría porque hablar de totalidades debido a que el proceso derivaría en una relación causa-efecto (el intercambio decreta la obligación y la obligación decreta el intercambio) o en un acto difuso en donde la reciprocidad no deriva de la espera de algún intercambio. Si este fuera el caso, lo dado ocupa el segundo peldaño. La solución levistraussiana deriva en el espectro simbólico que originan las sociedades. Parafraseando a Lévi-Strauss (1979), la aseveración es

[2] Pese a la insistencia de los erros mausseanos, Lévi-Strauss llega a la conclusión que el autor del "Ensayo sobre los dones…" se dejó engañar por la teoría indígena, desde el momento en el que describe el *hau*, como la razón última del sistema de intercambios. Así, como Lévi-Strauss criticó a Mauss también él fue criticado. En el tercer estudio de sus *Caminos por el reconocimiento* (2006), Paul Ricoeur recuerda la objeción que en este punto, Claude Lefort le hace a Lévi-Strauss. Al explicar los modelos de intercambio desde el aspecto simbólico, que se genera en el inconsciente, según Lefort, se elimina la significación del don. Dice que, la significación será desecha siempre y cuando el científico social deje de asociar "la obligación de devolver con la obligación de dar" (Ricoeur, 2006: 286). Se espera que el don sea devuelto, porque se mira al otro como un yo que debe comportarse de la misma manera que el donador. El regreso de lo donado sólo confirma la veracidad del gesto que tuvo el primer donador, avala su subjetividad. Luego entonces, los sujetos confirman su existencia, comprueban que no son cosas.

contundente: la vida social se debe a los intercambios, pero devienen de las estructuras mentales que los sujetos articulan en su inconsciente. Según el pionero estructuralista, el *hau* es explicativo para las sociedades "primitivas" pero no para lo que pasa en todas las sociedades. Hay que distinguir lo que cree la gente y lo que realmente sucede. Ello, se hace al hablar de sujetos del don. La primera evidencia es un regalo de los dioses, los portadores y no portadores lo saben, pero detrás de eso hay sucesos que no son muy evidentes. Al obtener el don adquieren una entidad (Dios, Jesús, ángeles, santos o vírgenes) que los protegerá y los llenará de sabiduría tanto en sus sueños como en sus curaciones.

> Yo soñé a la madre santísima, Virgen Guadalupana y la soñé yo. Soñé a la virgen que estaba en la iglesia y soñé también al niñito. Sí, al niñito Dulce Nombre de Jesús, lo soñé también yo. Lo soñé al niñito y le dije: duele pica la espalda, como si fuera chile verde y en toda la noche no duermo, no da gusto dormir. No dormía en toda la noche por el dolor y dice el niño: "compra una carta", y lo vi en el río de Morelos [agencia de Nundiche] y se paró en un sabino grande, grandote y dice el niño "vamos". Yo así soñé. Dice, "vámonos, yo voy adelante y tú atrás", dice. Vamos dice, "vas tú donde está el sabino, el sabino grande, en medio del río". Allí tiró un poco de vino, "allí se va sacar dos piedras blancas", dice, "chicas". "Échalas a la lumbre y echa leña", dice, "que se queme". "Poco a poco así lo haces" pues, así soñé.
> Después, fui a donde estaba terminado el camino y yo estaba soñando, me iba hasta allá, en un cerro. Allí llego a donde están las cruces, allí entro, ahí no más. Así, él me dijo en el sueño [el Niño de Nundiche] que así curara (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011).

El trabajo de campo en la Mixteca me permite redactar una de las afirmaciones que devienen de este escrito: el origen y la manipulación de los dones (léase curativos y adivinatorios) en los pueblos, se deben examinar en la autorreflexión o el conocimiento de sí y en la capacidad de sus portadores para evidenciarlos, ejecutarlos y ponerlos al servicio de los mixtecos. La Mixteca Alta ayuda a preguntarse al estilo de Godelier, ¿si el don se quedó en los pueblos "primitivos" o prevalece en las sociedades actuales?[3] No necesito pensarlo, la respuesta es sí, es

[3] Para sacar del enigma al término que se ha multicitado, Godelier contrapone lo que llama el don de las sociedades "arcaicas" y el de las sociedades "modernas". En las primeras el don, mirado como un sistema de prestación, tenía la tarea de construir y reafirmar los lazos sociales entre los sujetos y las instituciones. A la inversa, el don moderno no tiene esa función. Ahora, está dotado de individualidad. Impulsa a una relación instrumental que se aleja de la mercancía y las instituciones que llevan a la unión colectiva. En *El enigma del don* (1998: 295-299) argumenta que en la actualidad, el don resurge por la ineptitud capitalista. Los sujetos no están contentos con lo ofrecido en el mercado, por eso el don renace como un ámbito individual que sólo servirá mientras surge lo que llegará a remplazarlo. Las aristas del don le dan cara y voz a una persona hasta que llegue un algo que lo sobrepase. Una vez más, los sujetos del don tienen cabida. Sus poderes los avalan, pero pueden llegar otros que traigan nuevas técnicas, novedosas formas de hablar o formas de persuadir que sobrepasará al que era reconocido.

evidente. Hoy en día, diría Jacques Godbout, “el don está por todas partes” (1997: 12).

Sin la intención de deslindarme de la argumentación anterior, hay que reconocer que el “Ensayo sobre los dones…” es una pieza central en los estudios antropológicos. Imponer un modelo general que derive en pinceladas individuales y entramados sociales que repercuten de manera total, es la virtud de Mauss. Él, dejó las particularidades para delinear una propuesta que le pertenece. El don debe estudiarse como si fuera un proceso cíclico, porque en cada una de sus estaciones se viven momentos particulares que van de los encuentros personales a los requeridos por la masa social.

Para seguir exponiendo las variadas conceptualizaciones que devienen del don y así ajustarlas a lo que denomino sujetos del don, hay que seguir las particularidades de Mauss y las propuestas que llegaron a renovar el término que en tan pocas páginas ha provocado controversia. Jacques Godbout (1997) afirma que para los individuos “modernos” el don forma parte del pasado. En nuestros días reina el individualismo y el egoísmo por eso, se dice que el don ha quedado en el olvido ya que, éste se piensa como si fuese una gratitud o una actividad desinteresada. Ese sería un don verdadero. Hoy en día, nadie da nada sin esperar algo a cambio, se hace porque en el trato hay intereses. No quisiera llevar muy lejos esto, pero en la Mixteca los sujetos del don dicen ofrecer sus servicios sin ninguna retribución económica. La discrepancia es evidente. Afirman hacer uso de sus poderes para el beneficio de sus visitantes aunque, se solicita una cooperación para la compra de las herramientas rituales. Otros más asignan una tarifa, la que va aumentando según las características del solicitante: portador de una enfermedad grave o un individuo externo al municipio.

Es evidente que en la Mixteca el don es verdadero. La retribución económica, al menos para quienes habitan las comunidades, no es muy relevante. Acceder al don permite entablar relaciones sociales que van del bien común a una actitud interesada que espera algo a cambio (Godbout, 1997: 16). Los sujetos la necesitan, requieren de un aval que marque el éxito o el fracaso del tipo de don que se pone en juego. El que da, está obligado hacerlo. Quien recibe goza de lo que le pertenece al donante. Cuando el don es brindado se marcan, al estilo mausseano, lazos sociales y relaciones personales. El beneficio obtenido le da valor a lo que en un futuro será

regresado; avala la relación que hay entre los interactuantes. La ilustración la hacen las palabras de los dadores del don, dicen no poner precio a sus servicios porque sus visitantes, al ver solucionados sus problemas, regresan a retribuirles lo que consideran pertinente. Al fin de cuentas, los regalos son postergados pero siempre devueltos. Los donantes no deben quejarse, se pusieron en manos de los favorecidos. Si lo hacen provocarían habladurías, incluso deshonra. Al darse tal suceso parecería que el regalo sólo lo brindaron para alcanzar dominio sobre el beneficiado o para obligarlo a corresponderle de la misma manera.

Su falta de evidencia no excluye el carácter dominante que provocan los dones. En el juego de los intercambios hay alguien que toma una posición dominante. Abusando de las tesis de Godelier (1998), en estos casos las personas hacen uso de su imaginario para mantener la jerarquía (opiniones de los demás, conocimiento de sí, sabiduría, generosidad, etc) que se origina en el sistema de prestación. Para Godelier, el imaginario le da forma a las relaciones personales. De esta manera, los sujetos del don actúan en la multilocalidad Mixteca por medio de las concepciones que provienen de un imaginario reconocido en el municipio. Para que las relaciones personales se conciban como legítimas se necesita un imaginario reconocido. Así las cosas, los sujetos creen que las relaciones reales se encuentran en un mundo saciado de inmutabilidad y sacralidad (Castaingts, 2007: 250-251). Por eso, el accionar recíproco tiende asociarse, en la Mixteca, con la accesibilidad a lo sagrado y con el reconocimiento de lo que un neófito hace con el regalo que le otorgaron los dioses.

Tanto en la Mixteca como en cualquier otro espacio, el aspecto económico no se puede deslindar del don, aunque la idea que aquí se maneja deja a un lado la cuestión mercantil, no la excluye pero el don, se ha traducido (al menos aquí) en el aspecto de las relaciones personales y sociales. Adicionalmente, el don no es abstracto, no se origina de la nada, tiene su especificidad en los momentos y en los sujetos implicados. Se debe volcar la mira a ellos, a lo reproducible o manipulable que hacen de él los interactuantes. El énfasis debe partir de quien se dispone a donar porque ahí, ya empezó la circulación. La verbigracia de Godelier, se pone en bandeja de plata para sustentar lo dicho:

> Esas observaciones nos permiten…afirmar que el análisis de un don, sea cual fuere, exige siempre tener en cuenta la relación existente entre el que da y el que recibe antes de que el primero done al segundo (Godelier, 1998: 27).

Antes tales comentarios, el don figura en todo los aspectos de la vida social en donde las relaciones cara a cara siguen ocupando un papel importante. Para vislumbrar el don se debe atender a las personas que realizan el acto. Sólo en ellas, se puede mirar que tan individual es dicha acción. Godelier (1998: 27-28) continúa señalando que el carácter personal del don no culmina con el fin de la correspondencia que entablan los pares, con la intromisión de intermediarios o con la inexistencia de una relación directa. En las sociedades de hoy en día, el don busca valorizar a cada individuo. Los desasosiegos capitalistas han obligado a las personas a tomar el rol que el poder económico y estatal no ha solventado. Sin embargo, el valor personal también se enfrenta al rechazo de los que no soportan el sometimiento impersonal, que deviene de todas partes. Para Godelier, el don es personal pero en su interior se busca su carácter voluntario.

La recuperación de esta propuesta permite destacar que la flexibilidad del don se debe a las voluntades de los sujetos o grupos interactuantes. Es decir, a las maneras de establecer uniones o lazos personales de solidaridad y dependencia. Como he anunciado, el uso de la categoría sujetos del don tiene mucha relación con lo relatado en las líneas precedentes. Cuando aquellos se disponen a adivinar o sanar los malestares de sus pacientes están produciendo y a la par reproduciendo, uniones personales que se van sumando al reconocimiento, que los beneficiados le atribuyen al donante. La producción y reproducción de lazos personales es la materia prima que garantiza la identidad de los interactuantes. Un don no es otorgado por voluntad propia, sino por la necesidad que tiene su portador de significar lo que en la comunidad le dará credibilidad y reconocimiento.

Siguiendo el estilo de Godbout; como acción donante, el don requiere de la reproducción personal, a ella debe su existencia. Como protagonista de la relación sujeto-objeto, el don “representa, simboliza y totaliza” (Godbout, 1997: 154) las relaciones que instrumentaliza. El don dibuja un modelo cíclico entre el intercambio como unidad trascedente y el actuar individual que le da forma:

> …la mayor parte de las relaciones sociales existe…bajo la forma…[e]…instauración de vínculos personales, de relaciones de persona a persona, a partir del momento en que el

> establecimiento de esos vínculos pasa por el intercambio de dones que, a su vez, implican transferencias y desplazamientos de <<realidades>> que pueden ser de todo tipo (…objetos preciosos, servicios…) mientras puedan ser objeto de una distribución; todas las relaciones sociales…que forman los cimientos de una sociedad así como las relaciones personales e intersubjetivas que las encarnan, pueden expresarse y <<materializarse>> en dones y contradones, así como en los desplazamientos…que efectúan los <<objetos>> de esos dones (Godelier, 1998: 153-154).

En la medida de lo posible, trataré de explicitar a lo largo de este manuscrito que el don escenifica a las personas y al espectro relacional que origina un sistema de intercambio. Va una pieza más para los sujetos del don. Mirar el don como un entramado cíclico de relaciones individuales y sociales que se sumerge en las aristas del vaivén económico (el campo de juego para la individualidad) y político (el espacio del poder estatal), es la propuesta que enraíza al *Espíritu del don* de Godbout. El sistema del don parte de las necesidades que tienen los individuos para mostrarse ante el otro como un sujeto autónomo; radiante de cualidades puestas al servicio de los demás. Un sujeto jamás experimenta lazos sociales en un sistema de mercado o en uno estatal. Requiere de una etapa primaria, que lo "constituye en unidades autónomas dotadas de un mínimo de coherencia propia" (Godbout, 1997: 25); este periodo se puede traducir, para los sujetos del don, en el encuentro consigo mismo y en la aceptación incuestionable de las personas cercanas que conocen la transformación de su devenir.

Igualar al don como un ejemplo de sistema social que estipula relaciones cara a cara, ayuda a presentarlo como un tipo de cualidad o potencia que marca distinciones tanto al interior (en su corporalidad) como al exterior (una diferencia instrumental) de los individuos que actúan sobre otros. La acción sobre otro, siguiendo a Godbout (1997: 25-26), se presenta en una segunda etapa. Se gesta un lazo solidario que se debe al interés económico y al poder. Conocidos los dones se empiezan a vincular con los status y roles que el accionar recíproco ya ha institucionalizado. Antes de buscar un reconocimiento colectivo se debe haber alcanzado el conocimiento y reconocimiento de la individualidad.

En el fondo los dones edifican una relación estructural en niveles difusos; de acuerdo a Mauss; los hay para los dioses, la naturaleza, el alma de los muertos, los objetos y las personas. He relatado en extenso, las peripecias de los dones a las personas porque, los sujetos del don protagonizan esta investigación pero los otorgados a los dioses deben precisarse. Entre dadores del don y dioses hay un

sinfín de relaciones. La evidente se da cuando las entidades deciden regalarle parte de sus potencias a un pequeño conjunto de individuos, que dejan de ser lo que son, para transformar su devenir con el otro mundo. Mediante un proceso de iniciación, están destinados a darles el uso que aquéllas les imputen.

Rezos, cantos, sahumaciones u ofrendas son el tipo de don que se le ofrece a las entidades. Todos los integrantes de una comunidad lo pueden hacer, pero los sujetos del don serían los intermediarios más cercanos. Mediante sueños o encuentros consigo mismos se induce a los dioses a devolver, de alguna forma, lo que los vivos le han dado y a la par solicitado. En este tenor, Mauss (1979: 173-174) responde a la intriga que puede provocar el primer tipo de intercambio que originaron los seres humanos. Éste fue a los dioses. Se les tuvo que solicitar el préstamo del espacio y de las cosas que en él había; son los únicos propietarios. En esta tesitura, lo donado por las personas no se compara con lo de los dioses, en la Tierra se dan cosas pequeñas a cambio de lo trascendental del otro mundo. Que la etapa primigenia del don arranque con las divinidades implica la obligatoriedad de intercambiar y de ejecutarlo consecutivamente, sino se hace, los castigos son contundentes.

Godelier es tan minucioso en los constructos de Mauss que en el dualismo entre dioses y personas halló disyuntivas. Apoyado de su sesgo marxista sostiene que Mauss, se perdió en el festín de los sujetos y los dioses. Se olvidó que los primeros tienen deudas previas con los segundos. Ellos, son los dueños de todo lo existente, las personas no alcanzarían a contradonar los poderes brindados, no hay nada que los iguale. Otra cosa más, al mismo tiempo que reciben, las entidades, vuelven a donar. No están obligadas hacerlo, pero tienen la gracia de aceptar y regresar (Godelier, 1998: 264). Siguiendo con la ficha técnica del *Enigma del don*, los individuos, ante este tipo de dones, los *grandes poderes*, se encuentran en desventaja. No les queda otra opción que ejecutar con eficacia sus ofrendas y rituales. Cabría agregar la mención de Mauss a los sacrificios en las sociedades “primitivas”. La escisión de Godelier va en esa veta, es imposible que Mauss describiera al sacrificio como una forma de contrato entre dioses y personas. A pesar de lo exagerado y lo extremo, tal acto, tampoco pagaría lo que han donado.

Se podría decir que el don a los dioses va en otro nivel aunque, las reglas son las mismas que hay entre los sujetos. En los intercambios (entre personas o

divinidades) no resultan relaciones equilibradas. En otros términos, los individuos están obligados a donar más a los entes sagrados que a ellos mismos. Se cree que hay un receptor que en algún momento los gratificará, lo dado (diría Mauss) produce recompensas en esta y en la otra vida. El regalo no desaparece, se reproduce para después devolverlo. Cuando se es portador del don se está obligado a seguir el contrato que le impusieron a los sujetos del don, las entidades protectoras. Aquí, el acto recíproco que en medio de sus curaciones, hace una de las protagonistas de este escrito:

> Yo juego la baraja, pregunto 3 veces y ahí me dice que enfermedad tiene la persona, si es espanto o es nahual o hace corajes y allí pido medicina para curar a la gente, y ya se compone, eso es en la baraja. Le pido a Jesús. Por el nombre de Jesucristo, en el nombre de Jesucristo pues así, nos ayuda o sino le entiendo con el papel [las cartas], lo entiendo en el sueño, en el sueño. Porque tengo sueño, cuando voy a levantar y si siento, si es un lugar, luego voy, me llaman voy.
> Luego pido 4 blanquillos y luego lo paro ahí al suelo [al enfermo] y si es señora grande o es bebé y lo levanto, hago una cruz en su pecho, en caso de que es bebé y luego limpio con blanquillo y luego lo regreso a pararlo allí, y agarro otro y voy a otro lugar a levantarla o llamarla por su nombre y luego lo vengo a dejar éste y luego lo voy a dejar éste y así hago con 4 blanquillos. Lo vengo, lo paro y si ese es el lugar lo limpio, lo limpio la persona, luego lo quiebro los blanquillos y lo entierro. Ese es su derecho de ese lugar y ya lo tapo bien y le tiro su aguardiente o según así, el papel [las cartas]. Le tiro su medio litro de aguardiente y así y lo tiro ahí, entonces ya se queda, si es una persona grande. Y así se compone (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: enero de 2011).

De manera sucinta la verbigracia es evidente: el don produce transformaciones irreductibles en cada una de sus estaciones. Se sabe de él porque es espontáneo, se conocen sus reglas, se presenta como desinteresado pero se está consciente de su devolución, avala el reconocimiento y la necesidad de un sistema económico en las sociedades de hoy en día, es un sistema social de relaciones personales, incita a la acción individual aunque en su trayecto se gestan uniones o desencuentros colectivos. Sus portadores lo utilizan para mostrarse ante los otros; saben que circula al servicio del lazo y del reconocimiento social. No hay que ir tan lejos, al menos por ahora, el don es:

> …cualquier prestación de bienes o de servicios efectuada, sin garantía de devolución, con vistas a crear, alimentar o volver a crear el lazo social…[y los patrones normativos de reconocimiento]…entre las personas…el don caracterizado como modo de circulación de los bienes al servicio del lazo social, constituye un elemento esencial para cualquier sociedad (Godbout, 1997: 32).

En la Mixteca Alta los sujetos del don hacen lo mismo. Basta aclarar que, el uso de la categoría se debe al conjunto de personas que poseen cualidades curativas o adivinatorias y al sistema de intercambio que individualiza y colectiviza el acto de dar, recibir y volver a reciprocar. Para cerrar este atajo, resulta importante (para esta investigación) otra de las argumentaciones que hace Godelier, para que el reconocimiento del don sea avalado se requiere la conjunción de dos capacidades: la imaginación y representación y lo simbolizado y comunicado. Como se recordará, Godelier expuso la noción de don como una pieza de lo social que genera imaginarios. Ésta es quién impulsa al ajuste de la norma y la obligación. Por eso, en las relaciones personales se entremezcla la realidad social y la visión de los sujetos que habitan en ella. El lazo se determina por los imaginarios reconocidos que ellos mismos han creado.

Para aclarar sus ideas, Godelier diversifica los dones, están los que se dan y los que se hacen para ser guardados. Los dones materiales dibujan la realidad sensible que procrea el imaginario. Una vez más, la objeción a Mauss decae en su falta de perspicacia, obvió que las relaciones personales son complicadas para el entendimiento humano. Su error sigue en la prioridad a la teoría indígena. La caracterización de los objetos sagrados representa el referéndum instrumental de los sujetos del don. En la Mixteca se habla de instrumentos que materializan el don. No son vistos, sólo sus portadores los conoce, se reconocen en esos objetos porque no son otra cosa que ellos mismos. Más adelante hablaré de ello, pero salen a la luz pública libros, redes protectoras que aparecen en el nacimiento, palabras, oráculos, cristales o fórmulas curativas con ingredientes desconocidos.

> Dios me enseñó y Dios me dijo como voy a hacer y todo. No hice caso a aprender bien del papel [las cartas] y luego soñé que una señora, dice, pero está en el monte una señora busca y busca hierba, busca y busca hierba, entonces que llego, pero en sueño ¡he! Que llego y le preguntó a esa señora, ¿qué busca?, “pues hierba” y le digo, ¿y dónde lo vas a ocupar esa hierba?, “para que te bañes y te compones” [le indicó la señora], eso es todo lo que sueño. Y luego lo hago. Así empecé. Pues soñé que es una persona y me dice que hierva voy a buscar, cómo voy a hacer, cómo todo y ya eso es (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: enero de 2011).

Los objetos sagrados se prestan al juego de la donación; están al resguardo de su portador. Se dona su uso, pero no su propiedad. Se cree que en ellos, se impregna una fuerza que los une al donante. Por lo regular, sustituyen a las personas; en su interior albergan los poderes de las divinidades. En la cotidianeidad los objetos

preciosos no tienen ninguna función. No en el sistema de intercambios. En ese contexto, se les asigna un origen sobrenatural asociado con el sitio a donde los sujetos del don regresan espontáneamente. Con ellos se refuerza su ser, su figura ritual, su reconocimiento. La teoría de Godelier asocia la presencia de los objetos sagrados con la *inalienabilidad de las cosas* que existen en el mundo; los seres humanos (siguiendo su imaginario reconocido) creen que el espacio en el que viven es dirigido por entes intangibles.

Tales objetos también se incorporan al carácter cíclico del don ya que, son transmitidos o heredados a las generaciones futuras. Inclusive, le dan credibilidad a su portador. Hay que reconocer que en el intercambio existen estaciones estáticas en las que los sujetos utilizan sus objetos para girar y circular su prestación (Godelier, 1997). Enraizado en las conceptualizaciones del don concluyo estas cuartillas. Tengo la certeza que las disertaciones de Mauss, Godbout y Godelier ayudaron aclarar el abismo que provoca la noción de don. Estoy seguro que en todas las sociedades el don es evidente. Mi labor, al menos en este intermedio, fue desenmascarar el espectro enigmático del don, para tratarlo de ajustar a lo que llamo sujetos del don. Personas que entran al juego del intercambio para alcanzar reconocimiento, para obtenerlo están obligados a donar más de los que se les da. Todo el tiempo están donando para que los otros avalen su eficacia, en otras palabras, estén a su servicio.

La naturalidad de este término la describiré en lo que sigue. Se presentará lo que se oculta detrás del don. En este sentido, hablo de sujetos del don porque los neófitos saben que los regalos de los dioses, los tendrán que transmitir. Así, se ponen al servicio del don recibido. En lugar de apoderarse de él, lo brindan a quien lo necesita. El pago siempre regresara ya sea, por parte de los beneficiados o de las mismas divinidades. De esta forma, se avala lo dicho: el don es un regalo que conduce a la acción recíproca. Aquí, un patrón de reconocimiento. En medio de la relación personal, el dar sobre el recibir se postra en el peldaño de un sistema cíclico que somete a los bienes y servicios a las telarañas de los lazos personales y sociales. Así las cosas. Es momento de pasar la batuta a otra conjetura: la Teoría Crítica del Reconocimiento, la pertinencia de los sujetos del don y la beneficencia de la Antropología de la Magia. El paso se presenta en lo que viene.

CAPÍTULO II
TEORÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA Y RECONOCIMIENTO DE LOS SUJETOS DEL DON

Estoy convencido, tras toda una vida de estudio, de que muy pocas ideas antropológicas son realmente nuevas. Tengo la sensación de que prácticamente todas las grandes teorías, en todas las ciencias sociales, son viejas filosofías rebautizadas…He aceptado durante un largo periodo de tiempo…la premisa de que nuestras raíces intelectuales no se remontan más allá de la filosofía…Me di cuenta de que…nuestras mejores ideas habían sido anticipadas tiempo atrás…
William Adams

"Con su texto de factura inusitada, Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos…cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de selección y combinación". Estas líneas provienen de la introducción que Bolívar Echeverría (2008:11), le hiciera a las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin. Apuntes en cualquier hoja de papel, notas en cuadernos y en bordes de periódicos, es como Benjamin escribe sus XIX tesis. Del otro lado, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno construyen la *Dialéctica de la Ilustración* (2009) con fragmentos que mezclan el arte de la filosofía y la literatura. Sus aforismos describen a las sociedades modernas bajo la lógica y el dominio de la racionalidad instrumental. La argumentación del escrito es interesante. Va de lo estructurado a la descontextualización de los párrafos, algunos sirven como ejemplos contiguos. Por ejemplo, en uno de los capítulos de la *Dialéctica…* se habla del pensamiento científico rastreando fuentes e ideas que avalan su surgimiento mitológico. Es evidente, tanto Benjamin como Horkheimer y Adorno, sólo por mencionar algunos, desarticulan lo real para montar sus reflexiones críticas. Con la descomposición del análisis de la realidad construyen una plataforma teórica que está destinada a sustentar la crítica de las sociedades modernas.

En el mundo antropológico, el estilo de los teóricos de Frankfurt no es alejado. El cuestionamiento al trabajo de campo y a las formas estilísticas de la escritura etnográfica son el foco de atención. Mirar los espacios de estudio como mapas fronterizos que se unen y se despedazan, considerar el trabajo de campo como una "práctica de viaje" es decir, transitar por distintos lugares recogiendo voces y datos,

desechar las pretensiones autoritarias y etnocéntricas de quienes escriben etnografías y la construcción de nuevas formas de escritura que decaen en las herramientas del quehacer literario; serían los aportes centrales de la denominada Antropología Posmoderna o Antropología Crítica. Los escritos no necesitan estar repletos de datos etnográficos para darles credibilidad, con la coherencia argumentativa es suficiente. En ellos, los autores muestran su creatividad. Manifiestan lo que no conocían y las causas que hacen que el texto se escriba de esa forma y no de otra. Se propone una práctica artesanal que conjunte fragmentos literarios con la información (extraída, observada y analizada) del laboratorio de campo.

En la matriz posmoderna, Clifford Geertz (1989) ya anunciaba que la credibilidad del etnógrafo no se basa en la exactitud y extensión de sus trabajos, sino por la solidez que tiene como autor. Esa tenacidad persuasiva es la que llamó la atención de los integrantes del *Seminario de Santa Fe*[1]: George E. Marcus, Renato Rosaldo, James Clifford, Michael Fischer, Vincent Crapanzano, Mary Louise Pratt, son algunos nombres de esa generación. El lector de esta tesis se puede preguntar: ¿por qué hablar de Teoría Crítica y de Antropología Posmoderna? Porque estoy seguro que en ellas hay uniones. Ambos proyectos surgieron en contextos distintos. Analizaron otras situaciones, pero varios de sus polos son conexos. En cada uno hay una comunidad intelectual, revolucionaron lo que pasaba en su momento desde una mirada crítica, se negaron a lo estipulado para escribir desde lo retóricamente convincente, tenían la esperanza de localizar en lo que ya se había dicho un *posible ser-otro* (Bonß, 2005: 60), creían en la autocrítica y el pensamiento negativo, sus directrices de estudio se dirigían a cuestionar el todo de la vida social o el accionar de los sujetos. Es obvio que hay relación.

[1] En 1984, durante el mes de abril, un grupo de notables se congregaron en Nuevo México, Estados Unidos, para discutir sobre los estilos etnográficos que contenían los libros e informes antropológicos. El objetivo giraba en la reformulación de la escritura etnográfica. Todos los participantes la miraban como una forma literaria, que enunciaba las experiencias vivenciadas en los espacios estudiados. La etnografía, según los integrantes del *Seminario*, narra los hechos significativos de otras culturas por ello, se tiene que hacer uso de un estilo literario, entiéndase creativo, para no caer en la mera enunciación de las pretensiones del autor, el autoritarismo y el objetivismo falso que caracterizaba al etnógrafo tradicional. De estos debates se originó un libro que marcó un parte aguas en el quehacer antropológico, el *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por George E. Marcuse y James Clifford; años después su traducción al español apareció como: *Retóricas de la antropología*.

En este capítulo, hay más acercamiento con la Teoría Crítica pero el posmodernismo no se olvida. Se llevará al lector al carácter transcendental de la textualización. Se presenta un texto predeterminado que se ajusta a la interpretación del lector. Tanto la Antropología Posmoderna como la Teoría Crítica examinan la realidad "contraponiendo la ideología del fragmento a la de la totalidad" (Tyler, 2003: 306). Es decir, analizan los sucesos de su época extrayendo pedazos, fragmentos o ideas que les ayudan a evocar tanto en los lectores como en el autor, del texto, la insinuación de un mundo posible que corrompe lo establecido para así, reintegrar a los sujetos a la sociedad y reestructurar la conducta que proyectan en su vida cotidiana. En la vertiente Crítica y en la Posmoderna hay una arista igualitaria: se escribe de manera fragmentaria porque la vida es fragmentaria, viajera, busca la creación de un mundo posible y es organizada en categorías antropológicas (parentesco, religión, tradición, economía, etc) conocidas por los integrantes del mundo. Ambas vertientes provocan una ruptura con el mundo, pero al mismo tiempo buscan la restauración del mismo.

Las constelaciones de la Teoría Crítica y la Antropología Posmoderna siguen estando vivas. Quizá surgieron para examinar las realidades de su tiempo no obstante, hoy en día sus modelos se siguen aplicando. Somos muchos los que extraemos varias de sus categorías para aplicarlas a los contextos topográficos que estudiamos. Si eso no avala su existencia, en el siglo XXI, no sé qué es lo que se entiende por vida. Si algo caracteriza a ambas vertientes es la injerencia filosófica que distingue a cada una de sus producciones. En ellas, se reflexiona epistemológicamente los avatares de la sociedad; además se busca "crear" un estilo de escritura inspirado en distintas vertientes literarias. Hacia esta línea llevo mi investigación.

He explicado el por qué de los sujetos del don, lo seguiré haciendo en los capítulos siguientes, mi inclinación por estos constructos es evidente. De ahí, el único objetivo de este capítulo. La propuesta ha sido sujetos del don, pero detrás de él se ha dicho mucho. Para llevarla a la Mixteca se debe aterrizar en lo que los especialistas de la Antropología de la Magia han dicho. Se buscarán pedazos, retazos o fragmentos de los clásicos y contemporáneos de la antropología, para descifrar en el análisis teórico-empírico, las huellas contradictorias de una conciencia crítica y de un accionar de vida que no es muy distinto a lo acontecido en la Mixteca.

Se muestran porque estas teorías han alimentado una veta de la realidad social, la reflexión que hago de ellas va sobre un pensamiento negativo, necesario y desenmascarador de los conceptos utilizados (Leyva, 1999: 73).

Colocado en una vertiente de la Teoría Crítica, la de Axel Honneth, analizo una lista de propuestas socioculturales que toman al chamán, el mago, el hechicero o el brujo como objeto de estudio. Aplicando la retórica y el análisis de uno o varios teóricos, intento llevar al lector a un viaje fronterizo cuya función, enalteciendo a Horkheimer (en Bonß, 2005: 61), consiste en evidenciar las problemáticas que han acarreado aquéllos términos; para así, reformularlos de acuerdo a los criterios estandarizados que pone a mi servicio la Teoría Crítica del Reconocimiento. Las herramientas teóricas del reconocimiento me ayudarán a mostrar que en los tratados de la Antropología de la Magia hay incongruencias.

Desde el momento, en el que se analizan a los especialistas rituales. No todo es negativo, también en ella hay acercamientos con la propuesta de Honneth. Ello, se presenta para ir reconstruyendo la imagen de una Antropología del Reconocimiento que gire alrededor de los sujetos del don. Aclarado el punto espero que esta exploración sea más o menos exitosa. La Teoría Crítica, la Antropología Posmoderna y la Antropología de la Magia me ayudan a extraer los pasajes que protagonizan, en el campo de la teoría y la empírea, los sujetos del don. Espero sustentar mi proyecto crítico en la autorreflexión que buscan los sujetos, ante la normatividad del ser y el deber ser o en el entendimiento de la alteridad que encuentra su origen en el *posible ser-otro*.

A continuación trazo un pequeño mapa que ubica a Honneth en el proyecto de la Escuela de Frankfurt. Someramente señalo las generaciones de la Teoría Crítica y el cuestionamiento a este autor. Después, lo traslado (plagiando la estructura que componen los escritos de Benjamin, Horkheimer y Adorno, incluso la de Marcus o Clifford) a los aportes de la antropología de la magia para buscar sus alcances y limitaciones. Sólo así, podré justificar la importancia del término en los espacios multilocales que compactan a la Mixteca.

I. Un extraño en los estudios sobre el don: Axel Honneth y la Teoría Crítica del Reconocimiento

Son pocos los paradigmas que han revolucionado a las ciencias sociales y menos aun los que llaman la atención de un sinfín de intelectuales, la Escuela de Frankfurt[2] o la Teoría Crítica es uno de esos modelos. En 1923, Alemania vio nacer un proyecto interdisciplinario que entremezclaba la reflexión filosófica, la investigación social y la orientación política; este proyecto se fundó en la Ciudad de Frankfurt, en especial en el Instituto de Investigaciones Sociales (*Institut für Sozialforschung*) que hasta hoy en día, alberga en aquella ciudad. Con la intención de buscar una explicación a los avatares de la sociedad capitalista, las figuras intelectuales del Instituto buscaron nuevas vías para cuestionar las realidades de aquella época.

Vinculada al advenimiento del nacionalsocialismo, la matanza de judíos en Auschwitz, su persecución y emigración, los fenómenos socioculturales de la República de Weimar, la movilidad estudiantil de los años 60´s, la novedad artística (música, pintura, teatro del absurdo, etc) y los proyectos del reformismo social (como el de la "Viena Roja" que construyó en Austria miles de casas para el proletariado y la clase baja) (Gandler, 2009: 17-18; Leyva, 2005: 7), la Teoría Crítica seguía su desarrollo con la talla de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock, un grupo de notables que de acuerdo a Honneth (1991: 456) conforman el "circulo interno" de Frankfurt. Quienes tuvieron una participación más breve e indirecta pero no alejada, según Honneth (1991: 463), componen el "circulo externo": Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Erich Fromm.

A decir verdad, el proyecto original del Instituto de Investigación ofrecía una teoría que criticara el todo de la vida social. Sabían que en las sociedades modernas irradiaba la autonomía, la solidaridad y la cooperación; sólo que ellas, se encontraban distorsionadas, limitadas y eran de poca accesibilidad a los individuos. En la deformación de los crepúsculos de la vida, pensaban, se encontraban las patologías o los problemas de este tipo de sociedades. Al igual que las revoluciones,

[2] En una obra espléndida que presenta la historia global de la Escuela de Frankfurt, Rolf Wiggershaus (2010) recuerda que la asignación del citado término provino de las afueras de Alemania, en 1960. 10 años después de la reapertura del Instituto ya que, en 1933 el gobierno nacionalsocialista decidió cerrarlo. Al exterior, se hablaba de él como un proyecto que tenía afinidades con la sociología crítica. Adorno, Horkheimer y Habermas, en ese entonces, eran los nombres asociados a la Escuela de Frankfurt.

las luchas y la resistencia a las modificaciones sociales; de ahí su interés en la disfuncionalidad del capitalismo ya que, en esos potenciales había posibilidad para la crítica.

Proponían la búsqueda de un *posible ser-otro* que se fundara en la realidad y en la experiencia. Se hablaba de la autonomía, la libertad, la solidaridad y la cooperación de las personas y de la realización que éstas tenían en el marco social. Sin anular tanto la diferenciación individual como la posibilidad de apaciguar los disturbios personales que provoca el mundo moderno (Leyva, 2005: 9). Las inclinaciones de la Teoría Crítica provienen de las tesis de mayor arraigo en la filosofía y las ciencias sociales. La "filosofía del iluminismo" de Immanuel Kant y la "dialéctica especulativa" de George W. F. Hegel contribuyeron a la construcción del modelo crítico, que veía la luz en los primeros años de la década de los 20´s. De igual forma, sus grandes momentos los deben a la convicción compartida de Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche.

De esta manera, la Teoría Crítica proponía la búsqueda de un conjunto de sujetos críticos que reunieran los malestares de la sociedad capitalista. Ahora bien, este proyecto seguía su curso, pero poco a poco se fue desmoronando. Así, surgió una segunda etapa, la de la Teoría de la Acción Comunicativa. Quien fuera el asistente de Adorno ocupó ese peldaño, me refiero a Jürgen Habermas. En este tenor, el conflicto intelectual se ha dado por doquier. Las autodenominaciones hacia una segunda o tercera generación de la Escuela de Frankfurt es y seguirá siendo objeto de discusión. En *Fragmentos de Frankfurt* (2009), Stefan Gandler señala que la primer condición para estudiar a la Teoría Crítica deriva en reconocer que ésta, es un proyecto muerto. Para Gandler, su último impulsor murió en 1994 en Berkeley, California; Leo Löwenthal. Estoy de acuerdo con Gandler, cuando dice que el mejor entendimiento de la Teoría Crítica se adquiere con el conocimiento de la situación sociohistórica en la que se formó. Que sus exponentes construyeron un proyecto que se aplicara a esas realidades (2009: 17-18). No le discuto el posicionamiento de teóricos actuales que se hacen llamar integrantes o no de la Escuela de Frankfurt, lo que pongo en duda es la muerte del proyecto crítico.

Yo no creo en su muerte, que Habermas impactara por su modelo de la racionalidad comunicativa o que Honneth, "el protagonista de la tercera generación", lo hiciera con sus postulados del reconocimiento intersubjetivo avalan que ambos

provienen de un proyecto original. Sí, reformulado pero con toda la intención de seguir la vena que impulsaron Horkheimer y Adorno. Creo que la mejor interpretación de aquél proyecto deriva de las herramientas que de Horkheimer a Honneth, impulsan a los que confiamos en la reformulación y la reconstrucción de una Teoría Crítica de la actualidad.

En mucho tiene razón Gandler. Creo que no tiene sentido hablar de generaciones, ni mucho menos en la presentación de alguien como el gran heredero. Gandler es perspicaz.[3] Un declive de Honneth va sobre ello. Empero, mi intención no es debatir sobre esto, este estudio no lo requiere. Estoy seguro que Honneth forma parte de la actual Teoría Crítica. Desde 2001 dirige el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt mismo que en sus inicios, comandaba Horkheimer y después Habermas, su Teoría del Reconocimiento deriva de ese núcleo primigenio. Quizá no comanda una generación, pero sí es uno de los exponentes actuales que en sus tratados vibra la Teoría Crítica.

Es momento de dejar el camino libre al polémico Honneth y a la explicitación de su Teoría Crítica del Reconocimiento. Este modelo se instituye en la crítica normativa a las relaciones sociales que derivan del ser y el deber ser. Por eso, mi interés en estudiar a los sujetos del don desde esta vena teórica. Las tesis de Honneth operan con la idea de que la realidad no es como debería o podría ser. Aquí, se crítica la realidad desde un *posible ser-otro* que se ajusta a los patrones normativos que las mismas colectividades han impuesto. El modelo pone en el centro, lo que los individuos son (el ser) y lo que se espera que sean (el deber ser) al entablar cualquier tipo de relación con un otro. De lo que se trata es de cuestionar el porqué de un reconocimiento, de su espera y de su necesidad.

[3] Las críticas de Gandler son geniales, tienen mucho sustento. A pesar de no compartir algunos puntos, reconozco que hay argumentos impecables y ante todo razonados. Independientemente de la postura que toma ante los *herederos innobles de Horkheimer y Adorno* (Jürgen Habermas, Axel Honneth y Helmut Dubiel) (véase las críticas a *La Teoría Crítica. Ayer y Hoy* de Dubiel en: Gandler, 2009) suena interesante mostrar el punteo de los autores que de acuerdo a Gandler, se aproximan al proyecto crítico. Antes de partir, aclaro, tampoco creo en la autodenominación de las generaciones, pero si en la existencia de la Teoría Crítica. Quienes no forman parte de la Teoría Crítica en lo anecdótico, ni postran la mirada como los ganadores del terreno intelectual, serían, de acuerdo a Gandler: Raúl Hilberg, Claude Lanzmann (ambos retoman las tesis de Franz Neumann), Alfred Schmidt y en México el finado Bolívar Echeverría. Todos ellos, no se autodenominan integrantes de ninguna generación. Al contrario, se dedican a aplicar los resultados de la Teoría Crítica a la vida actual (Gandler, 2009: 107-117). No quiero entrar en polémica, pero eso último también lo hace Honneth. Su único pecado es su autodenominación (véase las críticas a Honneth en: Gandler, 2012). A pesar de ello, uso el reconocimiento para aplicarlo a los sujetos del don.

> No se cuestiona la interpretación predominante de un problema material, la ignorancia pública ante opiniones divergentes o la percepción sólo selectiva de una materia a decir, sino el plexo de condiciones sociales y culturales dentro del cual todas estas opiniones, en general, se han llegado a formar (Honneth en Bonß, 2005: 77).

Tengo la certeza que las venas primigenias del modelo honnethniano se habían señalado, tiempo atrás, en la Antropología de la Magia. Parafraseando la cita anterior, se pude decir que para Honneth la red de condiciones socioculturales interviene en la construcción de los sujetos críticos. Es decir, no sólo hay que analizar la superficialidad de las sociedades sino dirigirse hasta el plexo de las situaciones que generan el accionar de las personas. Hay que buscar las conjeturas sociales que definen las relaciones y el comportamiento de los sujetos. Sobre ello, los paradigmas antropológicos han aportado al por mayor. Han trabajado tanto a los especialistas rituales, a la persona, como la injerencia y el impacto sociocultural que tienen en sus poblados o grupos.

¿Cómo la Antropología de la Magia ha analizado a los sujetos del don?, ¿qué términos utilizan para referirse a ellos?, ¿qué funciones cumplen en su comunidad de desarrollo? o ¿cuáles son los tópicos, que esta antropología, utiliza para dotarlos de especificidad y reconocimiento? Son las preguntas con las que intento evidenciar que el reconocimiento de los sujetos del don ya se ha hecho en antropología. Quizá no es evidente, pero las aristas aparecen en los escritos de los clásicos y contemporáneos de la ciencia de la diversidad humana.

La discusión que armaré entorno a la Teoría Crítica del Reconocimiento y la Antropología de la Magia, encuentra sustento en un formato clasificatorio que ubica las tesis sobre los sujetos del don en tres directrices: 1) quienes presentan al especialista ritual como el promotor del mantenimiento y la estructura social, 2) los que muestran a los portadores del don como los impulsores de la racionalidad colectiva y 3) quienes postran la mirada en las cualidades que los hacen distintos al resto de la comunidad. El recuento crítico que se hace, no busca delinear una historia de las ideas, ni mucho menos contraponer una teoría con otra. El objetivo es afirmar que en el campo antropológico se ha construido una Teoría del Reconocimiento, no muy lejana a la propuesta de Honneth. Los criterios clasificatorios me ayudarán a reconstruir un proceso complejo que expulse los aciertos y desaciertos del campo teórico-empírico que envuelve al reconocimiento de los sujetos del don.

Cuadro 1. ¿Cómo reconoce la antropología a los sujetos del don?

Agrupaciones críticas	Teóricos de la antropología
a) Interpretaciones y manipulaciones que incitan a la integración social	- Bronislaw Malinowski - Marcel Mauss - A. R. Radcliffe-Brown - Max Gluckman - Victor Turner - Mary Douglas
b) De la racionalidad a la construcción de un mundo de vida	- E. E. Evans-Pritchard - Peter Winch - Robin Horton
c) La eficacia del don. Categorías que llevan de la clasificación a la organización del mundo	- Edward Tylor - James Frazer - Émile Durkheim - Claude Lévi-Strauss - Edmund Leach - Max Weber - Mircea Eliade

Esta formulación me permitirá defender mi fidelidad al reconocimiento y a una Teoría Crítica que se concentra en ello. Teniendo en mente que la elección es un tanto arbitraria, vale la pena enunciar algunos puntos de la propuesta honnethniana. Así, empezaré a juntar las piezas o fragmentos que me ayudaran a reconceptualizar las afirmaciones sobre los sujetos del don. No le daré preferencia a ningún teórico sólo expondré de acuerdo a las preguntas planteadas, la relación que marcan con la Teoría del Reconocimiento. Insisto, tengo la impresión que lo que denomino reconocimiento de los sujetos del don ya ha sido estipulado, someramente, en las constelaciones de la antropología.

Tal presentimiento surge al leer el primer libro de Honneth que se tradujo al español: *La lucha por el reconocimiento* (1997). Su tesis deriva en el orden, la reproducción e integración social. Mejor dicho, en la crítica a los sistemas normativos que rigen a las sociedades. Se defiende la idea según la cual, este tipo de mecanismos son el resultado de compromisos inestables y negociables entre los individuos que luchan por alcanzar reconocimiento recíproco. En este libro, Honneth expresa que las luchas o conflictos deben analizarse bajo las reglas implícitas del reconocimiento mutuo (búsqueda de valoración social, respeto a las leyes, solidaridad, etc). Es decir, cuando surgen conflictos sociales, las reglas del reconocimiento se distorsionan, algo pasa con el valor que se les atribuye a las personas que el conflicto social se convierte en personal. Cuando eso sucede el reconocimiento es anulado por las personas que lo brindaron. El o los involucrados se convierten en uno más de la comunidad. Por ello, siguiendo a Honneth, los

sujetos conforman su identidad cuando aprenden a concebirse desde la perspectiva normativa de sus compañeros interactuantes (Honneth, 1997; Pereira, 2011). En el acto de reconocimiento se crean cualidades, estatutos, valorizaciones y autonomías de los sujetos que juegan hacer reconocidos. Es obvio, para Honneth "el acto de reconocimiento construye la identidad" (Ferrarese, 2007: 180) de los actores sociales.

> La vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales (Honneth, 1997: 114).

Siguiendo la filosofía de Johann Fichte y George W. F. Hegel, Honneth subraya la importancia de la autoconsciencia. El proverbio de estos filósofos es abstracto: seremos conscientes de la existencia humana cuando el yo se relacione consigo mismo (Hegel, 2001). Para Fichte y Hegel los seres humanos están necesitados de reconocimiento individual y colectivo. En todo momento, dirían, el yo necesita de un otro para confirmar su posición en el mundo. Sólo así los individuos alcanzaran la libertad, serán sujetos activos. La alteridad y el reconocimiento normativo contribuyen con la reproducción social. A través del reconocimiento recíproco los sujetos constituyen su identidad. Ésta, se gesta cuando los individuos se aprenden desde el campo normativo de sus compañeros de interacción.[4]

De acuerdo a Honneth, el reconocimiento es un imperativo sociocultural que opera, al entablar contacto con un otro. Las relaciones entre el yo y el otro obligan a delimitar los actos que se espera sean reconocidos. Tales fragmentaciones garantizan la manera en la que los sujetos, se presentan a la sociedad (Pereira, 2011: 202). Cuando a éstos se les conoce por lo que son, se les reconoce la

[4] Enclaustrado en la normatividad de lo social, en la filosofía hegeliana y en la psicología social de George Herbert Mead, Honneth (1997) señala que el amor, el respeto jurídico y la valoración social; son las esferas que institucionalizan el reconocimiento recíproco. Cada una de ellas, le muestra a los individuos su naturaleza necesitada. Es decir, en cada esfera se reconocen como sujetos necesitados de valoración social. En el amor, los sujetos se muestran con una identidad solitaria que busca a un otro. La satisfacción o el rechazo marcan lazos afectivos y emocionales. La autorrealización del amor se da en la autoconfianza; al sentirse amado y comprendido por un otro. La esfera jurídica marca la igualdad de los individuos. Son portadores de derechos, pero también de obligaciones que impone la sociedad. Con la responsabilidad moral se alcanza el autorespeto. El tercer patrón corresponde a la solidaridad. Alude a los valores compartidos de la comunidad. Aquí, el reconocimiento aparece en las aportaciones que los sujetos le brindan al colectivo, por ejemplo la de los sujetos del don. Se busca el reconocimiento del grupo tomando las cualidades y capacidades que distinguen a un sujeto de otro. Los atributos que lo hacen diferente son usados en el todo social así, se alcanza la autoestima.

identidad que ellos mismos forjaron. Ahora bien, se debe entender al reconocimiento intersubjetivo como una marca social. Refiere a un modelo teórico-empírico que se encarna en un mundo existente, en un espacio que a pesar de todo, es instaurado por quienes convergen en él. En este marco, Honneth define la integración social como el resultado interpretativo de los actores que están en juego.

Una de las ventajas de la propuesta honnethniana gira en la crítica a los sistemas normativos. La suerte crítica muestra la transformación de los ideales normativos (el ser y el deber ser) en las prácticas sociales de control y las relaciones de poder que marca el reconocimiento. Justamente es el paso de lo normativo a lo reconocido el que ofrece la posibilidad de fragmentar, descifrar y reinventar aquellos ideales en formas "nuevas" que hagan evidentes los patrones de atribución y reconocimiento, que de forma implícita, expulsan los tratados de la Antropología de la Magia hacia los dadores del don.

Recordando uno de los ideales del proyecto original de la Teoría Crítica, no hay cosa más cercana a la realidad que aludir a lo absurdo. Lo que intento hacer se acerca a eso. En mostrarle al lector la existencia de una Antropología del Reconocimiento hallada en los postulados que describen a la magia. Enuncio estas conexiones para evidenciar la relación de la Teoría Crítica con la antropología. En las agrupaciones venideras sigo esta línea. Pongo a los sujetos del don en el centro del sistema normativo que se describe en los escritos. Utilizo la antropología para sustentar la existencia del reconocimiento del don. Busco el ser y el deber ser, que se espera de los sujetos. Cada teórico muestra a los especialistas del don desde estas brechas. Lo mismo encontré en la Mixteca (véase capítulo 3 y 4). Insisto, el reconocimiento del don sale a flote porque sus portadores cambian su estilo de vida. La distinción no se da en la adquisición del don, se adquiere en la asimilación del devenir del neófito y en su presentación pública como especialista de la sanación. Desde ese momento, al reconocimiento individual se le suma el colectivo ya que, es ubicado como el conocedor del origen de las enfermedades y la curación de éstas.

De manera sucinta, el reconocimiento de los sujetos del don aparece en la Antropología de la Magia (sin excluir a ningún autor) desde el momento en que la sociedad avala, tanto su especialidad ritual, como las curaciones realizadas a lo largo del tiempo. Estoy seguro, léase como hipótesis, que la Antropología de la Magia se perdió en el reconocimiento colectivo, al individual no se le analiza en

extenso aunque, no es excluido. Ejemplos hay muchos. Malinowski, Gluckman, Turner o Douglas hablan de los sujetos del don para definir sus concepciones sobre el ritual. Ellos, serían los mediadores del orden y la reproducción social. Sus rituales, expresan el modelo estructural (normas, valores u obligaciones) que debe seguir el colectivo. Se alude al deber ser, aunque el ser aparece implícito. Es decir, si un sujeto es portador del don está obligado, desde sus rituales curativos, a cumplir la tarea que le asignaron los dioses. Lévi-Strauss, Weber o Eliade se acercan un poco más a la vertiente individual, al ser. Presentan a los sujetos del don desde sus cualidades. Los exhiben como líderes carismáticos o como individuos que suman su eficacia según, el éxito de sus rituales.

¿Es factible considerar a la Antropología de la Magia como un rompecabezas que une y segmenta al reconocimiento crítico? Sin ninguna pretensión respondería: sí. No sé si la lectura de los tratados antropológicos es evidente o se debe leer entre líneas, pero los sujetos del don estudiados expulsan patrones de reconocimiento (nombres asignados, cualidades, atributos, injerencia en la vida social, etc) que se acercan a la propuesta honnethniana. El reconocimiento, entendido como el referente identitario que se le asigna a los individuos por su carácter autoritario, sus funciones y cualidades o por el agradecimiento que se tiene ante una persona que brindó una prestación o servicio; se presenta en la Antropología de la Magia. El primer paso del reconocimiento aparece en el "Ensayo sobre los dones…" de Marcel Mauss: "*¿cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades…el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto?*" (1979: 157), la respuesta sería la lucha por el reconocimiento del don.

Cuando el don es asignado por las divinidades o de manera generacional se origina la autorreflexión humana. Aquí, se juega una suerte de asimilación entre el accionar de un otro inmediato y un otro generalizado. El sujeto inmediato se vislumbra desde el momento en el que aparecen ciertas señales (enfermedades graves o sueños), después se le suman las apariciones que indican lo que se debe hacer. Del otro lado, se construye el otro generalizado. Una suerte de sujeto anclado en el conocimiento del yo. Los futuros sujetos del don recogen las interpretaciones de lo presentado para conocer su corporalidad, para darse cuenta que son portadores de una potencia que los diversifica del entramado social. El otro

generalizado deviene de la asimilación del don o de ese poder invisible que beneficiara a los portadores y a sus seguidores.

Sin ningún titubeo, el núcleo hipotético es evidente: una primer forma de reconocimiento, en lo dadores del don, comienza con el reconocimiento de sí mismo. Los sueños, las apariciones y las enfermedades sólo son un signo de lo que en un futuro serán, pero en ellas no están las atribuciones del don. Al reconocerse portador de ciertas propiedades, se está obligado a comunicarlas por medio de la curación. Se puede sanar porque se es portador de un don reconocido, ese regalo se debe pagar de manera simbólica con rituales, sacrificios u ofrendas. Las reciprocidades se van generando a lo largo del tiempo, en la reafirmación y veracidad que el colectivo le da a los dadores del don (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 149-150).

Las piezas descritas llevan a una afirmación general: Los sujetos sociales son individuos que se piensan a sí mismos. La búsqueda de su pensamiento los lleva a conocer su yo interno, a través del contacto que entablan con sus semejantes. En todos los casos, los sujetos son conscientes de su libertad cuando se reconocen de manera recíproca como seres libres. Así, culmina una etapa. La autorreflexión que tienen los neófitos al adquirir el don. La segunda requiere del colectivo. Al presentarse como especialistas de la curación, deben hacer evidente sus técnicas y su eficacia ritual. Dicho de otra manera, para que los dadores del don sobrevivan en la comunidad, requieren de la valoración reconocida de su contraparte. Es decir, su integración a la sociedad deviene del reconocimiento por el que se lucha, para no perderlo. Antes de continuar, creo que es momento de cumplir lo prometido: las conexiones de la Antropología de la Magia y la Teoría Crítica del Reconocimiento.

a) Interpretaciones y manipulaciones que incitan a la integración social

Los estudios de Bronislaw Malinowski se ajustan a este análisis. Le asignan un espacio a la descripción de los rituales mágicos que ejecutaban los habitantes de las islas Trobriand. Sin embargo, su concepto de cultura puede abrir el debate del reconocimiento de los sujetos del don. A inicios de los 30´s, el antropólogo polaco llega a perfeccionar la noción de cultura que en 1871 había establecido Edward Tylor. Para ambos, la cultura era una herencia sociocultural que comprendía artefactos, valores, ideas, costumbres, bienes, normas o creencias. Este teórico estaba consciente de que esos elementos conforman la cultura, pero esa definición

no le convencía. Desde su perspectiva, la cultura era tan compleja que debían analizarse los mecanismos de regulación que actuaban en la sociedad. Apuntó que la organización social debe entenderse como un fragmento de la cultura. Es decir, remite a un conjunto integrado en el que se forjan interacciones sociales. La cultura, diría, busca respuestas institucionalizadas a las necesidades individuales y colectivas de los seres humanos.

Para Malinowski la cultura lleva a satisfacer las necesidades de los individuos ya sean materiales: subsistencia, refugio o vestido; o psicológicas: religión, rituales y magia. Esta última, de acuerdo a Malinowski, es la única forma de expresión que le permite al científico social acceder de manera directa a la mente de los indígenas. Al menos, en los trobiandeses es la que controla, explica y predice los fenómenos que se presentan en la cotidianeidad. Sus reflexiones sobre la magia se ven influenciadas por la primera antropología. Al igual, que James Frazer atestiguaba que en los pueblos primitivos dominaban dos campos. En uno se colocaba la magia y la religión en el otro, la ciencia.

En *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1986) y en *Magia, ciencia y religión* (1974), explica que la magia resulta de una necesidad mental de los seres humanos. En Malinowski el reconocimiento no es del todo evidente. Sin embargo, arroja unos cuantos datos que se colocan en el primer escalón del término que me incumbe. El ser valorado ante los ojos de otro se vislumbra en la magia. Las aptitudes y necesidades mentales de los sujetos permiten explicar el pensamiento y el accionar humano. De aquí, el origen de la magia. Ésta se materializa en los rituales, que no son utilizados para apaciguar los designios de la naturaleza; su verdadera función es controlar a los sujetos que temen a lo sobrenatural.

En Malinowski los rituales no se ajustan a la visión durkheimiana. Ellos, no ofrecen una influencia ante el mundo, no son los que tienen la capacidad de transformarlo. Lo que presentan son simples palabras, imágenes o actos de conducta. Con esta visión empieza a tratar a los rituales mágicos, que ostentan control y poder sobre el cuerpo y la mente de los individuos. En el colectivo, el acto ritual representa deseos, emociones o la posibilidad de aliviar las tensiones que se gestan entre ellos. Ahora, puedo marcar la cercanía entre los autores que intento analizar. Marcel Mauss y Ludwig Wittgenstein tienden a relacionarse con la propuesta del científico polaco. La unión se construye en la idea de magia, en la

posibilidad de conocer el carácter psicológico que provoca la magia en los individuos. Sus practicantes, influenciados bajo la psique, presentan deseos, emociones o ansiedades en el accionar ritual.

Mauss estaría de acuerdo con ello. En su "Esbozo de una teoría general de la magia" (1979), establece que ésta posee diversos rasgos. Uno de ellos se concentra en los partícipes del acto ritual. Las escenificaciones que realizan marcan los deseos que imploran tanto ellos como el colectivo. Parentescos entre posturas hay muchas, las de Mauss y Wittgenstein no son la excepción. A pesar de que el filósofo vienés no se interesó en formular una teoría sobre la magia, afirmó que en ella se manifiestan los deseos del colectivo. Cuando se representan en el espectro ritual, los individuos satisfacen lo que en el mundo ordinario no pueden hacer. Nótese la relación que va de Malinowski a Mauss y Wittgenstein. Lo que podría diferenciar al autor de las *Observaciones a La Rama Dorada* (2001) sería, que la magia requiere del simbolismo y el lenguaje. De manera concomitante, estos elementos son evidentes en los *juegos de lenguaje* que edifican un mundo de vida (Díaz, 1998: 124).

Dejando de lado a Mauss y Wittgenstein es momento de cerrar la propuesta malinowskiana. Las celebraciones mágicas tienen tres segmentaciones: 1) la fórmula mágica o conjuro (acto verbal que apela a cierto poder), 2) el ritual y 3) la jerarquización del ejecutante ritual (el ser). La magia no es evidente en la escenificación, lo que le da vida es el conjuro. Malinowski lo dice, cuando se pregunta sobre el componente común de los rituales mágicos.

> …ya sea un acto que expresa ciertas emociones o un rito de imitación y prefiguración, o un acto de simple invocación, el caso es que todos ellos tienen un rasgo que les es común: la fuerza de la magia, su poder, ha de llevarse siempre hasta el objeto encantado. ¿En qué consiste tal poder? Dicho brevemente, se trata siempre del poder que contiene el hechizo, porque éste, y ello no se realzará nunca en grado suficiente, es el más importante elemento de la magia. El hechizo es esa parte de la magia que está oculta, que se continúa en filiación mágica y que sólo conoce aquel que la practica. Para los nativos conocer la magia significa conocer el hechizo y, en un análisis de todo acto de brujería, siempre nos encontraremos con que el ritual se centra en torno a la formulación de un hechizo. Su fórmula es el corazón de la celebración mágica (Malinowski, 1974: 86).

Este autor no dota de especificidades a los ejecutantes de los rituales mágicos. Nunca les asigna un nombre. No le interesa hacer distinciones entre dos categorías que giran en sus textos: magia y brujería. Su interés va más allá. Se concentra en las necesidades y las funciones para las que fueron creadas. En su transitar por la

magia, asegura que no nace por sí sola, va sobreviviendo a lo largo de los años. Es transgeneracional. Existe porque los individuos muestran sus deseos y emociones, la ejecutan para obtener un fin. El núcleo duro del análisis malinowskiano se encuentra en los conjuros o hechizos (nótese la obligación que implica el deber ser), en el acto verbal que tiene poder ante la naturaleza y el accionar de los individuos.

Un tanto enraizado a la propuesta durkheimiana, Marcel Mauss da cuenta de la magia. En sus estudios se encuentran características que llevan al reconocimiento del don y de sus poseedores. Mauss llama a estos sujetos: magos. Algunos puntos que conforman su propuesta se asemejan a los de Malinowski. Caracteriza a los magos, los rituales y sus representaciones como ideaciones encadenadas que el colectivo cualifica y por ende impone. En los escritos de Mauss, la magia ocupa un lugar privilegiado. Es la que incita al control social. Ésta se realiza de forma oculta. Es decir, se practica en lugares no tan concurridos por el colectivo, en sitios de difícil acceso. Ocultar las prácticas no impide el impacto en la sociedad. Se mira al mago como un funcionario social; no está a la vista de todos, pero es el colectivo quien lo instituye. Lo dota de reconocimiento porque sus prácticas se instauran en la trama social de la comunidad. Henri Hubert y Marcel Mauss (1970), aseguran que en la magia y en sus ejecutantes hay presencia de un hecho social.

La institucionalización del mago se crea en la sociedad. Su eficacia es exitosa porque se cree en ellos, el ejecutante ritual jamás encontraría por sí mismo sus dones y poderes ya que, los integrantes del grupo son los que le han dado ese crédito, son quienes le atribuyen un rango diferente. Cuando se oculta la magia, la comunidad está presente. El mago se aleja porque la gente lo rechaza, pero este rechazo no les es indiferente. La sociedad les tiene miedo porque es ella quien les otorga poder sobrenatural. El mago está obligado a tomar el papel que sus creyentes esperan.

La obtención de poderes sobrenaturales procede de un ámbito global, de una categoría que Mauss y Hubert (1979; 1970) denominan *mana*. Este término, aparecido en “Esbozo de una teoría general de la magia” y en el “Ensayo sobre los dones…”, refiere a un tipo de fuerza, poder o cualidad que poseen ciertos sujetos o a la forma sobrenatural que se manifiesta en algunas deidades, lugares o en unas cuantas personas. El *mana* llega a otorgarle al ente elegido ciertos atributos, cualidades o acciones. La telaraña ritual que crea Marcel Mauss obedece a las

normas y a las expectativas colectivas que se fabrican ante las creencias mágicas. Como poder mágico, el *mana* marca relaciones entre los muertos, divinidades o la naturaleza. Contrasta una suerte de lazos recíprocos que une a los involucrados por medio del don. La cohesión del donante y del que lo recibe es evidente en el acto ritual. En él, se traza el dar para luego ser digno de recibir.

En el proceso mágico se ubica el origen de las representaciones colectivas. “En la magia el individuo no piensa, se mueve solamente a impulsos de la tradición, o… arrastrado por la presión de la colectividad” (Hubert y Mauss, 1970: 78). Metodológicamente, el término que me interesa remite a un *hecho social total*. Refiere a un conjunto de patrones coercitivos que se imponen a la observación de los sujetos; tales mecanismos, le brindan al científico social la posibilidad de descubrir caracteres que dan sentido a la sociedad. En esta perspectiva, el mago ejemplifica lo que Paul Ricoeur (2003) denomina *identificaciones adquiridas*, pues con la ayuda de ciertos rasgos distintivos se le identifica. El grupo lo reconoce porque ese otro no les es distinto, lo otro entra en la composición de lo mismo. Tomando signos distintivos de la comunidad (valores, normas, ideas, etc) se crea y recrea la identidad del sujeto del don. La figura del mago lleva a la teoría del reconocimiento. El corolario de Mauss podría sintetizarse en la pluma de Ricoeur: “el reconocerse-*dentro de* contribuye al reconocer-*en*” (2003: 116) el espacio del que forma parte.

La novedad mausseana declina en el uso de la magia para alcanzar una teorización de las representaciones colectivas. No cualquiera es mago, según Mauss, se debe pasar una serie de pruebas para alcanzar el rango: 1) el convertimiento por revelación (dado en los sueños y pensamientos), 2) la consagración (relación del don a través de los entes sagrados) y 3) la tradición (de forma generacional o por la observación de la persona que practica el acto mágico). En definitiva, el antropólogo francés reafirma la individualidad y el carácter privado de la figura ritual. El don, el mago y sus ritos son el reflejo de una producción colectiva. Hay que ponerle atención al sitio y a las condiciones que ocupan en la sociedad. Manifiestan una mismidad. Muestran la necesidad de una existencia social, de las necesidades que se tienen y de los deseos que resguarda la masa social. Los actos mágicos son sociales porque son manipulados por el colectivo. El sentido y su forma se deben a él.

En los argumentos presentados Mauss y Malinowski miran a los rituales mágicos como los articuladores de la cohesión social. Cada uno les marca especificidades. El primero no sólo se preocupa por el ritual, estipula varias directrices sobre el acto ritual y sus ejecutantes. La idea de reconocimiento se empieza aventurar. La propuesta del antropólogo polaco se inclina a lo que pasa en el ritual o en lo que éste, le muestra a la sociedad. Aquí, aparece lo que los individuos desean en su colectividad. No hay distinciones entre los actores rituales. El interés es el rito. Una propuesta que da un giro a lo antes dicho, se inclina en lo que la antropología ha llamado: estructural-funcionalismo. Con la determinación de la estructura social, la etnografía y el método inductivo, A. R. Radcliffe-Brown hace su arribo. Enclaustrado en mi objeto de estudio, tal propuesta no pone atención a la figura ritual. Quien realiza el acto no, es de su incumbencia. El interés se ubica en el mismo acto.

Empero, Radcliffe-Brown sí menciona en sus escritos a los sujetos del don. Sin marcar características, el antropólogo galés hace uso del término chamán. En sus estudios etnográficos sobre las islas Andaman o en los realizados en Australia utiliza aquella categoría, como uno de los ejemplos que estructuran su teoría del totemismo. En tal estudio aparece el chamán como el portador de un tótem individual. En él, se da una relación entre un sujeto y las especies animales; mediante el contacto hombre-animal, el chamán australiano adquiere poderes que le permiten alcanzar la práctica mágica.

El desinterés ante los chamanes, se debe a las propuestas que años atrás marcaron los estudios antropológicos. Cuando Radcliffe-Brown inicia su camino teórico se da cuenta que al menos, en algún momento de su trayectoria Frazer, Durkheim y Malinowski trataron de marcar distinciones entre magia y religión. El problema es que nunca establecieron una propuesta concreta. Por ejemplo, afirmaban que esa terminología apelaba a dos fenómenos en los que no había relación, se decía que una antecedía a la otra o se prefirió hacer caso omiso de ellas. Según Radcliffe-Brown, era muy difícil delimitarlos tanto en el trabajo de campo como en el ámbito teórico. Se aseguraba que eran fenómenos complementarios que llevaban a la articulación de la vida social. Radcliffe-Brown prefirió alejarse de los debates sin salida. De aquí, la exclusión de tales términos. Los usaba sin preocupación, su interés era amplio: el estudio de la estructura social y de paso, los rituales que en ella repercuten.

La conclusión de Radcliffe-Brown es contundente. En el universo teórico-práctico la magia debe desterrarse de la antropología. Sólo confunde al científico social porque, al hacer distinciones entre religión y magia se cae en los mismos caracteres. Es decir, en la manipulación de los símbolos, la súplica hacia un ser supremo y el prestigio que se le asigna a quien realiza el acto. El tópico que marca una de sus uniones, se enclaustra en la función ritual. Ambas, son ejecutadas para cumplir o satisfacer una necesidad, bien sea individual o colectiva.

Para el estructural-funcionalismo la antropología debe estudiar las formas en las que se asocian y relacionan los seres humanos. Al establecer relaciones se crean estructuras sociales. El conjunto de normas, derechos y deberes que regulan las relaciones de los individuos. Refieren a la distribución de componentes que permiten cierta armonía en la organización de la sociedad. Al entablar relaciones sociales los participantes marcan interés o formas de conducta que se muestra ante los que tienen enfrente: personas u objetos. En los actos cara a cara aparece la génesis ritual. Cuando se tiene interés ante un objeto o suceso, la comunidad los dota de valores. El resultado de la suma valorativa son los rituales. A los contactos que en ellos se instauran, Radcliffe-Brown los llama *relaciones rituales*. En sí, los rituales mágicos fungen como soporte social. Cuando los grupos están frente a ciertos objetos o acontecimientos se originan *relaciones rituales*, que estimulan el respeto en la sociedad. Por ejemplo, la dependencia de un católico con la Semana Santa. La acción ritual es evidente, el comportamiento de los creyentes en esos días es distinto al habitual.

Estructura y función en las sociedades primitivas (1996), desborda en sus páginas la eficacia ritual. En este texto, Radcliffe-Brown deja de lado las costumbres rituales que se practicaban en el pasado. Su atención se inclina en la contemporaneidad de la estructura social; analiza el conjunto de reglas, normas y costumbres que prevalecen en el tiempo y que siguen comandando las relaciones de los individuos. Según Adam Kuper (1973), Radcliffe-Brown divide el entramado social en tres segmentaciones: 1) técnicas, prácticas o el actuar de los sujetos, 2) reglas de comportamiento y 3) costumbres ceremoniales y caracteres transgeneracionales de la ritualidad. Estas últimas llamaron su atención. En ellas, se da muestra de las celebraciones que se hacen a raíz de un cambio individual o

social. De estas hay muchas: el encuentro de un par de amigos que no se veían desde hace años, los ritos funerarios, los de iniciación, etc.

La dependencia a la manipulación e integración social es fuerte. En este fragmento los rituales son la materia prima. Este antropólogo escarba la acción ritual hasta llegar al interior del proceso. Pero una vez más lleva sus hipótesis a lo que, a su manera, afirmarían Malinowski y Mauss. Radcliffe-Brown avala que es en los ritos ceremoniales, en donde el colectivo exhibe tanto el mantenimiento como la transmisión de valores, normas, reglas o la muestra de los conflictos que sistematizan al ser y al deber ser de los individuos. Más afuera que adentro, los aportes de Honneth entablan relaciones con lo antes dicho. Involuntariamente, la vertiente funcionalista y estructural-funcionalista traza un primer encuentro con la Teoría Crítica del Reconocimiento. Esta tercia estaría de acuerdo en que los individuos se sienten portadores de derechos o de status social, porque tienen conocimiento de las normas y obligaciones que se deben entablar ante los otros. Los rituales lo exteriorizan. Se dan encuentros cara a cara que irradian en el deber ser de una buena y prospera sociedad. Aquí, el reconocimiento es doble: se identifica al otro (a la persona) y a la norma (a lo que se debe hacer).

En las teorías precedentes la imagen de la sociedad se sustenta en la cohesión, orden, función, necesidad, representaciones y estructura. De ahí, los estudios cambian. La llegada de la antropología británica marca continuidades y rupturas sobre el análisis social. Su estrategia argumentativa va más allá. Maneja una serie de estrategias que le permiten estudiar la racionalidad del conflicto, los *dramas sociales* o los análisis situacionales que se enfrascan en la vida ritual. Así, hace su arribo la antropología procesualista, en donde el poder y el simbolismo son la prioridad. En la antropología británica el impacto de su máximo exponente, Max Gluckman, llegó por doquier. Muchos fueron sus discípulos. Los estudios que se preocupaban por la dimensión simbólica de la cultura no fueron la excepción. En la búsqueda del espectro simbólico hallé un par de propuestas que me llamaron la atención: la de Víctor Turner y la de Mary Douglas. Anejo a lo anterior, estoy obligado a explicar el recorrido que Gluckman realiza sobre los rituales y los sujetos del don.

Para Gluckman el antropólogo debe estudiar las comunidades o el fluir de la vida social. En la colectividad se dan a conocer las trabas de los procesos sociales. Se

entretejen los conflictos en los que se inmiscuyen los grupos y sus integrantes, sus soluciones y las formas en las que los individuos rechazan ciertos modos de conducta. En todo caso, esta propuesta busca las unidades de análisis que llevan al estudio de lo social. La luz roja es detectada en las prácticas e instituciones que originan el conflicto. Así, Gluckman se interesa en los procesos que irradian conflictos pero que a su vez, unen a las comunidades.

Gluckman se sirvió de sus argumentos procesualistas para tomar como eje de estudio la brujería. Señalaba que en este tipo de rituales se escenificaban los conflictos de la vida social. En la acción ritual se expresan de manera exagerada: conflictos, principios de organización social (cosmovisiones, creencias, valores, normas, etc) y la reafirmación de la unión grupal. Los símbolos que aparecen en el ámbito brujeril lo llevan a ello. En *Archipiélago de rituales* Rodrigo Díaz (1998), sugiere que los postulados del fundador de la Escuela de Manchester coquetean con la antropología simbólica. Las creencias no son simples ideaciones o refugios que los seres humanos crean y recrean. En realidad son símbolos que contribuyen a la unión y a la búsqueda de intereses comunes. Los puntos que llevan hacia la antropología simbólica, gluckmaniana, según Díaz (1998: 200-201), se encuentran en las exploraciones de la ritualidad. Ellas focalizan dos miradas. En un primer momento, aparecen los actores que participan en el rito, movidos por la tradición y obligados a conservar el mantenimiento de la estructura social, inician una comunicación simbólica con los seres que saciaran sus peticiones. Un segundo vistazo se acerca a lo que vislumbra el antropólogo. Observado el rito, descontextualiza los mensajes que contribuyen a la solidaridad ritual.

El análisis de las situaciones sociales es otro punto de interés. Con ellas, el científico social traza las relaciones de poder, suscitadas en el rito. En realidad, la veta gluckmaniana relaciona la vida ritual con la legitimación normativa que instaura el poder. De ahí, la brujería y la telaraña que lleva al reconocimiento. El que en Gluckman, es visto como el portavoz de lo prohibido. Señala que si algún individuo se le tacha de brujo, se crean conflictos entre quien lo acusa y el afectado. Pero no todo queda ahí. La situación pueda llevar a que otras personas, externas al problema, contribuyan con la estigmatización del acusado. La brujería se tacha de inmoral; sus practicantes rompen con lo establecido. Nótese que esta vertiente habla de brujos, jamás se nombra a los magos o a los chamanes como lo hacían los

estudiosos de las líneas anteriores. Tanto la brujería como su práctica provocan quiebres colectivos:

> Un himno anglicano exige: <<Procurad amaros los unos a los otros fervorosamente>>. Las creencias en la malignidad de la brujería y en la ira de los espíritus ancestrales no se limitan a pedir eso como un acto de gracia; afirman que, si no os amáis los unos a los otros fervorosamente, sobrevendrá la desgracia. Los malos sentimientos van cargados de peligro místico; la virtud por sí misma produce el orden en todo el universo. Si bien una acusación de brujería por haber causado una desgracia puede exagerar y exacerbar una disputa, la creencia recalca la amenaza para el orden social más amplio que encierran las opiniones inmorales. De ahí que las creencias apremien en cierto modo a hombres y mujeres para que observen las virtudes sociales y profesen las opiniones correctas, para que no recaiga sobre ellos la sospecha de ser brujos (Gluckman en Douglas, 1991: 42-43).

Finalmente, se asegura que los rituales son distintos a cualquier esfera social porque en ellos se juegan elementos místicos. Sus practicantes le asignan cualidades "distintas" a los fenómenos naturales y sociales que no se miran a simple vista. Con un pedazo de ropa se hace brujería o los sitios deshabitados son el sitio idóneo para obtener enfermedades u ocasionar el mal, sólo por mencionar un par de ejemplos. El forjador del procesualismo indica que los elementos místicos se manifiestan en la mirada del antropólogo. Son creación de los nativos, no se pueden inferir a simple vista. Aunque, dependan de las relaciones sociales que se forjan en el colectivo. Como sistema de creencias, la brujería expulsa una serie de símbolos. Su significado es inconsciente tanto para el ejecutante como para el antropólogo. La génesis de estas prácticas da cuenta del funcionamiento de la mente humana. En Gluckman, el reconocimiento deriva en dos figuras: los participantes de la acción ritual y el analista, el científico social.

La experimentación de la brujería trascendió. Ello, supone reunir los estudios simbólicos que en la antropología presentó el máximo exponente de la vena gluckmaniana: Víctor Turner. Carlos Reynoso (1998), dice que en los trabajos de Turner se presentan dos etapas distintas. En un primer momento, se ocupa de los símbolos y los rituales. En sus formas de organización, en los elementos que expresan o en los referentes sociales que representan. Era el gurú de la antropología ritual. En cambio, el segundo Turner retoma las categorías procesualistas, que en su primera etapa había insinuado, para enriquecer su interés en los símbolos. Trabaja numerosos conceptos: liminalidad, antiestructura, *communitas* y *dramas sociales*.

Los preceptos del antropólogo escocés describen la vida social por medio de *dramas sociales*. Expresaba que en los procesos conflictivos se evidencian los valores de la sociedad, los status o las clases que se enraízan en la organización social. Los *dramas* son generados en los rituales. Ahí, se encuentran presentes los símbolos que escenifican los conflictos de la sociedad. Turner (2005: 22-28) distingue tres niveles de significación del símbolo: 1) expresiones verbales de quien lo produce, 2) utilidad en el ritual y 3) relación que el símbolo guarda con otros dentro del campo simbólico. Sólo así, se entendería la manifestación simbólica del ámbito sociocultural.

El estudio de los *dramas* rituales lleva a Turner al análisis de la brujería. Una vez más, se deja atrás a los magos y chamanes. El especialista del don es el brujo. Al igual que Gluckman, se interesa en las cuestiones místicas y en la potencialidad adivinatoria que poseen los sujetos del don. En sus estudios sobre los ndembu ubica el rol que ejerce la adivinación. Apunta, que por medio de sus técnicas rituales el brujo logra ubicar el sitio en el que se obtuvo la enfermedad para así, encontrar la cura. El trasfondo adivinatorio sobrepasa las funciones habituales. En sintonía con ellas, revela los conflictos y las divisiones sociales que hay entre los grupos. La sanación de los enfermos lleva a la conflictualidad. Gracias al don, que porta el brujo, se ubica a las personas con las que el enfermo ha tenido diferencias. Se les tachan de sospechosas. Si entre ellas se ubica a quien propició el mal, el brujo da a conocer el nombre de la persona. Pone al descubierto los rencores y la envidia que se tienen. Según la creencia, estos actos brindan la posibilidad de resolver los conflictos que se dan entre los individuos. El mismo proceso puede romper lo individual y arremeter con el colectivo.

El brujo ocupa un lugar privilegiado. Evidencia los destrozos sociales. Es el portavoz de lo que no se debe hacer. Gluckman y Turner también se acercan a los postulados de Honneth y Ricoeur. A pesar, de que su atención se ubica en el deber ser de los individuos y no en el reconocimiento que ellos le brindan al ejecutante ritual. Siendo estricto, me tendría que retractar en este punto ya que, el brujo se posiciona en el peldaño estructural. Dicho de otra manera, los antropólogos anteriores muestran la identidad del brujo como si fuera un molde. Es decir, todo el tiempo se ajusta al reconocimiento que le brinda el grupo. A la mala percepción que de él, tienen los demás. En suma, la mala imagen del brujo refiere a la efigie que el

mismo colectivo hace sobre sí mismos. Ejemplifican los desmoronamientos que tiene la sociedad.

Influenciada por el estructuralismo de Lévi-Strauss, Mary Douglas marca una veta en la antropología británica. Mientras Turner buscaba la manera de analizar los rituales relacionados con la brujería y los conflictos que evidenciaban, Douglas prefería abordar la vida cotidiana y los sucesos que se daban en ella. Analizaba los símbolos, los objetos y las actividades a las que nadie ponía atención: las ideas sobre lo limpio y lo sucio, las funciones del cuerpo humano o el consumo cultural. Parte de la cotidianeidad para desarrollar un análisis del mundo simbólico. Los rituales también aparecen es sus escritos.

El camino etnográfico de Douglas inicia en África con los lele. Se preocupa por los hábitos higiénicos de esos sitios y por la contaminación que en ellos, se impregna. La ritualidad no es muy evidente, pero *Pureza y peligro* (2007) me ayudará a dibujar algunas pinceladas. Douglas argumenta que lo sucio o contaminado no tiene que ver con las formas higiénicas de la sociedad. Al contrario, la antropóloga, enfatiza en la irrupción del orden impuesto por la colectividad. La irrupción de lo normado o las faltas en el colectivo son tachadas de contaminadas. Desde aquí, surgen los actos rituales. Al romper con lo establecido aparecen formas comunicativas. De ahí, que los rituales sean examinados como una forma de lenguaje verbal. Cuando hay fragmentaciones en lo habitual, se entablan relaciones rituales que permiten el mantenimiento social.

Trataré de solucionar las incongruencias del párrafo anterior. ¿Qué es lo que designa que las cosas sean sucias o limpias? Es la pregunta clave de Douglas. Mediante estas categorías la sociedad reafirma sus relaciones sociales. Marca sistemas clasificatorios. Donde hay suciedad hay un sistema. Se entablan relaciones ordenadas y se rechaza lo no deseado, lo inadecuado, las violaciones al orden. Los estudios sobre lo sucio y lo limpio llevan a Douglas analizar sistemas complejos, como el de pureza o el de sagrado y profano. Con ello, arriba al campo simbólico y a la ritualidad. En Douglas no se le da crédito a los sujetos del don. La relevancia de la figura ritual es excluida. No obstante, menciona a la brujería y a los rituales que giran sobre ella, tomando lo que otros han dicho. Basta una precisión. Los rituales son medios de comunicación, expresan simbólicamente las conformidades de los individuos. En verdad, la antropóloga no se especializa en el estudio de la brujería.

Sólo presenta propuestas teóricas que se acercan a lo que otros habían establecido. *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1976) es su fuente más cercana.

En un texto que discute la racionalidad de las comunidades primitivas (1991), Mary Douglas presenta el recuento etnográfico de la brujería. Enuncia las investigaciones que tienen como objeto de estudio aquella categoría. En las primeras líneas del artículo, llega a una conclusión prominente. Después de la publicación de Evans-Pritchard (*Brujería, magia y oráculos…*) todos los escritos antropológicos que referían a la brujería evidenciaban la cercanía que había con aquél texto. Lo presentado era un análisis rebuscado de lo que tiempo atrás se decía sobre los azande. Douglas agrupa los argumentos centrales de aquellos materiales para presentar las similitudes que hay entre ellos.

La presencia de la brujería azande marcó los preceptos de los estudios venideros. Ellos son presentados en la siguiente triada: 1) la llegada de las creencias místicas y su tolerancia, 2) las disputas, rivalidades o rencores que expresa y 3) el efecto normativo que se impone en los individuos. Según la antropóloga, no había propuestas interesantes. Lo que podría parecer distinto sería, que los procesos mágicos sólo dan cuenta de una fase de la comunidad. Son el resultado de un estadio de la sociedad. De las etapas menos elaboradas. En lo que sigue, describiré los aportes estructuralistas de Douglas.

La brujería es asociada con los hechizos, con el embrujo y el mal de ojo. Con la maldad que los individuos procrean a sus enemigos. Mi sorpresa se dio en las características que, Douglas, le asigna al brujo. Lo tacha del sujeto que nadie quiere ser. La comunidad lo mira como la figura repugnante, que ellos mismos han construido. El brujo es recogido por la significación que le confiere un otro. Lo impuro o contaminado ejemplifica al sujeto del don, pues son marginados. Sus ritos son excluidos a pesar de que los integrantes del colectivo están conscientes de su ejecución. Una vez más, hay uniones con las tesis revisadas. La brujería es relacionada con los aspectos que predominan en la estructura social. En todo momento, se busca el control de los individuos. El mal ejemplo es la imagen del brujo. Si rompe con lo normado, el desobediente será estigmatizado como se le hace al brujo. Esta figura representa el mal, el engaño y la envidia. Simboliza lo contaminado porque, utiliza sus poderes para dañar a quienes trazan un camino exitoso en la sociedad.

Si se cree en la brujería, se conoce el significado de los espacios internos y externos que se gestan en la colectividad. Lo ejemplifico de manera pautada. Douglas posiciona al brujo como el portador del mal y las desgracias que atañen a la sociedad. Sus ataques pueden localizarse en su propia comunidad (en los espacios internos) o venir de algún otro brujo que no pertenezca a ella (espacios externos). Como se aprecia, Douglas utiliza las categorías interno-externo para dar cuenta de la cohesión social. Si el mal de la comunidad proviene de un brujo externo al colectivo, se espera que sus prácticas den muestra de la reafirmación de la solidaridad social. Todos reaccionarían ante el suceso. Por consiguiente, si la maldad deviene de un brujo interno, el acto es a la inversa. La comunidad reacciona marcando divisiones o segmentaciones entre sus habitantes. Surgen luchas para defender el nombre de quienes han sido señalados como brujos. Así, se reafirma la creencia en el acto brujeril.

> …en los casos en que la relación social recíproca es intensa y está mal definida, es de esperar que encontremos creencias en la brujería. En los casos en que las relaciones humanas sean escasas y difusas, o en que los papeles sociales estén asignados de forma muy precisa, no es de esperar que encontremos creencias en la brujería (Douglas, 1991: 68).

La brujería no es universal. No todas las culturas creen en ella, las que creen entienden de manera diversa el fenómeno. Douglas describe la figura del brujo, pero sus escritos analizan el acto en conjunto: la brujería. Si se cree en ella, habrá orden y cohesión en la estructura social. La imagen borrosa que acabado de construir ha navegado por un sinfín de brechas, pero al final queda en lo anunciado: en la manipulación que la antropología ha hecho de los rituales, para explicar el funcionamiento de la vida social. Presenté los postulados de Malinowski, Mauss, Radcliffe-Brown, Gluckman, Turner y Douglas para leer, entre líneas, sus acercamientos o alejamientos ante la Teoría Crítica del Reconocimiento.

Cada uno, a su manera, desarrolla sus teorías. Empero, sí hay acercamientos con la propuesta de Honneth. En los rituales surge un modelo “ejemplar” que debe seguir el colectivo. ¿Cómo surgen los valores y las normas?, podría ser la pregunta central del segmento. La respuesta se encuentra en el conocimiento de sí, en la autoformación de uno mismo. Lo relevante es lo individual y lo colectivo. Se diría que ninguna sociedad puede salir adelante si no hay especificidades en sus normas, valores u obligaciones. Mucho menos, sin un sistema de creencias compartidas. Se

reconoce la sacralidad de los sujetos del don, porque sus actos rituales dan cuenta de un modelo “íntegro” que debe seguir el colectivo.

De acuerdo con Hans Joas (2002), estas propuestas me llevarían a creer que existen estructuras universales de la acción humana. Obviamente no es así. No creo, que los antropólogos descritos apostaran por la idea de una sociedad perfecta, en la que reina la cohesión y el orden. Estarían conscientes que esos modelos son utópicos o incoherentes. Bueno, eso espero. Dejaré en el abismo la duda y seguiré afirmando que en este fragmento los sujetos del don no son muy relevantes. La atención está en la ejecución ritual; la que incita a la interpretación y manipulación de las asimetrías que estructuran la vida social.

b) De la racionalidad a la construcción de un mundo de vida

Brujería, magia y oráculos entre los azande (1976) expulsa preguntas epistemológicas sobre la racionalidad de los pueblos primitivos. La obra reafirma el papel funcional de las creencias en la cotidianeidad. En sus páginas, Evans-Pritchard muestra los debates en los que se enfrasca la antropología. Enuncia su acercamiento con la epistemología. Sus insinuaciones son fuertes. Con la ayuda etnográfica analiza los procesos epistémicos que llevan a creer en la brujería. La realidad es clara. Con este texto Evans-Pritchard reflexiona sobre la logicidad y la racionalidad de las creencias azande. Le abre la puerta a los debates filosóficos. La veta antropológica y filosófica se unen bajo un mismo tema: la racionalidad de un mundo de vida.

En el campo filosófico las reflexiones del antropólogo traspasaron fronteras. Alcanzó el enaltecimiento y las críticas de muchos. Peter Winch y Robin Horton, no fueron la excepción. Cada uno describió el proceso epistémico que, en su momento, presentó Evans-Pritchard. Con la influencia de Wittgenstein, el primero lo hacía desde su filosofía del lenguaje. El segundo bajo un corte neopopperiano, se enclaustraba en la lógica de la ciencia occidental. Al fin de cuentas, los dos tenían el mismo objetivo. Construir una teoría de la racionalidad que evidenciara el saber científico de las creencias que estudiaba el analista de los azande.

La polémica sobre la racionalidad la inicia Evans-Pritchard, pero sus raíces malinowskianas jamás las olvidó. Siguió los postulados etnográficos del científico polaco. Creyó que la etnografía podía capturar la esencia del nativo. Sus visiones,

su sentir de la vida, escuchar la voz de los nativos; era prioridad. Trataba de que los azande explicaran sus creencias. No pasó mucho tiempo para que Evans-Pritchard se alejara de aquellas propuestas. Él, nunca estuvo de acuerdo en hacer distinciones entre el método etnográfico y la teoría ya que, ambas iban de la mano. Era impensable recolectar información sin que ésta estuviera mediada por las constelaciones teóricas. A pesar de ello, su noción de teoría era un tanto pobre, refería a lo que expulsaba o mostraba la vida social (Ulin, 1990: 36). Aseguraba, que la comprensión de la cultura se alcanzaba cuando se conocía el lenguaje de los azande.

Para comprender una creencia hay que describir las circunstancias que engloban a la comunidad. Así, vuelca el ojo a la brujería. La analiza a través de las conexiones que entabla con otras aristas de la vida social. Para el antropólogo de las tribus africanas, la brujería se construye en la psique del género humano. La información sensorial está cargada de ideas preconcebidas. Max Gluckman (en Tejera, 2002) diría que la existencia de la mente, se debe a un sentido social, no físico. La existencia de la brujería no se opone a la empírea. Al contrario, contribuye ampliar las explicaciones que se dan entorno a ella. Las creencias permiten comprender los sucesos que se construyen en la cotidianeidad.

La brujería explica las desgracias. Brinda una justificación social a los malestares que asechan a los individuos. Nunca hace referencia a las causas reales que ocasionaron el mal. Por ejemplo, si una casa de madera se desploma a causa de las termitas o por el tiempo que lleva de construida; para los azande esta situación es normal. Pero en la caída entra la brujería. Ésta da cuenta de las desgracias, más que de las causas “objetivas” que provocan el mal. Los azande podrían creer que si la casa se derrumbaba con alguien adentro, era síntoma de que ese alguien estaba embrujado. La analogía es sencilla. La brujería refiere a la mala suerte o a las desgracias que atañen a los individuos.

Quien es víctima de un accidente o enfermedad, tiende acusar a las personas con las que el afectado tiene conflictos. Nótese la similitud con el fundador de la Escuela de Manchester y sus seguidores. Los señalados son tachados de brujos. En la comunidad azande se evitan los conflictos, para no enfrascarse en esos sucesos. Aquí, la brujería lleva al regulamiento de la conducta humana. Evans-Pritchard le asigna una serie de características al portador del don. Se interesa tanto en la

función ritual como en la figura de su ejecutante. Los caracteres que llevan al reconocimiento son evidentes. Se mira al brujo como un integrante más en la comunidad. Como el portador de un mismo mundo de vida, pero con cualidades distintas a las que no todos pueden acceder.

Sus dones son transferidos. Se obtienen de generación en generación. El cuerpo humano adquiere una función primordial. Funge como un intermediario entre el yo y el mundo. Los elegidos guardan en su interior una sustancia que corre por doquier. Es lo que hace ser brujo. El líquido se encuentra en los intestinos, cuando el portador está dormido cobra efecto. A lo largo de la noche se libera el alma, para así dañar a quien se le ponga enfrente. Los brujos actúan porque están movidos por el odio, la envidia o la avaricia. En los escritos de Evans-Pritchard hay distinciones entre brujería y magia. La primera adquiere vida en el vientre del brujo. Es heredada, ocasiona infortunios en el colectivo. La segunda es más elaborada. En ella se hace uso de técnicas, rituales, conjuros, hierbas u objetos. El sujeto del don debe conocer a la perfección cada una de sus funciones. Con ella, se puede hacer el "bien" o el "mal" a los individuos. La magia buena es practicada para el beneficio del colectivo y para dañar a las personas que no forman parte del grupo. Con la mala, se daña a los brujos o a quienes desean el mal. En realidad, las distinciones azande no son del todo evidentes. Podría decir que magia y brujería se complementan. Una refiere al acto ritual, la otra al portador de la maldad. Al fin de cuentas, las dos tienen como designio mantener la armonía de la vida social.

Párrafo aparte merecen los oráculos. Ellos conforman las dudas que se dan sobre la brujería. Determinan si un azande se dedica a practicarla. Sin temor a equivocarme, podría decir que el oráculo forma parte de la racionalidad del grupo africano. Es un instrumento que confirma la culpa e inocencia de los sujetos que son tachados, por la colectividad, de practicar actos brujeriles. El argumento central de *Brujería, magia y oráculos…* se puede resumir de la siguiente manera: creer en brujería, implica explicar de forma causal los acontecimientos que se relacionan con las desgracias. No es que los azande crean en la mala suerte. Sino que, sus desdichas o sus infortunios son enarbolados en su propio sistema de creencias místicas. La brujería explica los avatares de la vida social sin contradecir a la realidad empírica. Muestra "…cómo [la brujería] forma un sistema racional e investiga cómo

ese sistema…se manifiesta en el comportamiento social" (Evans-Pritchard, 1976: 26). Es evidente que este antropólogo intenta conciliar la observación con la teoría.

En *Antropología y Teoría Social*, Robert Ulin (1990) subraya que Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Evans-Pritchard promueven discusiones sobre la racionalidad. Este trio tomó la pluma y se dedicó a reflexionar sobre la génesis de la lógica científica. Es cierto que desde sus inicios la antropología se interesó en estos temas, pero fueron aquellos teóricos quienes le dieron formalidad. Tomando sus directrices metodológicas y sus formas de hacer y escribir etnografía, sus obras sirvieron de objeto de estudio para lo que podría llamar: las teorías generales de la racionalidad. Sin excluir mi objeto de estudio, me internaré en el debate de Winch y Horton. La creencia en la brujería sigue presente ya que, las inquietudes de Evans-Pritchard impactaron en las propuestas de aquellos estudiosos.

Cuando pensaba que Evans-Pritchard había dicho todo, me encontré con sorpresas. La brujería, la relacionaba con los hechos de la vida cotidiana. Era un sistema lógico. Sin embargo, en muchas de sus aseveraciones no se vislumbra lo que quería decir. Apuntaba que era una creencia equivocada. Sería imposible fundamentarla empíricamente, porque pertenece a un sistema de ideas místicas. Es decir, depende de supuestos falsos que evidencian la existencia de los fenómenos naturales y socioculturales. La brujería cobra vida en la mente de los azande, es representada con elementos que ellos mismos conocen. Por ejemplo, para los azande los dones y poderes que posee un brujo son heredados. No son palpables, están muy lejos de la observación. Recuérdese lo que trae consigo la brujería. La maldad puede ser vista, pero lo que hace ser brujo no. Eso, es una sustancia que se encuentra en el interior de la corporalidad humana. Sólo puede identificarse hasta que el sujeto del don muere, con la autopsia, pero no es evidente.

Con este argumento se gesta el desacuerdo entre Evans-Pritchard y Peter Winch. Pero su sentido antropológico logra que concuerden en algunas aseveraciones. Ambos reconocen que la preocupación de la antropología es la interpretación. Ella permite capturar la visión de los nativos. En eso no hay diferencias, la disyuntiva aparece en las tesis de *Brujería, magia y oráculos…* Para Winch es aberrante que en los azande, la brujería no concuerde con la realidad "objetiva". Ésta no se determina con la verificación empírica, sino con los usos del lenguaje que va construyendo de manera intersubjetiva una comunidad. El máximo

error del estudioso de los azande, diría Winch, aparece en su investigación etnográfica. Según él, construye un análisis desde los postulados de la ciencia occidental. Eso lo llevó a presentar un examen distorsionado del colectivo azande.

Siguiendo la tesis del segundo Wittgenstein,[5] el filósofo británico construye una vía que lleva al científico social a comprender las comunidades desde el contexto en que se encuentra. Asegura, que la significación de las colectividades es el resultado de una gama de relaciones intersubjetivas, *juegos de lenguaje,* que los individuos van entablando a través del uso y el empleo que le atribuyen a las palabras. En una comunidad hay sentido porque se utilizan símbolos, actos o palabras para definir lo que el grupo logra percibir. Cuando el colectivo dota de sentido a los *juegos de lenguaje* crea reglas que llevan al uso correcto de las formas del habla y del actuar.

Para los neowittgensteinianos una comunidad es definida porque sus integrantes interiorizan las reglas, las comparten y las ponen en práctica según lo que en ese momento establece el contexto. Para Winch, los azande creen en la brujería porque comprenden las reglas de lenguaje que le dan vida al sistema de creencias. Cuando comparten reglas de sentido, se da pauta a la creación de las formas de vida que caracterizan a la colectividad. La existencia del sentido de vida se crea en los conceptos y acciones que irradian autenticidad. Los preceptos del reconocimiento hacen acto de presencia ya que, para analizar la realidad social hay que empezar por reconocer las conductas del otro.

La polémica con Evans-Pritchard, deviene de lo relatado, en los últimos párrafos. En un artículo que busca comprender las sociedades primitivas, Winch (1994) revela las incongruencias del teórico que ha girado en este apartado. Siguiendo a Winch, es imposible que la brujería se catalogue como lógica pero que a la inversa, guarde toques ficticios. Que el don sea inobservable no quiere decir que provenga de la imaginación azande. Al contrario se cree en ella, es verdadera, lógica y racional. Es un *juego de lenguaje*, en donde los individuos la llenan de credibilidad y sentido, pues conocen las reglas que gobiernan su propia realidad. El

[5] Lo que todo filósofo reconoce cuando escucha el nombre de Ludwig Wittgenstein es que éste, se caracteriza por presentar ideologías distintas a lo largo de su trayectoria académica. De ahí, que se le atribuyan dos apelativos: el primer Wittgenstein y el segundo Wittgenstein. El primero se consagra por defender las posturas del positivismo lógico. Aquí, se le da prioridad a la filosofía del lenguaje ordinario, en donde los límites del lenguaje son los límites del pensamiento. Cada palabra que el sujeto pronuncia debe ser capaz de describir lo que se mira en la realidad. El segundo piensa lo contrario. Para él, el lenguaje es una actividad o una forma de vida que se ajusta en función del contexto social (Cantón, 2001:179-181).

análisis de la cultura rompe con varias teorías de la tradición antropológica. Los winchianos dirían que el científico social debe abordar la cultura, desde la comprensión de la comunidad que se desea estudiar. Debe aprender el sentir y el hacer de ese grupo. La interpretación llega cuando se tiene conciencia de las reglas intersubjetivas que le dan vida a la acción humana. Las directrices son claras, todas declinan en un punto: cada grupo debe entenderse por su particularidad y su racionalización la que no, necesariamente, debe igualarse a otra.

Los debates sobre la logicidad de los sistemas de creencias llaman la atención del filósofo británico. Los patrones que llevan al reconocimiento de los sujetos del don no son muy presentes. Sin embargo, las notas de Winch contribuyen con ciertos caracteres. En él, los procesos de socialización están presentes. Así, abre la veta al acercamiento honnethniano. Asegura que la comprensión de la sociedad se da en el lenguaje. Elemento prominente que se adquiere y aprende en los ámbitos de socialización. Muestra la relación entre una comunidad de lenguaje y las pautas que llevan al conocimiento. Es decir, la búsqueda de reglas de lenguaje que se ajustan a las vivencias de la comunidad. El trabajo de Winch muestra cómo los individuos aprenden las certezas del mundo y como éstas entablan relaciones en el accionar social. Rescata su creación y asimilación en la sociedad. Parecería que en esta vertiente, el reconocimiento se iguala con el conocimiento de los *juegos de lenguaje*.

La evidencia de la racionalidad aparece en las sociedades “tradicionales” y en las “modernas”. El pensamiento de Winch sostenía este argumento. No transcurrió mucho tiempo para que ello, se viera volcado. Robin Horton no refutó las afirmaciones de Winch, pero se incorporó a dicha discusión desde otra vertiente. Sus tesis popperianas, afirman que el ejemplo máximo del mundo racional se enclaustra en la ciencia occidental. Señala la continuidad entre las sociedades “tradicionales” y “modernas”. También, defiende el individualismo metodológico.

Rodrigo Díaz (1998: 49-58), con el afán de reconstruir las teorías antropológicas del ritual, presenta a Horton como el analista de la occidentalización. Este último, evidencia la manera en que funciona y opera la modernidad. Sostiene que las problemáticas a las que se enfrenta el científico social, se ubican en los enunciados explicativos que las sociedades “tradicionales” expresan, cuando narran sus creencias. En ellos, se presentan fines colectivos. En la ideación anterior, Horton se acerca a Tylor. Para ambos, las creencias conforman teorías que permiten predecir,

controlar o explicar el mundo. Se pueden analizar como lo hacen las teorías de la ciencia occidental. La brujería sirve de modelo. Es un instrumento que otorga sentido cuando se operacionaliza el mundo. De ahí, que el antropólogo popperiano distinga entre teorías de las creencias "primitivas" y teorías científicas. La diferencia se encuentra en la concepción del mundo y en la relación que los individuos emprenden con las creencias.

La base de la teoría se encuentra en el sentido común. Empero, apunta que éste tiene sus riesgos. Puede expandirse. Hace énfasis a lo observable, aunque excluye los horizontes desprovistos de observación. En consecuencia el papel de la teoría es fundamental, no se queda en la empírea. Se extiende al análisis de lo que vislumbran los ojos del observador. La relevancia de las creencias místicas hace su arribo. Los integrantes de las comunidades, según Horton, tienden a refugiarse no sólo en lo que podemos mirar. La protección verdadera está en lo inobservable. En las ideaciones que construyen las creencias místicas.

Horton retoma a Evans-Pritchard. Al igual que Winch, le reprocha sus aseveraciones. Su lectura de *Brujería, magia y oráculos…* reformula la visión azande. Dice que en esa colectividad persiste la brujería, porque sus hechos son evidentes. Todos pueden mirar las desgracias que ocasiona. Los azande hacen la tarea de la ciencia occidental. Estos últimos formulan sus teorías con sustentos empíricos. En la brujería pasa lo mismo. Para los azande los actos se dan en la experiencia, en lo meramente observado.

> No pierden el tiempo en especulaciones…acerca de qué clase de cosa sea la emanación de la brujería en si misma…sino en lo que hace en el mundo observable…En este sentido, su actitud hacia la brujería, al igual que la de los científicos hacia sus entidades teóricas, es sumamente empírica, en realidad sumamente "operacional" (Horton en Blanco, 1999: 186).

Con estas ideas, Horton define la brujería como perteneciente a un sistema de creencias místicas inobservables. Incita a la creación de axiomas teóricos. Dice que la brujería es aceptada en la comunidad, porque ha sobrevivido a lo largo del tiempo. Sus rituales gestan la teoría. Son dirigidos a entes sobrenaturales que no son fáciles de observar. Ahora, la pregunta sería: ¿en dónde quedan los sujetos del don? Esta propuesta los dota de algunos matices. Son las personas que entablan contactos con lo sobrenatural. Se convierten en constructores de teoría. Cuando invocan a los seres del otro mundo se producen relaciones teóricas. Los sujetos del don hacen

uso de constructos conceptuales, originados en la cotidianeidad, que llevan al mantenimiento o debilitamiento del grupo. Parece que Horton está de acuerdo con los teóricos que describen el orden y la cohesión social ya que, los conceptos que se usan en el acto ritual lo llevan a ello. En la brujería la teoría y la empírea están interconectadas. Se rinden ritos a los entes místicos, porque ellos dotan de poder a los individuos y a la geografía sagrada. Las potencias y sus energías son impalpables. Pero son quienes gobiernan el mundo, instauran lo que se debe y no se debe hacer.

En este rompecabezas es primordial el tratado de Evans-Pritchard. Al igual que sus críticas y las ideaciones epistemológicas que cuestionaron el sistema de creencias de los pueblos primitivos. Los patrones del reconocimiento intersubjetivo se asentaron, vagamente, en la segunda pieza de este capítulo. El reconocimiento del don gira en el colectivo, en su accionar y su manera de actuar ante los sucesos presentados. Los antropólogos y el filósofo de este apartado colocan el lienzo que más tarde dibujará Honneth en su Teoría Crítica del Reconocimiento. Quien toma la brocha y marca las primeras pinceladas es el estudioso de los azande. Más tarde tomaron la batuta, cada uno por su lado, Winch y Horton. Este trío sigue colocando piezas en el cuadro que intento proyectar. El reconocimiento es evidente. Los azande dotan al brujo de un estatuto normativo. Cuando miran en el otro lo que no se debe hacer; lo dotan de autoridad normativa.

El sujeto del don expulsa lo que el colectivo crea entorno a él. Reconoce su individualidad y su injerencia en el grupo, porque es la sociedad quien avala su existencia. Carga consigo lo que no es aceptado. Así, se asientan los patrones de reconocimiento que se gestan en el proceso de socialización: el ser y el deber ser. El reconocimiento se ve como un contacto, como el portavoz del conocimiento. Los azande encuentran explicaciones en la brujería. Saben de su existencia porque su nacimiento, sus ideas y comportamientos se han ajustado a lo que se vive en el espacio que les sirve de residencia. La brujería le da sentido al mundo. Representa un modelo que contribuye con la instauración de una lógica propia, en donde se da cuenta de lo intersubjetivo. Contribuye con sus explicaciones del mundo y con su manera de sentir. Así que forjadora de modelos teóricos o dedicada a la comprensión del otro, la racionalidad en el sistema de creencias lleva a identificar propiedades, atributos o procesos que se le incrustan a los sujetos del don.

c) La eficacia del don. Categorías que llevan de la clasificación a la organización del mundo

Las creencias de las sociedades “tradicionales” generan explicaciones, predicciones y control sobre el mundo. El pensamiento del individuo se va modificando conforme transcurre el tiempo. En su comunidad de origen se gestan procesos que llevan al cambio y la reproducción social. Edward Tylor y James Frazer están de acuerdo en ello. Exploran el impacto de las etapas del progreso evolutivo. El primer estadio es prioridad. En él, los portadores del don cobran relevancia ya que, el impacto de las creencias místicas irradia por doquier.

Para los forjadores de la primera antropología, la magia refiere a un error del razonamiento “primitivo”. Se encuentra cargada de meras suposiciones. Es una creación humana que llena de sentido al accionar sociocultural. Antecede a los constructos científicos de la modernidad. Frazer diría que si se compara con la ciencia estaría a su servicio. Representa un espectro pseudocientíco. El autor de *La Rama Dorada* la definiría como la hermana bastarda de la ciencia. Apuntaba que la magia sólo existía en la mente de los grupos “primitivos”. Nunca dio el paso máximo, al darlo la tenían que asociar con la realidad material. Eso, la dotaría de credibilidad y sustento.

Tylor encuentra en la magia, la religión y la ciencia la fórmula perfecta para clasificar la diversidad humana. El mundo mágico es la primer forma de expresión religiosa. Ahí, los individuos empiezan a creer en seres sobrenaturales, en la relación que entablan con la naturaleza y en las relaciones recíprocas que los individuos emprenden con aquellos entes. No es extraño que la sociedad se enfrente a las desgracias impuestas por los seres del otro mundo. Las enfermedades, la muerte o las peripecias del mundo, son aceptadas porque devienen de una intervención extraña. En Tylor, la magia es una gran teoría. Esto lo sabe el científico social. A la inversa, el nativo no es consciente de los hechos. No distingue entre su pensamiento y lo que se presenta en la realidad. La interconexión en la magia y la teoría deviene de elementos inobservables. Nótese una atadura fundamental. La propuesta de Tylor es idéntica a la que décadas después plantearía Horton.

Cuando se leen las propuestas del estudioso de la racionalidad resaltan las venas tyloreanas. Las cuestiones místicas son ilustradas desde miradas conjuntas. Para Tylor, los rituales mágicos son acciones prácticas que resultan de las

creencias; ellas representan lo teórico, el ritual, su puesta en práctica. Se trata de un examen dual. Los criterios afirman que al creer en algo, se describe al mundo tal y como es. En realidad, las creencias se convierten en un modelo ideal. A través de ellas, el investigador da cuenta de la forma en que explican, predicen y controlan el mundo, los habitantes de la primera etapa del mundo evolutivo.

Las inquietudes de Tylor impactaron en el estudio de los sujetos del don. Aquí, el reconocimiento colectivo es más evidente que el individual. Sin embargo, se gestan las bases de las explicaciones sobre el origen del mundo. La magia es importante, lleva a clasificar las formas de conocimiento en los individuos. Se humaniza a un otro para rendirle culto. No está a su alcance, pero es quien decide cómo se vive. A diferencia del precursor del evolucionismo, Frazer estudia la magia desde tópicos distintos. Marca las diferencias internas que hay en ella.

En este antropólogo, la magia era un error del primer proceso de pensamiento de los seres humanos. Existía gracias a la superstición y manipulación del mundo natural. Las sociedades "tradicionales" confiaban en ella. A pesar de sus tropiezos, Frazer despliega los principios básicos de aquella forma de creencia: la magia *homeopática* y la *contaminante* (Frazer, 1965). En el primer postulado arriba la ley de la semejanza. En este tipo de rituales los individuos establecen relaciones causa-efecto. Se cree que si destruyen la fotografía de sus enemigos, se estará perjudicando a quien representa la imagen. La magia *homeopática* se ilustra de la siguiente manera: en Sumatra los batakos conocen un remedio para eliminar la esterilidad en las mujeres. Si una mujer se enfrenta a este problema tiene que crear, con un trozo de madera, la figura de un niño. Al terminar debe colocarlo en su vientre. La conexión de la representación humana con la matriz de la mujer, reafirma el deceso de la esterilidad. Los hijos pronto llegarán. El segundo precepto, la magia *contaminante*, presupone la ley de contacto. Aquí, lo que en algún momento estuvo entrelazado, continúa entablando relaciones. Es decir, con un cabello de la persona que se desea dañar, el sujeto del don puede destruirla. La ropa, el cabello o las uñas de los envidiados son manipulables. Ellas, les transfieren el mal.

Los rituales mágicos son privados. El daño no se realiza a la vista de todos. Sin embargo, Frazer encuentra un tercer tipo de magia en las sociedades "primitivas": la *pública*. Se trata de la clase de hechizos que benefician al colectivo. En este tipo de rituales, el brujo o el hechicero deja de ser un practicante privado para fungir como

un funcionario público que busca el bien común. Una vez más, brota la mezcla de categorías. Hechiceros y brujos tienen las mismas funciones. Frazer los trata como los sujetos que están envestidos de propiedades malignas y adivinatorias. Contribuyen con el bienestar del colectivo.

Tylor y Frazer tachan a los sujetos del don de manipuladores del espacio mundano. Les reprochan las controversias de la primera etapa evolutiva. Aseguran que son los productores de un razonamiento erróneo. Sus rituales llevan a la evidencia empírica de los constructos teóricos de la magia. Dan cuenta de cómo debe ser el mundo, cómo debe organizarse y clasificarse. Ahí, se evidencia el pensamiento y razonamiento de los individuos. A la inversa, la sociología francesa corrompe los supuestos de la primera antropología. Émile Durkheim traslada a los especialistas del don a un plano diferente. Son un integrante fundamental en la sociedad. Ellos, están llenos de poder y prestigio. Describe su eficacia ritual, pero no son su prioridad. Durkheim sólo es uno de tantos que pone la mirada en los sujetos del don.

En 1912 el sociólogo francés impacta en la antropología. En ese año publica *Las formas elementales de la vida religiosa* (2007). Ahí, marca las relaciones que hay entre religión y vida social. El mundo religioso es estudiado como un hecho social. Asimismo, presenta una teoría del conocimiento donde asegura, que las categorías del pensamiento encuentran su origen en los hechos o cosas sociales. Durkheim comparte las ideas que describí en el primer apartado de esta sección. Sostiene que los rituales representan la integración del colectivo. Contribuyen al orden, unen a los individuos e incitan al buen comportamiento. En las temáticas durkheimianas los procesos mágicos son nombrados, pero no se desarrollan minuciosamente. La magia no es un mecanismo que explica el mantenimiento de la solidaridad social. Ésta, da cuenta de procesos individuales.

En el tratado de Durkheim, *Las formas elementales*…, resaltan tres directrices que aclaran lo que en las últimas líneas he subrayado: 1) la noción de religión, 2) la distinción entre religión y ciencia y 3) la génesis religiosa en las sociedades tradicionales y la importancia de sus rituales (Durkheim, 2007). Para Durkheim, los evolucionistas estaban equivocados, porque la religión y la magia no eran un error del pensamiento. La vida religiosa, diría el sociólogo francés, es una representación colectiva o un sistema simbólico que promueve el reconocimiento de las relaciones

sociales y el modo organizativo de las identidades. La suma del sentido y la normatividad equivale a las ideas religiosas.

Es inaudito que el sustento de las creencias se deba a la existencia de lo sobrenatural. Durkheim rechaza este tipo de aseveraciones. Asegura que dan cuenta de un modelo misterioso que se infiltra más allá, de lo que pueda alcanzar el pensamiento. Las respuestas religiosas son complejas, buscan lo regular e interactivo. La religión es colectiva. En este sentido, la vida religiosa comprende directrices divergentes: la referida a lo sagrado y la vislumbrada en lo profano. Estas variantes ratifican las creencias y prácticas que se inmiscuyen en los hechos sagrados. Son creaciones humanas que por su origen vinculan a los grupos. Las ideas religiosas permiten que los individuos se piensen así mismos. Con Durkheim basta un paso, para arribar a la identificación del conocimiento. Reconocer remite a identificar las propiedades de los individuos, las cosas o los objetos. Se encuentra en las pautas que llevan a la acción. El autor de *Las formas elementales…* matiza un par de puntos. Iguala el conocimiento con el reconocimiento. Las categorías que construyen el pensamiento, se evidencian en las necesidades de los grupos. Representar y significar los modos del accionar humano es fundamental.

Si se habla de religión hay que mencionar a la magia. Entre una y otra se marcan distinciones. La primera es un sistema de creencias que expresa una serie de normas y comportamientos. Quienes la profesan están obligados a cumplir sus preceptos. La segunda aparece en un proceso distinto. No hay interés por el colectivo, sino en la individualidad. Su funcionamiento se debe a una persona: el mago. La integración social no es importante. Sin necesidad de conocerse, los magos ofrecen sus servicios. Son incapaces de crear solidaridad. Tienen una clientela que los busca, pero después de su ayuda se olvidan de ellos. No hay conexiones. En la religión no pasa eso. Aquí, se crean asociaciones (iglesias) que atan a los individuos. Su representante es conocido por todos. Dios los gobierna pero ante todo, reafirma las redes identitarias. El argumento de Durkheim es conciso: la religión da cuenta de lo colectivo, la magia de lo individual.

A pesar de todo, las figuras rituales de la magia (el mago) y la religión (el sacerdote) tienen algo en común. Me refiero a las relaciones de poder que entablan con las comunidades. Su función los dota de autoridad y prestigio. Ambos, ejercen su eficacia en todo lo existente. Les muestran a sus creyentes la fuerza de objetos,

fenómenos naturales, valores, deseos, aspiraciones, efectos, etc. Así, los sujetos le dan sentido a la vida. La sacralización ha sobrepasado su existencia. Lo sagrado y lo profano anda por doquier. El mundo es clasificado en esos rangos; la vida de los individuos es una copia fidedigna de aquella codificación. A este esquema faltaría añadirle algo: si la religión explica la realidad: ¿cómo puede ser vislumbrada? Durkheim contestaría con dos nociones: en las creencias y en los rituales. En una hay representaciones colectivas en la otra, reglas de conducta que muestran cómo comportarse ante lo sagrado. La ejecución ritual imprime pautas de comportamiento. Su accionar es movible porque cada sociedad le impregna su estilo. En la vida ritual se reclutan acciones, representaciones colectivas, valores, símbolos y cosmovisiones.

Contemporáneo a Durkheim, Claude Lévi-Strauss hace su arribo y así, la aparición del estructuralismo. Sus postulados evidencian la herencia durkheimiana. En la mayoría de sus obras, la lógica y las clasificaciones de las sociedades eran prioridad. Lévi-Strauss es esencial en este estudio. Habla de chamanes, describe su eficacia, la manipulación de los símbolos, sus técnicas curativas e iguala la cura chamánica con la que realizan los psicoanalistas. En un primer momento, partió de las formas que le dan vida a las sociedades. Creía que el pensamiento de los seres humanos guardaba un segmento no domesticado. De ahí, el título de uno de sus textos de corte filosófico: *El pensamiento salvaje* (1982).

Las formas de pensar y las relaciones entre estructura y acontecimiento se desarrollan en aquél texto. Tales problemas, según Lévi-Strauss, le atañen a la filosofía y a la antropología. Han provocado disputas en estas disciplinas. Las dificultades aparecen, porque la antropología detuvo los postulados de la filosofía. Cuando analizaba los sistemas de pensamiento, caía en descripciones que excluían la conciencia individual y la esencia de la época que la vio nacer. La esencia antropológica evidenciaba las formas de pensamiento colectivo, pero no había especificidades. Únicamente, mostraba sociedades diversas que se perdían en el anonimato. Las palabras de Frédéric Keck (2005: 5-15) son elocuentes: la antropología y la filosofía tienen un proyecto en común, totalizan el pensamiento humano por medio de la teoría, pero en ellas hay distinciones. La primera analiza el pensamiento por medio de los hechos humanos. La segunda mediante la

conciencia, expone los hechos conocidos. En la antropología, el *pensamiento salvaje* clasifica la naturaleza sin llevarla a los imperativos de la domesticación.

El giro pragmático lo hace el estructuralismo antropológico. Explica los marcos de pensamiento de las sociedades. La autenticidad de las sociedades deriva de su conocimiento; tienen la necesidad de explicar, ordenar y clasificar lo que se presenta en el espacio. El pensamiento adquiere sentido cuando los individuos describen una máscara, un ritual o su organización social. Lévi-Strauss entendía el *pensamiento salvaje*, como la fuga de los pensamientos humanos; como no hay control del pensamiento es imposible buscar los modos de conciencia individual. Las pistas no están en el pensamiento sino en las formas inconscientes de las comunidades. En el pensamiento de estos grupos se concilia la relación entre naturaleza y cultura. Aquí, la mente humana se reencuentra con su origen natural ya que, sus diferenciaciones aparecen en la trama cultural que ellas mismas han creado. El *pensamiento salvaje*, el no domesticado, expresa la naturaleza en los sistemas de clasificación que ésta les impone.

Como sistema clasificatorio de la naturaleza, que se impone a los sujetos en sus dimensiones culturales, el pensamiento le da cabida a la magia. Para Lévi-Strauss, la magia es una forma de conocimiento que se forja en la intuición. Es la primer explicación que construyen los individuos sobre el lugar que habitan. Obviamente, a través de la sistematización de una serie de objetos, que sin importar sus cualidades y su vínculo con la naturaleza, entablan relaciones entre naturaleza y cultura. Las creencias mágicas, son ejemplo de sistemas articulados, en donde la psique y el orden de las cosas son evidentes. Las directrices del pensamiento, abren la puerta al mundo chamánico. Lévi-Strauss no dejó pasar la oportunidad y habló de ello.

El antropólogo francés señala los paralelismos entre la cura chamánica y el psicoanálisis. Dice que este último, hace énfasis a las formas modernas de las técnicas chamánicas. Espero que la postura de Lévi-Strauss, abra el espectro de la conceptualización de los sujetos del don. En *Antropología estructural* (1995) aparecen dos artículos que respaldan la dimensión simbólica de la cultura: “El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica”. De manera general, el chamanismo interrelaciona a tres actores que intervienen en el buen o mal éxito de la curación. La tercia comprende un complejo sociocultural que llena de eficacia al proceso

chamánico. En este sentido aparece: el hechicero, el enfermo y el colectivo. La pluma levistraussiana describe la eficacia simbólica en unas cuantas líneas:

> la eficacia de la magia implica la creencia en la magia…ésta se presenta en tres aspectos: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquéllos que él hechiza (Lévi-Strauss, 1995: 196).

Alrededor de estas ideas aparece la tercia figurativa que había señalado. 1) El hechicero o chamán; éste cura a sus pacientes porque pone en acción las situaciones que lo llevaron a ejercer su vocación (relaciones con lo sobrenatural, sueños, enfermedades, muerte temporal, etc). Cuando el sujeto del don está preparado (al reconocer su individualidad) inicia su función, por medio de preguntas hace que el enfermo recuerde la situación que provocó su enfermedad. 2) La creencia del paciente en la figura ritual (búsqueda de reconocimiento colectivo); para que la cura sea eficaz, se requiere que los involucrados crean en ellos. Que el chamán confíe en su técnica y que el enfermo haga lo mismo con el chamán. 3) La aceptación y confianza del colectivo; se cree en los chamanes porque son efectivos, lo individuos dan cuenta de ello. De ahí, que se marquen relaciones entre los poderes del portador del don y las personas afectadas. La injerencia de la colectividad es impredecible ya que, la eficacia ritual reside en los mecanismos psicológicos de las personas. Ellos, originan los trastornos patológicos de la corporalidad humana. El proceso curativo parte desde que el chamán entra en trance. Gracias a ello, obtiene una serie de símbolos que le permiten conocer, cuál es el origen de las enfermedades.

Para el estructuralismo, el chamanismo se encarga de eliminar los fenómenos que rompen con el orden establecido. El impacto lo reciben los individuos, el espacio de recepción es el cuerpo. Cuando hay caos y desorden aparecen los desequilibrios de la figura humana. Los síntomas y las enfermedades provocan quiebres biológicos y socioculturales. La función del chamán consiste en trasladar al paciente a su estado normal. Las técnicas son conocidas. Con el apoyo de rituales y mitos se intenta regresarlo a la estructura social. La manipulación psicológica es la medicina perfecta de los sujetos del don, el uso y desuso de la psique, resuelve todo tipo de enfermedad. En la complejidad chamánica, el pensamiento normal y el patológico

están presentes. La comunidad busca sus equilibrios. El pensamiento normal espera que el real lo llene de sentido, intenta comprender un mundo que escapa al dominio humano; el patológico irradia interpretaciones y sentido. Ahí, su conexión. Uno necesita cargarse de significados, el otro está disponible para ajustarse a lo que necesita.

La teoría de los símbolos empieza a tomar forma. Con su ayuda, Lévi-Strauss relaciona mito y enfermedad. Señala que ambas se articulan en el espíritu de la persona afectada. La relación simbólica entre significante y significado adquiere otros matices. En el proceso ritual, el chamán descifra el lenguaje que presenta la enfermedad. Así, se consolida la génesis de su eficacia, provoca una transformación en el cuerpo y la conducta de los afectados. El resultado es el esperado: el encuentro con el proceso de sanación. Lo he dicho hasta el cansancio, las comunidades interfieren en la curación, transportan al individuo de una estructura ordenada a una de corte social, en donde reina la coherencia y el orden que establece el colectivo.

Los principios del reconocimiento son evidentes en el estructuralismo. Se delimita de forma perfecta lo que se espera que el sujeto del don realice (deber ser) y lo que es (ser). No obstante, los problemas todavía aparecen. Se habla de chamanes, brujos y hechiceros sin marcar distinciones. En Lévi-Strauss tienen las mismas funciones, no se preocupa por señalar las virtudes y especificidades de cada uno. Eso no lo cuestiono ya que, sus aportes no giraban en esa línea. Lo relevante aparece en su esquema chamánico. De manera circular, el hechicero confía en sus dones, el enfermo cree que la eficacia lo podrá sanar y el colectivo declina en ambos rumbos, confirma la eficacia del don y ajusta sus caracteres socioculturales con los patológicos para reestructurar las relaciones significantes del pensamiento.

En el chamanismo, Lévi-Strauss marca la estructura del pensamiento reconocido: creencias, certezas y conocimiento. Estas dimensiones no son exclusivas de la conciencia humana, al contrario son dispositivos que orientan la conducta de los sujetos en su comunidad. Hay que decirlo, la postura de Lévi-Strauss, no oculta los matices durkheimianos ni sus inclinaciones al estudio de los signos que hace la semiótica de Ferdinand de Saussure. He dejado de lado las relaciones y distancias que el autor de *Antropología estructural* marca entre

chamanismo y psicoanálisis. Basta con subrayar una de estas características ya que, a pesar de ser muy repetitivas, en este estudio, no son la prioridad. Es menester precisar, que tanto el chamanismo como el psicoanálisis evidencian los conflictos que se ocultan en el inconsciente. De manera ordenada buscan la curación. Ambos, provocan que sus pacientes reconstruyan las vivencias que contribuyeron en la deformación humana.

Los encuentros y desencuentros, en dichas especialidades, son diversos. En sus diferencias, según Francisco de la Peña (2000), se encuentra lo referido al individuo y al grupo. La cura chamánica lleva a la readaptación del colectivo, hace uso de lo que le plantea el enfermo y la enfermedad. Los desórdenes representan la desorganización de los significados colectivos. En el psicoanálisis, se readapta al individuo. Sus molestias sólo repercuten en la persona, no alteran lo social. Los malestares del cuerpo simbolizan el desajuste de un sólo sujeto. Pese a los intentos de Lévi-Strauss, la antropología inglesa adoptó varios de sus tópicos. La estructura simbólica del chamanismo seguía en mente. Edmund Leach retomó un par de ideas. Junto al coqueteo estructuralista, Adam Kuper (1973) apunta que el pensamiento de Leach está posicionado en dos perspectivas. Como alumno de Malinowski, se considera un apasionado del funcionalismo, pero a lo largo de su trayectoria concuerda con los postulados estructuralistas para ilustrar sus estudios.

Siguiendo en la búsqueda de los materiales que me llevan a las características de los sujetos del don, pasaré a las propuestas de Leach. En sus obras habla de la relevancia ritual y de la gama simbólica que expulsa la magia y la brujería. Considera que los rituales no refieren a un tipo de acción. Al contrario, hacen énfasis sobre cualquier aspecto que se presenta en el accionar social. Sostiene que la acción ritual reproduce las relaciones de status que se gestan al interior de la comunidad. En los rituales se impone un orden ficticio. Se caricaturizan los actos y las reglas que en la cotidianeidad los individuos buscan para obtener control y poder de los grupos. En las escenificaciones aparecen espíritus y deidades ya que, ellas llenan de poder al líder elegido. La existencia del mundo sobrenatural es una proyección de lo que pasa en la realidad social. En ese espacio, se organizan de la misma manera que los individuos. Por eso, la relación con los espíritus ejemplifica las dadas entre las personas. En realidad, para Leach, los rituales muestran las diferencias y desigualdades que hay entre los que tienen mayor rango y prestigio.

Por ahora, dejaré atrás las aristas rituales, aparecidas en los *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, para rescatar el núcleo duro de los sujetos del don. Obviamente, anclados en los sistemas simbólicos y en las formas de comunicación que conforman la cultura.

Con el estudio de la magia aparecen las ambigüedades de la comunicación humana. En su artículo titulado "Cabello mágico" (1997), Leach analiza las ceremonias mágicas por medio de un par de teorías que, sobre el tema, impactaron en la antropología: una de tinte social comandada por Durkheim y Mauss y otra cercana a la psicología antropológica, la de Frazer. Con la de corte social no tiene divergencias. Está de acuerdo que los actos mágicos son acciones rituales que las comunidades construyen. Sirven para instaurar la unión y el orden. Quizá y la diferencia no es fuerte, porque eso ya lo había advertido en *Sistemas políticos…* Sin embargo, en la postura de Frazer encuentra muchas críticas. Que la magia sea considerada una falacia en la mentalidad "primitiva", diría, no sirve de nada.

Leach reorienta sus ideas. Para él, ninguna de esas teorías presentaba las potencialidades naturales que se conservan en la magia. Sólo muestran la normatividad, que el colectivo debe seguir o la inferioridad mental de algunas sociedades. De esta idea parte su visión de la magia y de los símbolos que en ella se presentan; las ideas de Frazer son adecuadas para destrozarlas. En párrafos anteriores hablé de la lógica que presenta la magia en las sociedades "primitivas". Frazer era uno de sus impulsores. Los principios mágicos iban en dos líneas: la magia *homeopática* (la semejanza de las cosas llevan a la maldad) y la *contaminante* (aunque los elementos no estén juntos siempre tendrán relación). Mediante dichas ideas el antropólogo evolucionista asegura que la magia es una falacia de la mentalidad de las sociedades "tradicionales".

A la inversa, Leach desecha estas ideas. Para él, el evolucionismo tiene muchos declives. Señala que al colocarse en el punto de vista de los nativos (una idea malinowskiana) la magia es entendida como una acción ritual, que cambia lo que precede en el mundo, sin importarle las distancias entre lo que se quiera modificar. Por ejemplo, el mal se crea sin la necesidad de que el afectado esté presente o cerca de la comunidad. La visión nativa es fundamental, pero su estudioso sólo reafirmaría el intelectualismo evolucionista. Que la magia sea una falacia, no dice nada. Frazer nunca se pregunta por qué es falsa y por qué los individuos deben

creer en ella. Si el accionar mágico representa los deseos malignos de los individuos, la pregunta sería: ¿de dónde vienen esos deseos? Leach diría que de las personas. Se cree en la magia, porque es enseñada y reconocida por ellas mismas. Es un acto público, más no privado. Así, el sujeto del don hace lo que la gente espera que haga. El autor de *Cultura y comunicación* (1989) reprocha otras cosas. Dice que algunos antropólogos rescatan la importancia de los hechizos en los actos mágicos. Si aquellos fueron efectivos, se debe a que el conjuro fue eficaz. Este es el elemento fundamental. Leach afirma que en esto hay problemas, el hechicero puede equivocarse y eso no debe denigrar su capacidad. Enunciaré un ejemplo de esa antropología:

> Un hechicero adquiere una muestra de cabello de la cabeza de su pretendida víctima X. El hechicero destruye el cabello mientras pronuncia los hechizos y celebra el ritual. Predice que, como consecuencia, la víctima X sufrirá daño (Leach, 1989: 41).

Las ideas evolucionistas siguen saliendo a flote. El hechicero espera que el cabello de su víctima crezca para tomar una muestra y así, propiciar el mal. La asociación de ideas provoca que el pensamiento se conecte con lo real. Ello marca contradicciones, incita a la construcción de creencias falsas que controlan y predicen el mundo. La mayor negligencia de la primera antropología, se encuentra en el interés que se le pone a las creencias. Para Leach creer en la acción ritual, contribuye a los desajustes de la estructura ritual. Se está equivocado cuando se explica la magia mediante una relación causa-efecto. Para el antropólogo inglés, las creencias aparecen después de la aparición de la acción ritual. Ellas, dan vida a los actos comunicativos. En los rituales juegan dos caracteres: el emisor y el receptor. Cada uno, sin importar las distancias, forma parte del acto comunicativo.

Los errores del mago o hechicero son ajustados como sigue: 1) cuando el mago indica que la muestra de cabello es de X persona, confunde los símbolos metafóricos (asociación dependiente de una semejanza; el vehículo significante A se asocia con el mensaje B por asociación arbitraria) con los signos metonímicos (relación contigua en donde A representa a B, como la parte a un todo). Cuando el cabello crece se convierte en signo. Pero, si éste y su dueño se separan, se origina una relación metafórica. 2) El mago utiliza el signo, el cabello, como un indicador. 3) El sujeto del don interpreta erróneamente el crecimiento del cabello. Entiende el

indicador como una señal. De manera desencadenada se origina una relación causa-efecto. Así, el portador del don tiene en su poder el cabello y sobre él recita la maldad que quiere propiciar.

Cuando Leach describe tales errores, apunta que su intención no es evidenciar las confusiones que tiene el mago en el ritual. En realidad, intenta mostrar como en la cotidianeidad, se confunde el campo de las señales con los símbolos y los signos. El argumento leachiano deriva de la comprensión simbólica, apuesta que si se conocen tales diferencias se podrá percibir, claramente, el mundo. El reconocimiento intersubjetivo se interrelaciona en los tratados de Leach. Aquí, el ejecutante ritual posee un status, es el portavoz del colectivo. La gente recibe lo que ella ha forjado en los actos mágicos. El reconocimiento se encuentra en el un mundo simbólico. La magia y sus rituales son categorías sociales ancladas en símbolos, signos y señales. Su eficacia no se encuentra en los portadores del don. Radica en las significaciones que se le brinda a la acción. Bien lo diría Leach: "la situación ritual es sentida con un significado" (1997: 106).

En mayor medida los estudiosos de la antropología han tomado a los sujetos del don como una temática de estudio, pero en la sociología también se mencionan. La teoría comprensiva de Max Weber es una de las limitadas vertientes. Aquí, el portador del don posee un rasgo que le permite persuadir a los integrantes de la comunidad: el carisma. Impulsado por el idealismo historicista de Wilhelm Dilthey[6], Weber estudia las conductas sociales interpretando su sentido. En este postulado, se encuentra el acercamiento weberiano. En *Economía y sociedad* (2008) y *Sociología de la religión* (2004), analiza a las comunidades religiosas. En ellos, asegura que la magia es el acto primigenio de lo que se conoce como religión. Fueron las creencias místicas quienes instauraron la sacralización del espacio y de sus habitantes.

La diferencia de especialistas no es prioridad. En sus escritos aparece una terminología amplia que iguala a los portadores del don. Magos, chamanes, brujos y

[6] Enclaustrado en el idealismo alemán, Dilthey es uno de los fundadores de la ciencia comprensiva. Señala que las vivencias del colectivo son comprensibles, si se toma en cuenta la percepción de los seres humanos. Es decir, para comprender el sentido y significado de los fenómenos sociales se debe reproducir, imaginariamente, el ambiente en el que se produce la acción social. Así, se alcanza la comprensión y las explicaciones de los fenómenos (Cantón, 2001: 137-139).

hechiceros son utilizados sin priorizar sus particularidades; para Weber todos realizan la misma función: profesan la acción mágica. Este acto aparece en las acciones y el comportamiento de la comunidad, se intenta comprenderlo mediante vivencias, representaciones, valores o fines que expulsan las acciones de los involucrados en la magia. En este punto, las tesis weberianas se vinculan con los preceptos del evolucionismo.

Aunque marca su alejamiento con dicha teoría, retoma una idea básica: la esencia de la magia surge en las sociedades "primitivas", pero su comprensión sobrepasa fronteras. Los sistemas mágicos no vienen del más allá. Al contrario, dan cuenta de lo que acontece en este mundo. Para Weber, la magia es una acción racional que, en su etapa primaria, se edifica en las reglas de experiencia de la vida cotidiana. Las creencias místicas clasifican lo que acontece en el mundo. Se debe distinguir entre fenómenos u objetos que contienen cualidades sobrenaturales y los que pertenecen al mundo ordinario. El sociólogo diría, no cualquier hierba se utiliza para curar una enfermedad o no cualquier cerro contiene potencialidades sobrenaturales. Los portadores del don son quienes tienen la capacidad de identificarlos. Pocos son los elegidos. El don no se obtiene, viene con el portador desde el nacimiento. Cuando llega el momento de ejercerlo, el portador se enfrenta a las pruebas que evidenciaran la obligación que tiene con las entidades y la comunidad.

A través del trance, el neófito descubre la responsabilidad que en ese momento ha adquirido. Quien provoca el estado extraño, es una entidad. Ella, toma el cuerpo del portador para evidenciar los poderes que ejercerá. Las fuerzas extrañas son las dadoras del don. Los poderes son inalcanzables, están ocultos. Cuando se poseen se hace toda peripecia para que salgan a flote. Los entes se relacionan con lo que Mauss y Hubert (1979), llaman *mana*. Para el propio Weber, es un don especial. En la sociología comprensiva, el don funge como una cualidad única que traducido en sus términos, se convierte en carisma.

> El carisma puede ser…un don que el objeto y la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no…[se]…poseen en germen, pero…este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se "despierta" el carisma… (Weber, 2008: 328-329).

En esta cita, es evidente que el carisma refiere a lo extraordinario. A un tipo de don que se impregna en los objetos o en las personas. Es dado de manera natural. Su obtención se alcanza con un método especial: el trance extático. Haciendo uso del carisma, Weber dota de autoridad a los sujetos del don. La legitimidad de su mandato es aceptada por la comunidad. El dador del don es aceptado, porque les transmite a los individuos la devoción de lo sagrado. Esta fe es alimentada por la demostración que el mago hace de sus cualidades. Cuando revela los poderes o milagros que benefician al colectivo, reafirma el prestigio que goza en la comunidad. Si es efectivo es dotado de autoridad. El don viene de nacimiento, pero se puede perder. Crecen las dudas cuando no aparecen demostraciones que lo lleven a consolidar su poder. No hay presencia de deidades o la persona no siente que su estado normal sufra desequilibrios.

Aunado a la adquisición del don, Weber marca paralelismo entre éste y la noción de alma. De acuerdo con Tylor, el estudioso de la acción social asegura que el alma entabla relaciones con las manifestaciones que provocan el estado extático de los portadores del don. En el proceso iniciático, el cuerpo atrae y expulsa entidades. Unas le pertenecen a la corporalidad humana, otras a las cosas que moran en el universo. Cuando se está en éxtasis, se obtiene el don. Sólo que en el paso de lo mundano a lo sobrenatural, el portador se enfrenta a dioses o demonios, en el acto se apoderan de la figura humana. Así, reconstruyen la personalidad del especialista o la despersonalizan.

La personalidad carismática se forja a través de los poderes que habitan en las cosas o en los fenómenos. La idea es sencilla, la construcción identitaria de los sujetos del don se da porque lo existente tiene significados. Se pasa de un estado de conciencia a una acción simbólica. Lo simbólico permite el acceso a otro espacio, a un lugar ultramundano que sobrevive porque en él se presenta lo oculto, lo intangible o lo que se evidencia por medio de los símbolos y la autoridad carismática, que entabla en su ser el sujeto del don. El prestigio del líder carismático, se sustenta en la eficacia sociocultural que tiene el reconocimiento de sus dones y sus ritos.

En *Sociología de la religión* (2004), Weber describe la magia como la creencia que provocó la evolución de las ideas religiosas. Inicia con las sociedades que la primera antropología llamó “primitivas”. Las acciones mágicas ocupan el lugar

máximo en el sistema de creencias. Tiempo después decaen y surge la religión junto a sus funcionarios, los sacerdotes, pero también fue boicoteada. De ahí que la sociología religiosa se caracterice por el declive de las ideas mágico-religiosas, el *desencantamiento del mundo* y el despunte de la racionalización. Según Weber, la aparición del mundo racionalizado permite la no confusión de valores, la liberación de prejuicios y especulaciones. Los seres humanos son rescatados de un mundo que se encadena en la idiosincrasia. En esta perspectiva, el proceso mágico refleja la falta de racionalidad en las comunidades. El portador del don contiene un carácter carismático que sobrepasa lo humano. Aquí, está la línea weberiana que va rumbo al reconocimiento. En la experiencia extática aparece el don. Weber toma los impulsos extáticos para afirmar que su racionalización, se ubica en el sistema de símbolos que la sociedad ha sacralizado.

La racionalización del líder carismático es primordial. En Weber, el carisma es una propiedad inherente de algunos individuos. Los lleva al reconocimiento. Con él, se generan relaciones sociales que generan símbolos en el accionar social. El mago es un líder carismático que dirige sus conductas llenándolas de significado. Evidentemente, he centrado mi atención en los teóricos que me llevan al rastreo del reconocimiento de los sujetos del don. Con algunos, obtuve caracteres diversos con otros, caí en lo repetitivo. Sin embargo, he hecho a un lado la propuesta del máximo estudioso del chamanismo: Mircea Eliade.

Como historiador de las religiones, Eliade, arremete en la antropología. Sus escritos han sido objeto de crítica, pero también, marcaron las bases para el análisis del chamanismo. Su impacto fue tal, que hoy en día sigue siendo enaltecido por los estudiosos del tema. Para cerrar las agrupaciones críticas, echaré un vistazo al modelo eliadeano. En *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (2009), Eliade contribuye con el punteo del reconocimiento de los sujetos del don. A grandes rasgos, el chamán es un maestro del éxtasis. Refiere a un individuo que se especializa en lo sobrenatural y se relaciona con la naturaleza. El término chamán proviene del Asia Central, de la lengua rusa *tungus*. Los tunguses habitaban en Siberia, eran una de las comunidades que conformaban la región; las primeras evidencias etnográficas que describían el éxtasis como la técnica del arte chamánico provenían de ese sitio.

En la comunidad tungu alcanzar el éxtasis, de acuerdo a Eliade, representaba la experiencia máxima del mundo religioso. Pocos eran los afortunados por eso, gozaban de reconocimiento en la comunidad. En las definiciones de Eliade, chamán y chamanismo simbolizan un mismo proceso, pero entre ellos hay divergencias. El chamanismo se asocia con la técnica, con la excitación que en el cuerpo provoca el éxtasis. Si no se vive este proceso no se es chamán. De ahí, su caracterización. Es el maestro del éxtasis. En el trance, el alma abandona el cuerpo para comunicarse con lo sobrenatural y así, atender las solicitudes de sus visitantes. El don arguye en el éxtasis. Gracias a él, el sujeto se convierte en chamán.

Al haber experimentado el rito de iniciación, el sujeto del don está preparado para la sanación. Eliade señala que sus funciones son múltiples. Las pistas que llevan a la mejora de los individuos, son brindadas en el viaje extático. La permanencia en el cielo o en el infierno, la comunicación con los muertos y la cura de las enfermedades se da en dicho proceso. Por ello, el chamán es un mago y un hombre-médico, sus dones los ajusta a las peticiones de sus seguidores. En algún momento pensé que por sus críticas, el modelo eliadeano no me ayudaría con el rastreo de las cualidades del don, pero estaba equivocado. Creo que el historiador de las religiones intenta marcar las actividades que ejecuta un chamán. El espectro chamánico es múltiple: la figura ritual se transforma en mago o curandero. Está dotado para ejercer cualquier actividad. Cuando Eliade señala que ejerce todo tipo de actividad, está pensando en las acciones no viables para la cotidianeidad. Por ejemplo, se especializa en el dominio del fuego, en el trance y en el ascenso y descenso de la tierra. Cuando el alma no se encuentra en la corporalidad humana se comunica con los espíritus y los demonios, sin la necesidad de transformar su figura en otro ser. El alma se presenta ante el otro mundo de la misma forma que en la cotidianeidad. He enunciado cómo se obtiene el don, pero no he enfatizado en el impacto que éste tiene en la comunidad.

Dicho en términos de Eliade, los chamanes juegan un papel importante. Son únicos, conforman un pequeño gremio que los separa del resto de la comunidad aunque esto, no hace que sean excluidos. En todo momento defienden la integridad del colectivo. La vida, la fecundidad y la salud se traducen en los mandamientos colectivos que están a su resguardo. Al igual que en los investigadores precedentes, Eliade certifica que sus sujetos del don integran a los individuos. Quienes habitan las

comunidades, están convencidos que en ellos, hay una persona que está dispuesta a saciar sus deseos reprimidos. El bien y el mal se encarnan en un sujeto identificado y reconocido. Uno de los rasgos característicos del modelo elideano es la manera en la que los chamanes adquieren el don. En un primer momento, mencioné que con el éxtasis se obtenía el don, pero su adquisición declina en otra línea.

Para ejercer su labor, los chamanes son elegidos por un espíritu o un ancestro que en el pasado realizaba esas prácticas. Si los especialistas traen consigo esta herencia, ocupan el rango máximo en la sociedad y en el grupo chamánico que la habita. No obstante, si se ejerce la práctica por decisión propia, el neófito ocupará una posición menor en la misma escala. En los grupos chamánicos se gestan escalas jerárquicas. Según, la obtención y eficacia de sus poderes. Los chamanes que profesan sin tener ancestros especializados son menos poderosos. Son débiles cuando tienen contacto con seres del otro mundo. Por lo regular, no encuentran la cura de las enfermedades, pues se pierden en el abismo de lo sobrenatural. Los primogénitos del don son los efectivos, porque de generación en generación van reformulando la eficacia que les dieron los dioses. Podría citar varios ejemplos que sobre el tema presenta Eliade, pero traté de resumir su propuesta en algunas líneas.

Su revisión histórica sobre el chamanismo (en Siberia y América del Norte) subraya que en las comunidades siberianas, el chamanismo es hereditario por la línea materna. Aunque también, es un don celestial que se recibe al nacer. En América del Norte se transmite en vida. Es decir, el chamán transfiere sus poderes a uno de sus hijos antes de morir. La peculiaridad se da porque los varones obtienen el don. En la colectividad se reconoce a un chamán cuando se enfrenta a una doble iniciación. En la de orden extático, aparecen las revelaciones del don (sueños, trances, alucinaciones) y en la tradicional, salen a relucir las técnicas chamánicas (la revelación de un lenguaje desconocido y el contacto con los espíritus o entes sobrenaturales). Los chamanes se someten a una serie de pruebas iniciáticas. El juez que valida su eficacia y sus poderes, no es otro que el mismo colectivo. Éste, asigna los atributos de los sujetos del don.

En la acción cotidiana se imprimen las cualidades que introducen a los individuos al mundo chamánico. Poseer una conducta extraña, tener familiares que ejecutan las prácticas, accidentarse o enfermarse gravemente son los atributos que

forja el reconocimiento del próximo chamán. Cuando se alcanza el don, el chamán asume diversas funciones. Aquí, aparecen los problemas. Eliade junta al chamán, al curandero, al brujo y al mago como el especialista de una misma técnica: el éxtasis. Dentro de las actividades que realiza el chamán, la curación es repetitiva. Es frecuente que se acuda a él, para controlar alguna enfermedad. Los rituales que llevan a la sanación se ajustan a la enfermedad y a los que conoce el chamán. Así, se hace uso de la succión de la parte del cuerpo que se encuentra dañada, del trance, la sahumación, el cigarro, las alabanzas y los cantos. Ellos, le permitirían al especialista ubicar la causa y encontrar la cura.

Tomando como referencia lo anterior, Eliade presenta un estudio que compacta a los teóricos que antes expuse. Es quien resume las aristas del reconocimiento individual y colectivo. Llena de cualidades a los sujetos del don. Da respuesta a varias de las interrogantes que en este capítulo señalé. A pesar de ello, estoy consciente de sus críticas.[7] Empero, sus aportes sobre el don contribuyen a la antropología del reconocimiento. Dice que el alcance del éxtasis depende del valor que a la técnica le otorga la comunidad. Lo que lleva al chamán a los espacios desconocidos, representa en la sociedad la ruptura de lo cotidiano. Con los viajes extáticos se evidencia la trascendencia y la libertad del contexto normativo impuesto en la sociedad. No está demás decirlo, reconocer a los chamanes lleva a reproducir sujetos que se ajustan a lo establecido por el sistema social. Sólo así, se ubican las cualidades valiosas que transforman a un ser en un sujeto del don.

[7] Los críticos de Eliade han escrito, en extenso, las limitaciones de la propuesta chamánica. Roberto Martínez (2009) señala que el chamanismo se convirtió en una categoría ficticia de la antropología. Para él, no es adaptable a los estudios actuales que se hacen sobre el tema. Cuando Eliade trata al chamanismo como campo universal junta una serie de datos, que no refieren a un espectro etnográfico. Ninguno de sus aportes se sustentan en una investigación de campo. Eliade era incapaz de identificar cuando el especialista del don se encontraba en éxtasis. Siguiendo con su falta de experiencia; Roberto Martínez subrayar que el historiador de las religiones no era un especialista del chamanismo ya que, dedicó unos cuantos años al tema. Haciendo honor a su profesión recabó una serie de datos sobre chamanes de distintas partes del mundo (Australia, América o China) y los descontextualizó para redactar su tratado. En otros términos, Eliade universaliza la categoría y pierde la especificidad del fenómeno transformándolo en un modelo general e impreciso que no, siempre, se aplica a las investigaciones que se hacen sobre el tema.

II. Alcances críticos de las fragmentaciones antropológicas: el ser y el deber ser en el reconocimiento del don

"El reconocimiento es [la] expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia" (Honneth, 2007: 56). Este par de líneas, lleva a la conexión de las agrupaciones descritas. En ellas, busqué sustentar las aproximaciones que hay entre las teorías de la magia y la Teoría Crítica del Reconocimiento. Bajo la categoría sujetos del don traté de presentar varios fragmentos, extraídos de aquéllos manuscritos, que mostraran la posible existencia de una Antropología del Reconocimiento. La exposición evidenció que el término sujetos del don no es "nuevo", quizá la unión de las palabras impulsa a una radicalidad, pero es innegable que su sentido fue enunciado desde los inicios de la antropología.

En cada uno de los segmentos, pude observar lo que Honneth ha enunciado. No lo relaté de manera evidente. Empero, detecté que en esos tratados se analiza a las figuras del don (chamán, hechicero, brujo, curandero, etc) asignándoles ciertas características que los hacen distintos a los demás integrantes de la comunidad. Se les dotaba de ciertos caracteres (líderes carismáticos, conocedores de palabras y fórmulas desconocidas, especialistas del éxtasis, seres eficaces, individuos que portan al interior de su corporalidad ciertos poderes, etc) que el grupo conoce para otorgarles valor, prestigio y reconocimiento. Espero que el lector haya detectado la tercia de ideas, con las que analicé cada una de las agrupaciones. Busqué "la valoración del significado cualitativo que poseen las personas" (Honneth, 2007: 56) para llenar de reconocimiento a los sujetos del don en: 1) la forma de nombrarlos, 2) los atributos y cualidades expuestos y 3) el papel o la importancia que tienen en la comunidad.

Bajo esas ideas, el reconocimiento de los sujetos del don se hizo presente. Entonces: ¿cuál sería la importancia de clasificar las posturas antropológicas? Un primer punto se desmorona en la crítica al sistema normativo que sugiere Honneth. En la Antropología de la Magia, se describe la realidad sociocultural desde la perspectiva de un *posible ser-otro*. Ese ser otro, serían los sujetos del don. En las sociedades analizadas, ello aparece en cada escrito, se reconoce a este tipo de personas porque son una creación del colectivo. "El reconocimiento del otro es entonces…el reconocimiento de uno mismo" (Gandler, 2009: 124). Es decir, la

aceptación de las cualidades de un individuo, su diferencia, no se logra comparándolas con quien no las porta más bien, se logra con la aceptación de lo que a los sujetos del don los hace reconocidos. Lo anterior, insisto, no es evidente. Pero, lo que los hace distintos se expone por doquier.

Siguiendo en la misma línea. Honneth asegura que la crítica a la realidad quebranta la relación entre el ser y el deber ser. Los sujetos del don son aceptados en la comunidad, se sabe de sus potencialidades y del proceso que tuvo que enfrentar para reconocerse como portador del don y así, presentarse ante el colectivo. Se conoce su ser, su relevancia individual. Al salir a luz pública está obligado a practicar lo aprendido. Empieza a curar y aumentar su especificidad. Las personas acuden a ellos, porque saben que están dispuestos a cumplir sus solicitudes. El deber ser es una obligación en los sujetos del don. De ahí, el origen de las segmentaciones críticas. Éstas, me llevaron a sustentar un modelo heurístico, obviamente general, que se aproxima al reconocimiento humano.

En *Interpretaciones y manipulaciones…* la fragmentación antropológica evidenció el deber ser de los sujetos del don. Es cierto, que los teóricos analizados fueron fieles a su noción de ritual y que sólo utilizaron a los dadores del don como sus ejecutantes. Pero, en todo momento se enunciaba lo que la sociedad esperaba de ellos, eran el ejemplo de lo permitido y lo prohibido. Del otro lado, el reconocimiento del ser se hacía presente en *La eficacia del don…* no se aludía a los rituales. La persona se convirtió en la prioridad, los antropólogos les asignaron, a los dadores del don, características especiales que los distinguían de los otros. Se presentaban como las figuras, a las que se les dotaba de respeto y lealtad. Finalmente, en *De la racionalidad a la construcción de un mundo de vida* las asimetrías se iban tejiendo. Los sujetos tenían su momento individual, pero su injerencia en el colectivo los impulsa a reforzar el ser, que el grupo les había asignado.

Para finalizar, es pertinente otra interrogante: ¿cuál es el resultado de la exposición anterior? Buscar en la Antropología de la Magia una explicación general que avale el origen del reconocimiento del don. En las sociedades de hoy en día, los individuos están necesitados de una percepción individual y de una que se circunscriba a su mundo de vida. Esas perspectivas derivan en la búsqueda del reconocimiento. De ahí, la exposición de las numerosas explicaciones de la

Antropología de la Magia. Bajo una idea general, buscan el reconocimiento de los individuos que están obligados a cumplir con su devoción sagrada. Basta decir, las figuras del don deben su existencia a las cualidades que en ellas, encuentran las comunidades. Son reconocidas porque integran un mundo de vida que los somete a un sistema de reglas, derechos y responsabilidades. Ellas, les otorgan identidad. Es evidente, el don no se maneja por sí sólo. Requiere de su asimilación, de su ejecución curativa y de la credibilidad que le asigna el colectivo.

CAPÍTULO III
EL DON Y SUS FORMAS DE RECONOCIMIENTO: SOBRE LAS CREENCIAS Y LOS SABERES MIXTECOS

Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu.
George W. F. Hegel

El pensamiento no es aquello que nos hace creer en lo que pensamos, ni admitir lo que hacemos, sino que nos hace problematizar incluso aquello que somos nosotros mismos.
Michel Foucault

Donar implica entregar lo que debe ser correspondido. Remite a un *sistema de prestaciones totales* que obliga a los involucrados a devolver lo otorgado. Los sujetos del don se involucran en el juego de intercambios. Son las divinidades las que les otorgan un regalo, para que en su nombre, auxilien a quien lo necesita. Unos cuantos, están destinados para cumplir una misión específica: curar, adivinar, embrujar o acabar con los malestares que asechan a los individuos. La tarea que les asignan las entidades, se encuentra en el mantenimiento de las relaciones recíprocas entre los seres humanos y las divinidades y en el restablecimiento del orden, que los primeros han trastocado (Fagetti, 2010: 18-19). Las señales se presentan en cualquier momento, una vez reconocidas, se está obligado a comunicarlas con la ejecución ritual. Los sujetos deben donar las potencias que les pertenecen, porque están destinadas para el beneficio de los otros.

Parafraseando a Mauss (1978), el precepto queda claro: un sujeto le dona a otro lo que le es propio, lo que forma parte de su naturaleza y su esencia. De ahí, que recibir un regalo, léase curativo o adivinatorio, significa aceptar ciertas partículas de la esencia del donador. Las potencias brindan un poder mágico que no es factible conservar. Porque están destinadas tanto para el beneficio del otro como para reconocer, colectivamente, el poder que se encuentra en el especialista. Lo donado no es inerte, menos individualizado. Al entregarlo regresa a su lugar de origen o empieza a producir otro bloque de elementos, que sirven para remplazarlo. Basta decir que el don se entrega a unos cuantos, pero debe su existencia a un referente social que lo crea, lo manipula y lo transforma. De ahí, que se pueda curar o

embrujar, porque se es portador de un don que es comunicado y reciprocado en el proceso ritual.

Con estos párrafos, trato de marcar el hilo conductor del capítulo. En la lógica del don toda relación social, se activa mediante las acciones de los individuos. Se debe al ámbito social, al intercambio de bienes y servicios en beneficio del otro. Los protagonistas de esta investigación tienen la facultad de curar, adivinar o embrujar porque son portadores de un don, que requiere del aval de las personas que lo rodean. En este sentido, es necesario describir las formas de reconocimiento en las que los sujetos del don tienen cabida. Hay que hacer notar, el conjunto de referentes simbólicos que definen el reconocimiento, que los mixtecos tienen sobre sus especialistas, y en relación a ello, las creencias y saberes que poseen sobre sí mismos.

Es importante mirar los espacios simbólicos, en los que son evidentes los dones y poderes. Suena interesante describir las aristas en las que se sustenta el don y alcanzan validez sus portadores; con la ayuda de unas cuantas descripciones puede deducirse la naturaleza de los sujetos del don. Son los intermediarios entre los seres humanos y las divinidades y una de las formas de expresión con la que cuentan los individuos para comunicarse con sus dioses. Es de esperar, que la dualidad del don se exprese en las esferas que le dan vida a sus portadores. En ellas, se aprueban sus cualidades. La multiplicidad de significaciones, siguiendo las notas de Alfredo López Austin (1997), se encuentra en algunas preguntas, que hallan respuesta en el ser y el deber ser del accionar mixteco: ¿a qué se debe la separación entre los individuos y las divinidades?, ¿cómo es la comunicación entre este mundo y el mundo de los dioses?[1], ¿cómo se acredita el reconocimiento de los sujetos del don? y ¿cómo se concede, a los portadores, el carácter de intermediarios?

Es indudable, que las respuestas se apoyen en el corpus etnográfico que extraje de los principios básicos del reconocimiento: los relatos sobre el origen del mundo,

[1] En los pueblos indígenas el mundo se encuentra segmentado. En un extremo yace el de los individuos, este mundo, y en el otro, el de las divinidades, el otro mundo. El lugar en donde habitan los muertos y las deidades, no es distinto al de los seres humanos. En él, se recrea la vida, se mantiene el orden del universo. El otro mundo o *mundo otro* es la expresión que Michel Perrin (1995: 2-6) le asigna a este fragmento. Según Perrin, el término *mundo otro* hace a un lado las nociones que refieren al más allá o al destino de los muertos; el *mundo otro*, es más ambicioso, va más lejos. Abarca los elementos fantásticos, los fenómenos de la naturaleza, del cosmos, incluso los biológicos. Con él, se representa a la naturaleza y a los referentes simbólicos que construyen los seres humanos.

las divinidades y los individuos, los *dueños de lugar* y sus espacios de residencia, las concepciones sobre el cuerpo y la persona, las enfermedades que asechan a los mixtecos y sus ofrendas rituales. En todos ellos, el don y sus portadores tienen injerencia. De ahí, mi interés: indagar sobre las creencias y saberes que llevan al reconocimiento colectivo. Ya lo diría Charles Tylor, "siempre nos definimos…con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros" (2009: 63), eso es lo que quiero indagar: el acto de dar, para luego ser digno de recibir y volver a reciprocar. Sólo así, localizaré las peculiaridades de los sujetos del don y de los individuos que activan su reconocimiento.

I. Narraciones sobre el origen de los *Ñuu Savi* y las divinidades

Santiago Nundiche, Santa Catarina Yosonotú, San Miguel el Grande y Chalcatongo de Hidalgo conforman el marco descriptivo de los municipios heterogéneos. En el capítulo I, relataba la memoria histórica que preservan sus habitantes. Anuncié los relatos sobre el origen de cada poblado, el asentamiento entre un espacio y otro, las separaciones entre pueblos y las apariciones de los santos patronos, me ayudaron a explicitar su creación. Sobre la llegada de los pobladores no se sabe mucho, en algunos pueblos se especula el arribo de otros municipios u otros estados, unos más no encuentran explicación. De los espacios investigados, sólo en Santa Catarina Yosonotú conocen su mito de origen, en el que se mezcla la aparición del Señor de la Columna, Santa Catarina Mártir y su fundador, un comerciante proveniente del sur de Tlaxiaco, de nombre *Chinrrinu*. Ello fue anunciado, para evidenciar uno de los criterios que indican su heterogeneidad. Pero en la lógica del don, nacen narraciones comunes que aluden al origen prehispánico de los mixtecos y sus divinidades.

He aquí, el por qué de este segmento. Las relaciones recíprocas encuentran luz, desde el momento en el que las entidades crearon el mundo. La primer forma de intercambio que protagonizaron los seres humanos, fue con los dioses. Pidieron la oportunidad de habitar y ocupar lo que se encontraba en su máxima creación: el mundo. La obligación se hace presente, al ceder ese beneficio, se debe ofrendarlos a pesar de no poder contradonar, entiéndase igualar, los bienes que las divinidades les otorgaron. ¿Cuáles son las narraciones comunes que los mixtecos conocen sobre sus fundadores?; es la pregunta clave del constructo etnográfico.

El origen de los mixtecos se ha estudiado en extenso, es conocido que en el lado anverso del códice *Vindobonensis* o *Yuta Thoho* se registró, según la cosmovisión Mixteca, la creación del mundo. De igual forma, la historia de los mixtecos se debe a los relatos orales que entre el siglo XVI y XVII registraron los dominicos Fray Antonio de los Reyes y Fray Francisco de Burgoa. Rastreando algunos textos (Barabas, Bartolomé, Castillo, et. al., 2010; Jansen y Pérez, 2008; Pérez, 2007; Caso, 2006; Mindek, 2003; Acevedo, 1995; Dahlgren, 1990…) que evidencian la primigenia Mixteca, se podría decir que ésta, encuentra explicación en un par de segmentos: el nacimiento de los árboles de Apoala, en donde se dice mucho de lo dioses, pero poco de los mixtecos y la peregrinación que trajo a los mixtecos del noroeste de México.

El lecho que vio nacer a los *Ñuu Savi* se encuentra en Apoala. Antes de que apareciera la luz todo era oscuridad. No había espacio para los días, los meses y los años. Sólo había tinieblas, la tierra estaba cubierta de agua y lodo. En ese entonces, apareció una pareja de dioses con forma humana: *Señor 1 Ciervo Culebra de León* y *Señora 1 Ciervo Culebra de Tigre*, eran sus nombres. Con su sabiduría crearon un cerro, cerca de Apoala, y una roca de la que brotaba agua. Sobre ella construyeron un palacio, "en la cima…pusieron una gran hacha de cobre, con el filo hacia arriba, que sostenía los cielos" (Caso, 2006: 617). De ahí, el apelativo del sitio: *Lugar donde estaba el Cielo*, fue el recinto en el que vivieron con sus hijos: *Viento de 9 Culebras* y *Viento de 9 Cavernas*. Los primogénitos competían entre sí, hacían uso de sus nahuales, de sus animales dobles (águila y serpiente), para mostrar su destreza y sus capacidades.[2] En medio de ofrendas, rituales y sacrificios les piden a sus padres el fin de las tinieblas y la consumación de la luz, de la tierra y la gente. Con el maniobrar de sus dones, surge el intercambio con los dioses:

[2] En estos personajes, los mixtecos encuentran las raíces del nahualismo. En San Miguel el Grande se habla de ellos, como entes portadores de energía. Según sus objetivos, materializaban sus potencias en piedras o animales: "existían pero en forma de energía, se trasladaban de un lugar a otro transformados en energía. Eran personajes que se podían convertir en piedra, animal y de ahí, nacen los nahuales. Son personajes que existieron antes de que existiera la luz, pero siguieron existiendo dependiendo de las características de las personas. Porque había personas que lograban convertirse en culebra o coyote. A partir de ahí, nace la posibilidad de convertirse en animal" (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010).

> …acordaron de hacer ofrenda, i sacrificio a los dioses de sus padres, para lo cual tomaron unos como incensarios de barro con unas brazas, sobre las quales echaron cierto beleño molido…Y esta dicen los indios, que fue la primera ofrenda que se hico en el mundo. Ofreciendo este sacrificio hicieron estos dos hermanos un jardín para su recreación…junto al cual hicieron otro prado mui hermoso, en el cual havía todas las cosas necesarias para las ofrendas, i sacrificios…Hacian asimismo oración, votos, i promesas a sus padres, i pedianlos, que por virtud de aquel veleño, que les ofrecían i los demás sacrificios que les hacían que tuviesen por bien hacer el cielo…Y para mas obligarles a que hiciesen esto que pedían, se puncaban las orejas con unas lancetas de pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacían las lenguas: i esta sangre la esparcían, y echaban sobre los ramos de los árboles, i plantas con un hisopo de una rama de sauce, como cosa santa y bendita (Fray Gregorio García en Dahlgren, 1990: 218-219).

Con la primer ofrenda, las divinidades crearon el mundo. Inesperadamente una inundación acabó con todos los espacios, muchos se ahogaron. Parece que era la decencia de sus hijos, rápidamente, se habían multiplicado para poblar la tierra, pero con el diluvio la pareja primigenia decido destruirlos. Sólo algunos se salvaron de ahí, los mixtecos (Caso, 2006: 671). Así, se construyó el cielo, la tierra y sus vertientes: ríos, montañas, cerros, cuevas, mares, etc. Incluso, quienes intentaron salvarse se convirtieron en piedras.

> Antes ya vivió gente, pero no existió aun el señor sol, solamente la luna, no hubo claridad. Cuando salió el señor sol, aquella gente se espantó mucho. Pensaron que el mundo se iba a perder, y se mataron. Se metieron dentro de cuevas, debajo de peñas, en barrancas en todas partes…[fue así]…que salió el sol y todos se volvieron piedras (Jansen y Pérez Jiménez, 2002: 43).

Como en muchos mitos de creación, el mixteco, se caracteriza por la concepción antropomorfa y sociomorfa del cosmos y las divinidades. El mundo se dibuja de manera cíclica, finaliza con la destrucción de lo existente e inicia con un nuevo amanecer. Se describe a los personajes míticos como sujetos interactuantes, que se relacionan de la misma manera que los seres humanos. Por ejemplo, los hijos de los dioses suplican la creación, para eso dan algo a cambio, marcan una línea con los seres supremos e instauran el proceso ritual que se entrega a los creadores por medio de ofrendas, plegarias y sacrificios. Lo mismo que, hoy en día, hacen los humanos.

Haciendo caso a los que saben (Jansen y Pérez, 2008 y Mindek, 2003), el *Vindobonensis* refiere a lo que hasta ahora he sintetizado. Las descripciones que indican que la dinastía Mixteca nació de los árboles de Apola, concuerdan con una representación que aparece en el códice: una ceiba de la que se desprenden diversos personajes. Sobre el surgimiento de los árboles, el mito presenta otras

versiones. Los dioses le impusieron al *Señor 9 Viento Quetzalcóatl* la fundación de los mixtecos. Así, descendió a la tierra para dar vida a la pareja que se desprendió del árbol de Apoala, llamado Ceiba Blanca. Siguiendo los relatos orales de Alejandra Cruz (en Pérez, 2007: 405-406); el primer personaje que vio nacer la luz fue un capullo, que brotó del centro del árbol de Apoala. Con el transcurso del tiempo creció, hasta convertirse en gusano, bajó del árbol, al tocar la tierra surgió un remolino, con la fuerza del aire el gusano daba vueltas a su alrededor. Los giros provocaron su crecimiento, hasta que se transformó en una mujer.

Cosa parecida provocó el nacimiento del primer hombre. En forma de capullo nació de las hojas del mismo árbol. El paso del tiempo provocó su crecimiento, las hojas no soportaron el peso hasta que desplomaron al suelo. El gusano cayó, comenzó un remolino, de repente se escuchó un trueno y el insecto se transformó en hombre. Además del *Señor 9 Viento*, en el alumbramiento, se encontraban cinco dioses: el del viento (dio el poder de andar por los cielos), el de la sabiduría (dotó de conocimiento), el del sol (brindó sus destellos), el del rayo (otorgó fuerza y poder para destruir lo que quisieran) y el de la lluvia (concedió la capacidad de provocarla). De acuerdo a sus habilidades, la pareja primigenia, obtuvo el poder que les cedieron las divinidades, para transformar el mundo de acuerdo a su conveniencia.[3]

La luz provoca los días, las divinidades surgen de la Tierra y los terrenos se encuentran poblados. De la Ceiba Blanca nacen las dinastías, que se dedicaron a conquistar las direcciones del mundo. Dicho de otra manera, se dibuja la segmentación de los *lugares sagrados* que caracterizan a la Mixteca. Cada uno, según la tradición prehispánica, indica los oratorios que simboliza la orientación de los ejes cardinales: al norte se ubicó el recinto que vio nacer a la dinastía Mixteca, Apola (un lugar encantado que aloja la *Cueva del Diablo*), al sur el *Cerro Yuku Kasa* (el sitio de los muertos, la puerta de entrada al inframundo), al oriente el *Cerro Tres Coronas* de San Juan Tamazola y al oeste el *Cerro Montenegro* ubicado en Santiago Tilantongo (Barabas, Bartolomé, Castillo, et. al., 2010: 188-189).

[3] Raúl Alavez (1997: 147-148) presenta una lista de divinidades que se asocia con las enumeradas. Muchas de ellas, en la realización de su investigación, todavía se veneraban: *Ñu´u Tachi* (dios del aire), *Ñu´u Nde´yu* (dios de la tierra), *Ñu´u Nchikar chii* (dios sol o dios del fuego), *Ñu´u Yoo* (dios luna o dios de las predicciones), *Ñu´u Savi* (dios de la lluvia o de la vida), *Ñu´u Ndoso* (dios del monte y de los animales), *Ñu´u Ini Ñuu* (dios del corazón de la tierra o del mundo), *Ñu´u Kuika* (dios de la riqueza), *Ñu´u Dzasij* o *Ñu´u Xini* (dios de los borrachos), *Ñu´u Xita Yaa* (dios del canto), *Ñu´u Yuku Tatna* (dios de la medicina) y *Ñu´u Sani Mani Ña´a* (dios de los placeres, de la sexualidad).

Siguiendo el desglose del *Vindobonensis*, se considera a Tilantongo como el primer poblado mixteco, porque uno de sus líderes enfrentó al sol. *El Flechador del Sol* salió de Apoala a buscar un lugar en donde vivir, después de tanto caminar encontró uno. Al detenerse sentía que los rayos del sol se clavaban en su espalda, como si fueran flechas. En ese momento, pensó que el sol era el dueño del sitio porque cada vez que intentaba entrar sus rayos se lo impedían. En medio de una lucha, le arrojó flechas de pedernal. Después de varios intentos, al atardecer, el guerrero se dio cuenta que el sol estaba debilitado. Pensó que lo había vencido. El sol se ocultó detrás de una montaña, los destellos en color rojo se impregnaron en ella. *El Flechador*, pensó que el sol había muerto y se apoderó de las tierras. Desde ese momento, Tilantongo fue creado, de él se extendieron los demás reinos que gobernaron el resto de la región: Coixtlahuaca, Tlaxiaco y Tututepec.

La conjunción de las narraciones refieren a la versión conocida por los mixtecos y los estudiosos de los códices. Pero, en su núcleo aparece otra que recopiló Manuel Martínez Gracida (en Alavez, 1997). En ella, se presenta a los mixtecos como un grupo de peregrinos que se asentaban en los espacios, que indicaban sus dioses. La vida nómada era el pan de cada día, hasta que el rey *Dicaha Yuca*, León de la Montaña, el pontífice *Tevuaco Dzucu*, *Cuervo de Collar* y el general *Coo Cuahanoho*, *Serpiente Colorada* encontraron el sitio que andaban buscando. En medio de las montañas y los ríos, la zona les atrajo por su riqueza en recursos naturales. Era el espacio perfecto para asentar su dinastía. Lo consideraban un paraíso, lo llamaron *Yucu Toto Andevui* o *Cerro de la Peña del Cielo*; *yucu* “cerro o monte”, *toto* “peña” y *andevui* “cielo”. El Dios de los mixtecos, *Ñuhu Yñi Ñuu*, no tardó en expresar su gusto. Al anochecer se escuchó un rugido en el *Cerro de la Peña*. Minutos siguientes, los mixtecos escucharon su voz, sagazmente les dijo:

> Hijos míos. Llegó el tiempo en que el pueblo mixteco termine sus peregrinaciones. Establézcanse para siempre en este bello país, cultiven sus terrenos, cérquenlo y vivan felices y en paz con sus vecinos (Martínez en Alavez, 1997: 140).

Enseguida, agradecen a su Dios con una ofrenda. Una vez más, la primer forma de intercambio entre individuos y dioses. Al día siguiente, los mixtecos construyeron un altar en medio del cerro. Con cantos, flores e incienso retribuyeron lo entregado. El mundo mixteco se hizo presente. Con el transcurso de los días, los líderes ajustaron

el mito de origen a la versión aparecida en el *Vindobonensis*. Martínez Gracida (en Alavez, 1997: 141), señala que fueron los gobernantes quienes asociaron la existencia de un par de árboles con la aparición de la pareja creadora. Decían que de un sabino nació el hombre y del otro la mujer, cada uno se encontraba abierto, pero después del alumbramiento volvieron a su estado original. Razón por la cual, los mixtecos se apoderaron del terreno y fundaron su primer pueblo; lo llamaron *Yuta Tno´o*, *Río de los Señores* o *Yuta Tu´u*, *Río de los linajes*. El sitio era Apola un apelativo, que de acuerdo a Martínez Gracida, impusieron los mexicas en su invasión a la Mixteca. He aquí, otra historia de tantas. En donde, el intercambio recíproco se hace presente.

II. Espacios sagrados[4]

Todo lo que se encuentra en el mundo se debe a los dioses, las cosas están cargadas de divinidad. Los mitos mixtecos subrayan este dato. Dejan claro, que el origen se debe a una pareja creadora, que hizo uso de sus dones para dar vida a los humanos y la naturaleza. Incluso, a muchas entidades se les dio un sitio para vivir. Al crear el mundo los seres de la época se ocultaron en los recintos naturales (cuevas, peñas, cerros, etc)[5] y se trasformaron en piedras. Otros más quedaron al resguardo de las milpas, los ojos de agua, los ríos o los sitios deshabitados. La costumbre ha permanecido a lo largo de los años y las ideas sobre estos seres siguen presentes. A muchos de ellos se les rinde culto, reciben ofrendas ostentosas porque en ese espacio se encuentra su espíritu. En los municipios de estudio se les

[4] Desde la óptica de Miguel Bartolomé (2008), en este estudio, lo sagrado es entendido como la expresión de un orden colectivo, que regula al cosmos y a la sociedad. En este orden de ideas "lo profano o secular, no sería necesariamente lo opuesto, es decir un estado de desorden, sino…un estado de incertidumbre en el que las reglas de acción no son demasiado claras. Las cosmogonías…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…al que recurren buscando su restauración cuando las crisis sociales o individuales lo requieren…La relación con lo sagrado y la potencia [con la] que se le atribuye, puede ser…comprendida [si se le entiende] como procesos de restauración de un orden, ante el desorden generado por la enfermedad, la sequía o cualquier otra circunstancia en la que prevalezca la incertidumbre" (Bartolomé, 2008: 165-166).

[5] En su estudio histórico sobre los mixtecos y zapotecos del siglo XVII y XVIII, Marcello Carmagnani (2004), apunta que a partir de la concepción del espacio, delimitado con cerros, milpas, cuevas, ríos, etc, se estructura la idea de un *territorio étnico* que tenía como eje primordial la alianza de las divinidades y los individuos. Antes de la llegada de los españoles los mixtecos concebían los espacios de la naturaleza como el punto de contacto con los dioses, pero los sitios eran difusos. No había especificidades. Mucho menos, apunta Carmagnani, concordaban con la idea de un territorio político-administrativo, fundado con el carácter divino que se le otorgó al espacio.

conoce como *Ñuhu*[6]*,* término mixteco que alude a ellos, o *Tóovaha*, castellanización asociada con la imagen católica que se le identifica: *San Cristóbal* o *San Cristina*, los *dueños de lugar*.

Las *Tóovahas* viven en todas partes. La vida Mixteca gira entorno a su medio ambiente, el comportamiento de los individuos se ajusta a ella, porque no está separada de lo que pasa con la naturaleza y los fenómenos naturales. Sus terrenos son heterogéneos, se sabe por dónde transitar, que hacer en los sitios en los que moran los *dueños* y en que momento solicitar su ayuda. El ritual es la fórmula perfecta, con la que se venera a los *Ñuhu*. Se les invoca en una construcción o en la siembra de la milpa. Cuando se tala un árbol o se mata a un animal se les explica el por qué del motivo. En estos casos, se les entrega una ofrenda para agradecer el éxito de sus actos. En los sobresaltos o sustos también tienen injerencia. Si un mixteco se espanta en sus terrenos o no rinde el culto esperado, toman su espíritu provocando su enfermedad. Por consiguiente, se debe pedir ayuda a un sujeto del don para implorarlos y así, solicitar la devolución de la fuerza vital que fue hurtada. Ahora, es momento de detallar las uniones entre los espacios humanos y los naturales.

a) *Lugares pesados* y *dueños de lugar*

Una vez más el intercambio de bienes, encuentra cabida en las relaciones recíprocas entre los humanos y las entidades que residen en el entorno natural. Cerros, montes, cuevas, peñas y ríos son lugares poseídos por las divinidades que los habitan. En cada espacio vive una entidad territorial ante la cual, las personas efectúan rituales, ofrendas y sacrificios; a las manifestaciones geográficas se les considera *lugares pesados*. Sitios en los que irradia la fuerza, la energía y el poder que se impregna en sus *dueños*. “Es un lugar sagrado, es el lugar más alto donde se pueden venir hacer las cosas que se necesitan en la vida, es donde se les pide y se hace la oración” (Salvador Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012). Si no

[6] Manuel Hermann (2008: 84-86) señala que en los códices mixtecos, la representación del *Ñuhu* es frecuente. Con rasgos que no alteran el símbolo original, en el códice *Colombino*, *Bodley* y *Selden* se describen cultos relevantes al bulto de *Ñuhu*. Por ejemplo, quien tomaba el poder en los señoríos debía ofrendarlos. De manera general, se habla de él como el ser o espíritu que habita cualquier espacio de la naturaleza. Es dueño del monte y las cuevas. Es dibujado como una figura antropomorfa de color rojo, alrededor de su cuerpo presenta pequeñas grecas que simbolizan una consistencia arrugada. También, se muestra sin brazos, ni piernas aunque en todas sus apariciones conserva sus ojos redondos y los colmillos que salen de su boca.

se respetan o no se pide autorización para ocupar el sitio, las entidades se enojan, “cuando acaba uno de sembrar y limpiar o piscar, termina uno y entonces les da uno su derecho cada año, cada año, pero sino luego se lastima uno, o se cae uno, o le pasa a uno algo. Porque ya no se les atiende. Le digo: aquí está su derecho y ya no hace nada” (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011). Se convierten en seres peligrosos que perjudican la salud de las personas por eso, son *pesados* porque se debe tener cuidado y respeto cuando se visitan.

Líneas atrás, decía que el amo de estos sitios era *Tóovaha*, un apelativo mixteco que refiere a la fuerza de la naturaleza que atrapa el alma de quien irrumpe lo sagrado. Ahora bien, esté no es el único término con el que son conocidos. En la Mixteca prehispánica se les llamaba *Ñuhu* y en la actualidad también se les conoce como *San Cristóbal* y *San Cristina*. Una entidad andrógina que adquiere la forma de un hombre o una mujer, “recuerdan la cara de una persona” (comunicación personal, Chalcatongo de Hidalgo, julio de 2012), incluso adquieren la forma de un animal o una piedra. A pesar de que hay *dueños* del cerro, del agua, de la tierra o de los animales; todos aluden a un ente único que se diversifica en otros para cumplir el resguardo de la naturaleza y así, castigar o gratificar por la entrega de dones que los individuos les ofrendan (Barabas, 2008: 123).

De la tierra nace *Tóovaha* por eso se cree, que existe un espíritu tanto en su interior como en el exterior. A cualquier lugar se le debe pedir permiso. Hay que platicar con la tierra como si fuera una persona, porque de ella nace el alimento. A ella, se debe la existencia de los mixtecos. “La tierra está viva y porque está viva, por eso te da de comer. Porque no puedes andar en el aire o sea, necesitas de la tierra. Entonces, está viva, entonces tienes que hablarle; tienes que convivir con ella” (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010). Cuando se implora una cosecha exitosa o en las fiestas de mayordomía, antes de la repartición de la comida y la bebida, se debe ofrendar a la tierra “le tiras un poquito de aguardiente, un poquito bebes tú. Vamos a suponer no quieres dar aguardiente, porque no quieres tomar aguardiente, pues dale cerveza. No, que no quieres dar cerveza, entonces dale refresco. Pero convives con ella, tomas un poquito y toma un poquito el lugar” (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010), como señal de agradecimiento, por los resultados de la siembra o por lo que se va a consumir.

El reconocimiento de los *dueños* aparece en la adscripción a un espacio de status normativo. Es decir, cuando se les reconoce se les concede una autoridad normativa, porque sus acciones nacen en el proceso secuencial de las experiencias morales que de ellos, esperan los mixtecos (Honneth en Celikates, 2009). Testimonios de este tipo se escuchan cuando se tala un árbol o se caza o se mata un animal. En cada episodio, se les debe explicar lo que les harán y el por qué del acto. De esa manera las entidades entienden. Todo ello, basado en un status normativo que evidencia su aprobación y respeto:

> Lo importante es que le hablas. Si vas a tumbar un árbol tienes que hablarle, a ese árbol; disculparte con el árbol; "discúlpame porque tengo necesidad de ocuparte, bueno es parte de tu naturaleza que tengo que derribarte para seguir sobreviviendo, pero no para acumular en el banco sino, pa, que siga la sustentación, pues". Le estas explicando, "es para mí sobrevivencia, es para seguir sustentado la misma vida", para eso. Cuando tú agarras un gallo porque lo vas a matar, una gallina, igual le tienes que hablar, sí; "discúlpame porque es para seguir sosteniendo la vida, pero no es porque voy a acumular dinero en el banco, porque voy a destruir por destruir" (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010).

La súplica también se hace en la construcción de una casa. Se busca evitar accidentes y que el monto destinado, subsista hasta el final de la edificación. Las respuestas, aparecen en los sueños del dueño de la casa o de quien dirige la obra. Si en ellos no hay disturbios o simplemente no se revela nada, el permiso es concedido. Aunque si hay apariciones, espantos o voces que indican el disgusto por el uso del espacio, el rechazo es evidente. En ese momento, la construcción es detenida, pues de lo contrario puede haber accidentes, derrumbes o conflictos entre quienes ocuparán el sitio. Si la construcción sigue su curso, se le pide al viento que sus ráfagas no sean muy fuertes, para la facilidad de los trabajadores o para no apagar el fogón en el que se cocinan los alimentos. Lo mismo sucede en las fiestas de mayordomía, en San Miguel el Grande, se sacrifica una gallina en el sitio en donde se preparará la comida, como acto de agradecimiento. Toda invocación se ajusta a la causa y a la necesidad de ese momento. En el punteo etnográfico de Ubaldo López (2002: 203) se indica que el efecto cambia, cuando las circunstancias lo requieren, mientras algunos desean que el viento se aleje otros lo invocan, porque le ayuda al campesino apartar la paja y la basura, que se acumula en el maíz cosechado.

El espíritu de la tierra, antes de la temporada de siembra, tiene que negociar con el interesado. *San Cristóbal* o *San Cristina* requieren su derecho; para evitar daños

hay que manipular sus poderes. En términos honnethnianos, el reconocimiento deriva del tipo de relaciones que se tienen con las divinidades. “Les reclamo que nos den mazorquita, que los conejos no nos den a molestar, que no vengan los animales y se acaben la siembra y ahí se calma. Luego así, ya no hacen nada. Sino los conejitos ya vienen a cortar, hasta el pie, y se seca, y así ya no halla uno nada” (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011). Se les pide permiso al trabajar la milpa o cuando se pisan las mazorcas o los granos de maíz.

> “San Cristóbal, Santa Cristina”, dice la gente. Cuando entran a trabajar en la milpa, y se persignan. Tiran aguardiente cuando entran o empiezan a trabajar en la milpa. Hasta los señores que entran a trabajar con los toros, la yunta, así pues se persignan. Entran con respeto pues, no entran como quiera. [Porque] no es nada bueno que pisemos el maíz, porque es Jesucristo pues. No es nada bueno que lo despreciemos (Pérez, 2008: 120-121).

> No más le digo, San Cristóbal, San Cristina. Aquí llego, reciba usted su derecho, cuide usted los animalitos porque vienen hacer daños. Vengo aquí, a que me dé usted mazorca, para tomar atole, para tener una mazorquita. No más así le pido (comunicación personal, Santiago Nundiche: enero de 2012).

Para atraer sus dones se les debe hablar, rezar y hacer alimentos especiales para entregarlos en la milpa “tiene uno que hacer pozole, luego hace uno, una ollita de molito y luego va uno ahí, a dejar 2 platos de pozole, que uno para hombre y uno para mujer” (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011), al ser una entidad andrógina, se le tiene que ofrendar por partida doble. Porque los dones no se conceden de manera gratuita hay que intercambiarlos, con los elementos u objetos que ellos han brindado. En estos casos, el complejo ritual deriva en la imploración y el éxito de la cosecha. En febrero o marzo, con la siembra o entre mayo y junio, en la cosecha, el dueño de la milpa, sus ayudantes y la familia festejan con una comida para los invitados y los *dueños de lugar*.

El acto es realizado, por quienes participan en el evento o por un sujeto del don, si los asistentes lo desean, pues no es necesario tener relación directa con las entidades; con el agradecimiento por parte del beneficiado es suficiente. Antes de la comida, cerca de la milpa, se escarba la tierra hasta hacer una cavidad más o menos profunda. Acto seguido, se coloca una veladora e incienso, mientras se les reconoce, con un par de oraciones, la concesión de sus peticiones. Se extrae lo entregado y “limpia uno el lugar y listo, como si fuera nuestra casa y entonces, ya se le tienden hojas. Esas hojas de mazorca se ponen como si fueran un petatito”

(Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011); se colocan los platos del alimento preparado y sobre ellos cuatro tortillas, para cubrirlos. Después se arroja la tierra extraída, hasta cubrir el orificio. Se ponen piedras al centro y en las orillas para impedir que los animales extraigan la ofrenda. Para finalizar, se arroja "un litro de aguardiente y se le dice a *San Cristina* y *San Cristóbal* que cuiden sus animalitos, que no hagan como quiera, que ahí viene a comer milpa o a cortar. Bueno. En la orilla del hoyo le hecho ahí su aguardiente, lo recibió su derecho y que lo cuide el lugar" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Que haya *dueño* del cerro, las cuevas, los animales, el agua o el viento no significa que en cada aspecto natural haya una entidad distinta. La diversidad se debe a los espacios en los que radican, pero en los municipios de estudio, los diferentes dueños son uno mismo, que se desdobla en otros para cumplir con los errores, el respeto y las ofrendas que propician los mixtecos. Teniendo en cuenta la heterogeneidad de las *Tóovahas* vale decir, que entre ellas hay jerarquías, se encuentra el amo del sitio y sus guardianes: los *cholis*. Un grupo de duendes que tienen la facultad de transformarse en niños y adultos. En la memoria de los municipios mixtecos está presente la historia de una mujer, que experimentó la muerte de uno de sus hijos por el mal comportamiento que tuvo frente a los *cholis*. Los sucesos representan el castigo que los *dueños* y sus ayudantes hacen ante la gente que transgrede su tranquilidad. Sacan a flote su carácter vengativo. Adquieren rasgos humanos, se comportan como ellos, para poner a prueba las relaciones recíprocas entre el donador y el donante.

> En un lugar llamado Morelos de una agencia de San Miguel el Grande, en el cerro, vivían los *cholis*. Bajaban a tomar pulque en unas casas que estaban al pie del cerro. Un día los *cholis* se emborracharon tanto, que se quedaron dormidos en el patio de la casa, se despertaron cuando el sol se iba ocultando y se fueron para sus casas donde vivían, pero se les olvidó llevar a su hijito. El niño se despertó llorando. Entonces la señora, dueña de la casa, le empezó hablar al niño que dejará de llorar, porque sus papás tenían que regresar por él. La señora se dio cuenta que el niño tenía una pata de guajolote, la otra de caballo. Entonces, la señora sin pensarlo dos veces, corrió a la cocina y trajo la olla de agua caliente que era para su nixtamal y se lo vació al niño, pasaron como dos horas, los *cholis* regresaron a traer a su hijo y se lo llevaron al niño.
>
> Cuando la señora no dejaba de pensar lo que hizo, pasaron unos meses y los *cholis* se desquitaron. Cuando dejó a su bebé durmiendo y se había ido a recoger agua miel y dejó puesto en la lumbre la olla del agua para el nixtamal, los *cholis* le vaciaron el agua caliente a su bebé. Cuando la señora regresó, encontró a su bebé muerto y esperaba a ver, ¿cuándo tenían que venir los *cholis* a buscar pulque?, pero los *cholis* nunca volvieron a esas casas y otros dicen que "en esos siguen viviendo". Porque las personas que suben a pastorear sus animales los ven de vez en cuando y si la gente se queda dormida o descansando, los *cholis*

> llegan y le echan salivas en la boca de las personas, por eso se vuelven locos (Arturo Malpica, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Por el acto ilícito, los *cholis* toman venganza ante los humanos provocando su locura, siempre y cuando se les tenga miedo o no se esté a la expectativa de lo que sucede a su alrededor. Este relato lleva a otro caso, en el que los *dueños de lugar* toman la figura de una persona o animal que desvía de su camino a los transeúntes para llevarlos, en ese momento, a sitios de difícil acceso.

> Todos los que viven por este lado lo han visto, es a veces un señorón negro con un sombrero del mismo color, otras veces como un toro, pero camina y se desaparece. Esta extraña cosa aparece cerca de la media noche y hasta el cantar de los gallos. Don Alfonso Bautista me lo contó con mucho realismo. Don Alfonso vive en *Xiniyiki*, resulta que después de andar con los *chilolos*, un mes de febrero de 1961, como a las 11 de la noche, toma camino para irse a su casa. Al llegar a este lugar, le sale este personaje. Un señor grandote, todo de negro y con un gran sombrero que impedía ver su cara, comienza a entablar una amena plática, en mixteco, con don Alfonso. Éste señor le pregunta, que quién era y sólo le contestaba: "yo soy, yo soy". El señor Alfonso sin querer o sentir, le siguió la plática de varios temas, pero caminando por un sendero, dice: "amplio como una calle arreglada", entonces se supone que todo esto duró más de dos horas ya que, como a las dos de la mañana, en el preciso momento que cantó un gallo de una casa, se desaparece este personaje y el señor Alfonso vuelve en sí, como quien se despierta. Lo misterioso de este acontecimiento es que cuando el señor se despertó estaba parado a la mitad de otro cerro encantado, llamado *Kavaneñu* (Zeferino Núñez, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Ser capaz de obtener la capacidad humana es la característica más repetitiva en las creencias de los mixtecos. Hombres con sombreros que ocultan el rostro, españoles millonarios que guardan en las peñas oro, dinero y joyas, según lo indica Guido Munch (1993: 161), bultos oscuros que aparecen y desaparecen ante los ojos de la gente y víboras de agua que habitan en los arroyos o los ríos, ilustran las pruebas que enfrenta los mixtecos, ante los *dueños de lugar*, para mostrar su valentía y la capacidad que tienen para enfrentar esas circunstancias.

En ocasiones, la difusión de las apariciones se relaciona con la imagen del Diablo. Parte de la población dejó de ofrendar a la tierra, de darle su derecho, con la llegada de otras religiones. Las ideas se modificaron, porque quienes se adscriben a otra creencia deciden venerar la imagen de Dios y Jesucristo, haciendo a un lado a los santos, las vírgenes y la creencia en las entidades de lugar.

> Quien sabe, así le dicen y dicen que vive ahí. Pero no sabemos, por eso mi esposo dice que ese lugar también no es bueno, porque es Satanás. Dice: "es demonio", así dice. Cree uno, pero esos son demonios. Porque tiene cara de gente, porque bueno, todo no. No lo ve uno, pero ahí está, por eso se enoja uno y luego nos hace mal, porque es demonio. Por eso, yo ya no lo hago. Pues sí, porque todo es Jesucristo, es que nos ayuda, porque dice mi esposo que

> "Jesucristo posee". No, no me acuerdo, como él es de otra religión y ahí nos dice que "Jesucristo, no más la gente ciega se compone". La gente así enferma, luego dice, "que pone su mano en su cabecita no más y ya se compone". Eso no, porque todo lo hizo Dios Nuestro Señor Jesucristo (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

La unión de los *dueños de lugar* con el Diablo, no surge en la época actual. Atrás tiempo la ideología se iba tejiendo, con la llegada de la evangelización. Los códices y la evidencia arqueológica muestran que los *ñuhu* se encontraban en cada poblado, eran la autoridad máxima. En realidad, simbolizaban un Dios único pero diferían en cuanto al nombre, la forma y el culto. Los rituales se efectuaban en los cerros y las cuevas para tener excelente salud y bendecir la siembra. Se representaban como seres antropomorfos elaborados de piedra verde (*chalchihuitl*) y de tamaño reducido (Dahlgren, 1990: 211-212; Rabitsch, 1995: 42). Sus adoratorios se encontraban en espacios lejanos u ocultos, para el buen desempeño de la acción ritual.[7]

Empero, las funciones intercambiables de los dones benignos y malignos, asignadas a los *dueños de lugar* se perdieron con la conquista española. A su llegada, los evangelizadores destacaron la satanización de sus particularidades.[8] Se les asoció con atributos diabólicos, porque los españoles los entendieron como una manifestación mágica, cuyos poderes eran asignados por el Diablo. Obviamente, su

[7] Sobre esta idea Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez (2008) presentan datos interesantes. La relación de los adoratorios prehispánicos con los actuales, la identifican en Chalcatongo de Hidalgo y Santa Catarina Yosonotú. Según sus investigaciones, desde hace algunos años, los mixtecos de Abasolo, agencia de Chalcatongo, construyeron una capilla para la Virgen de San Juan de los Lagos. El sitio se edificó sobre un montículo que muestra rasgos de un adoratorio precolonial. La capilla de madera la asocian con los altares de piedra, que los mixtecos prehispánicos ofrecían a los *ñuhu*, porque estratégicamente conecta con otros sitios sagrados. Una línea visual va de la capilla, a la entrada principal de la iglesia de Chalcatongo, la que sigue, en la misma línea, al *Cerro del Pedimento* de Santa Catarina Yosonotú. El triángulo se hace presente, cuando se sube al *Pedimento* y se mira la conexión de éste con la puerta principal de la iglesia de Yosonotú. Así, se conecta la naturaleza sagrada y los santuarios, de un par de municipios colindantes. Regresando a Chalcatongo, el culto a la virgen dibuja otra asociación. El 24 de junio los chalcatongenses la festejan. Pero, en el calendario católico ese día se venera a San Juan. En Abasolo se celebra la contraparte, la de la Virgen de San Juan de los Lagos. El culto a la virgen, en una fecha en la que se venera a un santo, me lleva asociarlo (como simple hipótesis) con el carácter andrógino de *San Cristóbal* y *San Cristina*; la Virgen sería la entidad femenina, la dominante. San Juan, el ente masculino cuyo día es ocupado para el festejo. Porque, representan la misma entidad.

[8] En cuanto a las ideas de los evangelizadores, Herta María Rabitsch (1995) resalta un pasaje de las *Relaciones geográficas de Oaxaca del siglo XVI*: "adoraban, todos estos naturales destos pueblos, al Demonio en figura de estatua, hechas de palo y de piedras, a los cuales llamaban dioses. Y tenían grandísima suma dellos, variados por diversos nombres: los unos, para la salud, y los otros, para los buenos temporales, y otros, para las lluvias, y las mujeres, para los partos. Y, finalmente, para todas las necesidades humanas, tenían aplicado un Dios que las remediase…" (Acuña en Rabitsch, 1995: 45), cosa parecida rescata Raúl Alavez de la *Relación de los Pueblos Peñoles del Obispado de Antequera Valle de Oaxaca* (1579), en el documento el Virrey Don Martín Enríquez, declaraba: "estos mixtecos se comunicaban con el demonio como si fuera un familiar para pedirle lo que querían" (en Alavez, 1988: 17).

uso atentaba con los preceptos del cristianismo. Esta ideología arremetió con las creencias de los antiguos mixtecos. De ahí que el término *ñuhu* aluda a las deidades y sus manifestaciones, aunque también signifique "dios", "tierra", "fuego" o "imagen de diablo o ídolo", en mixteco antiguo *naa nitasi nahata ñuhu* o *naa ñuhu* (Alvarado en Jansen y Pérez, 2009: 55; Hermann, 2008: 85). En *Ñuhu*, *Tóovaha* o *San Cristóbal* y *San Cristina* se lee la ambivalencia del don. Del poder que ejercen ante sus creyentes y de la ambigüedad que arrastran sus potencias ya que, se puede recurrir a su carácter sagrado para pedir lluvias, sanar a un enfermo o dañar a un enemigo. Es evidente, la asociación con el bien y el mal revela que los *dueños de lugar* son múltiples, porque sus funciones se encuentran en la protección, la petición y la agresión.

b) Ofrendas rituales o la reciprocidad entre los sujetos del don y las divinidades

Resulta significativo, rescatar lo que en este capítulo se ha escrito. Sin echar de menos el anclaje mausseano. La veneración, el culto y las ofrendas constituyen la condición previa que los dioses impusieron ante la creación del mundo, el tiempo, la naturaleza y los seres humanos. Sin adoración, petición, rituales y sacrificios no hay creación, no hay nada. Esa es la ley, es la cláusula que se debe cumplir. Entre las divinidades y los individuos existe la obligación de dar, recibir y devolver. Se está obligado porque el juego de intercambios tiene que ver con modalidades jurídicas y morales, que impulsan a los involucrados a devolver, de alguna manera, lo que se les ha entregado. Si los individuos se olvidan o simplemente se niegan a ofrecer lo adquirido y aceptar lo entregado, se está desconociendo la alianza, la complicidad y la relación que los humanos tienen con sus creadores y entre ellos mismos.

En la Mixteca Alta, el complejo ritual se desvanece en la propiciación de la cosecha y en la curación de las personas que adquirieron una enfermedad en los *lugares pesados*. Los cerros guardan significados múltiples.[9] En ellos, habita

[9] En la Mixteca las nubes se forman en el interior de los cerros más altos y en las cuevas conocidas como *Casas de lluvia*. El agua de las cuevas se transforma en las nubes que el viento transporta hasta la cumbre de los cerros. En ellos, nace el agua. "Cuando no quiere llover y ya llegó el tiempo de que llueva, pues antes de que llueva íbamos, este, al cerro hasta allá a la punta. Ahí, hacer la celebración del santo rosario, llevamos concha o cuerno y tocamos los cuatro puntos cardinales para que la lluvia se venga" (Román Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012). En la época de lluvias, las nubes salen del cerro para estar sobre la cima, por eso hay neblina. Es la zona más fría

Tóovaha y sus ayudantes, los *cholis*, son la puerta de entrada al mundo de los muertos (como la cumbre de *Cervatillos*, junto a Chalcatongo, el panteón de los reyes y señores mixtecos (Dahlgren, 1990: 216-217)) además, sirven de escenario para la ejecución de los rituales que efectúan los sujetos del don: sanación en el sitio de la adquisición del síndrome, curaciones a distancia o brujería. He aquí, el interés de este segmento. La reciprocidad a los dioses se ha descrito en extenso, pero suena interesante enunciar la importancia que los portadores del don le brindan a los cerros. No cualquiera es utilizado. Se deben a características específicas: "se hace lo de la curación, en el cerro más grande, ese tiene [una] cruz muy grande y una cueva, esos son los buenos, pa subir y curar" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011), "en los cerros, ta bueno. Ahí, se sube no más, cuando la gente está enferma del espanto, pues, cuando está lejos, ahí se llama el espíritu (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). Se busca el cerro más elevado, porque se cree que por la altura, es más accesible el contacto entre las divinidades que habitan en este mundo y el *mundo otro*, la existencia de una cruz marca el espacio en el que se efectúa el rito, quizá el sitio en donde se ofrendaba a los *ñuhu*, y las cuevas simbolizan los túneles que comunican con las entrañas de la tierra y el inframundo.

Subir hasta el cerro más alto, para implorar la curación o adivinar la suerte de los mixtecos que se encuentran lejos, es la tarea que tienen los sujetos del don. Cuando la enfermedad es fuerte y no se encuentra remedio, el especialista, sin ningún acompañante, visita a los *dueños de lugar*. Con una pequeña olla de barro, repleta de blanquillos, acude a "todos los cerros, hasta por el cerro *Yucujillo*, hasta allá, por dónde se tiene espanto, ando allá, hasta que me llegue la noche" (Evangelina,

(Katz, 1997: 108). En Yosonotú encontré una de esas *Casas*. En los primeros días de mayo los rezanderos del pueblo acuden a la cueva, para conocer los designios del Dios de la Lluvia; "cuando el agua ya llega, ya está próxima de llover, entonces caen gotas, tiene [la cueva] como ubres de vacas. Y este, ahí son dos puntas donde cae agua y ya empieza la lluvia, si ya está goteando [se acerca la temporada de lluvias]. Si está seca, rezamos. Ahí, echamos humo de copal, la vela, veladora. Ahí, adentro hacemos el rosario" (Román Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012).
Otra etapa del ritual, se efectúa el 14 y 15 de mayo. Los encargados de la iglesia invitan al pueblo a una procesión, que va del atrio a un ojo de agua. En medio de música de viento, rezos y cohetes llevan la imagen de San Isidro Labrador y San José Obrero, en el camino, los yosonuteños les arrojan agua bendita. Lo mismo hacen entre ellos. Al llegar al punto deseado, los asistentes comparten los alimentos que traen consigo. Incluso, pasan la noche en el sitio, hasta que San Isidro y San José propicien la lluvia. "Una vez, apenas salimos para regresar pa acá y empezó la lluvia, pero toditos nosotros nos mojamos con el santito y todo, ya ni cohetes, ni nada. Pero muy contentas se pusieron las gentes. Ya ve, como Dios escucha de nosotros. Porque el que no habla, ni Dios lo escucha" (Román Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012).

Santiago Nundiche: julio de 2011). “En la olla, echa el aguardiente que se preparó con las hiervas y limpia con los huevos, pero huevos criollos, y luego escupe el aguardiente. Golpea la olla con el aguardiente adentro y llama el espíritu con la bandeja” (Ofelia, Santiago Nundiche: enero de 2012).

En cada espacio se deja un huevo, se pide la liberación del espíritu hurtado y se rocía un poco de agua preparada, “agua de monte que lleva valeriana, huaco, nuez, pluma de pavorreal, hinco, ajo rojo y ajo, del de la plaza, del que tiene la cascara dorada, eso no más. Se avienta en los cerros y eso no más. Después, cuando vengo se limpia [a] la gente, con esa agua, se espera uno, un día. Si ya se paró [la enfermedad], así no más, ya voy al cerro y le doy gracias (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). La secuencia ritual es semejante en cualquier municipio. La modificación, mínima, se da en los instrumentos rituales que se usan en el cerro y la limpia que se le hace al paciente, “si está enfermo, pues ya voy a recoger tierra y hablo con la tierra y también hago eso y ya con eso se sana la gente” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Si los beneficiados no viven en el pueblo, el ritual se hace a distancia. El acto inicia, desde el momento en el que el especialista emprende su camino. Conforme va recitando algunas plegarias, recoge piedras pequeñas para marcar el espacio en el que se hará la ofrenda. En la cima del cerro, con oraciones y alimentos, se llama a *San Cristóbal* y *San Cristina*, se les pide la sanación y la comunicación de la gravedad de la enfermedad. “Se necesita hablar con la tierra. *San Cristina*, *San Cristóbal*, Santo Lugar deje usted el espíritu de los pobres de aquí. Lo tiro aguardiente, cerveza, lo tiro, todo en la tierra. Rezo el Padre Nuestro y el Salve María, también, y a todos los santos que hay aquí, nos acordamos de todos, a los Dios los entregamos” (Dionisio, Santiago Nundiche: enero de 2012). Después de la insistencia, el sujeto del don se acerca a la cruz o a la representación que semeje un altar, para atraer el espíritu de los que se encuentran lejos. Con la ayuda de un jarro o una olla de barro se grita, en la boca de éstos, el nombre completo del enfermo “no más con una jarrito, desde el cerro, y ya luego se dice el Padre Nuestro y cinco Aves Marías, así se hace cuando uno está en la cruz” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011), el acto culmina con el consumo de alimentos que el especialista le entrega a los *dueños*, una porción la come él y la otra se les deja en la cumbre del

cerro, acompañada de refresco, mezcal o cerveza. Luego entonces, los familiares esperan noticias sobre la salud de su pariente.

La diversidad ritual que se conjunta en los espacios sagrados, atrae a propios y extraños. Mientras en la búsqueda de la cura de una enfermedad grave o a distancia, los especialistas se alejan del pueblo para estar solos y así, tener contacto directo con las entidades, en las limpias que protegen de algún malestar o en la adivinación de los problemas que aquejan a la gente, se busca el reconocimiento público. Año con año, las peregrinaciones al santuario de Nundiche o de Yosonotú demuestran que los *lugares pesados* son portadores de una dimensión espiritual, que produce manifestaciones sagradas, los cerros de ambos municipios se transforman en el centro que aglutina a los sujetos del don y a sus seguidores. Los lugares son aprovechados, por los especialistas, como agentes curativos. Es común, que en medio de estas celebraciones los sujetos que habitan en el municipio, se abstengan de ofrecer sus dones, pues llegan otros que los sustituyen. De lugares lejanos, pero al fin de cuentas de la Mixteca, acuden al pueblo a brindar sus servicios.

> Nosotros, como le digo, año con año hemos salido a muchas partes. Conocemos distintas rancherías, por decir, y ciudades también. Si podemos en las fiestas, nos vamos. Porque, cuando es fiesta, aquí del Señor [de la Columna], los que curan aquí, no salen. No, sólo venimos externos, así es. Venimos aquí en el pedimento, a curar y decirle la suerte a todas las personas (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

El *Cerro del Pedimento*[10] se caracteriza por formar parte de uno de los centros de peregrinaje del estado de Oaxaca. Se encuentra en Santa Catarina Yosonotú. A pesar de que es visitado todo el año, cobra su suntuosidad cada segundo viernes de cuaresma, fecha en la que se celebra al Señor de la Columna. Los peregrinos suben a la cima a representar con pequeñas piedras, ramas de árboles, lodo o juguetes de plástico la petición o el milagro que desean. Una cruz de concreto da la bienvenida.

[10] En mi afán por anunciar la posible vinculación de los *lugares pesados* con los espacios en los que se ofrendaba a los *ñuhu*. Suena interesante, resaltar la memoria histórica de los yosonuteños. Me decían, que en la época de la Revolución Mexicana, los carrancistas tomaron como cuartel la cumbre del cerro, porque les permitía mirar a larga distancia la llegada de sus contrincantes. En ese espacio construyeron, con las piedras que hallaron en el sitio, una capilla a una imagen que traían consigo. Nótese la relación de ésta con el cerro y la representación con piedras en la que guardan su imagen, cosa parecida a los adoratorios de los antiguos *ñuhu*. Hasta hoy en día, no se sabe el nombre, ni el destino de la imagen. Cuando los carrancistas abandonan el sitio dejan el adoratorio, pero los municipios colindantes, se dice, destrozaron el sitio para llevarse la imagen. De ahí, que en Yosonotú no se tenga noticia de ella (Zeferino Núñez, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012).

A su alrededor, la gente se arrodilla a hacer sus peticiones y a dejar veladoras y ramos de flores. Es el espacio perfecto para el reconocimiento colectivo de los sujetos del don. Varios de ellos se colocan alrededor, para llamar la atención de la gente o tomarla por sorpresa y así persuadirla. De esa manera, sin aviso alguno, ponen en práctica su capacidad de habla y sus servicios. Haciendo uso del semblante del paciente, con la mirada, se le diagnóstica. Anunciado el malestar, se rocía sobre el cuerpo "un desodorante 7 machos o spray, ¿para qué?, para que también todas las enfermedades que a veces la gente trae cargando, se vallan. Porque hay veces que son muy fuertes, en tos, para eso utilizamos esos líquidos (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012), esparcida la sustancia, se les limpia con un huevo y flores. Para finalizar, los utensilios son arrojados sobre los que utilizaron en otras limpias; el contacto de la persona con el cerro permite desechar, de manera inmediata, el malestar. Como portador de energía, el *Cerro del Pedimento* se presta a la evidencia pública y a la producción y reproducción de las manifestaciones sagradas que dibujan un paisaje mixteco, con significados distintos en la cotidianeidad.

La brujería también se crea en los cerros. La ambivalencia de los *dueños de lugar* permite efectuar el bien y el mal a quien se desee. El daño hacia la corporalidad de las personas cobra eficacia en la cima de los cerros, el sujeto del don o el individuo que efectúa el ritual, busca la soledad para emprender su camino. Se dirige a esos sitios, a altas horas de la noche, a dejar el nombre de la persona que se quiere afectar; con la enunciación de oraciones y del nombre completo del contrincante, la brujería cobra efecto. Con ello, es suficiente pero otros mixtecos refuerzan el rito con lo que alguna vez, le perteneció a su contrario: ropa, uñas, cabello o fotografías. De esta manera, dejar el nombre de la persona significa gritar el nombre del individuo y simbolizar con ayuda de la ropa o las fotografías lo deseado.

Con los trozos de tela y el cabello, se hace un muñeco. Al terminar el diseño se le asigna el nombre del afectado y se busca un lugar estratégico, en el mismo cerro, para escarbar la cavidad en la que será enterrado. Con ello, inician las dolencias del contrincante, enfrenta enfermedades graves, sin encontrarles cura. Se dice que el muñeco es enterrado para que, poco a poco, baya descendiendo hasta lo más profundo del cerro; mientras pasa eso, el afectado sufre las molestias. Cuando la

representación de la persona llega al fondo del cerro, el doliente enfrenta su muerte. Si no está a su alcance la ropa de la víctima se sustituye con una fotografía. Exactamente, en el rostro de la persona se clavan alfileres y se repite, una y otra vez, el nombre de la persona. Como el muñeco es enterrado, con la imagen se hace lo propio; a diferencia del primero, la foto no desciende, se pudre. Las dolencias siguen su curso porque cuando se desintegra, el enfermo también encuentra la muerte (Butterworth, 1975: 110-111). El impedimento del acto está a cargo del especialista del don, para retirar el mal acude al mismo cerro y extrae la fotografía o el muñeco. Así, se evita la muerte del paciente.

Con la propiciación y la primera etapa de la eliminación de la brujería se olvidan, por un momento los cerros, para culminar el acto en la casa del sujeto del don o del embrujado. Al llegar al sitio se limpia con un huevo al paciente, se quiebra y se arroja en un vaso con agua. En él "se ve, se saca si esta malo o si una persona lo ve mal, o le hace maldad. De ahí se saca, con el huevo de gallina o de guajolota" (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011). Si en la superficie del vaso el contenido del blanquillo arroja una mancha roja, el malestar se está esfumando, pero si lo mostrado fueran varias burbujas, en el corporalidad continúa la maldad. Acto seguido, se suman otros elementos al ritual. La protección del cuerpo alcanza su esplendor cuando el sujeto del don, ahora, acompañado del embrujado vuelve al cerro en el que se originó la maldad. Al estar en el sito en el que se enterró la foto o el muñeco, se vuelve a limpiar al afectado con un par de huevos. Enseguida, se ofrenda a la tierra con varios alimentos "se le da una ración de tortilla, de carne y se hace un preparado de vino, jerez, chocolate y galletas, eso es lo que se necesita, se junta todo y se le deja a la tierra" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

Se requiere del sacrificio de un gallo o un guajolote para que la tierra elimine la energía negativa y así nazca la sanación. Cuando el animal está muerto, el especialista lo frota por el cuerpo del afectado. Finalmente, lo entierra en la misma cavidad en la que se efectuó el mal. Ahí mismo, se pronuncia en voz alta el nombre del enfermo, pero ahora para atraer el bienestar que le habían alejado. Esta secuencia, libera el espíritu de la persona, la brujería es desechada. Tanto el afectado como el sujeto del don no deben omitir ningún acto "porque si no la persona que hizo mal va a ganar, porque el que hace mal ese si cobra, cobra un tanto, no crea que nomás así, porque pide muerte" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi:

julio de 2011). Hasta aquí con los cerros, un espacio idóneo para la reciprocidad entre los sujetos del don y las divinidades.

III. El cuerpo humano, los órganos que lo componen y los elementos que lo integran

En los rituales el cuerpo y el espíritu se unifican. Si uno es afectado, el otro enfrenta lo mismo. Ambas nociones le otorgan sentido a la espesura corporal, los órganos, los fluidos, los humores y la excreción que emana de la envoltura física que distingue a los individuos. Las representaciones del cuerpo, diferidas en las partes que lo componen y las funciones que cumplen, encuentran relación en el estudio de los sujetos del don. En él, se halla explicación al por qué de las enfermedades y sus agentes causantes. La magia necesita del cuerpo, ese es su destino, de la misma manera no puede haber un reconocimiento individual, menos colectivo, sin la existencia de la corporalidad (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 12). El cuerpo es el producto de las relaciones de intercambio entre los seres humanos, los animales, la naturaleza y los seres sobrenaturales, como tal, sus partes son susceptibles de propiciar el diagnóstico, “agarro el pulso y ahí dice todo lo que tiene la persona y le digo esto es lo que tiene” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011) y el origen del malestar, “con la ayuda del copal limpio a la gente, por todo el cuerpo. Por la cabeza, la espalda, las piernas y este, por todo el cuerpo, ya sea adelante y atrás. Nada más así, con el cuerpo, luego se seca lo que tiene” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011).

En el caso mixteco el cuerpo no es independiente del alma. Uno y otro están encarnados. Lo que se encuentra al interior de la envoltura humana, es lo que da consistencia al cosmos, la naturaleza y las creencias. De ahí, que la existencia de los individuos se deba a su corporalidad, a los efectos de una construcción sociocultural que redefine las nociones de la individualidad, el yo, y de la persona (Olavarría, 2007; Le Breton, 1995). La piel, la sangre, los órganos, los huesos y la movilidad que en ellos se impregna, conforman el contorno físico. Lo que dota de existencia y autonomía, es una fuerza vital, invisible y etérea que tiene la facilidad de salir del cuerpo para vivir múltiples experiencias. Se trata de una fuerza sagrada que se esparce por toda la figura humana; en los municipios de la Mixteca existe una noción compartida que encapsula lo físico y lo impalpable: *tachi*, una entidad que

encuentra lugar y espacio en las construcciones simbólicas, que del cuerpo hacen los mixtecos.

a) *Tachi* o el "viento sagrado que anima todo"

Un ser sin corazón no puede hacer nada. Su cuerpo no tendría movimiento, no existiría. Si lo tiene es porque en ese órgano, se encuentra una potencia que lo llena de vida. *Tachi* es la fuerza del corazón que proporciona entendimiento y razón a los mixtecos. De manera literal, *tachi* alude al espíritu o el alma. Los mixtecos describen a *tachi* como "la fuerza o el viento sagrado que anima todo". Es la acepción actual de *ini*, apelativo del mixteco antiguo, que significa: "corazón, espíritu o lo que da vida" (Alvarado en Jansen y Pérez, 2009: 45 y 126). Los sueños le permiten salir del cuerpo para deambular por otros espacios y así dejarlo descansar. "Me levanté y fui a la iglesia, mi espíritu era el que se fue, mi cuerpo estaba aquí, pero cuando me levanté sabía que estaba allí, pero mi cuerpo estaba aquí, estaba dormida en la casa" (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011). El ir y venir, le permite regresar a su envoltura. Deja ausente su corporalidad, por algún tiempo, pero vuelve a ella.

Cuando la abandona por completo el cuerpo muere, mientras su fuerza sigue existiendo. El comportamiento que las personas tuvieron en vida, avala su permanencia o exclusión en el mundo de los muertos. Dios decide si es destino del espíritu habitar ese espacio o asignarle un castigo por su mal comportamiento. Si este último fuese el caso, se condena a *tachi* a vagar por la tierra hasta cumplir su condena. "Hay personas que se han encontrado con algunas almas, llegándose a saludar, pero después sienten un escalofrío, entonces reaccionan que no fue una persona viva, sino una alma" (Andrés Cruz, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011). Ahora bien, si su conducta fue adecuada se integra a la Gloria de Dios. Regresa al mundo de los vivos, dos años después de su deceso, en la víspera de muertos.

> Me fui a trabajar al corte de caña por Veracruz y regresé el día de la vigilia [31 de octubre]. Llegué y no encontré a mi mamá, me dijeron que se había ido a la casa de uno de mis primos a pedir ayuda para sacrificar un chivo, para la comida de las almas. Entonces fui a verla para ayudarla, de regreso se nos hizo de noche, pero con luna llena y al pasar por el río cerca de *Tixique* [paraje de *Yucunicuca* de Hidalgo, agencia de Yosonotú], distinguí una fila de personas, todas vestidas de blanco. ¡Que me paro a esperarlas!, para ver quien era y nada que llegaban. Porque ahí tenían que pasar, porque es el único camino y no hay otro.

> Después, seguí caminando con mi mamá y volteamos otra vez y volví a ver la fila de personas de blanco; escuche que se despiden: "ya me voy y nos vemos mañana, voy a ver si están haciendo Todos Santos. También vamos a ver la casa a ver que hacen" [decían las personas]. Que nos escondemos en la milpa y esperábamos que pasaran y de nuevo nada. Así, llegamos hasta la casa, viendo de lejos a la gente y escuchando sus voces, pero no vimos nada (Hilario López, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011).

Basta recordar, lo que describí en el capítulo I. En Santa Catarina Yosonotú las mariposas simbolizan el alma de los muertos. En las últimas semanas de octubre regresan al municipio, a recordarle a los mixtecos que el reencuentro con sus muertos está por llegar. Las mariposas deambulan por cuanto espacio se los permita. Visitan los sitios por los que transitaron en vida, para que en los primeros días de noviembre regresen a sus casas a convivir con quien los espera. Todos conocen sus significados, pero sólo algunos pueden identificar de quien se trata. Al verlas, reconocen a sus difuntos. Rápidamente, señalan a la mariposa para indicar el nombre del muerto al que representa, se dice: "ahí está doña María, don Jacinto o don Isidro" (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011). La relación de reconocimiento que hacen unos cuantos, indica lo esperado: la futura muerte de quienes miran en las mariposas, la corporalidad de quien los han dejado. Quien materializa la personalidad de los muertos está viviendo los últimos meses de su vida. Se cree que la identificación, alude al primer contacto que tienen los vivos con el mundo de los muertos.

"El cuerpo es una construcción simbólica no una realidad en sí mismo" (Le Breton, 1995: 13). Está basado en las relaciones sociales y en las definiciones del mundo. Es la carta de presentación de los individuos, es quien marca diferencias considerando necesidades, discursos, imaginarios, ilusiones y deseos. De ahí, que las representaciones y los saberes del cuerpo sean los caracteres que definan a la persona. Para los mixtecos todos nacen con suerte, se llega al mundo con una estrella que se ajusta al comportamiento que se tiene en vida. La estrella no es otra cosa que el destino.

> Cuando el bebé nace trae enrollado su propio cordón umbilical en el cuello y según la explicación de las mujeres experimentadas, es señal que el futuro del bebé es incierto y que puede causar vergüenza a sus padres y familiares. Cuando la criatura nace de esta forma es signo que la vida que le depara es de mucho sufrimiento y de incontables "vergüenzas" porque muy joven le gustarán [las] cosas ajenas…y cometerá actos contrarios a las normas sancionadas por la misma sociedad en la que vivirá…Si el bebé nace un día domingo o de día, cuando el sol ya está en el cenit, se interpreta por las abuelas que será un ser flojo, su "suerte" será…negativa; le gustará la vida holgada y falta de voluntad para trabajar. Si por el

> contrario, nace a media noche o por la madrugada será un ser trabajador y no tendrá miedo a enfrentarse a lo desconocido, tampoco le dará temor caminar por las noches. Quien nace en días benéficos (buenos) [lunes, miércoles, jueves y sábados] será un ser bondadoso, lleno de ternura y le gustará siempre compartir con otros lo poco que posee. Quien nace un día no benéfico (malo) [martes y viernes] suele ser egoísta, individualista y no bondadoso (Caballero, 2007: 76-77).

Desde el momento del alumbramiento, las divinidades le imponen al recién nacido su camino a seguir. Sólo que éste se va ajustando, para bien o para mal, según las acciones de los individuos. “Nuestro cuerpo, como ser humano, como persona y como naturaleza del universo tiene dos partes: la parte emotiva y la parte cognitiva, lo que vamos conociendo en la vida. Las dos son importantes, pero la emotiva o afectiva viene con nosotros, la otra la aprendemos” (Ángel Aparicio, San Miguel el Grande: mayo de 2010). Un punto queda claro: nadie nace como persona al contrario, todos se hacen personas en la relación social. El destino de los mixtecos es quien determina los preceptos de la vida: tristezas, éxitos, fracasos, enfermedades, etc.

En el núcleo del corazón se encuentra *tachi*. Gracias a él, los órganos del cuerpo están conectados. Si en uno hay fallas, los otros lo resentirían. “El mixteco siente y piensa con el corazón” (López, 2001: 292), porque la sangre que sale de sus entrañas entra a las venas para distribuirla por la cabeza, las manos, los pies y de ahí, a su espacio primigenio: al corazón. Es el portador de alegrías, sentimientos, fracasos, recuerdos y enfermedades. Si un órgano recibe energías negativas, el hígado o los pulmones, todo el cuerpo lo reciente. El malestar inicia en una sección, pero puede atacar a los flujos directos con los que conecta *tachi*, como la cabeza o los pies.

> Lo que quieren más, es la hierba para la bilis. Porque mucha gente se enferma de bilis, cuando sufre de bilis tienen la boca amarga. En la mañana parece que van a tomar un vaso de hierbas, se amarga la boca o seca o quieres tomar agua o tienes un dolor aquí en el estómago o si es batido, en el mero ombligo pulsa. Luego sube a la cabeza, cuando ya sube a nuestra cabeza ya siente, agarra aquí y de ahí, duele la cabeza. Se siente como mareo. También hay mucha gente que se tuerce su cintura o le duele su pulmón o su nuca. También cuando se caen y se golpean. Si uno le da un masaje todos los días, se le quita toda la dolencia. Porque si no, el dolor se va a la cintura o a los pies. Se les soba, yo preparo la hierbita. La hierbita la caliento y luego la hago, como una pomada de esa hierba (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011).

A este tipo de malestares, según los especialistas del don, la medicina alópata no encuentra explicación. Mucho menos, forma de curación. Los enojos y corajes

debilitan al espíritu por eso, se debe fortalecer con hierbas que se extraen de los *lugares pesados*, la residencia de las entidades territoriales.

> Así no más, doy hierbas. Que está mal del estómago y ahí le busco hierba. Hay gente que hace coraje, porque el doctor no sabe que cosa es coraje. ¡He!, el doctor no sabe. Ese coraje es cuando hace muina, uno peleando hace coraje y de ahí, entonces, le hace uno. Le doy hierbas. Las muelo y le doy hierbas para tomar en vaso y ya de ahí nada más. Pero de esas hierbas no hay aquí, pero va uno buscando hasta el monte, hierba de este *yucutuchi*, itamorreal, coyote, nuez, huaco, jengibre que se da de hierba y camote. Pero ese no hay aquí, voy hasta el monte (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Los sujetos del don son los mejores conocedores de la figura humana y de la fuerza que lo anima. Cuando adquieren sus potencias es el espíritu quien entabla el pacto con las divinidades. De igual manera, se les informa el origen de los malestares, sus formas de curación o las decisiones que sobre el enfermo, toman las entidades. Como la parte indivisible de los sujetos es el cuerpo, el que le permite diagnosticar y efectuar la ritualidad. La corporalidad es el primer instrumento con el que se predice el malestar, “con la mirada, luego se ve, cuando viene la gente, yo le digo: tú tienes maldad, yo le digo” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011) o con el que se conoce el animal protector de la persona, “si se ve muy fuerte, se ve como águila. Luego se ve el ojo, no más se ve. Se ve listo, pues se ve chingón, pues hay gente muy débil, hay gente muy mensa, hay con sueño, hay gente que está lista, tiene carácter, habla fuerte (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Como sistema complejo de construcciones simbólicas, el cuerpo humano y sus partes (cabeza, brazos, manos, piernas, pies, etc) sirven de guía para orientarse en el mundo. Incluso para explicitar la estructura de la tierra. Alicia Barabas (2002) y Ubaldo López (2001) subrayan que la cabeza simboliza el norte, de ella se origina el conocimiento. El lado derecho del cuerpo, señala el oriente. La intersección por donde sale el sol. Es la sección de la generosidad, la abundancia y el bien. Como consecuencia, con la mano derecha se entrega el alimento a los dioses o se sirve y se entrega la comida a los familiares e invitados. La sección izquierda indica el poniente. La intersección que marca el ocultamiento de la luz solar encuentra destino en el camino de los muertos. Por aquí, muere la luz y llega la oscuridad. Finalmente, los pies apuntan al sur. Representan la base o el sostenimiento de los humanos, sólo sirven para desplazar el cuerpo.

La fragmentación etnográfica encuentra refugio en las direcciones que debe tomar el cuerpo de los muertos. En el velatorio, la cabeza del difunto se coloca hacia donde se oculta el sol. Cuando el cuerpo sale de la casa, los cargadores deben sacar el ataúd con los pies hacia delante, para que después salga la cabeza. Siguiendo la perspectiva. En la misa de cuerpo presente, al entrar y al salir de la iglesia, primero entran los pies y enseguida la cabeza (López, 2001: 294-295). Bajo esa direccionalidad el muerto es enterrado. Los criterios simbólicos llegan a tal grado que en Santa Catarina Yosonotú el panteón municipal se encuentra segmentado. Mirándolo de frente, la sección derecha es destinada a los hombres y la izquierda a las mujeres. Se dice que el panteón sigue la estructura de la iglesia; de la misma manera, viéndola de frente, el campanario derecho (cuya longitud es más gruesa) alude al patrón del pueblo y el izquierdo (una torre más delgada) a la patrona. De tal manera, que la sección deriva de la relación hombre-mujer que marcan los santos patronos: el Señor de la Columna y Santa Catarina Mártir.

Otro aspecto interesante se encuentra en la relación de la naturaleza con los órganos sexuales. Recuérdese que los mixtecos representan a la tierra de manera antropomórfica. Es fértil. Por ello, se asocia con el cuerpo y las funciones reproductivas de una mujer. Los ríos encarnan las venas, las rocas los huesos, las barrancas su vagina y las cuevas la matriz (Monaghan en Katz, 1997). Una vez más, en la figura humana se halla la explicación simbólica; al interior de los cerros nacen las nubes porque después de su gestación, en las cuevas, surge la lluvia. El líquido vital que fertiliza a la tierra y hace crecer las plantas. Los significados que se tejen sobre la propiciación de la lluvia se asemejan con la procreación de los seres humanos. En efecto, la temporada de lluvias aparece después de la sequía. Cuando por varios meses, el sol se dedicó a calentar la tierra. Para que ésta sea productiva se debe sembrar de manera inmediata, antes de que la tierra se ponga fría.

De la misma manera, siguiendo la información etnográfica de John Monaghan (en Katz, 1997) y Esther Katz (1997), el momento adecuado para la reproducción sexual se debe efectuar, cuando el hombre y la mujer están en el periodo caliente de su ciclo de vida. Como pasa con la tierra. Su fecundidad viene con el líquido que llena de vida, la lluvia, la de los mixtecos llega con un líquido blanco, el esperma, que permanece en la vagina de la mujer para procrear la vida. Sobre este tema, un mixteco le comentaba a Monaghan: “el maíz sin agua es como una mujer que no

tienen relaciones sexuales; ni el uno ni la otra cargará frutos" (en Katz, 1997: 110). Por este motivo, en la tierra, la lluvia debe ser ostentosa para engendrar lo cosechado; de igual manera con los individuos, una relación sexual no es suficiente, se necesitan varias para concebir un hijo. En el embarazo, el coito no es suspendido. Se cree que en ese periodo, los espermas hacen crecer el feto que se encuentra en el vientre de la madre. Por este motivo, la tierra, la milpa y la sequía se consideran femeninas, los espacios calientes, y la lluvia y el viento, masculinas, portadoras de lo frío.

b) *Tuún,* ¿Tonalismo o nahualismo?

El reconocimiento simbólico que los mixtecos le otorgan al cuerpo humano, a sus órganos, a sus partes, al "viento sagrado que anima todo" y a su relación con la naturaleza me permite marcar el acceso a otra forma de existencia, en la que la persona toma el lugar de un animal, un fenómeno natural o se encuentra ligada a ellos. Me refiero a los emblemas de *tachi*. A lo que le brinda espesor y consistencia, al tonalismo y nahualismo.[11] En sentido estricto, la lengua Mixteca no distingue entre una noción y otra. Para ella, hay un sólo apelativo. *Tuún* es la palabra Mixteca que indica la unión de *tachi* con la esencia de un animal o fenómeno natural, que surgió al mismo tiempo que los seres humanos. También indica la conversión del cuerpo en un animal con el que comparte su destino y experiencias. Para ellas se usa el verbo *nduu*, volverse. Es decir, indica la capacidad que tienen ciertas personas para convertirse en animal. Todo ello, por medio de una transformación espiritual experimentada en los sueños.[12]

[11] Las confusiones teóricas entre tonalismo y nahualismo han llamado la atención de muchos. Pero, esta investigación no tiene ese objetivo. A grandes rasgos "ambas creencias se basan en la exteriorización de una entidad anímica y en su inclusión con otros seres" (López Austin en Félix-Báez, 1998: 164). El campo teórico ha construido diversos materiales, para ampliar el tema véase: "Entre los naguales y los santos…" de Jorge Félix-Báez (1998), capítulo que reseña diversas definiciones. En este estudio prefiero describirlas desde la amplitud etnográfica.

[12] Antes de partir, no quisiera excluir otra acepción que John Monaghan y Peter Just (2006) o Esther Katz (1997) utilizan en sus investigaciones sobre la Mixteca. Estos estudiosos, hablan de *kiti nuvi* para señalar la conversión de la persona en el mundo sobrenatural. *Kiti nuvi* o "animal en el que uno se transforma", es el término utilizado en Santiago Nuyoo y Yosotato. Redacto esta nota, para no omitir otro de los términos que se ajusta a los criterios lingüísticos de la Mixteca. Empero, en este manuscrito utilizaré *tuún*, por ser la palabra que extraje de los municipios, en los hice trabajo de campo.

La antigua creencia que sustenta la unión de un ser humano con los animales o los fenómenos meteorológicos, encuentra sustento en la Mixteca. La conexión se debe al nacimiento igualitario de ambos. Hay una unión espiritual con un *alter ego* que vincula sus características con el carácter y la personalidad de la figura humana. Las vidas se cruzan y el mixteco y su compañero comparten su destino, su misma alma: “hay gente, pues, hay gente que dice que cuando nace uno, cuando usted está chiquito nace un animalito. Entonces, ese es el nahual o también cuando nace uno, cae el rayo. Entonces, también hay nahual de rayo (Lucio Aparicio: Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). Si uno de ellos sufre un accidente, enfrenta enfermedades o llega a morir, el acto repercutirá en su doble. El daño es para ambos. Incluso, se dan casos simultáneos en los que se llega a saber, que una persona y un animal sufren un accidente o mueren el mismo día y a la misma hora.

> Mucha gente muere porque a veces el rayo se atora en un palo, quiere trozar un palo y a veces no aguanta y se atora y ahí, se muere y se muere la gente. Se muere el rayo y se muere la gente, ese es nahual. Hay muchos o hay uno aquí, nagual coyote, también hay personas que tienen el nahual de coyote. El coyote va a robar el chivo ahí y que tal si ahí, está esperando el dueño del chivo, lo mata, muere el coyote y muere la gente nahual. Hay mucha gente que a veces queda rengo, porque a veces corren al coyote y tiran un balazo en su pie por eso, hay personas que quedan rengas. Porque esta uno bien y ya rengo, uno queda rengo, porque así le pasó a su nahual. Así es (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

> El rayo aquí, sí pega muy feo, truena como tiro. Feo hace y con ese se asusta la gente de aquí o hasta puede matar. Sí, también nos puede matar. Porque los que tienen el nahual del rayo vomitan sangre o tienen diarrea o vómito, cuando ya están grandes y pega el rayo. Sí, ese también es nahual (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Tuún explica la buena y mala suerte, las enfermedades graves o el significado de los sueños. Como ámbito de la expresión simbólica y metafórica, cada pasaje es interpretado como el mundo que los humanos no pueden mirar por eso, utilizan los ojos de su *alter ego* para vivir la experiencia o encontrar el por qué de sus vivencias.

> Si se sueña con nubes, el animal que lo acompaña, ahí está jugando. Si aparece un cerro es malo, porque la gente se va a morir. Si hay río, se anda ahí. Si el sueño dice que uno vuela, pus, uno es remolino o uno de esos aires. Pero, también se debe de cuidar porque también se muere, porque si una gente dispara en el aire se muere uno. Si otra vez aparece volando, pero grito y grito, anda dando, es un rayo. Cuando sueña que se tumban los árboles y se mueren los animales también se vuelve rayo (Comunicación personal, Chalcatongo de Hidalgo: noviembre de 2012).

El animal protector se conoce en el nacimiento. Todos nacen con características afines, pero unos cuantos son los que manipulan su capacidad. Los sujetos del don detectan el nahual a simple vista; con la observación del semblante y el comportamiento de las personas se sabe si el protector es un coyote, una serpiente o un águila.

> Todos tienen. No hay una gente que no tiene. Todos ustedes tienen, no sé qué animal tiene nahual. Cuando se ven muy fuertes, a lo mejor, se ven como águila. Luego se ve el ojo, no más se ve, se ve listo, pues se ve chingón, pues hay gente muy débil, hay gente muy mensa, hay con sueño, hay gente que está lista, se ve chingón, pues ésta se ve, pues tiene carácter. Su vista habla fuerte. Hay gente que se ve muy débil, pues se ven luego muy sonsos, pero hay gente que se ve lista, hablando, riendo, contento. Es lo que se ve (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

El recién nacido trae consigo la señal, que anuncia lo esperado. Se sabe que el niño se transformará en animal, porque tiene una mancha en el cuerpo (Jansen en Caballero, 2009) o después del alumbramiento se deja secar la placenta para observar la silueta que se dibuja en ella. Tanto en la manchas del cuerpo como en la representación de la placenta se proyecta la imagen del futuro compañero: “al tercer día de que nació mi hermano, la sacaron al sol [a la placenta]. Cuando la tela [se secó] ahí, se dibujó el león. Por eso, mi otro hermano, él es un animal. Es un león desde el momento que el nació” (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012). No es extraño, que los nuevos miembros nazcan con nahual. Pues, es la familia quien se encarga de cuidar el *alter ego* de los niños, para evitar confrontaciones con las personas experimentadas que también lo portan. Pueden robarlo o perjudicar el ciclo de las personas, “corren mucho peligro de que los maten o que se metan en lugares feos, cuando están pequeños no pueden salir, hay que tener otra persona igual, para que él valla a salvarlo” (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012). En su tesis doctoral Juan Julián Caballero (2009), menciona que los padres, antes de dormir, extraen ceniza o tizne de la cocina de humo para pintar el rostro del bebé. Se cree, que el acto ahuyentará a los aires malignos que provocan los nahuales.

Hay personas que tienen como nahual a las serpientes. La serpiente representa una divinidad del mundo prehispánico, recuérdese la injerencia de Quetzalcóatl en el origen de los mixtecos. Se le concibe como el símbolo del agua, las nubes y la temporada de lluvias. Por eso, sus portadores son friolentos porque en sus sueños

viven la experiencia de andar por las nubes. Se cree que en los ríos, los ojos de agua o las lagunas habitan las serpientes. De ahí que los abuelos eviten arrojar piedras al agua, porque la serpiente se espanta y se aleja del sitio. Dejando como castigo, la sequía en la temporada de siembra (Munch, 1993: 169). A menudo, los mixtecos de Santa Catarina Yosonotú, describen a los nahuales de serpiente como seres vengativos. La unión que hay entre uno y otro permite que el reptil asuste a los enemigos que tiene su contraparte. Aparecen por los montes para poner a prueba la valentía de los individuos:

> Si tiene uno culebra, también hay nahual. Porque hay gente muy, por ejemplo, si vamos a pelear los dos, porque usted llegó a mi casa y me va a decir tantas cosas y yo también voy a decir con usted. Después del pleito te vas por hay, pero cuidado he, cuidado por hay. Porque si tú eres muy hombre y eres muy fuerte, no va a llegar ahí en el camino, con usted, y te va a salir una culebra, ahí en el camino. Una culebra va salir en el camino, al atravesar el camino y ahora, ya está tapado ahí. Le corres, pero porque le corres si tú eres hombre, no. Echaste pleito. Ahí, está el nagual ya lo va a espantar. Eso es una historia, pero hay mucha gente que tiene nagual culebra (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

En este fragmento se explicita otra faceta del nahualismo. Don Lucio lo describe por medio de un pleito. Los involucrados discutían, pero uno de ellos tomó represalias cuando el otro partía rumbo a su casa, en el camino se encontró con una serpiente que le impedía el paso. El peleonero se asusta, no sabe qué hacer. En ese momento Don Lucio decía: "…ahí, está el nahual ya lo va a espantar…" es decir, uno de ellos es quien tiene el privilegio de cambiar su *tuún* en otro ser. Con ello busca venganza. Aquí, otra función del nahual, como compañera la serpiente comparte las vivencias que enfrentan los individuos.

Maarten Jansen (1997) reporta que en Chalcatongo la serpiente es el nahual más peligroso; esporádicamente se presenta en las bolas de fuego que vuelan por el aire. Al nahual serpiente se le conoce como bola de lumbre o *sucunyuu*. Un animal pequeño e invisible que puede traspasar paredes, cerros o cuevas. Por sus cualidades, los chalcatongenses asocian a los portadores de este nahual con los sujetos del don, en particular con los que practican la brujería. Sin alejarse de la interpretación Fray Francisco de Alvarado traduce *yahui*, término antiguo del nahual serpiente, como "hechicero o embaidor que por los aires volaba" (en Jansen y Pérez,

2009: 170).[13] Con las acepciones de Chalcatongo y el vocabulario de Alvarado se hace evidente la asociación del nahual serpiente con el especialista del don.

El carácter vengativo se le atribuye a otros nahuales como al coyote. Para los mixtecos de Santiago Nundiche, una vez más, son los sujetos del don quienes hacen uso del nahual para dañar a sus enemigos. Cuentan que en el municipio hay una mujer, conocida por sus cualidades curativas y adivinatorias, que acostumbra acudir por la noche a los espacios deshabitados. La ven que se oculta detrás de los árboles. Después de un rato, la pierden de vista. Minutos después, sólo miran a un coyote que sale corriendo de ese sitio hacia las casas en las que hay animales, para entrar a los corrales y ahuyentarlos o matarlos. El coyote se presenta ante los ojos de quien deambulan por los sitios, en los que se crían animales o en zonas desérticas. Al verlo, los nundichenos corren detrás de él, pero en su intento se ocultan en los árboles. La sorpresa viene cuando ven salir, de ese lugar, a uno de los portadores del don. Quien se encuentra con estos animales, reza el Padre Nuestro o el Ave María para alejar los malos aires, sino lo hace sufrirá mareos, dolor de estómago y de cabeza. Otras personas dicen que los sujetos no mandan a su nahual sino que los mismos animales, al compartir las experiencias con su doble, conocen a los enemigos de la persona de quien dependen. Motivo por el cual, perjudican a sus contrarios.

Tuún explica el por qué de un reconocimiento inmediato. Las manchas en el cuerpo y los fluidos que en él emergen, dimensionan el futuro de los recién nacidos, quienes comparten su esencia con animales temidos, grandes y feroces, como la serpiente, el león o el coyote, ocupan un nivel mayor en el rango social. A diferencia de quienes la comparten con animales pequeños e inofensivos. De este modo, el rango mayor no se da en el número de cargos (presidente municipal o mayordomo), sino en las funciones rituales que pueden ejercer. Como en el caso de algunos

[13] Manuel Hermann (2009), asegura que la serpiente de fuego, *yahui*, se relaciona con el concepto de nahual. En la iconografía Mixteca, señala, se representa a los antiguos gobernantes mediante la serpiente de fuego, porque se les consideraban hombres sagrados que nacieron a solicitud de los dioses o por un hecho sobrenatural. *Yahui*, era el sobrenombre de los gobernantes. Quienes se encontraban a la cabeza de los señoríos tenían una participación activa, en los aspectos mágico-religiosos, funcionaban como hechiceros o magos, porque tenían la capacidad de desprender su espíritu para transformarse en animal, cometa o estrella fugaz. De ahí, que en el vocabulario de Alvarado se desprenda otra acepción de *yahui*; *yahui nduvua* “cometa errática que corre” (en Jansen y Pérez, 2009: 170). Mediante esta facultad realizaban sacrificios humanos y manifestaban el poder que les brindaron las divinidades, para gobernar a sus súbditos.

sujetos del don, que desde su alumbramiento, anuncian el papel que desempeñarán en la sociedad.

En otro orden de ideas, la venganza, el extravío o la muerte de los animales no es la única dimensión de los nahuales, muchas personas se enferman y mueren a causa de ello. La *enfermedad de nagual* aparece cuando *tuún* se apodera del espíritu de los mixtecos o cuando el animal protector tiene un accidente. Sin justificación alguna se sufren intensos dolores de cabeza o de estómago, a causa del malestar "las personas no pueden dormir por las noches, porque tienen puros sueños malos" (Anastasia, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). Por su aparición repentina, los mixtecos acuden con los sujetos del don para conocer el origen de su enfermedad, por medio de la lectura de cartas, el especialista diagnostica la aparición del síndrome "ahí viene si tiene espanto o se espantó en algún lugar o qué tiene o dolor de estómago o de nahual, así. Con la baraja se comprueba que es lo que tienen. Se le hecha la carta, pues, y ahí viene si se va morir rápido o que es lo que le va pasar" (Anastasia, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011), "cuando llueve pega muy feo el rayo o le duele su cabeza de la persona o su espalda y ya no aguanta, ya no puede caminar. Entonces vienen y también lo pregunto ahí en la baraja, lo pregunto y ahí me dice, que es nahual" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

En la cabeza y el estómago, se concentran los dolores más fuertes. Para curarlos, el especialista consigue *hierba de nahual* (árboles de hojas anchas que abundan en los cerros) para combatir las partes afectadas. Si el dolor se encuentra en la cabeza, "entonces se muelen las hojas y se amarra un trapo, así en la cabeza y si ya calmo de dolor, pues ya sano ese nagual" (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). El ritual se diversifica, otros especialistas utilizan la *hierba de nahual* para untarla, junto con otros ingredientes, en todo el cuerpo. Sin importar la sección adolorida:

> Cuando es nahual, pido dos blanquillos de guajolote y alcanfor. Primero lo bato ese blanquillo, como se hacen unos chiles rellenos, lo bato y luego se esponja y el alcanfor lo hago polvito y lo hecho ahí y un poquito de éter y le hecho otra hierba. Cuando ya está el blanquillo, le hecho hierba. Pero, esta hierba no es cualquier hierba, esta hierba está lejos. Le dicen *hierba de nahual* y la voy a traer con mis animales, porque hay bastante, allá en el cerro, no huele nada. Cuando ya está el blanquillo ya que tiene el alcanfor, le hecho la hierba de nahual y lo empiezo a batir y se revuelve y entonces busco papel. Lo embarro en su cabeza y luego en la cintura y si sobra lo unto todito, dos veces nada más. Si suda la gente,

> luego se compone, ya se quita la enfermedad, se quita el nahual (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Si el padecimiento se manifiesta en el estómago se hace una infusión de las mismas hierbas para tomar un té, que se ingerirá hasta que el dolor se detenga. El preparado de hierbas, según Alavez (1997: 212), también lo toma el animal protector, a éste se le deja a las afueras de la casa del enfermo, en el monte o en una zona deshabitada. Después de algunos días, el mal desaparece. El paciente no debe comer, a lo largo del tratamiento: carne, chile y huevo. Se le recomienda el consumo de frijoles, hierbas y verduras. A pesar de los intentos, la creencia sigue siendo efectiva, es decir: si el nahual sana, sanará el enfermo, pero si muere también lo hará la persona de quien depende.

IV. Salud y enfermedad

Tachi vitaliza al cuerpo, porque en él hay una unión espiritual que determina el destino del mixteco con su *alter ego*: su *tuún*. Si alguno de ellos se extravía, sufre alguna herida o un malestar, tanto el compañero como la persona se enferman. A raíz de las fuerzas peligrosas que extrajeron de las entidades de la naturaleza o del maniobrar humano. A pesar de que la medicina alópata ha traspasado las fronteras Mixtecas, el anclaje tradicional sigue presente. Siempre hay remedios caseros o un especialista que se involucra en el acto:

> Antes se curaba muy provisional, pero ahora con puro doctor o bueno mis nietos le tienen mucha fe al doctor, pero nosotros con medicina corriente. Con eso, así crecieron mis hijos. Pero ahora ya no, como que ya no lo creen. Yo si le tengo fe a la medicina tradicional, porque cualquier persona que viene o trae su niño o una persona ya grande, que le duele mucho el corazón, con puras limpias y con eso. Va a beber esa agua que le digo, de yerbas de ángel y ruda y con eso se cura (Nabora Cruz, San Francisco Tonaltepec: noviembre de 2012).

> Con la medicina de los doctores, no nos aciertan, seguimos enfermos. Luego a veces ni vamos, a veces también que no tenemos dinero, no tenemos tiempo, con esas hierbas nada más le tenemos fe y si nos curamos (comunicación personal, San Martín Huamelulpan: noviembre de 2011).

Son muchos los sujetos del don que hacen uso de sus potencias, para acabar con los elementos extraños que aquejan al cuerpo humano y al viento que los vitaliza. En la Mixteca, las ideas sobre la salud y la enfermedad se ajustan a un tipo de reconocimiento normativo que, de una u otra forma, se presenta en los relatos sobre

el origen del mundo, los astros y los fenómenos naturales. El estar sano o el estar enfermo deriva de la historia de los gemelos Sol y Luna y del enfrentamiento que tienen con la Diosa de la Medicina: la "Abuela *Ñi*".[14]

> El Sol y la Luna cuando eran pequeños, fueron arrojados por sus padres al río, porque no los querían. Una viejita que andaba pescando en el río al sacar su ayate creyó que traía pescados, porque pesaba mucho, pero cuál fue su sorpresa al ver que dentro no había pescados sino niños. "Tengo muchos hijos, pero no los puedo dejar aquí. Me los llevo", dijo la viejita. Crecieron los niños y fueron muy traviesos.
>
> Un día le preguntaron a la anciana donde estaba el padre de ellos, a quien querían conocer. La anciana para complacerlos les dijo: "mañana llevarán comida a su padre en la montaña, que él está allá y ahí lo conocerán". A la mañana siguiente, les entregó un itacate. El Sol y la Luna se dirigieron a la montaña, al sitio que la anciana les indicó, donde encontrarían a su padre. Cuál sería su sorpresa que en vez de encontrar a un ser humano, encontraron a un venado. "¡Este no puede ser nuestro padre!", se dijeron contrariados y dieron muerte al animal. Lo descuartizaron y para dejarlo entero, como estaba, juntaron toda clase de insectos voladores, entre ellos las avispas y los metieron a la piel del venado y la cosieron, luego se llevaron la carne a la casa y llegando le dijeron a la mamá: "mamá, ya llegamos del monte y conseguimos carne y ahora queremos que nos haga tamalitos y preparé la comida para que la vuelva a llevar a nuestro papá".
>
> La señora empezó a preparar la comida que los niños pidieron y luego se fue por agua al arroyo y llegando escuchó que las ranas le decían: "señora come marido, señora come marido". El cacalote también le empezó a decir lo mismo, entonces la señora dijo: "¿por qué me dicen así estos animales?", la señora tomó un puño de arena y se lo aventó a la rana, por eso la rana quedó pinta y al cacalote le aventó piedras por eso cojea. La señora llenó su cántaro de agua y se fue, llegando terminó de preparar la comida y dijo a sus hijos: "hijos discúlpenme que los dejo, voy a llevar la comida a su padre". La señora se fue a dejarle la comida y ellos se dijeron: "vamos a ver si encuentra a nuestro papá".
>
> Los niños siguieron a su mamá de escondidas, llegó al lugar acostumbrado y empezó a llamar al marido, pero en vano fue la llamada porque jamás vio venir a su marido, de repente ve que el venado está echado debajo de un arbolito, baja corriendo, lo acaricia y le dice: "marido ¿qué te paso?, ¿qué te hicieron?, ¿estás enfermo?", le dio unas palmadas en la panza del animal y en eso se descose la costura y se salen las avispas. La señora no tuvo tiempo de correr y las avispas le picaron en la cara, en los brazos y en los pies, era un momento de coraje y aflicción. Los hijos viendo lo que le sucedió a su mamá regresaron a la casa rápidamente, antes que ella llegara, se metieron y se hicieron los dormidos.
>
> La mamá llegó bien hinchada de los piquetes de las avispas y le empezó a atacar la fiebre y no soportaba los dolores, los niños al despertar, según ellos, dijeron a su mamá: "¡hay mamá!, ¿qué te pasó?", ella contestó, "pues ustedes, ¿qué fue lo que hicieron?, no hicieron nada bueno, miren cómo vengo". Ellos dijeron: "¡hay pobrecita mamá, mira nomás como vienes!, nosotros vamos a construir el temazcal y con el baño te vas a componer". Los niños empezaron a conseguir piedras y madera para construir el temazcal, al terminar de construirlo echaron fuego al horno y dijeron a la mamá: "ahora ya está listo el temazcal, entre al baño y verá que sus dolores se le van a calmar".
>
> Estando la señora adentro taparon la puerta del temazcal y en lugar de echar primero el agua en las piedras calentadas del horno, echaron picante y al poco rato la señora empezó ahogarse y le dijeron: "mamá no te preocupes, tú sigue bañándote, porque con el baño te vas a mejorar". Después echaron agua al horno del temazcal y produjo más vapor y ahogándose estaba la señora cuando le dijeron: "ni modos mamá, ahí te vas a quedar para siempre,

[14] La versión que citaré a continuación, se ha trabajado en extenso. Hay muchos relatos que anexan algunos episodios y excluyen otros. Al fin de cuentas, se concentran en el mismo objetivo: el origen del Sol, la Luna, la asociación del cuerpo con las enfermedades y la aparición de la Diosa de la Medicina. El siguiente segmento, lo extraje de los trabajos de Alejandra Cruz (en Pérez, 2007) y Raúl Alavez (1997). Para ampliar el dato, véase la obra de otros estudiosos: Gabina Pérez Jiménez (2008) o el atlas etnográfico de Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Benjamin Maldonado (2004).

> porque desde este lugar te van a traer tu alimento y te llamaras Abuela del Temazcal". Los niños dejaron a su mamá muerta en el temazcal y empezaron a caminar en el monte, no tenían casa ni en donde quedarse. Cuando caminaban en el monte los niños fueron a una cueva en donde estaba una serpiente muy peligrosa, nadie podía controlarla, a todos los mataba. Los muchachos se dirigieron a la cueva en donde estaba la víbora, llevando consigo una pala de madera, llegando cerca de la cueva vieron que la serpiente estaba abriendo el hocico con ansia de comer algo.
> Uno de los muchachos tomó una piedra con la pala y se la echó en el hocico y se la tragó, al tragarla empezó a revolcarse hasta que se murió. Muerto el animal observaron a la serpiente y se dijeron: "mira que bonitos ojos tiene, nos van a servir para nuestra vida en lo futuro, nos indicaran nuestro destino". Los muchachos lastimaron el ojo izquierdo de la serpiente porque le aventaron piedras hasta que se puso blanquizco y al ojo derecho no le hicieron nada y uno dijo: "yo me trago este ojo". Al tragarlo se sintió ser el más importante y dijo a su hermano: "a ti te toca tragar el otro". Éste al tragarlo se sintió muy débil, después siguieron caminando en el mundo, pero tenían siempre la idea que un día tenían que llegar a vivir en el cielo. Por eso, empezaron hacer mecatitios de zacatón para ir a conocer al cielo. Pero, de un momento a otro se estiró una cadena del cielo y se subieron. El muchacho que trago el ojo de la serpiente que no fue dañado se convirtió en el astro más grande del cielo, que es el Sol, y el que se tragó el ojo dañado se convirtió también en un astro grande, que es la Luna (Cruz en Pérez, 2007: 421 y Raúl Alavez, 1997: 189-197).

Las acepciones del relato son inalcanzables. En el campo etnográfico me encontré con un par de diferenciaciones. Los sujetos del don que arriban a Santa Catarina Yosonotú me contaron la versión que conocían los abuelos de Santa Cruz Mitlatongo. En realidad el contexto es el mismo, lo curioso radica en los personajes interactuantes. Se dice que el padre de los gemelos Sol y Luna se casó con dos mujeres: Isabel y Juliana. Ambas acudían todas las tardes al monte, se reunían en el mismo espacio y lo llamaban a comer. Una de ellas era la madre del Sol, la otra de la Luna. El tiempo pasó y el día menos pensado sus hijos decidieron seguirlas, se dieron cuenta que su papá era un venado. Los hermanos se enojaron y en venganza mataron a su padre; para obligarlos a decir la verdad sus madres fueron las que construyeron el temazcal, no los niños, para que la temperatura que se impregnara en el espacio los obligara a confesar la verdad. Sólo que éstos fueron más inteligentes. Les pidieron que primero se metieran ellas, para después hacer lo propio. Cuando las mujeres se encontraban sumergidas los niños seguían prendiendo fuego, hasta que sus madres murieron. Por ello, según la versión de Mitlatongo, el temazcal tiene dos diosas: Isabel y Juliana.

Hay que precisar algunos puntos, tomando en cuenta la primer versión. El carácter intransigente de los gemelos Sol y Luna, los lleva a provocar la muerte de sus padres. Independientemente de lo traviesos que eran, deciden castigar a su madre por no haberles advertido quien era su padre. En castigo le provocan daños físicos para después, dejarla en el sitio el que intentaban curarla. Rompen con su

estado de armonía interna, su salud, a raíz del incumplimiento de sus actos. En este contexto, mantener la salud y evitar la enfermedad implica entablar lazos afectivos con el mundo de la naturaleza y el de las divinidades. En particular, el texto instaura el lugar de la "Abuela *Ñi*" en las conceptualizaciones sobre la salud, la enfermedad y la medicina tradicional. Se limita a reproducir los rituales de sanación que inauguraron los gemelos. Antes de subir al cielo.

Este relato expulsa algunas representaciones sobre el cuerpo humano, los malestares y las técnicas de sanación. La enfermedad es tratada como el resultado del accionar humano, del desorden social y del trato que se le tiene a las divinidades. Por ejemplo, las picaduras de las avispas muestran la enfermedad que contrajo la madre de los gemelos Sol y Luna. Con el temazcal se busca la sanación. La carne que se extrajo del venado, sería lo que se ofrenda en el proceso ritual. El canto de la rana y el cacalote significan el incumplimiento del orden establecido o la necesidad de ofrendar a las divinidades, para recuperar el espíritu que se encuentra en sus manos.

a) Estar sano, estar enfermo: padecimientos y curación

Hasta el momento una idea queda clara: la salud se entiende como la restauración de la armonía interna de los individuos, la enfermedad como la pérdida del equilibrio que rige la vida humana. Estar sano representa una consecuencia del cumplimiento del sistema normativo, "una gente está sana porque tiene ganas de trabajar, se ríe, está lista, riendo, contenta, luego se le ve, come mucho" (comunicación personal, Chalcatongo de Hidalgo: noviembre de 2012), estar enfermo escenifica el incumplimiento de las relaciones entre los seres humanos, la sociedad, la naturaleza y el cosmos, "la gente enferma está mal con Dios, le duele todo, no tiene ganas de nada, se enoja, ni sale de su casa, ni hambre tiene, está triste, pues" (comunicación personal, Chalcatongo de Hidalgo: noviembre de 2012). En otros términos, las nociones sobre la salud y la enfermedad se construyen en el colectivo, a través de discursos locales (Barabas, 2002: 11). Así, los rituales terapéuticos evidencian un espacio de negociación o equilibrio entre el sujeto del don, el representante del enfermo, y las divinidades.

A grandes rasgos, las enfermedades se producen como el resultado del comportamiento inadecuado de los individuos, la sobrecarga de fuerzas negativas, y

como el producto de las acciones de las entidades que habitan la naturaleza, el despojo del espíritu. La suma de ambas acciones alteran las cualidades frías y calientes del cuerpo humano, éstas se intensifican durante la adquisición y el desarrollo del padecimiento. Se consideran malestares fríos aquellos que perjudican los órganos inferiores del cuerpo (estómago, riñones, piernas, pies, etc), como consecuencia de la humedad, el frío, el agua o el aire. Del otro lado, los malestares calientes afectan la sección superior del cuerpo (corazón, cabeza, brazos, etc), a causa del fuego, el calor o el aire caliente (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 93).

Siguiendo el origen del síntoma, los padecimientos que atienden los sujetos del don se distribuyen de la siguiente manera: el susto o *enfermedad de lugar*, el mal de ojo, el *chipil*, caracterizado por la intranquilidad y el llanto del niño que le provoca el embarazo de su madre, y los peligros de lo frío y lo caliente. Sin importar su especificidad, cada síndrome posee una ubicación física, ataca una sección de la corporalidad y geográfica, se adquiere en los *lugares pesados*. De ahí, que en la curación se requiera del reconocimiento de los sujetos del don, de los provocadores del mal y de la ubicación exacta en la que inició el trajinar del doliente. Si estos últimos, no fuesen conocidos el especialista debe hacer uso de su técnica ritual (lectura de cartas, sueños, copal, expresión corporal…) para conocer el por qué del acto y así, articular un discurso entre el diagnóstico y la cura de la enfermedad.

"La gente se espanta, porque no sabe en donde hay que cuidarse o por los animales, en la barranca se mueren y ahí se quedan. Si va una señora y ahí se queda, en donde el animal, ya se queda el espíritu, porque agarró un mal aire" (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). *Tachi* es susceptible de extraviarse o alterar su estado habitual a causa de una fuerte impresión, de los olores que expide el cuerpo de un muerto o de un animal y de la incapacidad ante la solución de un suceso inesperado. Haciendo caso, al suceso que provocó el malestar los mixtecos hablan de espanto de fuego, viento, tierra o agua.

> Cuando me espanté de fuego fue cuando yo estaba chiquita, en la cocina. Antes no estaba así la lumbre, estaba en el piso. Estábamos mi abuelita y yo, ahí, y mi abuelita que no veía mucho, se cayó en la lumbre. Yo todavía veía y me asusté, porque no la podía ayudar y ella no más gritaba. Sí, de viento. Esa fue hace tiempo cuando estábamos en la última casa, donde están los animales ahora. Esa vez, estábamos deshierbando la milpa y llovía muy fuerte y con viento, no se veía nada. También estaba espantada de rayo, ese fue un día cuando estaba limpiando la milpa. Uno de tierra, cuando me caí. También, puede ser si un perro te espanta o te muerde (Ofelia, Santiago Nundiche: julio de 2012).

La diversificación de la *enfermedad de lugar* se debe al escenario y a los involucrados en la adquisición del padecimiento. Pero, no altera el ritual curativo. En todos los casos el proceso es el mismo. Tener conocimiento del tipo de susto y del elemento que lo provocó facilita el trabajo del sujeto del don ya que, sin necesidad de una técnica, acude con su paciente al sitio exacto, en el que se contrajo el malestar. Ubicado el sitio, el especialista y el doliente visitan los espacios que provocaron el mal, "a veces se empieza como a las nueve y se termina hasta las seis de la tarde, porque se va a todos los lugares donde te espantaste" (Ofelia, Santiago Nundiche, julio de 2012). En cada uno de los sitios, el especialista le ofrece a las entidades un plato con caldo pollo. Minutos después, al término de un par de oraciones, el especialista:

> hace un hoyo, pone una vela y la prende y así sabe dónde se asustó la persona, lo tiene que poner cerca de donde se espantó. Sin que se apague la vela, le avienta al hoyo aguardiente, chocolate, vino, Coca-Cola y cigarros prendidos. Él también toma. Deja que se apague la vela y lo entierra. En ese mismo lugar, con una vara, le pega a la tierra para levantar el espíritu. Mientras lo llama por su nombre y le dice que se levante, le dice: "que no te acuerdas dónde es tu casa, vámonos" y dice su nombre. Hace lo mismo en todos los lugares, en los que se espantó (Ofelia, Santiago Nundiche: julio de 2012).

El susto simboliza la pérdida del reconocimiento de los seres humanos, porque en cada malestar hay un potencial de aprendizaje práctico y moral. Cuando *tachi* sale de la corporalidad el yo se extravía, la persona no tiene sentido. Necesitan su esencia. De esta manera, en la necesidad de recuperar lo perdido, los individuos (en los procesos del acto ritual) conocen y refuerzan tanto su reconocimiento propio como la magnitud de la ruptura del sistema normativo. Ello, se encuentra en cualquier tipo de enfermedad. El mal de ojo ilustra el mismo acto. Los recién nacidos son los más susceptibles. Sin embargo, los adultos también enfrentan el síndrome: "los bebecitos lloran mucho, hasta vomitan pura vasca, cuando ya empeoran y a las personas grandes, les arden mucho sus ojos, les arden mucho, como si les echaran chile y les duele el corazón. Por eso sé que eso, es mal de ojo" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

En la Mixteca el mal de ojo se entiende, como la mala energía que una persona le aporta a otra. El desequilibrio de la salud aparece cuando un individuo envidia a otro, al exceder los halagos a un recién nacido o si el impulsor del malestar comparte el mismo tipo de sangre que el afectado. La sangre es sinónimo de

vitalidad, pero también de enfermedad. Cuando las personas gozan del mismo tipo de sangre, los cuerpos se conectan. Consciente o inconscientemente, uno y otro son aptos para provocar bienestar o maldad. Metafóricamente, uno de ellos atrae la sangre de la persona envidiada. Arrebata las cualidades que se miran en el otro. A causa de ello, si el malestar es muy fuerte, "la gente que está enferma va a conseguir una ropa del que le hizo el mal de ojo. Se la lleva a la gente que lo va a curar y ese curandero lo limpia con esa prenda" (comunicación personal, San Miguel el Grande: enero de 2011). A la ropa se suman otros ingredientes, para que la sanación sea eficaz, si el afectado es un adulto "se cura con blanquillo, ruda, floripondio y epazote; con esas hierbas se hace la limpia, con el blanquillo" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Si el malestar lo sufre un bebé "con un blanquillo, porque cuando no saben el remedio hasta se mueren, si es un nene chiquito o tierno se va a beber, un tantito, como dos cucharaditas de chamizo blanco y ruda de la más tiernita, ese se remuele bien, se echa en agua y se cuela y se le dan cucharaditas" (Nabora Cruz, San Francisco Tonaltepec: noviembre de 2012). En los bebés, el mal de ojo y lo *chipil* no están muy alejados. Prácticamente, los síntomas son los mismos: llantos frecuentes y falta de apetito. A causa del embarazo, los niños se sienten desplazados. No se sienten queridos. A la mezcla de *chamizo blanco* y *ruda*, se le añade jugo de limón y aceite de olivo, "no más vienen, le doy al bebecito por cucharaditas y así lo traen, porque ya saben, que yo si gano a componer al bebecito" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

La frialdad se relaciona con las cualidades frías y calientes del cuerpo humano. La corporalidad guarda humedad cuando la persona tiene contacto con el agua: si se traen los pies mojados, si se bañan con agua fría o traen la ropa mojada, el cuerpo, como una esponja, absorbe la humedad que con el paso del tiempo dañará al estómago, los pulmones o las piernas. Al igual que el agua, el frío se apodera del espíritu provocando dolor de huesos. En este caso, el sujeto del don elimina la frialdad con cosas calientes. La figura humana tiene que sudar, para expulsar la humedad y volver a su estado habitual, "si tiene frialdad [el especialistas] pide lana de borrego y de cabello de perro o gato, eso lo quema con las piedras que recogió durante el camino de cada lugar, en el que te espantaste y los calienta en un plato" (Ofelia, Santiago Nundiche: julio de 2012). El paciente está muy cerca del fuego,

porque la expulsión de los olores se impregna en el cuerpo para facilitar su traspiración, acto seguido “el enfermo se pone en el centro y luego se le hecha aguardiente, para que el vapor del aguardiente, se quede sobre el cuerpo y con una cobija se tapa para guardar el calor” (Ofelia, Santiago Nundiche: julio de 2012).

Las torceduras y zafaduras, también son tratadas por los sujetos del don. Con un resbalón o una caída fuerte, el aparato musculoesquelético se ve afectado, fuertes dolores en la parte del cuerpo que recibió el golpe e inflamación, son los síntomas que impiden caminar o mover la sección afectada. La revisión de la zona adolorida le permite al especialista averiguar, si se sufre de una torcedura o zafadura. En el primer caso las cuerdas se encuentran caídas, en el segundo, los huesos están fuera de su articulación. La sobada de la parte adolorida es el procedimiento con el que se tratan estas afecciones, “cuando se desparraman las cuerdas o se zafa el hueso, como dicen aquí, el que está muy enfermo se acuesta y una señora lo soba y cuando estaba muy grave de estas cuerdas, antes, lo colgaba con un mecate para que se bajaran las cuerdas, para que se quitaran las bolas” (Nabora Cruz, San Francisco Tonaltepec: noviembre de 2012). El sujeto del don soba la parte adolorida con una pomada, para calentar la zona dañada y así regresar las cuerdas a su estado habitual. Se recomienda no mover la parte lesionada por quince o veinte días, para que el hueso entre a su articulación, de lo contrario “queda mal, todo chueco” (Nabora Cruz, San Francisco Tonaltepec: noviembre de 2012).

CAPÍTULO IV
HORIZONTES MIXTECOS:
LOS SUJETOS DEL DON ANTE LA TEORÍA CRÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

No cura porque es curandero, sino porque es curandero cura.
María Eugenia Olavarría

¿Por qué tendríamos que empeñarnos en emular a las "ciencias duras" y querer que los conceptos que usamos sean válidos para todas las épocas y regiones?
Roberto Martínez González

El estilo honnethniano se distingue por la construcción de un puente que va de lo individual a lo colectivo. Con la autorrealización del yo, Honneth emprende los postulados del reconocimiento intersubjetivo. Enraizado en los aportes hegelianos dibuja un par de horizontes que, al fin de cuentas, simbolizan una copia fidedigna del accionar social: la constitución de un reconocimiento, enclaustrado en la identidad individual y colectiva. Fue fascinante encontrar los patrones de reconocimiento que en los municipios mixtecos se conocen sobre el don. Su sacralidad irradia en un contexto natural y sociocultural. En el capítulo preliminar señalé que el don es humanizado, de acuerdo a los parámetros normativos de los municipios de estudio. Estacionarme en este punto era ineludible. Quería mostrar, desde el reconocimiento colectivo, lo que caracteriza a los espacios sagrados, los *dueños de lugar*, las divinidades, las ideas sobre la relación cuerpo-persona-alma y las potencialidades que se apoderan de los mixtecos, para provocar alguna enfermedad o saciarlos de ciertos poderes, que servirán para el beneficio de los demás.

El eje faltante se encuentra en los sujetos del don. Es decir, en el rastreo de los tópicos que se enclaustran en la persona. El contacto con estos especialistas me llevó a marcar una tercia de criterios conocidos: la adquisición y transmisión de sus dones y poderes, sus procesos rituales y las relaciones (exitosas o desafortunadas) que entablan con sus congéneres en la cotidianeidad. El objetivo es volcar la mirada en los portadores del don: ¿cómo reconocen sus potencialidades?, ¿cómo las aceptan? y ¿cómo son usadas y recibidas en el colectivo?, son algunas preguntas que trataré de responder. Por esta afección, hablo de horizontes mixtecos.

Creo que el don, sin dejar a un lado las discusiones teórico-empíricas que enuncié páginas atrás, es una producción pragmática del colectivo. Sus poseedores manipulan (de acuerdo a sus aptitudes) las potencias que resultan del sentido que les instituye el grupo. Empero, no son meros receptores de lo instaurado en la estructura social. De ella proviene la sacralización del don, pero son los portadores quienes determinan la posición que ocupan. De ahí, que las necesidades de reconocimiento avalen la eficacia de los sujetos del don. De cualquier forma, el conocimiento y la práctica del don son distintos en cada uno de sus portadores. Vivencias, experiencias, aceptación o rechazo constituyen el soporte de su especificidad. Ahora, la pregunta sería: ¿el por qué de su existencia?

Es momento de abordar esta suerte de plasticidad. El estilo es idéntico al de los capítulos anteriores. Los datos etnográficos, las ideas de Honneth y las "propias", se unirán para formar este rompecabezas. Subrayaré la importancia de los dadores del don. Serán mostrados como sujetos activos que no están a expensas, a lo que la sociedad espera que hagan. Las cosmovisiones me llevaron a un sistema de saberes y creencias compartidas por los miembros del cuarteto municipal, pero son los sujetos del don quienes construyen y reconstruyen los sistemas de creencias. Las elaboraciones más articuladas provienen de los especialistas del don; para Alessandro Lupo (en Romero, 2006: 191) este es el motivo que lleva al colectivo a reconocerles su autoridad en la materia. Sus conocimientos los plasman en el accionar ritual. Ahí, nacen las conceptualizaciones que día con día se suman a las cosmovisiones.

En el primer segmento de este apartado, rescataré las tendencias que perfilé en el capítulo II: el reconocimiento anclado en el grupo y en la persona. Haciendo uso de una frase de Charles Taylor: "un significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (2009: 72), le daré prioridad al reconocimiento antropológico del sujeto. Pienso que es importante recuperar la categoría y el significado que les he atribuido, el de sujetos del don. Tanto en la perspectiva teórica como en la destinada al accionar mixteco. Sumado a ello, aparece el segundo bloque. En él, los procesos de iniciación, los rituales, las fórmulas curativas y las técnicas adivinatorias serán asentadas. El reconocimiento que se les brinda en la población es un punto importante. Estoy consciente que con él marcaré uniones entre individuo y colectivo. Lo he dicho hasta el cansancio: el reconocimiento permite comprender la interacción

social bajo patrones estandarizados, que determinan la diferenciación e identidad de personas o comunidades.

Aquí, interpretaré el tejido antropológico que se hace sobre el don. Éste es adoptado o recibido por los sujetos. Entablar procesos de manipulación, habitualización y entrenamiento, es necesario. Cuando se tiene un conocimiento de sí, el don se incorpora en el cuerpo; opera en el elegido como un instinto que incita al colectivo a creer en él y en quien lo porta. En las distintas piezas que componen este diálogo etnográfico, las voces enunciadas han sido las de los mixtecos y la de quien suscribe. Si bien, la argumentación de este escrito ha seguido esta línea, los contrastes entre la Teoría Crítica del Reconocimiento y los datos extraídos del trabajo de campo se harán explícitos. He tratado de analizar al reconocimiento desde la perspectiva de los mixtecos, siempre unidos, nunca de manera segmentada. Porque al fin de cuentas, ambas constelaciones son conjuntas. En este fragmento, seguiré con este modelo ya que me permite avanzar en la caracterización del reconocimiento del don. No resulta fatigoso insistir, la primacía al sujeto ve nacer un problema que pretendo resolver, en el vaivén de los municipios de la Mixteca heterogénea. El extrañamiento y la singularidad de la alteridad han sido y seguirán siendo el foco de atención.

I. *Un significado radicalmente nuevo a un principio viejo*: ¿por qué reconocimiento de los sujetos del don?

En la búsqueda de los datos etnográficos que me ayudaran a enunciar las particularidades de los sujetos del don, me topé con un referente obligado: las ideas y saberes que se gestan entorno a la relación salud-enfermedad. En los municipios de estudio era común que la mayoría de sus pobladores me relataran remedidos, síntomas que se presentan en los mixtecos y que derivan en alguna enfermedad, malestares frecuentes o nombres de hierbas curativas. Incluso, historias sobre la manera en la que una persona se convirtió en especialista ritual. Al escuchar estas narraciones, me di cuenta que los mixtecos son portadores de un sistema de conocimientos compartidos; que no requieren de un proceso iniciático para tenerlos presentes y ejecutarlos. Las enfermedades que no corrompen lo espiritual pueden atenderse con remedios caseros. Por ello, cualquier persona es conocedora de elementos naturales para sanar, y a su vez, explicar la viabilidad de los síndromes

que asechan la corporalidad Mixteca. Por ejemplo, cuando un niño sufre de vómito y diarrea, es común que un familiar conozca un remedio que propicie la sanación o que el hijo o el esposo de una portadora del don conozcan el proceso, que tuvo que pasar para adquirirlo; todo ello forma parte de un sistema reconocido y a su vez compartido, pero a ninguno de los conocedores los hace sujetos del don.

Estas líneas, pueden servir de arranque para la individualización de los protagonistas de este estudio. Los sistemas médicos, anclados en la medicina tradicional, son compartidos por una colectividad, pero sólo un conjunto de individuos los pone en práctica. Sus conocimientos y su efectividad avalan su reconocimiento en el grupo. Para que exista un sistema médico se requiere de una gama de sujetos, que se dediquen a enriquecerlo y practicarlo. Si no hay especialistas el sistema estaría incompleto. He aquí, el elemento preponderante de la medicina tradicional: el sujeto ejecutante, el individuo (Romero, 2006: 189-190).

Con esto no quiero separar, tajantemente, a los portadores del don del colectivo. Sólo enfatizaré en las dimensiones que éstos desarrollan. En la Mixteca los sujetos del don no son extraños, no se alejan de su entorno social. Al contrario, los mixtecos apoyan a quienes fueron elegidos por las divinidades. Les reconocen socialmente todas las actividades que realizan. Algunas dirigidas al beneficio colectivo, otras ancladas en su contra, pero ocupan un lugar especial en la habitualidad Mixteca. Según lo que se necesite, los sujetos del don están dispuestos a ofrecer sus servicios; parecen sentirse orgullosos del reconocimiento, que se les brinda en su municipio y en los lugares lejanos. Que los dadores del don obtengan un reconocimiento colectivo depende del conocimiento personal de sus capacidades y de las respuestas sociales que desean conseguir de sus visitantes.

> No aquí no más viene gente. ¡No! yo no salgo, pues yo no busco trabajo. Pues no he venido haciendo propaganda, no he venido haciendo pueblo por pueblo, nada, yo aquí no más y todos mis vecinos de aquí de Yosonotú. A veces si viene una gente de Chalca, de San Miguel, de Tlaxiaco a veces viene acá y preguntan, pues: "¿dónde hay gente que sabe curar y algo?", y viene acá y no este, pues yo no le digo. Bueno pues, me hecha la mano, pues yo no soy Dios para decir que va a sanar o algo, porque yo voy a meter mano, a ver si sana y si no, no (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

> A veces vienen de Oaxaca mis clientes, de Oaxaca, porque vienen. Hay veces que vienen con su bebé o algunas de aquí de Chalca, vienen con su bebecito. Y luego ya pregunto y sé que cosa es lo que tienen. De todo vienen, agarran su coche y vienen, porque yo no voy, si está enfermo la gente, las personas que están enfermas, los bebecitos que están enfermos, lo traen. No, en Chalca si iba yo, pero ahora no. Si quieren que venga aquí a curarse. No, ya no voy yo (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Sin importar la heterogeneidad de los municipios mixtecos, éstos funcionan en beneficio de los portadores del don; refuerzan los lazos solidarios entre ellos y los habitantes del grupo. Este tipo de uniones, le permiten a los elegidos saciar sus deseos de reconocimiento individual y colectivo. Así, se conecta la eficacia del don con su portador y los integrantes del municipio. Al fin de cuentas, los sujetos del don son uno más del colectivo pero su corporalidad, el contacto con entidades y el conocimiento que tienen de sí, lleva a marcar fronteras tanto al interior como al exterior. Ser portador del don, es una suerte de la naturaleza humana. Su obtención permite conocer los mundos ajenos a la realidad ordinaria. En la medida de lo posible, los especialistas rituales entran en un juego autorreflexivo, que defiende la complejidad del yo y los malestares que aquejan a la sociedad. Más que un regalo o una transmisión de los ancestros, el don posee un conjunto de criterios que dirigen al conocimiento de sí y al de otros mundos. Con él, se conjunta el yo, la sociedad y el medio ambiente. Es decir, se origina una relación contigua entre la identidad de los sujetos del don, con la del entorno social y la del mundo físico.

Si se utiliza este enfoque, hay que dilucidar una serie de puntos. Líneas arriba definí al don como un designio divino que se le otorga a ciertas personas, para beneficiar o perjudicar a quien lo necesita. Es cierto, el don viene con los elegidos desde su nacimiento, aparece en algún momento de su vida o marca contactos recíprocos pero éste, debe ser manipulado por sus poseedores. Conforme van entablando relaciones con las deidades, ejecutando rituales o buscando la maldad y la sanación, transforman sus poderes cuando encuentran el conocimiento de su alter ego. Así, los individuos obtienen la facultad de ver y saber los sucesos de este y el otro mundo. Tengo la certeza, que las raíces del don no se dan en el nacimiento, en el sueño, en la muerte temporal o por alguna enfermedad. Estas formas son impredecibles, pero sus triunfos o fracasos dependen del reconocimiento que sus portadores gestan ante el origen de su identidad y la del colectivo. La operacionalización del don deviene de los efectos que provocan los actos rituales. Una ejecución exitosa le abre la puerta a los sujetos del don.

¿Cuáles son las señales que se manifiestan en los elegidos?, es una de las interrogantes que ilustran el proceso de individuación. Las respuestas las desarrollaré en el siguiente punto. No obstante, algunas de ellas se acercan al intento argumentativo del presente fragmento. En marzo de 2012, en medio del

festín y la emoción de los mixtecos de Santa Catarina Yosonotú, la celebración al Señor de la Columna alcanzaba su esplendor. En la cima del *Cerro del Pedimento* me encontré con una mujer que se dedicaba hacer limpias, a cuanto creyente se acercara. El ostento del don irradiaba en su abuelo, sus padres y su hermano mayor. Elia Lázaro, una de mis informantes, se dedicaba a curar torceduras o hacer limpias para alejar la mala vibra de las personas. Alcanzar el don, no es cosa fácil. La elección proviene de las divinidades, pero los individuos deben descubrir y manipular ese conocimiento. A pesar de que la familia de doña Elia, ha cargado con la potencia divina, no todos la pueden obtener. La señora Elia es ejemplo de ello.

Aquí, hay evidencia de que el don no inicia en la elección de los sujetos o en el proceso iniciático que los lleva a cambiar su destino. Su creación y validez se origina en el maniobrar personal; el "sustrato cognitivo con el que actuarán a lo largo de su vida" (Romero, 2010: 125) es tarea de la persona, de la autorreflexión que tiene con ella misma. Doña Elia ha intentado obtener el don, pero ha sido rechazada por las divinidades:

> Yo no puedo tener ese don, porque todavía no lo he descubierto. Lo he intentado y me han rechazado, ¿por qué?, porque tal vez yo no tengo ese don. Yo empecé a curar desde los 20 años, ahorita yo tengo 48 años, empecé. Pero todavía no tengo esa potencia que él tiene [su hermano mayor], porque él sí tienen una potencia. Él le sabe curar de todo lo que usted le pida (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

La tarea autoreflexiva es realizada por doña Elia. Sin embargo, no ha tenido resultados. Creo que en las líneas redactadas, Doña Elia hace referencia a la falta de experiencias sobrenaturales o a la falta de un proceso de iniciación, repleto de actos fantásticos. Por ello, asegura que no es portadora del don. Pero sí, se pude sumar a la lista de los sujetos del don que irradian en la Mixteca. Conoce su trabajo, lo realiza hábilmente, refuerza sus conocimientos con sus familiares y ante todo, sabe detectar la energía negativa o positiva que corre por la figura humana de sus pacientes y colegas.

> Cuando sentimos que hay un contacto o que otro curandero está junto de nosotros, sentimos ese don. Desde muy temprana edad [sus papás y su hermano] detectaron esa mentalidad. Frecuentemente, recibimos información de la familia. Por muy lejos que están, recibimos esa información; cuando es algo urgente, algo grave, recibimos esa información. Tenemos como un imán que llama. Entonces, es cuando nosotros sabemos que nos están hablando; ¿qué es lo que está pasando? o ¿qué sucedió con nuestros seres queridos? Así es, como nosotros, este, nos damos cuenta de las cosas, así es (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

“Tenemos como un imán que llama”, es un significado del término que hasta el momento he multicitado. Cuando se es consciente de las potencias que irradian en el individuo, éstas, cobran importancia. Sus funciones salen a flote. Ahora, el contacto con el otro es impredecible, la eficacia se da cuando se forja el conocimiento de sí. Es evidente, que doña Elia no tiene relaciones con los seres que habitan el otro mundo, pero el carácter del don irradia en el accionar que marca con sus parientes y sus seguidores. Las relaciones pragmáticas con sus familiares y con los habitantes de los pueblos que visita, reafirman los axiomas del don ya que, en la Mixteca las formas de reconocimiento se distinguen por el grado de autonomía que los sujetos confieren. Aquí, no se necesitó cumplir con los requerimientos del don para ser consciente de las potencialidades que se poseen y de las capacidades benéficas que se les ofrecen a los integrantes del municipio.

En el corazón de la Teoría Crítica del Reconocimiento, los escritos de George Herbert Mead son necesarios. El individuo es un ser activo que cubre su accionar desde su propia persona. Eso mismo, hace en la sociedad. Por medio, de la acción colma de significados a las ideas y los objetos. Para Mead, el motor de lo real aparece en las acciones de los sujetos, en la autorreflexión que se tiene sobre el propio yo. En *Espíritu, persona y sociedad* (1973) desarrolla ese proceso reflexivo. Cuando el individuo se autodefine, diría Mead, construye su identidad y la mismidad con el colectivo. Es decir, al mismo tiempo que marca lazos identitarios con su grupo de referencia, toma el papel de otro que lo dota de elementos, con los que él mismo se va conociendo. La idea es más clara, de la siguiente manera: de acuerdo a la forma en la que los sujetos son definidos por el colectivo, se delimitan las experiencias identitarias entre ellos mismos. Se construye una identidad en los ámbitos de socialización (Mead, 1973). Sin ningún titubeo, puedo decir que en los sujetos del don, el reconocimiento refiere a un comportamiento activo, que permite responder las expectativas que de ellos, crean las personas.

Los actos expresivos de los neófitos del don validan los conocimientos y habilidades que tienen en la materia. Sin insinuar, que algunos postulados antropológicos se aproximan a la tercia Hegel-Mead-Honneth, resulta útil examinar las aseveraciones que escribí en el desenlace del capítulo II. La fragmentación que hice me acercaba a una serie de especialistas que de acuerdo a mi perspectiva, tendían a marcar patrones de reconocimiento individual y colectivo. Hablaba de los

teóricos que enfatizaban en la figura ritual y en los caracteres que componían el espectro individual de los sujetos del don. Weber, Durkheim, Eliade, Lévi-Strauss, Frazer, etc; eran algunos de ellos. Bajo el subtítulo de *La eficacia del don…* presenté la osadía de aquellos personajes en las comunidades. Se hizo a un lado el *hecho social* para recuperar al sujeto.

En medio de este énfasis, explicité el por qué de los sujetos del don. Analicé desde la noción de reconocimiento, propuesta por Honneth, las terminologías que se han formulado en la Antropología de la Magia. Hablar de ellos, aplicando el lenguaje indígena o sumarse a los estudiosos que retoman conceptos de otros lares, no es prioridad. Del lado opuesto, decidí utilizar un concepto (reconocimiento del ser y el deber ser) que se ajustará a mis intereses teórico-prácticos. Sujetos del don, me lleva a una sacralización colectiva que decae en la individualidad. La existencia de los seres individuales se debe a las fusiones que tienen en el colectivo. Se requiere de otro, para avalar las capacidades que los diferencian de los demás. Pero, el meollo del reconocimiento se refleja en las ideas que tienen sobre sí mismos. Una cosa, es transformar el estado ordinario de la persona (la adquisición del don por medio del contacto divino) y otra tener la capacidad de representarse a sí mismo, como un ser autónomo ante la sociedad.

Al ser conscientes de sus particularidades psíquicas se presentan a sus seguidores, no como simples sujetos que se diferencia de otros. Al contrario, son seres a los que se les atribuye su autonomía según las relaciones inmediatas, entiéndase pragmáticas, que entablan con los objetos o las personas. Podría definir a los sujetos del don como un tipo especial de hombres y mujeres que dibujan un modelo de reconocimiento autónomo. Su singularidad los hace miembros de un grupo que los empapa de sacralidad, respeto y lealtad. Se cree en ellos, porque su comportamiento es activo. Siempre están al pendiente del acontecer de los demás. Son capaces de establecer relaciones coherentes con una realidad viva, que no es muy lejana a la cotidianeidad. El conocimiento de su interioridad surge en el caleidoscopio que le abre la puerta a la identidad. En los municipios obtienen la atribución de sabios: “saben curar todo lo que usted les pida” (comunicación personal, Chalcatongo de Hidalgo: julio de 2012), dirían algunos mixtecos. Sobre este punto hay muchas narraciones. Aquí, una de tantas:

> Ellos tienen una potencia. Utilizan la baraja y mentalmente utilizan la mente, eso utilizan. Desde con que ellos, con la presencia que lo estén viendo, ellos presienten lo malo que tenga usted. Le pueden decir hasta el nombre, cuántos son y el lugar.
> Si a usted le duele alguna parte y va con doctores, con médicos y así se toma cientos y miles de medicinas y inyecciones, no se le quita. Porque eso, es de la madre tierra. Aquí, muchas de las veces hay caídas, hay sustos, hay pues coraje, hay felicidad. También, es donde reciben ustedes ese castigo y para que a la madre tierra se le dé su ración, como le decimos nosotros, necesitamos que él [sujeto del don] estudie su cuerpo. Entonces ya él, le dice que es lo que a usted le pasa. Sí, eso es lo que nosotros sentimos, cómo la tierra nos llama (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

Sus funciones van más allá de la sanación. Por su grado de autoridad tienen la capacidad de reestructurar lo existente, de persuadir a la gente y que el hacer y el decir de sus rituales sea retóricamente convincente. La existencia de los sujetos del don se resume en las siguientes palabras: son reconocidos por la autorreflexión que hacen de su interior, cuando alcanzan el conocimiento de su ser. En su reconstrucción durkheimiana, Mario Padilla es contundente: se representan a sí mismos porque tienen la capacidad de "ser un yo antes de situarse en el umbral de la vida social" (2006: 101). Primero, se necesita el reconocimiento de sí. Después, se tejen las bases condicionantes de la identidad social. Es decir, los protagonistas de esta tesis definen su autenticidad, de acuerdo a lo que sus interlocutores desean mirar. Las relaciones pragmáticas son necesarias en la realización de los sujetos, pero no en su definición. Esa tarea se realiza en la individualidad, no en el colectivo. Las muestras grupales emergen después. Su reconocimiento aparece en sus experiencias de autoformación y autotrascendencia. Su individualidad ha sido forjada, pero su realización depende del grupo en el que se desarrolla. El reconocimiento colectivo surge de las interacciones sociales que tienen con sus semejantes.

La exploración de la interioridad humana que lleva al accionar social, es una de las tesis que se vislumbra en los fragmentos antropológicos, que analicé en el capítulo II. De ahí, el nombre de este apartado. Trato de dar un "significado radicalmente nuevo a un principio viejo" (Taylor, 2009: 72), porque confío en lo que he leído e investigado sobre la Mixteca. La facilidad la tenía en las manos, para que armar una bomba teórica si podía hablar de curanderismo, chamanismo o brujería. Así, sin cuestionar nada. Atiborrar de datos que concluyan en un conjunto de caracteres, que subrayan el reconocimiento intersubjetivo puede "dar respuestas viejas a situaciones sin precedentes…[quizá, he]…enfrentado una realidad compleja

y desordenada" (Rionda, 1993: 22), pero es el reto que trató de cumplir en este manuscrito.

La negativa a algunas categorías, la reafirmé cuando leí la introducción del *Chamanismo en Latinoamérica* (1995), pensé que una de mis preocupaciones estaba resuelta, pues el subtítulo del libro es: *una revisión conceptual*. Uno espera que se hable de lo imprescindible del chamanismo como categoría teórica. Pero no fue así. La sorpresa apareció en el primer párrafo, que redactó Jacques Galinier y Michel Perrin. Dicen que el chamanismo refiere a un término ficticio que se iguala a lo que decía Lévi-Strauss, cuando hablaba de totemismo: "…se trata de una creación artificial que sólo existe en el pensamiento del etnólogo, que no corresponde a nada específico de lo que sucede en la realidad…" (Lévi-Strauss, en Galinier y Perrin, 1995: IX). Los citados teóricos toman las palabras de Lévi-Strauss para dar una definición general, de lo que en el libro se entiende por chamanismo. Pero caen en lo mismo, en una generalidad que es aplicable para cualquier especialista ritual y para cualquier contexto en el que se desarrolle. Así, los autores de los capítulos, que estructuran el libro, presentan al chamanismo del oeste Amazónico de Jean-Pierre Chaumeil o al chamanismo en la Ciudad de México de Isabel Lagarriga, bajo las mismas definiciones, sin hacer una distinción pertinente en cada ámbito de la esfera sociocultural.

Cuando utilizó sujetos del don me acerco a los reproches que le hago a Galinier y Perrin, el término deviene de mis constructos teóricos. Ello me queda claro, pero esta categoría sí tiene una justificación, que es sustentada en los datos etnográficos. En la Mixteca Alta, los especialistas rituales hablan del don, como si fuera un regalo que les brindó cierta entidad. Conocen el trabajo que les espera. Están conscientes de ello y lo dicen en toda la extensión de la palabra. Incluso, quienes no lo portan conocen a la perfección el trajinar cíclico que provoca el reconocimiento del ser y el deber ser.[1] Anejo a lo anterior, señalé que la terminología lingüística no me ayuda en mucho y que los propios dadores del don no se asignan un nombre, los que lo hacen

[1] Los mixtecos definen a los sujetos del don atribuyéndoles un tipo de conocimiento, al que no todos tienen acceso. Juan Julián Caballero, un intelectual indígena de la región Mixteca (en su tesis doctoral) habla del sujeto del don, como el hombre de conocimiento que sirve de interlocutor entre las divinidades y los seres humanos: "para lograr el mantenimiento de una relación armónica se hacen necesarias ciertas ceremonias practicadas por hombres de conocimiento; un hombre de conocimiento…es aquel que está dotado de una sensibilidad infinita y que con su lenguaje especial o ceremonial puede comunicarse con el más allá de nuestra vida" (Caballero, 2009: 44).

tiene confusiones y los integrantes de los municipios hablan de ellos según, lo que se mira y se dice de esas personas. Sujetos del don corresponde a la realidad Mixteca. A pesar de ser un concepto que se acopla a las tesis que intento defender.

Por eso, para Charles Taylor es sustancial “un significado nuevo a un principio viejo”. Hay que aclarar, que el énfasis en el chamanismo se debe a los materiales que tengo a mi alcance. La aberración es porque de él se ha escrito más y se le ha criticado el doble. Es obvio, que para reconocer la especificidad del don tengo que volcar la mirada a sus portadores, al conocimiento de su interioridad humana (el ser) y a los tópicos con los que atrás tiempo, los especialistas de estas temáticas, están familiarizados: la adquisición y transmisión del don, los actos rituales, su aceptación o rechazo del colectivo y las actividades o especialidades que ejecutan. De este modo, selecciono estos puntos para interpretar el reconocimiento individual y colectivo de los dadores del don que integran la Mixteca.

Para cerrar este apartado, es necesario regresar al origen: al conocimiento interiorizado de los sujetos del don. Quisiera resaltar un punto que no he dejado en el olvido. La idea del yo se logra en la interacción con los otros. A simple vista, los especialistas del don son uno más de la estructura, la transformación de sí aparece cuando una entidad o en algunos casos, un familiar le confiere parte de los poderes que en él irradiaban. Aquí, entra el proceso autorreflexivo ya que el éxito o fracaso depende de su portador. Se necesita dominar y saber utilizar las potencias que cargan consigo mismo. La construcción de este proceso nunca termina, pero cuando se sienten preparados se muestran a los otros. Desde ese momento no son los mismos. Ahora, la obligación de un “nuevo” reconocimiento es necesaria. La valoración deriva del accionar benéfico que se le ofrece a un otro. La conversión del sujeto se desarrolla de manera cognitiva, en donde el individuo pasa de sujeto a objeto o de objeto a sujeto.

El conocimiento y la individualidad del don, apunta David Jiménez (2004: 265), se proyecta en una cadena sintagmática que se consume en el proceso ritual. El entramado contiene cuatro puntos: las experiencias individuales, la confrontación identitaria de los portadores, los resultados obtenidos en la autoidentificación y la aplicación práctica en el grupo de desarrollo. Las aristas que llevan al conocimiento del don, se deslindan del colectivo para atrapar al individuo. Las relaciones consigo mismo se encuentran mediadas por una correlación cognitiva, que va del portador a

sus vivencias en el mundo (Joas, 2002: 23-47). En los elegidos vibra la esencia. Tienen que pasar diversas pruebas para sentirse con la autoridad ritual que se les ha brindado.

Una adolescente de aproximadamente 12 ó 13 años, me aseguraba que desde muy pequeña las señales del don se le presentaban en sus sueños. Su nombre es Araceli y es originaria de San Miguel el Grande. Unos cuantos creen en su palabra, otros la tachan de enferma de sus facultades mentales. Lo cierto, es que en su familia irradia el don. Desde los 5 años, dice Araceli, soñaba con águilas y zopilotes así vino la travesía. Sin explicación alguna, se desmayaba frecuentemente. Con el transcurso del tiempo se enfrentó a siete pruebas que le impusieron las divinidades. Su contrincante era el Diablo. Sin detalle alguno, sólo narra un par de ellas. El relato de las siguientes, según dice, no le ha sido autorizado. Primero se dirigió al otro mundo a conocer al dueño del infierno. De ahí, pasó a un lugar desconocido para enfrentarse a él. Asegura que lo venció, por eso tiene el control de sus desmayos (recepción de poderes). La esencia de las potencias que en ella se dispersan, marca el comienzo del reconocimiento de sí. He aquí, las palabras de la propia Araceli. Una especialista del don que a diferencia de muchos acepta, sin ningún conflicto, ser la portadora de un tipo de don, que le fue otorgado por el Diablo y la Santa Muerte:

> Desde los 5 años soñaba el águila, el zopilote y todo eso. Yo pasé por 7 pruebas para conseguir mi camino. Fui al otro mundo a conocer al dueño del infierno. De allí regrese, me fui a un lugar y vencí al Diablo. Así, me di cuenta que hacía magia negra. Para ir con el dueño del infierno, me desmayo. Mi hermano me hace desmayarme. Me hace enojar y como a mí me da coraje, me desmayo. Pero, no me pueden desmayar en cualquier momento, no, porque ya vencí al Diablo y como ya vencí al Diablo, ya no me pueden desmayar como quiera. Vencí al Diablo y creo mucho en mi Santísima Muerte. Represento una de ellas en México. A la Santísima Muerte, a la Niña Blanca, le he hecho su pago (Araceli, San Miguel el Grande: septiembre de 2010).

El punteo de Jiménez se ha desglosado en los párrafos precedentes, pero igualar a los sujetos del don con los sabios del pueblo lleva a preguntarme: ¿por qué la gente cree en estos individuos? o ¿qué tienen ellos, además del don, que no tengan los demás? Las réplicas inmediatas, serían el arte de hablar y persuadir y la oferta ritual que le exponen a sus seguidores. Seguro hay más respuestas. En el camino se irán sumando, por ahora cerraré el universo con este par. No cualquiera sabe hablar, las palabras de los sujetos del don son distintas. Crean códigos lingüísticos que les aseguran el entendimiento con los humanos y los seres del otro mundo. Son

especialistas del habla, conocen el momento y el espacio idóneo para exteriorizar lo que las divinidades y el colectivo quieren que digan. En un texto que conjunta la experiencia antropológica y lingüística; Víctor Franco (2011) señala esta característica en los *pedidores* amuzgos del estado de Oaxaca, en los municipios de la Mixteca Alta son conocidos como *embajadores*. Dice que es algo, que se trae en el corazón. Quien solicita la mano de la novia, a lo largo de cuatro o cinco visitas, es el *pedidor* amuzgo que representa a la familia del futuro esposo. La petición denota en sus palabras. De igual manera, otros investigadores han encontrado (en los sujetos del don) la misma cualidad, ellos también "poseen una cualidad de acción lingüística" (Romero, 2011: 46). Bajo estos criterios, mi análisis en la Mixteca siguió su curso y esta idea fue repetitiva. Los sujetos del don hablan de tal manera, que captan la atención de quienes están a su alrededor. No necesitan tener contacto con sus pacientes para que haga efecto la capacidad persuasiva.

La tonalidad, la expresión corporal y la eficacia de los discursos, llaman la atención de los que creen y no creen en los sujetos.[2] Las construcciones verbales que narran los sucesos de un mundo inaccesible en la cotidianeidad, no son interesantes por los sucesos o las experiencias que en ellos se describen. Al contrario, su relevancia aplica en el proceso de individualidad. Que alguien cuente este tipo de historias remite a los encuentros que ha tenido consigo mismo. Simbolizan, por medio de la palabra, el devenir del don o los referentes que los han llevado al camino iniciático. Los sujetos del don no hablan por hablar, no aplican cualquier palabra. Conocen la técnica a la perfección, saben en qué momento intervenir y que enunciados formar. Al hacer uso de las palabras, estos individuos descubren los elementos que interna o externamente estructuran la psique.

El caso de Araceli sería un ejemplo. Sus relatos demuestran la manipulación que ha hecho de su individualidad. No desmayarse porque venció al diablo o el relato de las pruebas iniciáticas que la llevaron a obtener el don, responde a su autotransformación humana. La capacidad persuasiva sale a flote, en la poseedora

[2] No es mi intensión convertir este escrito en una suerte de fragmentaciones históricas, que rescaten los relatos de la Nueva España, pero en ellos surgen datos importantes que caracterizan a los sujetos del don o a los *sacerdotes-magos* de la Mixteca prehispánica. Desde ese entonces, se les reconocía su capacidad persuasiva; eran "…gente inconstante, sujeta a novedades, gobernada de apariencias, y inclinada a ceremonias de culto, y religión, en quienes la creencia de lo que se les enseña se persuade con el tono de la voz, y visajes del cuerpo de que se valían grandemente sus predicantes, y sacerdotes idólatras de su gentilidad…" (Burgoa en Rabitsch, 1995: 51).

del don. Que algunos crean en sus acciones y en su palabra y que otros hagan lo contrario, responde al arte verbal de sus tonos y matices. Quizá no se crea en ella, pero sus relatos de poder sembraron dudas en el municipio. La retención que hacen, de Araceli, los migueleños es activa. Ambos refuerzan lo convincente de sus discursos: "…vencí al Diablo y creo mucho en mi Santísima Muerte. Represento uno de ellas en México. A la Santísima Muerte, a la Niña Blanca, le he hecho su pago" (Araceli, San Miguel el Grande: septiembre de 2010). Cuando se recitan este tipo de narraciones se está reivindicando la individualidad de quien las pronuncia. Se le reconoce su capacidad creativa.

La verbalidad estructura una dimensión del don que sella la palabra y el decir y el hacer de los actos rituales. Los *juegos de lenguaje* también son importantes en la aplicación de los conocimientos adquiridos. Empleando el estilo habermasiano, se podría decir que los rituales son expresiones convincentes, que requieren el respeto y la formalidad de sus participantes. En ellos, hay un tránsito que va del referéndum de los símbolos al del habla gramatical (Báez-Jorge, 2008: 8-9). Este supuesto, implica la manipulación lingüística de los sujetos del don. Aplicar a la perfección las técnicas enunciativas es una cualidad que sólo se alcanza en el accionar interno. Silencios, tonalidades, metáforas, exactitud de las palabras, rezos, técnicas u objetos utilizados ocupan un espacio fundamental, en el quehacer individual del don.

El lenguaje ritual es un modo argumentativo. Es verificado en el efecto curativo y en las evidencias materiales que se hacen visibles en su accionar. Rodrigo Díaz (1998) analiza este caleidoscopio desde puntos conexos. Reorganiza el análisis ritual en un dúo lineal: el del pensamiento y la acción y el que había mencionado líneas atrás, el del decir y el hacer. Se cree en la palabra de los sujetos del don porque en otro momento han demostrado las conexiones, que tienen con el otro mundo. Ellos, sólo evidencian los designios que se les dibujan en la interioridad humana. Si hay pruebas inmediatas que refuercen sus afirmaciones no dudan en mostrarlas. Así, seguirán postrados en el peldaño que la comunidad les ha brindado. En su momento, hablé de un sujeto del don originario del municipio de San Juan Ñumi, cercano a Santiago Nundiche, don Eugenio Juárez. La verificación de sus rituales surge, según me contaba, cuando le muestra a los dolientes el mal que les impregnaron en el cuerpo. Su técnica se condensa en la succión de alguna sección de la corporalidad humana, en el municipio es conocido como *chupador* porque

extirpa del cuerpo la materialización del mal. Así, ha extraído piedras, vidrios, cabellos, huesos, etc.

En la antigua Mixteca, Fray Francisco de Alvarado describe a estos especialistas como los hechiceros que se dedicaban a engañar, mediante la posible extracción de objetos, a los enfermos. Eran, según Alvarado, los *yodza canandi quete quahi quete qua ñuhu*; *"*chupar el hechicero o embaidor al enfermo" (en Jansen y Pérez, 2009: 213). En su conocido estudio sobre la Mixteca prehispánica, Barbro Dahlgren (1990) apunta que las enfermedades causadas por los hechiceros o brujos derivan en los conjuros que éstos hacían en sus recintos para incrustar el mal, en alguna parte del cuerpo. Al respecto, rescata un documento que señala la venganza de un brujo, ante una mujer que rechazó su oferta matrimonial. Le dijo que la castigaría. Al siguiente día, la mujer amaneció con una disforme hinchazón que corría de la garganta a la oreja; atribuyendo el suceso a la venganza del brujo, lo acusó ante las autoridades. Pero fue otro sujeto del don quien confirmó el acto, extrayendo de la parte afectada un hueso de animal que semejaba una daga (Dahlgren, 1990: 253-254).

Hoy en día este tipo de sujetos, al menos en Ñumi, no son considerados impostores ya que la succión se considera la técnica ritual que Dios les impuso. A pesar de ello, Don Eugenio sabe que la observación de lo obtenido, por parte de los pacientes, es primordial en el reconocimiento de su efectividad: "les enseño lo que tienen las personas. Porque a lo mejor dirán, a lo mejor no, a lo mejor me está engañando. Porque a veces hay gente que no lo cree" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). A don Eugenio acuden varias personas, sabe sanar la *enfermedad de lugar* y curar a quienes se encuentran lejos, pero la extracción del mal por medio de la succión, es la técnica que lo ha dado a conocer en los municipios de la Mixteca. Chupar al enfermo, la técnica que dota de reconocimiento a Don Eugenio, en la sección o secciones del cuerpo adoloridas, contienen un efecto terapéutico y mágico; porque además de brindar bienestar al paciente se elimina el mal que un portador del don u otra persona introdujo, simbólicamente, en el cuerpo del enfermo.

La eficacia de las palabras y el empalme del lenguaje ritual abren la posibilidad de realizar una reflexión consigo mismo. Con el poderío de ambos horizontes, los sujetos del don conocen su propio ser y su posición en el mundo. En un artículo intitulado "Lenguaje ritual" (2000), Ksenia Sidorova menciona que la reflexividad de

sí mismo aparece en los cantos u oraciones de la celebración ritual. Además de invocar a los dioses, los rezos brindan la oportunidad, a quien recita y a quien lo escucha, de contactar a su figura humana y de descubrir su presente, su pasado y su futuro. No para recordarlo, sino para transformarlo.

El uso expresivo de oraciones es habitual, en el rito curativo. Empero, el contacto interno también es importante. Don Eugenio insiste que el don se lo brindó Dios, por eso no reza en voz alta. No sabe leer ni escribir, no se basa en ningún libro de oraciones, sus dudas se las resuelve Dios. Las soluciones se dan en el encuentro interno que tiene con "el creador del mundo". La evidencia autoreflexiva es imponderable. De hecho, este dador del don marca diferencias. En un lado, coloca a los que necesitan de las plegarias y en el otro, a quienes buscan la definición de sus particularidades por ellos mismos.

> Sí como le digo, yo no rezo, así en voz alta. Sino interior, ese destino es lo que tengo yo, por eso le digo que yo no tengo una oración, saco un libro y le leo, no. Yo no sé leer y no sé nada y solamente, él sabe las dudas [Dios] pues, eso es lo que nos dio el padre que está arriba (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

Sin afán de excluir las afirmaciones de don Eugenio, los rezos son un hito en la enunciación ritual. Con ellos se escenifican las enfermedades, se tienen contactos directos. Basta recordar las súplicas, que en la Mixteca se le hacen a los *dueños de lugar* o a la tierra. En ellas, se desborda la creatividad de los sujetos. Los juegos de palabras se combinan con metáforas rituales que marcan fronteras entre el enunciador y el receptor. Su fuerza es capaz de reunir a los habitantes de este y el otro mundo. De esta manera, los sujetos del don se comunican, rebuscadamente, con sus dioses para alcanzar la sanación de los enfermos. Los rezos son creativos. Con ellos, los portadores del don edifican sobre el orden instituido nuevas formas de la concepción humana. Su capacidad creativa les permite construir modelos de conciencia autorreflexiva.

A la creatividad de las plegarias se suman los símbolos, la enunciación lingüística, la capacidad persuasiva y el referente metafórico que llena de credibilidad a quienes lo recitan. Ya lo enunciaba Lévi-Strauss en "La eficacia simbólica" (1995: 216), los cantos y plegarias son los instrumentos que los sujetos del don utilizan, para manipular psicológicamente al enfermo, con ellos se invoca a las divinidades es decir, por medio de esa manipulación se busca la sanación. En la

Mixteca algunos sujetos del don murmuran, otros expresan alebrestadamente las suplicas que le hacen a los dioses. Todo discurso ritual yergue en procesos interactivos y negociables pautados por las entidades, los dadores del don y los pacientes. En un ritual que busca la sanación a las dolencias musculares, doña Laureana Pérez reconocida por sus dones curativos y adivinatorios, recita lo siguiente:

> Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, vengase tu reino, hágase tu voluntad, así como en la tierra, como en el cielo. Señor Jesús te damos gracias, padre santo que cuidaste aquí a tu hija. Padre santo, señor Jesús, Dios mío padre eterno, tú eres grande y poderoso. Padre todo poderoso, baja padre santo para que le des tu fortaleza a tu hija. Padre, bendito Dios, tan grande que eres señor Jesús. En el nombre de Cristo Jesús de Nazaret, de los santísimos, señor Dios mío todo poderoso. Padre santo desprende esta enfermedad que ella está sufriendo. Porque ya lo vimos señor. Ella, tiene una enfermedad, también padre envidia, odio, todo padre santo. Ella está sufriendo señor Jesús, ya sabemos señor, Dios santo, eres señor. ¡Tócale padre santo!, ¡tócale señor!, en el nombre de Cristo Jesús de Nazaret, de los santísimos, señor Dios mío todopoderoso desprende esta enfermedad que ella está sufriendo. A veces sufre dolor de la cabeza, dolor de la cintura, su pie, estómago, a veces come bien y a veces no; en el nombre de Cristo Jesús ¡tócala!, padre santo (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011).

La enunciación prosigue cuando Dios o Jesús responden al llamado. La tarea la realizan, según doña Laureana, aquellos entes. Ella sólo funge como mediadora del acto ritual ya que, el procedimiento curativo encuentra su eficacia tanto en las palabras como en las acciones.

> Todo lo reprendes señor Jesús mío, padre eterno, todo reprendes. Esa envidia, ese odio, esa maldad, ese maligno que toca también su casa, en su hogar, en su cuarto, horita mismo padre límpialo su cuarto. En donde duerme, en su cama padre bendito, ¡tócale padre santo! ¡Gracias señor que lo estás tocando!, ¡ya lo estás tocando señor Jesús!; en el nombre de Cristo Jesús sigue tocando, sigue tocando padre santo. En el nombre de Cristo Jesús de Nazaret, de los santísimos, señor Dios mío todo poderoso reprende [esa] enfermedad maligna, enfermedad sucia; también dale su valor padre, un día va a conocer tú palabra o ya también conoce tú palabra. Tú sabes padre eterno, eres grande y poderoso ¡tócale aquí su cuarto!, su corazón bendito, padre Dios ¡tócalo señor!, eres grande y poderoso padre santo y también dale su fuerza y valor señor Jesús. Gracias te damos a ti padre, que tú los trajiste y tú sigues guiando, te vas con ellos padre. No lo dejes padre santo, va a ser tu hija tuya señor. Te doy ante tus manos, que tú los sigues cuidando todos los días y todas las noches, te lo pido en nombre de tu hijo amado, Cristo Jesús, de su salvador. Amén (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: enero de 2011).

Los argumentos metafóricos-lingüísticos de la representante del don son altamente sugerentes. Sus poderes le permiten escuchar e interpretar las respuestas que le brindan los dioses. El llamado y su imploración es el primer paso. En su interior se le revela Dios o Jesús, la formulación mágica se hace latente. Del lenguaje

desconocido en la cotidianeidad, los sujetos del don lo saben todo. Así, establecen diálogos; saben que decir y cuando pronunciarlo. Un par de minutos después de la imploración, doña Laureana aseguraba que Dios había tocado a la doliente, dedúzcase liberado de la enfermedad, a su casa y al sitio en el que ella duerme. Sus palabras transportan al paciente a un sitio que conoce, su liberación es descomunal va de la materialidad a la corporalidad humana.

Para que ello no denote en un plagio tengo que enunciar a Malinowski, otro teórico del capítulo II. Su postura no es de mi incumbencia, pero en la magia de los trobiandeses rescata la importancia de la comunicación verbal con los seres del otro mundo. Dejando de lado las primeras líneas de este párrafo, basta decir que en el léxico ritual el mundo se transforma. Lo habitual sigue existiendo pero sirve de guía para disfrazar, creativamente, los enunciados que encaminan a la efectividad del rito y de sus ejecutantes. La sanación que llegó hasta el hogar de la enferma, en la oración enunciada, refiere a la manipulación que los dadores del don le proporcionan a la materialidad. Al recinto se le dota de funciones que, de una u otra manera, están ligadas al individuo que habita ese sitio. Si la casa está libre de maldad la persona recibirá lo mismo. Aquí, la creatividad se manifiesta en los logros que se obtienen en el proceso de negociación y en la cotidianeidad que día con día teje significados. Los logros y la trama de significaciones hacen posibles los elementos discursivos y racionales que dotan de sentido a los interlocutores (portadores del don-enfermos) que conforman el proceso.

De manera sucinta, los polos que condensan la enunciación ritual son importantes. Al fin de cuentas, la existencia de estos horizontes deriva del mismo acto primigenio: el conocimiento de sí. Lo que hace interesante a los sujetos del don es su carácter espontáneo. En ellos no hay guiones, todo se da en el trajinar de sus actos. Ningún ritual es idéntico. Las técnicas, la entonación de las palabras, los síndromes que se curan y la basta o limitada creencia hacia ellos, llevan al reconocimiento de un sujeto que no está exento a los avatares de los habitantes de los municipios.

La individualidad del don nace en la autorreflexión humana. De ella, brota la novedad y las respuestas creativas de los elegidos. En lo que sigue Hans Joas (1998) estaría de acuerdo: las acciones de los sujetos del don se incrustan en la centralidad creativa de su pensamiento. Según la exégesis del don, en el saber

colectivo se desarrollan procesos de interacción y comunicación que llevan a la redefinición de la acción individual y colectiva. De ahí, que la relación individuo-sociedad se considere mutua y movible. El pacto interno-externo (reconocimiento de sí, ser, y del colectivo, deber ser) permite afirmar que en la individualidad humana hay un reducto psíquico que es resistente a cualquier sometimiento que, sobre él, intente la sociedad.

La creatividad opera en la habitualidad de los sujetos del don. La conjunción de certezas, convicciones y conocimientos permite que éstos se dirijan con mayor solvencia en el grupo. En todo momento, están en permanente redefinición. Son portadores de una sensibilidad especial que les permite ver y leer lo que está más allá de la trama social. Es legítimo insistir: ser sujeto del don es un acto que va del sí mismo, al encuentro con el otro. El amo del don sabe lo que otros no saben, lo impactante es que los otros creen que él sabe, lo que ellos no saben (Páramo, 2004: 57).

II. Entre la normatividad y la idealización del sujeto. Los especialistas del don en la Mixteca Alta

Mis inclinaciones teóricas me llevaron a subrayar las experiencias identitarias que se le presentan a los sujetos del don en su interioridad y en la exterioridad humana. Una idea de reconocimiento que conjunte el devenir individual y colectivo, puede ser crucial en la explicación y comprensión de las figuras del don. La insistencia teórica que ha girado en este escrito se apoya en la premisa antropológica que, en su momento, explicitó Johann Fichte: los individuos se hacen individuos entre ellos mismos (Hegel, 2001). Es decir, las relaciones prácticas consigo mismo se constituyen en las interacciones sociales que se emprenden con el otro. Se ha dicho que Honneth toma aquél indicio para formular su Teoría Crítica del Reconocimiento. Sin embargo, la ambición de este análisis me ha llevado a ubicar a otros estudiosos que comparten algunas ideas honnethnianas. Hans Joas es uno de ellos. Con su Teoría de la Acción Creativa atiende a los sujetos desde un espacio contextualizado.

Los aportes de Honneth y Joas no están peleados. El segundo no pertenece a la Teoría Crítica, pero tiene acercamientos paralelos con la generación que integra Honneth. Juntos han escrito algunos libros y artículos. Entre ellos, un tratado que resume las contribuciones de la tradición alemana a la antropología filosófica

(*Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, en 1980. Después de unos cuantos años, 1988, aparece su traducción inglesa *Social Action and Human Natur*). Sus ideas se entremezclan; por eso retomo sus contribuciones para ampliar el espectro del don. Cada uno idealiza al sujeto desde un campo interactivo, en donde el accionar se da ante un otro inmediato y uno generalizado. El sujeto generalizado se da en el conocimiento de sí, en el yo. Sólo que su existencia se debe a la socialización e integración que tiene con el colectivo. La experimentación práctica de los individuos se da a través de la perspectiva de un otro. Tales ideas, se ponen en bandeja de plata para el estudio de los sujetos del don. Se sabe que el reconocimiento de sus cualidades no es suficiente para su comprensión. Es necesario un nivel extra. Hay que vislumbrar los efectos prácticos que detentan ese reconocimiento.

Para ello, se debe buscar a los dadores del don en sus escenarios de desarrollo y priorizar en el accionar creativo que entablan con ellos mismos y con el otro. Cuando se da paso a la autorreflexión humana no sólo se tiene una libertad psíquica que marca el comportamiento a seguir, sino que también se está en condiciones de descubrir la capacidad creativa que se encuentra en el accionar de los sujetos. La vena teórica de estas líneas se encuentra en la propuesta de Honneth. Es evidente que la pluma honnethniana atiende la individualidad de los sujetos. En su *Crítica del agravio moral…* se asoma un artículo titulado: "Autonomía descentrada" (2009a: 275-292) ahí, pone el acento en las capacidades que le permiten, a los individuos, conducir su vida de manera autónoma. Estas ideas las he defendido, pero me he limitado a describir a los dadores del don como seres activos que construyen su accionar en la relación con otros sujetos. Organizan, seleccionan, eliminan o trasforman elementos simbólicos y de interacción, de acuerdo a las situaciones a las que se enfrentan. Para encontrar las directrices de la acción se remiten a sí mismos. Se da origen a la autoidentificación. Utilizan la astucia o el carácter carismático, como le llamaría Weber o la eficacia simbólica de la que habla Lévi-Strauss. Así, construyen los significados que dirigen su accionar y el de sus seguidores.

Sí somos capaces de considerar y de reorganizar nuestras necesidades, sí somos seres que reconstruimos o sabemos actuar ante las relaciones que se dan en los escenarios sociales y sí reflexionamos sobre nuestra interioridad humana y sobre los que están frente a nosotros, se podría decir parafraseando a Honneth (2009a:

290-291), que somos seres autónomos. Cuando se tiene esta facultad los sujetos, en el estudio del don, están seguros del reconocimiento que tienen de los otros. Gracias a su seguridad sobresalta la creatividad que irradia en sus impulsos que llevan dentro. Como son capaces de conducir su vida de manera autónoma tienden a manifestarla en sus poderes, su comportamiento o sus narraciones que se obtiene de las diversas etapas que solventaron su reconocimiento de sí.

Una vez más, las venas de la teoría sociocultural me han vuelto atrapar. Pero el interés por la individualidad de los sujetos del don se debe buscar en sus espacios de desarrollo. La neutralidad de estos personajes aparece en la acción es decir, en los resultados que consiguen de las interacciones que marcan con los otros. Sus definiciones se encuentran en el contexto de desarrollo, ese espacio determina los flujos que conducen a los dadores del don. Por ello, hay que seguir utilizando el abismo informativo que se obtiene en las prácticas de campo. Lo anterior sirve de presentación a una de las últimas piezas de esta tesis. Sí fijo mi atención en los patrones que decretan el reconocimiento del don (la adquisición y transmisión, los rituales que llevan a la sanación o la maldad y la recepción que se tiene de ellos en los municipios) encontraré los horizontes de las figuras rituales, aquéllas que van de la normatividad a la idealización. El núcleo irradia en la que ha servido como zona de confort: los municipios heterogéneos de la Mixteca Alta.

a) Adquisición y transmisión del don

Diversos autores de la teoría antropológica (Mauss, 1979; Godelier, 1998; Barabas, 2006; Olavarría, Aguilar y Merino, 2009; Monaghan, 2009; Fagetti, 2010…) le han asignado al don una serie de atributos, intercambiables, que hacen distintos a sus poseedores y portadores. Se dice que desde el momento en el que son elegidos por alguna divinidad, se les dota de propiedades curativas o malignas ya sea en sueños, en su alumbramiento, de forma hereditaria, en la muerte temporal, en desmayos, apariciones, pérdida de conciencia o por una enfermedad grave y prolongada. Dichos caracteres no provienen de su imaginación etnográfica. A la inversa, son los mismos habitantes del colectivo los que describen las experiencias que han enfrentado los individuos que le sirven a Dios, Jesucristo, los santos, la virgen, los patronos del pueblo, la Santa Muerte o al Diablo.

Estos sujetos han sido presentados a través del reconocimiento mutuo y del que se les brinda en el colectivo. No es casual que alguien deje de ser lo que es, para convertirse en el portador de los designios del mundo que habita y los que provienen del otro mundo. Colocado en la Mixteca y respaldado con los datos etnográficos, podría decir que la llegada del don impacta en la interioridad humana y en el colectivo. A pesar de que el don deviene de un referéndum social, es tarea de los elegidos emprender un proceso cognitivo con ellos mismos. Las aseveraciones se anclan, lo he dicho, porque creo en el trabajo personal y manipulable que hacen los neófitos, antes de presentar su "nuevo" rostro al municipio al que pertenecen. Cuando la presencia del don es reconocida, sus portadores deben asimilarlo después, están obligados a comunicarlo por medio de su eficacia curativa (Olavarría, Aguilar y Merino, 2009: 149). Las peripecias a las que se enfrentan los especialistas, se depositan en lo que Honneth entendería como la primera etapa de socialización, que le muestra a los sujetos la necesidad de ser reconocidos. Se busca desde el accionar creativo, un reconocimiento que se ajuste a las acciones concretas que surgen en la habitualidad. Así, el reconocimiento del don va de la interioridad humana a la selección de acciones concretas en situaciones, también concretas (Beytía, 2012: 364).

> En el sueño es donde supe curar [aproximadamente a los 44 años] y cómo utilizarlo. También yo me curé, ahí. Dios me dijo en un libro por eso, no puedo enseñar a otras personas. No se puede, porque ellas no saben lo que yo vi, no lo saben. Aunque quiera enseñar, no se puede, sólo yo lo sé y veo las cosas. Enseñar a otras personas, no sería lo mismo. Después, empecé a curar. Empecé con miedo, con pena. Después de curar soñaba mucho que no trabajaba, Dios me hablaba en sueños de porque no trabajaba y es cuando empecé a salir a curar (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011).

Parafraseando las interpretaciones que Mauro Basaure (2011) apunta en "Reificación y crítica de las patologías sociales"; basta decir que las personas dependen, desde sus primeros días de vida, de un medio caracterizado que contribuye en la afirmación de su conducta o comportamiento y en el reconocimiento que el colectivo tiene ante ellas. Así, se relaciona el reconocimiento del ser y el carácter de las relaciones reconocidas que se juegan en el colectivo; cuando se logra la correspondencia directa, entre el reconocimiento autoreflexivo y su aprobación colectiva, los sujetos adquieren una relación consigo mismos y una autonomía individual, a partir de la afirmación de los rasgos que aprueba el colectivo

(Basaure, 2011: 77). El proceso de iniciación y conversión, en los sujetos del don, implica un devenir. Es decir, cuando éste se adquiere hay una modificación de su habitualidad. Se juega una suerte de exclusión con el colectivo. No total, pero sí en algunos sentidos. Demandan un sitio que les muestre lo que hay que hacer con sus potencias. Las divinidades, otros especialistas del don y en algunos casos su familia; se encargan de construir patrones que le permitan al iniciado la modificación de su figura humana. Así, los sujetos del don marcan relaciones directas entre la psique y las pautas de reconocimiento que se anclan en la sociedad. Adquieren relaciones libres con sus congéneres y con ellos mismos.

Se podría imaginar el conocimiento de la psique, como un organismo que se transforma según los intercambios que tiene con su entorno. La psique marca una red recíproca entre los donantes y sus destinatarios. Por ello, no es extraño que los sujetos del don invoquen a las entidades que les dieron ese regalo. Fueron ellas quienes se les revelaron, para comunicarles sus decisiones y el camino que los elegidos deben seguir. Las señales del don no pueden ser rechazadas, todo sucede para que los neófitos no tengan elección. Deben ser aceptadas sin ningún cuestionamiento. Si algún elegido se niega a ejercerlo el castigo es impredecible, la enfermedad o la muerte sería el resultado de su negación.

Al momento de preguntar sobre la adquisición del don aparecen las multicitadas características que los estudiosos han brindado sobre el tema. Prácticamente los preceptos son repetitivos en las poblaciones indígenas, pero es fascinante rescatar los indicadores mixtecos que siguen marcando el proceso iniciático de los sujetos del don. Las respuestas de los portadores son disímiles, cada uno vivenció experiencias que combinan lo diáfano con lo intrigante. Son fascinantes y sugerentes, cada una le asigna sentido a la alteridad. Los relatos y vivencias que describen los involucrados, se muestran como la marca registrada de los sujetos del don y de los contactos que entablan con los habitantes de los mundos conexos, que en todo momento visitan.

Aproximadamente entre los 40 y 45 años (en la Mixteca la mayoría de los sujetos alcanzaron sus dones y poderes a esa edad; no obstante algunas mujeres aseguran haber detectado señales en la adolescencia) los elegidos se enferman, a lo largo del proceso se presenta un sueño. Se le dice al involucrado que a cambio de su sanación se le brindará el conocimiento, que le permita contribuir con los

propósitos, los deseos y las necesidades de su comunidad y con las relaciones recíprocas entre los seres humanos y las divinidades. Los sueños son los espacios que permiten que el alma de los elegidos salga del cuerpo, para encontrar su destino en el cielo, la cima del cerro o la iglesia municipal en los que aparece Dios, Jesucristo, la Virgen de Guadalupe, personas desconocidas, niños al borde de la muerte o los patronos del municipio como el Niño de Nundiche, San Miguel Arcángel o el Señor de la Columna. Ahí, se revelan las obligaciones que desde ese momento deben cumplir y las distintas técnicas que utilizarán para sanar a los demás. Los futuros sujetos del don son conscientes de los sueños ya que, en ellos se encuentra el significado de lo que en ese momento están viviendo. Siguiendo a Miguel Bartolomé (1977: 104), la sabiduría de los sujetos del don, su fuente máxima de conocimiento, se encuentra en los mensajes que las divinidades les comunican en los sueños. Es en medio de ellos, donde se brinda el conocimiento de las enfermedades, su origen, los rituales curativos y las fórmulas mágicas que tienen ciertas hierbas y espacios sagrados.

En los sueños se gesta un pacto iniciático entre los dioses y el enfermo. A cambio de la cura el doliente se entrega a su servicio luego entonces, recibe el don de los entes que se le revelan en los sueños. Su estilo de vida sufre transformaciones, no deja de hacer sus actividades cotidianas pero hay modificaciones en el reconocimiento individual que, antes de la adquisición del don, le habían otorgado los habitantes del colectivo. A la vista de todos, los sujetos del don son una más del municipio, sólo que se está a la expectativa de las cualidades y los poderes que se concentran en sus entrañas. En este espacio es factible recordar algunos pasajes que sobre la adquisición del don, me relataron sus portadores o algunas de las narraciones que cité en el atajo que se incrustaba entre el capítulo I y II.

En Santiago Nundiche doña María Ortiz, a los 44 años, empezó a sentirse mal. Era común que todos los días se quejara de fuertes dolores en diversas secciones del cuerpo. Así, transcurrió el tiempo hasta que el dolor le impidió levantarse de la cama. Su travesía duró entre cinco y seis meses; su familia buscaba todo tipo de medicina alópata para sanar a doña María, el intento era inútil. El día menos pensado, en el transcurso de la noche, doña María dormía, pero en sus sueños vio cómo su espíritu salía del cuerpo para dirigirse a la iglesia del pueblo; al entrar se

olvidó de los malestares, el dolor había desaparecido: “mi espíritu era la que se fue, mi cuerpo estaba aquí. A donde fui se quedó todo. Sabía que estaba allí, pero mi cuerpo estaba aquí, estaba dormida en la casa” (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011). El templo se iluminaba con la luz de las velas, el espíritu de doña María entró por la puerta de la sacristía, pues en la principal se concentraban varios borregos, al fondo, en el altar principal, estaba un hombre vestido de blanco, era el “Padre Eterno”, Dios.

Doña María intentaba acercarse a él. Sin embargo, Dios no lo permitía, le decía: “¿qué dónde iba?, que aún no era [su] tiempo, además tenía que cuidar muchos animales, ovejas, dijo, refiriéndose a las personas” (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011); es evidente que en los sueños aparecen ciertos elementos que aluden a la salvación del enfermo y a las obligaciones que hay que cumplir si el acto es efectuado. La iglesia, iluminada con la luz de las velas y la voz que impedía el camino de doña María indicaba que Dios la había elegido, para eliminar los malestares que sufrían otras personas. Por eso, el rebaño de ovejas en la puerta del templo ya que, simbolizaban a los individuos que en un futuro tenía que sanar. De ahí, el origen de sus molestias; Dios prolongó la enfermedad porque esa era la señal de los dones curativos que se le brindarían, los que tendría que ejercer a cambio de su sanación. La transmisión del don, en el caso de la citada especialista, se materializa en un libro. Asegura que después de impedirle el paso, Dios se acercó a ella y le mostró un libro cuyo contenido se encontraba en mixteco. Ello, representa la materialidad del don que a doña María le fue asignado. “Dios estaba allí parado, con un gran libro, muy bonito y me preguntó si sabía leer, y le dije que no, “si saber leer, aquí está el libro y lo puedes ojear” [le dijo], no sabía leer, por eso no sé, sino sabría más” (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011). En medio de sus sueños, doña María vivenció la materialización del don. Éste es representado por objetos que se conocen en la cotidianeidad. Los que al fin de cuentas, extienden el saber de lo que en un futuro aplicarán los neófitos.

La descripción del relato refiere a una de las maneras, que en la Mixteca, enuncian el don. Una divinidad es la encargada de informar la elección para que a partir de ahí, se empiece a curar a quienes están más cerca de ellos, la familia, y a quienes solicitan su ayuda. En las narraciones aparece el deseo de reconocimiento que tienen sus autores, ante la adquisición de su “nueva” figura. El conocimiento de

sí, en el relato enunciado, empezó a forjarse desde el momento de las apariciones. Ahora, es tarea del elegido reforzar el proceso cognitivo. La autorreflexión es el primer paso, se juega una suerte de asimilación entre los dones adquiridos y las relaciones recíprocas que tienen con los dioses. Por consiguiente, las peripecias aparecidas en los sueños no se deben anunciar de manera inmediata. Tiempo después son narradas, pero excluyendo los detalles. Ligeramente se exponen los encuentros primigenios con las entidades. Con el objetivo de alcanzar credibilidad y respeto ante los mixtecos que solicitan su ayuda.

En medio de un sueño, a don Eugenio Juárez se le presentó Dios. La transmisión del don era evidente.[3] En ese entonces, él radicaba fuera de San Juan Ñumi, su lugar de origen, Dios le dijo que regresará a su pueblo y empezara a ejercer los conocimientos que le había transmitido. Si al volver, sus paisanos le preguntaban el por qué de sus capacidades curativas, no tenía que contarles el suceso. Si fuese revelado, sus poderes no le servirían: "si llegas a tu casa y te pregunta la gente; ¿qué soñaste?, ¿a dónde fuiste?, tú no dices nada, no cuentas nada, porque si no de nada te sirve" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). El retorno a su lugar de origen era impredecible ya que, el don estaba destinado para ellos. Dios le diría en que momento ejércelo, así como el diagnóstico y las fórmulas curativas y adivinatorias que tendría que utilizar en la ejecución de sus rituales. Todo sería revelado en medio de los sueños: "yo te digo cuando vas a comenzar [a sanar]", "ya no vas a venir, ya nada más va ser un sueño" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

La obtención de este tipo de señales marca el inició del ejercicio del don, los sueños son la fuente que los llenan de conocimiento. Una vez más, la individualidad se hace presente; la suma de la negación de lo sucedido con la asimilación de las capacidades, implica una fuerza motivadora para el reconocimiento de sí mismo. Con la tríada sueños-revelación-pacto iniciático, los sujetos del don forjan las bases del reconocimiento de sí. Sobre las vivencias en los sueños, las revelaciones y el pacto con las divinidades, las aportaciones de Joas aseguran que:

[3] Si se desea recordar la trama iniciática que llevó a don Eugenio y otros más, a convertirse en sujetos del don, véase las páginas que consagran el atajo que segmenta al capítulo I y II. Algunos fragmentos serán retomados en este apartado. Sin embargo, omitiré su extensión (ella se encuentra en la sección citada) sólo seleccionaré los pasajes selectos.

> la autotrascendencia denota vivencias de extravío, de una pérdida del yo en el éxtasis colectivo; refiere a una fuerza extraordinaria que el individuo experimenta en situaciones específicas y que genera una apertura hacia nuevas posibilidades de autoformación identitaria (Joas en Beytía, 2012: 366).

Se requiere de una experiencia autoreflexiva para ir construyendo, desde el colectivo, "nuevas" aristas que muestren el reconocimiento identitario de los sujetos del don. Las experiencias reflejadas en los sueños forman parte del proceso de individuación, resaltan el paso de un individuo a la conquista de su autonomía. En este sentido, con la asimilación de los sueños, los elegidos reivindican su individualidad, con sus riesgos percibidos, reconociendo y aceptado su poder creativo (Kremer, 2006: 267). En otro orden de ideas, los santos patronos también intervienen en estos actos. Las apariciones del Niño Dulce Nombre de Jesús, en Santiago Nundiche, son conocidas. Cuando se le revela a los neófitos, éstos le exponen sus molestares. El Niño les dice lo que deben hacer para alcanzar la sanación: "sí, al niñito Dulce Nombre de Jesús, lo soñé al niñito y le dije: duele, pica la espalda, como si fuera chile verde y en toda la noche no duermo, no da gusto dormir. No dormía en toda la noche por el dolor y dice el niño: "compra una carta", y lo vi en el río de Morelos [núcleo rural de Nundiche]" (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011).

En medio de los sueños los traslada a un sitio sagrado, irreconocible por las personas que viven la experiencia. Posicionados en el lugar, el Niño se dispone a curarlos. Después de vivir este suceso, el enfermo se olvida de sus padecimientos. Ahora, ha llegado el momento de cumplir lo que le solicitó la imagen a cambio de la sanación. En los municipios de la Mixteca los sueños no sólo marcan el destino de los elegidos sino que ahí, se muestra el proceso que efectuaran en sus actos curativos. Las deidades del pueblo curan al neófito bajo un acto ritual, éste representa la manera en la que el próximo sujeto del don sanará a sus pacientes.

Este punto permite reconstruir la injerencia del Niño de Nundiche en las señales del don y en la forma curativa que marca el camino de los elegidos. Con el ir y venir de los sueños, la experiencia iniciática contribuye con el primer peldaño del proceso reflexivo. Cuando doña Evangelina sueña con el Niño, le dice que no podía dormir a causa de un dolor de espalda; la imagen le indica que consiga unas cartas y que lo siga hasta llegar al río. El Niño se coloca cerca de un árbol, para arrojar un poco de vino a la tierra. Después, indica (a doña Evangelina) que recoja un par de piedras y

las arroje a una hoguera que se encontraba cerca del sitio. “Vas tú donde está el sabino grande, en medio del río” [le dice el Niño de Nundiche]. Ahí tiró un poco de vino, “allí se va sacar dos piedras blancas”, dice, “chicas”. “Échalas a la lumbre y echa leña”, dice, “que se queme”. “Poco a poco así lo haces”…Después, fui a donde estaba…un cerro. Allí llegó a donde están las cruces, allí entró, ahí no más. Así, él me dijo en el sueño que así curara” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). El camino estaba marcado. Ahora, la próxima dadora del don tenía que curar de la misma manera que lo hicieron con ella.

No es extraño que este tipo de relatos se sustenten en un referéndum inmediato, reconocido, que se origina en la cotidianeidad. Lo acontecido en las revelaciones deviene de elementos simbólicos, conocidos por el colectivo: una imagen religiosa, dolores en el cuerpo, lugares sagrados e instrumentos rituales (vino, pequeñas piedras, cartas, etc). El Niño de Nundiche le indica a doña Evangelina que acuda al sabino, porque en la creencia Mixteca alude a un sitio sagrado, cuando el futuro neófito se encuentra ahí, el Niño, arroja vino e indica que saque un par de piedras, para después quemarlas, ya que ellas dibujan el mal que se impregnaba en el cuerpo de doña Evangelina. Ese ritual es el mismo, ajustándose al contexto, con el que esta especialista sana a sus pacientes.

El significado de las apariciones, las vivencias y las obligaciones que surgen en los sueños dotan del conocimiento y el aprendizaje que los neófitos deben tener, para el momento en el que adquieran y ejerzan el don. Las señales que aparecen en los sueños deben su existencia a las interacciones sociales, que los involucrados construyen desde su accionar creativo. “Nadie puede conocer los datos cruciales de la interacción salvo el individuo mismo” (Alexander, 2000: 188). Por eso, los sujetos del don construyen un cuadro estratégico que los lleva a sustentar y a dramatizar las interacciones cara a cara, que entablan con las deidades que los dotan de saber. Un pasaje sutil que marca las huellas del don y las analogías creadas entre el portador, las entidades y sus creyentes, yace a continuación:

> Se vino todo de un sueño, ya después soñé que platicaba yo con un ángel. Platicaba yo con un ángel y lo agarraba y me hablaba al puro oído y me decía que “esta hierba cura”, dice, y pos toda la hierba, por eso le digo, fue casi toda la hierba y sí es cierto. Ahora que fui con una señora [otra dadora del don] toditita esa hierba la ocupa y sí empecé a tomar todo lo que soñé. El ángel dice que “esa hierba”. Ese también [el ángel], apareció cuando me estaba muriendo y así también soñé esa hierba que me la voy a tomar; “sí te vas a componer” [decía el ángel], porque me dijeron que tenía yo brujería y ya estoy para morir y luego, me dijeron

> que no. Luego esa noche soñé, soñé también que una abuelita vino y trajo un montón de hierbas, los trajo por San Pablo [Tijaltepec] y sí hay esa hierba por allá. Se llama San Juan, esa hierba cura del empacho, del mero empacho. Soñé clarito esa hierba y soñé que vino una abuelita a dejar esa hierba y dice: "aquí traje esa hierba, pero te la vas a tomar y no vayas a empezar con que no y sí te compones y ese no lo vas a dejar, porque tú te lo vas a tomar y así vas a curar" (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011).

En el transcurso de la noche o en el proceso enfermizo, que podría provocar la muerte, los especialistas del don interactúan con Dios o cualquier otra entidad que se les aparezca. Desde aquí, se presenta el primer nivel del reconocimiento autoreflexivo, diría Mead (1973) un *self*, para definir el terreno de la situación a la que se enfrentan los sujetos del don. Cuando los neófitos están conscientes del suceso, éste sigue en curso. El contacto con las divinidades le permite a los elegidos reformular una de las partes que integrarán su "nueva" personalidad. En virtud de la cual, ésta se encuentra habilitada para actuar sobre su propia persona y sobre otros sujetos sociales.

> Mi hermana y una hija saben curar, pero yo aprendí en un sueño. Ahí me dijo que tenía que curar. Yo nada más compruebo que es lo que tiene la gente, nada más. La persona me dice donde ocurrió el susto, pero la persona que está enfermo, me dice que ahí se espantó. La persona me dice y si no se acuerdan, todo me viene en un sueño y ya sale. Luego uso la carta; la carta comprueba de que enfermedad tiene la persona. También ahí en la carta sale todo, si una persona hace brujería, también, si una persona tiene envidia (Anastasia, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

En efecto, las señales del don implican un reconocimiento autoreflexivo que acredita la experiencia y autodefinición de los individuos:

> Desde chamaco soñé que me hablaron, dice, que iba a la iglesia y que me decía una voz que "podía curar". Pero, en gran tiempo que no lo hiciera, que no valla a curar con la gente, "con eso nomas te vas a ir" [decía la voz], "te voy a enseñar a chupar que cosa tiene la gente". Lueguito me dijo como chupar a la gente, para curarlas, pero la voz de la iglesia me dijo hasta cuándo (Dionisio, Santiago Nundiche: julio de 2011).

Los dadores del don definen sus modificaciones identitarias, por medio de esquemas narrativos que les sirven para presentarse como los constructores de un proceso autoreflexivo, incrustado en la complejidad. En la vena honnethniana, esas historias llevan al conocimiento de sí y al aprendizaje manipulable que los neófitos deben seguir. Los sujetos se apropian del acontecer de los sueños para reconstruir las situaciones que indican la llegada de los dones y poderes, que confieren la restauración del reconocimiento que detenta en su individualidad y en el colectivo.

Basta señalar que hasta el momento en el que culminé la investigación de campo (noviembre de 2012) la transmisión del don, por medio de los sueños, era repetitiva en la mayoría de los informantes. No obstante, ésta no es la única forma de obtención. A la iniciación fortuita se le suma la herencia familiar; las habilidades curativas también devienen de una relación transgeneracional. En la Mixteca Alta algunos sujetos del don ejercen esa labor porque algún familiar, sin importan el orden generacional, fue o es portador. "Eso es un don que tenemos nosotros de nacimiento, él es el don más grande que Dios nos dio. Entonces, eso es como una herencia, porque él [su hermano mayor] lo herenció de mi abuelito, él lo herenció" (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012). Además, en un par de municipios, San Miguel el Grande y Santa Catarina Yosonotú, tuve la oportunidad de encontrarme con unas cuantas mujeres que detectaron sus potencialidades desde que eran niñas, otras más cuando sus esposos murieron.[4]

El don hereditario es ambivalente. Si en el árbol genealógico aparece anclado bajo la línea femenina, las mujeres serán las elegidas: el don lo porta la abuela, la hija y la nieta. Recuérdese uno de los pasajes anteriores, en donde doña Anastasia, de Yosonotú, señalaba que el don irradiaba en su hermana y en una de sus hijas o el caso de Araceli, de San Miguel, que se dedicaba a practicar la brujería de la misma manera en la que lo hace su madre y una de sus hermanas. Lo contrario, aparece en el rango masculino. Cuando el tenor detenta en los hombres. Ellos son los portadores, pero hay cortes en la descendencia. Prácticamente, el don se

[4] Siguiendo con el corpus etnográfico, basta señalar las experiencias de los individuos que no adquirieron el don en su nacimiento, pero fueron descifrando las señales desde que eran niños. Recuérdese a Araceli, de San Miguel, quien detectó señales desde los diez años. En Yosonotú, algunas portadoras del don empezaron a curar a la misma edad. En ese entonces, no encontraban una explicación al por qué de sus conocimientos. Una de ellas, me contaba que al cumplir diez años, su abuela se puso muy enferma. Gran parte del rostro se le hinchó de manera inexplicable. Con las medicinas alópatas no había mejoría. Una tarde, sólo estaban en la casa, ella y su abuela, "de la nada", me decían, tuvo la idea de ir a la cocina de humo y recoger las cenizas que se impregnaban en ella. Las tomó y las echó en una bandeja, fue con su abuela e insistentemente le dijo que la curaría, le pidió que abriera la boca y le colocó en la parte afectada un poco de las cenizas. Después, le dibujó una cruz en la frente y en la sección afectada. Mis informantes, aseguraban que a esa edad no encontró explicación, pero a lo largo de los días su abuela se compuso. De ahí, su familia le dijo que seguramente tenía el don de curar a los enfermos. A pesar de ello, no le dieron importancia, semanas después fue olvidado. Sin embargo, al entrar a la etapa adulta (una vez más, sin explicación alguna) empezó a curar a sus hijos y su esposo. Hoy en día, mi informante no niega su capacidad curativa, pero delimitan sus poderes al ambiente familiar. Del otro lado, me encontré con otra mujer que dice sanar la *enfermedad de lugar*, desde que su esposo murió. También, inexplicablemente, empezó a curar semanas después del deceso de su pareja: "sólo supe que tenía que *levantar el lugar*, no sé cómo, pero me daba miedo, pero supe" (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: junio de 2012).

desvanece entre una generación y otra. Se dice que en ese transcurso las capacidades se fortalecen y adquieren mayor poder. Incluso, se eleva el prestigio ante quienes acuden con ellos. Los abuelos lo portan, al igual que los nietos. El quiebre se encuentra en los padres.

> Yo me dedico hacer limpias, me dedico a sobar las cuerdas, me dedico a curar frialdades que tenga en su cuerpo, me dedico a eso. Pero ya otros tipos de trabajo, como le digo, estaba mi abuelo, mi papá, pero sabe poco, y mi hermano mayor. Él tiene más potencia que yo. Le digo él, le puede hacer la limpia que usted quiera, él es el que sabe más que nosotros; él es el que tiene la máxima capacidad (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

En este plano el don no es aprendido, viene de nacimiento. Párrafos atrás lo relataba, en marzo de 2012 en el municipio de Santa Catarina Yosonotú, tuve la oportunidad de encontrarme con la familia de un hombre que es dueño de una potencia sagrada, desde el momento de su alumbramiento. De acuerdo a lo que me decía él y su hermana, quienes traen consigo el don, son más efectivos y poderosos que el fortuito o el aprendido de manera empírica. Sobre esta idea, vale decir que los portadores del don construyen una matriz jerarquizada, venidera de las maneras en las que se adquiere u obtiene el don: un proceso de iniciación fortuito (inesperado, las divinidades aparecen en los sueños y las enfermedades), por pacto iniciático (a cambio de recibir el don se toma un “nuevo” estilo de vida) o hereditario.

Sin importar el tipo iniciático, la adquisición y transmisión se hace implícita o explícita tanto para los sujetos del don, como para quien acude a ellos. Aunque, el brindado por una entidad o el hereditario se considera más efectivo que el imitado o enseñado por otros especialistas. En fin, la formación depende del ambiente y el contexto en donde se desarrollan. Ya Robert Ravicz, autor de la etnografía clásica de la Mixteca: *Organización social de los mixtecos*, editada por el Instituto Nacional Indigenista en 1965, señalaba que el conocimiento de los sujetos del don se obtenía por medio de los sueños y el aprendizaje empírico, pero lo imponderable tendría que venir de este último, el aprendizaje, pues los primeros sólo proporcionan el camino que hay que seguir, pero no los conocimientos que el especialista requiere para el tratamiento y curación de las enfermedades (Raviciz, 1965: 82).

Por lo que se refiere al don familiar que encontré en Yosonotú, es factible rescatar las vivencias de quien se dice “tiene la máxima capacidad”, el hermano mayor de doña Elia Lázaro. Su abuela se dio cuenta de su futura eficacia, en los

primeros minutos que consumaban su nacimiento. Aquí el conocimiento de sí, no surgió de forma absoluta tuvo que intervenir un grupo de personas, conocedoras del ambiente, para actuar ante el designio divino. El don y el tonalismo van de la mano. Uno evidenció al otro, lo trascendental se debe a la esencia espiritual del sujeto y su alter ego. Al ser expulsado del vientre de su madre; el niño se encontraba cubierto con una tela transparente, la placenta, esa era la señal. Inmediatamente, su abuela la retiró del cuerpo del bebé y en el trascurso de los días la sacó al aire libre, para exponerla sobre las ramas de un árbol, para que se le impregnaran los rayos del sol. Conforme transcurría el tiempo, la placenta se secó y en ella se dibujó lo esperado: el recién nacido era portador de una tona o nahual, muy poderoso, que lo diferenciaría de otros portadores.

El rostro de un león fue la representación que adquirió la placenta. El hecho fue corroborado por la abuela del elegido. Después del nacimiento, sólo se necesitaba confirmar lo que en la familia todos sabían, se debía conocer la carga potencial de sus futuros dones. Cuando se sabe de ello, la familia no lo comunica. Al contrario, en los tres días que tardó en secarse la placenta, el niño no tenía contacto con otras personas. Sólo con los familiares más cercanos. Hasta que la tona o nahual se hace presente, se da a conocer el nacimiento del recién nacido. Mientras ello sucede, la placenta se esconde en un lugar estratégico, muy cercano al sitio en el que se efectuó el alumbramiento.

> Mi hermano, él, es un animal. Es un león. En el momento que el nació, el nació con una tela. Todo tapado. Mi abuelita, que en Dios descanse, le quitó la tela. Al tercer día lo sacó al sol. Cuando la tela, ahí se dibujó el león. Aquí cuando eso paso, cuando mi hermano tenía 11 años ya llueve el agua y corre el agua en el río, ya ve que esta turbia y todo eso. Ahí se hecha ese cuerito y ya el animal sale, y se queda en el monte que le gusta. Ahí se sale. Ese proceso es largo, porque entonces corre mucho peligro de que lo maten o que se meta en lugares feos. Cuando están pequeños no pueden salir, hay que tener otra persona igual, para que él valla a salvarlo. Tienen una persona mayor que los guía, que también se dedica a la curación (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

La familia no comenta lo sucedido, tampoco se le dice al futuro sujeto del don. Él, vive su niñez como cualquier persona. El devenir aparece cuando surgen los primeros matices de la adolescencia. Como el neófito no está preparado requiere de la ayuda de un especialista ritual que comparta o supere los poderes, que el susodicho carga en su ser. La tarea es del sujeto que, del alumbramiento a la adolescencia, guiará su camino. Cuando llegué el momento, la familia le dice al

sujeto protector en donde fue enterrada la placenta, éste la desentierra y junto con el elegido la arrojan al río, para que se libere el animal que lo acompañará hasta el día de su muerte. En el transcurso se viven peripecias. En el momento de la liberación puede ir a otros espacios o ser hurtada por algún especialista. Además de cuidar al elegido, el guía debe superar los obstáculos que enfrenta la tona hasta que el portador se encuentra preparado.[5]

Es evidente que en esta veta, el conocimiento de sí requiere del apoyo de algunos intermediarios, en este caso: la abuela y quien se dedica a cuidar y preparar al neófito. A diferencia de otros relatos. Aquí, el don es heredado por la línea paterna; viene del abuelo y es materializado con una tela que cubre el cuerpo del recién nacido. Su retirada abre la puerta a los sucesos que indicarán el momento de ejercitar la profesión. Llama la atención la relación entre la adquisición del don y la simbolización que hay entre éste y el cuerpo humano. Con la tela o la placenta los sujetos del don le apuestan a una simbolización compleja; corroboran, siguiendo los escritos de María Eugenia Olavarría (2007: 22), que el cuerpo no sólo es un conjunto de órganos, un estuche o una carta de presentación. Al contrario, es el locus que a través de sus propiedades, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones de intercambio con los seres humanos y con otras aristas del universo. La red que protegía el cuerpo del recién nacido es un objeto sagrado, un don oculto, que se suma al juego de la donación que debe hacer el elegido con sus donantes y con quien lo solicita. La placenta sustituye a las divinidades aparecidas en los sueños, porque en su interior residen las potencialidades, indica la impregnación de una

[5] Revisando la etnografía de Ravicz (1965: 87-88) encontré datos parecidos en la descripción que el autor, hace del ciclo de vida. Aquí, no se habla de sujetos del don pero hay relación con las creencias que yerguen entorno al nacimiento de un niño. Ravicz, señala que en la Mixteca guerrerense tanto el cordón umbilical como la placenta son enterrados cerca de la casa o debajo del fogón. Esto evitaría las complicaciones que la madre tendría en sus futuros partos. En la Mixteca Baja, señala, los mismos restos se envuelven en una tela o se colocan en un tenate (canastilla de palma o plástico) para colgarlos de un árbol. Se cree que esto, le dará agilidad al recién nacido. Sin embargo, en otros municipios este acto provoca que el niño tenga mala vista ya que, la placenta y el cordón umbilical se exponen al aire y a la tierra. En un estudio "reciente", Germán Ortiz (2009) presenta datos semejantes en los municipios del distrito de Tlaxiaco. Señala que la placenta se coloca en una olla de barro y se tapa con un plato. Así, se entierra en las dimensiones del terreno familiar. La olla es tapada para que la tierra no entre ya que, infectaría los ojos del recién nacido. Cuando la placenta es enterrada, inicia el contacto del niño con la tierra. De esta manera, se le anuncia la llegada de un nuevo ser, que desde ese momento, se encuentra a su servicio (Ortiz, 2009: 65). Siguiendo con la analogía, en la Mixteca de la Costa después del nacimiento, se lleva a los niños a un río, un ojo de agua o al bosque porque son los espacios sagrados que atraen a la tona, que a lo largo de su vida, acompañará a ese miembro de la familia.

fuerza que deviene del cuerpo, para incrustarse en las relaciones que el donador debe hacer con el donante.

Al escuchar, transcribir y analizar este tipo de testimonios surgen incógnitas. En cada uno de ellos resaltan sucesos inexplicables que indican uno de los pasos, que se deben seguir en las *prestaciones sociales* que derivan del don. Éste es asignado, hay un proceso de negociación entre el donador y el elegido. Ahora, la tarea viene del neófito o de sus asesores. Debe reconocer las potencialidades que le fueron asignadas, para emprender el camino de la eficacia ritual. Con la adquisición y transmisión del don surge un accionar creativo que cobra existencia en las relaciones que entabla el que da (las divinidades) y el que recibe (el neófito). De aquí, que se deba mirar a los sujetos del don desde el momento en el que las entidades los eligen como sus representantes.

La obtención del don es diversa y ambivalente, no importa la manera en la que llega. Al fin de cuentas, éste le permite a sus portadores propiciar el bien o el mal a los integrantes del municipio. El don valoriza la individualidad de los sujetos. No obstante, la ética de los especialistas no les permite profesar ambas tendencias. La obviedad es evidente. Si Dios o las divinidades decidieron que fueran los elegidos, estarán destinados a beneficiar a sus seguidores. Lo contrario, surge cuando el Diablo les otorga el poder. La vertiente hereditaria es cuestionada por los sujetos que adquieren sus cualidades en otros espacios. En la Mixteca algunos dadores del don aseguran que la transmisión generacional no es factible, porque las revelaciones se obtienen por la gracia divina, pero no por un familiar. Quienes no traen consigo el don hereditario dicen que estos sujetos se sirven de otros, para aprender la acción ritual, pues no la conocen. A la inversa, el rango supremo se alcanza, según los impulsores de la iniciación fortuita, en los sueños. Sólo en ellos las divinidades los dotan de conocimiento. En la Mixteca, la adquisición por medio de los sueños es frecuente. Quizá la más habitual. De ahí, que una serie de neófitos aseguren que este tipo de don es más efectivo. No obstante, el heredado jamás es excluido.

Lo expuesto me permite pensar que el don aparecido en los sueños y en la herencia familiar son la fuente primaria, que indica a los elegidos el camino a seguir. Llenan de eficacia a los sujetos del don. Son el puente que une al mundo de los humanos con el de las divinidades. En ellos la corporalidad humana se transforma,

le abren la veta al reconocimiento del ser y al conocimiento de las técnicas rituales que utilizarán en su trabajo. Ambos, dibujan la definición de los sujetos del don y el manual a seguir en el cumplimiento de sus prácticas. Para que un individuo sepa de su elección requiere de un conjunto de señales, que le comuniquen a ellos y a los otros, la manera en la que el elegido quiere que lo vean o la manera en la que se adapta a la realidad que le ha sido impuesta. En este sentido, tanto el proceso de iniciación fortuita como el hereditario expresan:

> un conjunto de símbolos donde los objetos [Dios, ángeles, vírgenes, santos patronos, libros, placenta, etc] funcionan como entidades lingüísticas para comunicar[se] con los otros…implican la expresión de una identidad y la búsqueda de un reconocimiento…[Cuando se presentan para, después, darlos a conocer] no sólo comunican una identidad sino que valorizan a la misma; cada papel social que juegan los actores requiere del uso de determinados objetos y de su integración en…códigos sociales que rigen el uso de los objetos según el papel que juega el actor (Castaingts, 2010: 510).

Las experiencias iniciáticas son propias. Cada sujeto del don vivencia dramas diversos, para sustentarlos toma elementos conocidos de la cotidianeidad. Como pudo observarse, la dramatización es parecida pero no igual. En ellos, cada individuo reconoce su interioridad humana, marca la especificidad del yo y sus diferencias con otro grupo de especialistas; con el detalle de la descripción, la comunicación con las entidades, sus futuras obligaciones, el conocimiento y la pasión que le imprimen a esa “nueva” tarea, los especialistas del don se relacionan con el objeto adquirido y con el sujeto al que se enfrentan. Aquí, un punto más para los dadores del don. Los mixtecos acuden a ellos, porque su cosmovisión colectiva les ha atribuido ciertos caracteres que los dota de sacralidad.

De este modo, la efervescencia de los procesos iniciáticos consciente la liberación del yo de los elegidos. Cuando se tienen, el yo anda desaparecido; el neófito será el encargado de recuperarlo y de emprender el conocimiento de sí mismo. Lo he dicho hasta el cansancio: las revelaciones se deben tanto a un fenómeno colectivo como a una experiencia extraordinaria que lleva al individuo a liberar sus capacidades adquiridas. Las cartas están sobre la mesa, la adquisición y transmisión del don marca un patrón de reconocimiento que se enclaustra en los primigenios destellos del conocimiento de sí. En la iniciación, los neófitos, se ven obligados a cumplir un rol, de acuerdo a la acción ritual que se presenta en el tipo de experiencia en la que se obtuvo. El aprendizaje radica en la iniciación. Éste puede

ser alcanzado, siempre y cuando se sepa cómo hacerlo. En este sentido, la adquisición del don marca una doble relación: la que valoriza el reconocimiento individual y la inmersa en el colectivo. Es decir, en la producción del acto ritual. Lo que proporciona valor al contrato recíproco, el don, resulta del contacto con los otros; de las experiencias surgidas del reconocimiento colectivo y de la identificación que gestan los sujetos del don con el otro.

b) Proceso ritual

Líneas arriba lo subrayaba. Cuando las divinidades y los sujetos del don pactan las cláusulas del contrato recíproco que el segundo debe cumplir, llega el momento de reconocer la existencia de los dones y poderes que les fueron cedidos. Una vez que el proceso iniciático hace su arribo, los neófitos están obligados a comunicar sus potencialidades por medio del proceso ritual. Se puede curar o embrujar porque la persona es portadora de un don, pero los pasos estipulados en el pacto de quien otorga y de quien recibe deben cumplirse. Si las divinidades otorgan un regalo, el beneficiado está obligado a pagarlo desde el anclaje simbólico. Es decir, la reciprocidad se gesta en las ofrendas rituales que tiene el especialista del don con los dioses y el grupo de individuos que en ellos, buscan su ayuda.

El neófito ha reconocido su interioridad humana. Ahora, llega el momento de alcanzar el conocimiento, la validez y la aprobación del juez máximo: el grupo, sus futuros pacientes. En este espacio yergue la eficacia ritual, tres actores avalan su importancia: el *sujeto del don*, la creencia que el *enfermo* tiene en el especialista y la confianza que el *público*, el colectivo, le brinda a los participantes y a la ejecución (Lévi-Strauss, 1995: 196). En este espacio, los rituales cobran relevancia. Éstos le permiten a los involucrados transformar su comportamiento y los conocimientos aprendidos en un objeto observable que les permita mirarse a sí mismos, desde la perspectiva del otro (el especialista con el paciente y el paciente con el especialista). Uno de los preceptos levistraussianos es claro; los sujetos del don saben curar o pueden embrujar no con las palabras sino con el acto ritual (Flores, 2010). Junto a la eficacia ritual surge una disputa identitaria que declina en las reacciones, que los solicitantes tienen ante las expresiones creativas de sus impulsos. Los resultados dependen de la persona que realiza el acto y de la fe que se le tiene a quien lo realiza y a las peticiones que se le demandan.

A pesar de que una depende de la otra, la obtención del don y la iniciación conforman dos etapas difusas. El don es obtenido cuando las divinidades eligen a una persona como su representante en la tierra. A la inversa, el proceso iniciático surge cuando el neófito ejecuta su primer curación. La versatilidad adquirida en el conocimiento autoreflexivo se presenta al colectivo de acorde a la espontaneidad y la creatividad que derivan del accionar ritual. En los municipios mixtecos la participación de los sujetos del don se ajusta a las prácticas curativas y adivinatorias que provocan los malestares o enfermedades que asechan a los mixtecos: el mal de ojo, la *enfermedad de lugar* y el daño por brujería.

En los rituales se gesta un espacio de negociación entre el sujeto del don, funge como el representante del enfermo, y las divinidades que brindarán la curación. En este caso, las entidades toman el espíritu del doliente, a raíz de las faltas que éste tiene ante ellas; el resultado sería la *enfermedad de lugar*, en la que el individuo pierde su espíritu por transitar en *lugares pesados* o por enfrentar apariciones sobrenaturales. Ante el acto, el involucrado se asusta. El sobresalto provoca la expulsión del alma, la que es tomada por las entidades que indujeron la enfermedad de susto o espanto. Del otro lado, los rituales que imploran la maldad, el daño por brujería, también se relacionan con los sujetos del don porque quien anhela el mal busca a un especialista, para afectar el espíritu de quien se desea a través de la mala suerte, la enfermedad o la muerte. En sí, con el proceso ritual los sujetos del don buscan reconocimiento a través de los dones y poderes que los comunican con las divinidades que rigen el mundo. Ellas los llenan de conocimiento, con él buscan la sanación, pero a su vez median el orden que las entidades ejercen sobre la tierra (Barabas, 2002: 11; Bartolomé, 1977: 96).

Es curiosa la diversificación que encontré en los municipios mixtecos. Pareciera que los sujetos del don se dedican a la misma actividad, pero al menos en un par de municipios (San Miguel el Grande y Santa Catarina Yosonotú) los especialistas no realizan el mismo acto, incluso sus funciones son distintas. Sólo hacen una parte del ritual, el resto se lo dejan a otro que posee mayor conocimiento. Lo mismo sucede con las técnicas adivinatorias, pareciera que cada sujeto del don se caracteriza por diagnosticar de una manera específica. Recuérdese, lo que a lo largo de este escrito han dicho los sujetos del don, que se enclaustran en la Mixteca Alta:

> Ahora leo las tijeras, todo me dicen cuando se mueven. También leo el oráculo, cuando hecho los frijoles, ahí me dicen dónde (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011).
>
> Yo agarro el pulso y ahí, dice todo lo que tiene la persona (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).
>
> Todo viene en un sueño y ahí ya sale (Anastasia, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).
>
> Lo veo en el fuego y ahí, sale que les pasa. Sale un lugar, sale la casa, en donde se enoja, todo también (Dionisio, Santiago Nundiche: julio de 2011).
>
> Así no más, en la baraja sale, y ahí sale. Ahí sale lo malo: qué tiene, qué enfermedad, por qué está enfermo. Así, sale pues (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).
>
> En el copal, ahí se ve. Se saca, este, si esta malo o si una persona lo ve mal. De ahí, se saca. También, con el huevo de gallina o de guajolota. (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011).

El diagnóstico, la ubicación del lugar en el que se contrajo el mal, la sanación y la propagación de las enfermedades dan muestra de la capacidad creativa, que los dadores del don le imprimen a la heterogeneidad ritual. A partir de la relación con los otros, los sujetos muestran sus dones adquiridos. En la Mixteca los caminos del reconocimiento desembocan en la gratificación que el municipio le brinda a los especialistas. Cuando se habla del tema salen murmuraciones que marcan su autenticidad; su estigmatización se delimita según los éxitos o fracasos que tienen sus capacidades curativas y adivinatorias. De acuerdo a ello, se decide a quien visitar, según la técnica que los especialistas utilizan. Regresando a las jerarquizaciones que delimitan los sujetos del don, los rituales tienden a segmentarse según la función que cada uno tiene. En algunos municipios, en Yosonotú y San Miguel, cuando se busca la curación se acude con un primer especialista. Éste se dedica a descifrar la suerte de los solicitantes (por ejemplo, el futuro que se tendrá si se decide migrar a los Estados Unidos) o el sitio en el que se adquirió la enfermedad. Obviamente, apoyándose en el método de la tijera, el oráculo, el fuego, las cartas, etc. En su diccionario del mixteco antiguo, Fray Francisco de Alvarado (en Jansen y Pérez, 2009: 31 y 311) habla de *dzutu noño*, "adivino por suertes", y *yosaa qni inindi dzo ica cuvui dzo ica huasi,* "adivinar por profetizar", para referirse a estos personajes.

Es común, que en cada municipio existan sujetos del don. Se sabe quiénes son y cuáles son las técnicas que utilizan para diagnosticar o adivinar. Sería interesante

describir cada uno de los métodos que utilizan los especialistas, pero por cuestiones de espacio haré lo propio con unos cuantos, de ellos tengo mayor información. Cuando se busca ayuda se acude a la casa de los sujetos del don; en ella hay un espacio para recibir a los pacientes, un pequeño cuarto que evidencia el catolicismo mixteco. La habitación muestra el transcurso de los años. Una limitada puerta da la bienvenida al recinto, sus soportes confitados por largos tablones personifican una estructura hogareña. La impregnación de la ceniza y el humo que expulsa la cocina, cobran vida en cada una de las vigas que conforman el sitio. Su color original se ha perdido. Ahora, poseen un toque negrizco. La superficie terrosa le da un toque especial al sitio y a la vibra que se siente al adentrarse en sus entrañas. La unión del olor de las velas, las flores y el incienso son insuperables. Como las dimensiones del hogar no son muy amplias, es común que el mismo espacio funcione como el dormitorio de quienes residen en él.

El ser católico aparece en los modestos alteres que representan el contacto con el otro mundo. Las imágenes del Señor de la Columna, el Niño de Nundiche, la virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel y, en algunos casos, la imagen de la Santa Muerte se hacen presentes. Las representaciones engalanan una mesa de madera cubierta con un mantel plastificado de llamativos colores. La mayoría de las divinidades se encuentran empotradas en la pared. Al igual que la mesa, parte de los tablones están adornados con un trozo de tela o un plástico floreado. El retablo sagrado contiene flores, veladoras, fotografías y vasos con agua. Sólo se encuentra lo necesario. En el suelo, es común ver el incensario y algunas bolsas de plástico o tenates que resguardan las hierbas medicinales. Al entrar se expone el motivo de la visita: conocer el futuro del solicitante.

> En la baraja sale ahí, sale suerte de gente que va a ir de negro, que va a tener su casa, si va ir al Norte. Me dicen: “quiero una suerte”, “quiero ir al Norte y a ver si paso o no paso”; entonces saco suerte y si sale bien, sí pasa, pero va a sufrir y sí llega y si no, no va porque no va a pasar. Porque aquí ya sale que no va a pasar, entonces va gente, pero se tiene que arriesgar y luego dice: “no pasé como me dijiste, no pasé”, y otros dicen: “pasé tío, sí pase como me dijiste, sufrí pero llegué”, dicen eso no más (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Además de descifrar los éxitos o fracasos que en un futuro tendrán los mixtecos, otro de los motivos (el más común) sería la sanación de una enfermedad. Si éste fuese el caso, el sujeto del don pregunta cómo, cuándo y en dónde se contrajo el

malestar; si esto no se supiera es obligación del especialista utilizar el método que conoce. Después del intercambio de preguntas y respuestas, se hace uso de la técnica que éste domina. En realidad, la diferencia radica en las herramientas y el procedimiento a seguir ya que, el método busca el mismo objetivo. Siguiendo la información etnográfica, la lectura de cartas es la más frecuente. Frente al altar, el sujeto del don le pide a Dios o Jesús que le ayude a descifrar lo que las cartas le indican, después de hacer un par de combinaciones se extienden sobre la mesa, para que el paciente extraiga tres de ellas, teniendo las cartas, el especialista las analiza, a cada baraja consulta tres veces y ahí se pregunta: "que enfermedad tiene la persona, si es espanto o es nahual o hace corajes y ahí [se pide] medicina para curar a la gente, y ya se compone" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Si las cartas no anuncian lo esperado o la señal es confusa, los sujetos del don encuentran la respuesta en los sueños. Se le dice al solicitante que en ese momento las cartas no le dicen nada, pero que acuda al siguiente día, seguramente en el transcurso de la noche los dioses le comunicarán lo que se está buscando. A pesar de que la lectura de cartas o del "papel" es habitual, su uso crea controversias entre quienes las utilizan y quienes las hicieron a un lado. Se dice, que son obra del Diablo. Algunos sujetos las utilizaron, pero ahora dudan de que las imágenes aparecidas en la baraja indiquen el futuro o la sanación de las personas. "No, ahora ya no, porque ya conocí la palabra de Dios. No es bueno, porque es Satanás con la baraja, pos yo no sabía. Porque dice que es Dios del mundo, que Dios del mundo estaba con las barajas, pero no, ese es Satanás. Yo misma estoy racionando: ¿cómo es que va uno a dar cuenta de qué es lo que tiene la gente?, y todo sale ahí. Por eso, ya no me gustó" (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011). Los rituales se asocian a la imagen de Dios y los santos católicos, ellos fueron los que les brindaron el don, por eso algunos se alejan de los instrumentos que se relacionan con la brujería y la imagen del Diablo.

La negativa se origina con los sujetos del don que practican la brujería. Es decir, son ellos los que, también, utilizan las cartas para adivinar la suerte o provocar daños físicos a las personas. Un claro ejemplo, lo encontré en San Miguel doña Laureana las asocia con el Diablo, porque en ese municipio hay una familia que utiliza esa técnica para hacer brujería. Además, en la iglesia se les dice lo que no es

bueno, según la religión católica. Araceli, habitante del pueblo, integra esa familia. A pesar de sus limitados comentarios, me hablaba de la sanación por medio de la brujería y de la técnica que utiliza, las cartas:

> Te vas con la magia negra y dices que te cure y te compones. La brujería cura y dice la respuesta si te curas o no. Yo sé eso, porque las cartas me dicen, ahí me dice. A quien va, le cobro la lectura de cartas de acuerdo a la pregunta; respondo lo que diga la carta. Se escribe en las cartas, los veo las letras, se escribe y ya les digo. El que me dice, cuándo uno va a morir, es el Cristo Negro y la carta negra. Ese trabajo es de $1500.00, pero te dice todo, porque ahí aparece la persona que te hizo el mal (Araceli, San Miguel el Grande: septiembre de 2010).

La adivinación por medio de las cartas es sustituida por la interconexión que el sujeto del don tienen con sus pacientes. El contacto corporal también indica el por qué del malestar, “antes si ocupaba yo cartas, pero esas cartas son malas, no son legítimas. Entonces yo le digo a las personas que vienen, que primero le tomo el pulso y ya le digo lo que tiene, que lugar está mal y esto y el otro, por eso yo ocupo nada, digamos que así nomás, sí de la mirada nomás” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). Dejando a un lado una de las técnicas, mi informante utiliza otra con la que siente la presencia de Dios “cuando agarro el pulso se va sintiendo una cosquillita, ese fue él [Dios], el que me ve, entonces ya trabajo” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011); esta suma de conocimientos marcan el índice de una actitud diferente hacia el otro y hacia el saber interno de quienes conocen el trasfondo de las técnicas. Ellas, se realizan a la vista de todos, pero lo que hay detrás remite al modo de existir y a seguir el camino que Dios le impone a los sujetos del don.

La suma del fuego, la luz de las velas y el incienso se suman a la lista de la adivinación heterogénea. Otros sujetos del don requieren de una veladora blanca para frotarla por el cuerpo del paciente. Después la encienden, así la luz les indica el origen de la enfermedad: “la señora Rufina usa la vela y da seña con la vela, qué lugar tiene que espanto, cuándo es un animal, culebra o perro o gente o cayó sólo ahí. Entonces a la gente se le prende la vela y la señora da seña a la persona que está enfermo” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). Cosa parecida, sucede con el incensario. A él, los sujetos del don se refieren cuando hablan de las señales que enuncia el fuego y el incienso. Prácticamente, el acto es el mismo que el de la veladora. El portador del don prende el copal, cuando empieza

a expulsar su olor característico se “limpia a la gente, por todo el cuerpo, por la cabeza y todo bien adelante y atrás, y allí se saca. Se ve si esta malo o si una persona lo ve mal. Ahí, en el copal sale. Le digo quien está peleando, quien echando pleito” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). Siguiendo el acto, se arrojan los restos del copal a una cubeta con agua, cuando el fuego se consume (en la parte superior del copal) se dibuja la imagen que causa el malestar. En este caso, las plegarias se hacen presentes, mientras que el sujeto del don realiza una segunda limpia, pero ahora con un huevo de gallina o guajolota.

El método de las tijeras y el oráculo, también resguarda su particularidad. Hasta la culminación de esta investigación sólo en San Miguel el Grande encontré existencia de estas técnicas. Incluso, en Yosonotú se reconoce a los especialistas de San Miguel por su forma de adivinación. Es común, que se acuda a ellos. Sobre el método de las tijeras, los sujetos del don colocan al centro de la mesa una canasta y en su interior “se pone la tijera y la baraja, ahí en las tijeras, cuando se mueven dice la pregunta” (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011); la posición de las tijeras asemeja una rosa de los vientos ya que, sus puntas deben chocar con las paredes circundantes de la canasta; una de ellas por donde sale el sol y la otra por donde se oculta. Cuando las tijeras están en su lugar, el portador del don pone sus pulgares en las cavidades del instrumento ritual para hacerlo girar. De acuerdo a su posición, se interpreta la respuesta que las divinidades le brindan a los solicitantes. En otro momento, mientras los pulgares sostienen las tijeras, con los dedos restantes se levanta el canasto para dejarlo caer sobre la mesa. Según la posición, se indica lo esperado. Si la dirección va por donde se oculta el sol, hay malas noticias, pues alude al mundo de los muertos; la orientación contraria anuncia la luz, la llegada de un futuro mejor.

Cosa parecida sucede con el oráculo.[6] Sobre la mesa se coloca un petate o una tabla de madera, parecida a la del ajedrez, el especialista[7] le pide a su interlocutor

[6] En *Curanderismo y cambio cultural*… Herta María Rabitsch (1995), apoyada en la documentación histórica de la Mixteca, describe a los oráculos prehispánicos con atributos difusos. Con ellos, se adivinaba la suerte. También, se creía que en su interior habitaba una voz divina que podía conocerse a través de los sujetos del don. Según Rabitsch, en Achiutla existía uno de ellos. Era el más prestigiado de la Mixteca, incluso Moctezuma intentó apoderarse de él para llevarlo a su reinado. Al oráculo lo llamaron “Corazón del Pueblo”, se encontraba en el cerro más alto de Achiutla. Los manuscritos históricos lo describen como una piedra en forma de esmeralda. Estaba ataviada de adornos lujosos, al centro resaltaba un ave. De arriba hacia abajo, se enrolla una culebra. La

que tome de una canasta siete semillas de maíz azul o frijoles, éste las toma con la mano derecha y las arroja sobre la superficie para interpretar la posición en la que quedaron esparcidas. De esa manera, se representa el destino de quien lo solicita. La observación etnográfica no me permite hacer una descripción extensa. Pero, en "Curanderos in Oaxaca, Mexico" Elsie Clews (1931: 65-66), desarrolla otros elementos con los que concluye el ritual. Después de la enunciación, se coloca una porción de las semillas en el lado derecho e izquierdo de la tabla o petate. Al mismo tiempo, al centro de las semillas, el sujeto del don, simboliza una cruz con el movimiento de sus manos y reza un padre nuestro e informa lo que aquellas le comunican. Acto seguido, frente a su paciente, toma el maíz o los frijoles con su mano izquierda, los coloca en su pecho y se acerca al altar para hacer otro par de oraciones.

Cada una de las técnicas conforman la primera etapa del proceso ritual, en donde los especialistas del don predicen la suerte o el origen de las enfermedades. La tarea de estos sujetos inicia y termina con la adivinación. De manera consecutiva, se le comunica al enfermo el proceso siguiente para ejecutarlo o indicarle con que otro sujeto tiene que acudir. Párrafos atrás, decía que los métodos de adivinación son diversos, lo mismo pasa con la etapa siguiente. Los rituales de sanación también guardan su particularidad; se realizan en los cerros, en la casa de los enfermos, en el sitio en el que se adquirió la enfermedad, a distancia (cuando el beneficiado no se encuentra en el municipio) o en los pequeños cuartos que sirven de consultorio. Además, su procedimiento se ajusta a la manera en la que las divinidades les enseñaron a sanar. Por cuestiones de espacio, sólo describiré unos cuantos, poniendo atención en las etapas que ilustran la heterogeneidad de los sujetos del don; basta subrayar que otros rituales fueron mencionados en el capítulo anterior. De ahí, que en esta sección sólo se enuncien los momentos más importantes, siguiendo el estilo que utilicé en las formas de adivinación.

---

pequeña piedra era transparente, al interior resaltaba una luz que semejaba la llama de una vela (Rabitsch, 1995: 47-48).

[7] En su recuento etnohistórico Barbro Dahlgren (1990) enuncia la existencia de estos sujetos, en el pueblo de Yanhuitlán. Al respecto, extrae del códice de Yanhuitlán, el siguiente fragmento: "don Francisco tenía una india en su casa que es su esclava, que se llama Xigua, la cual es adivina y hecha los frisoles para saber los que se han de morir y qué camino han de llevar y cada vez que el señor obispo o otras personas entren en el dicho pueblo de Anguitlan luego echa sus frisoles para saber si les han de pedir o tomar sus demonios y que la dicha Xigua ha echado muchas veces los frisoles para saber cuando se han de ir los cristianos de esta tierra…" (Dahlgren, 1990: 254).

El conocimiento de los portadores del don es tan exhaustivo, que hay días y horarios específicos para buscar la sanación. Los martes y viernes son considerados como de “mal agüero”, son días en los que pueden ocurrir accidentes o en los que el espíritu puede extraviarse, a raíz de la llegada de una enfermedad o la muerte, en esos días los sujetos del don evitan efectuar una curación. Incluso, no salen de su casa para evitar algún disturbio. Los días apropiados son los lunes, jueves y sábados en ellos, los dioses hacen caso a su llamado (Alavez, 1997: 153). La franja horaria se ajusta al tiempo disponible con el que cuenta el especialista. No obstante, tanto la propiciación del bien como el combate del mal se respaldan cuando la luz de sol o de la luna se encuentra en su esplendor. Los rituales que buscan la curación de una enfermedad, en el consultorio del portador del don, se realizan entre las dos y seis de la tarde; el horario vespertino se debe al sinfín de actividades que los sujetos tienen durante el día, es normal que por las mañanas se dediquen a trabajar el campo o a desempeñar los cargos que el municipio les asignó. Cuando se tienen estas obligaciones la sanación se realiza de manera esporádica.

Con la *enfermedad de lugar* el sujeto del don y el enfermo deben acudir al sitio en el que se adquirió el síndrome, a las 12 del día. En ese horario se elimina el daño por brujería: “si es que la persona tiene contrario, si fueron a dejar su nombre de la persona a este cerro encantado que está ahí, entonces yo limpio a la persona con un gallo y voy con ellos ahí, y lo entierro ahí, y ahí llevo su nombre para que quede libre la persona. Porque si no la persona que hizo mal va a ganar, porque el que hace mal ese si cobra, cobra un tanto, no crea que nomás así, porque pide muerte” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). Es frecuente que las personas se asusten en varios lugares, si ese fuese el caso el ritual inicia en la mañana ya que, se debe visitar cada uno de los espacios que provocaron el susto, la ejecución “inicia como a las 9 [y termina] hasta las 6 de la tarde, ya en la noche [el sujeto del don] te echa el vapor que sale del agua hirviendo, y termina como a las 2 de la mañana o más tarde” (Ofelia, Santiago Nundiche: noviembre de 2011). “Cuando tiene mucho espanto se lleva una ollita llena de huevos, artos. Me voy yo por todos los cerros, por allá por el cerro *Yucujillo*, hasta allá, por donde se tiene espanto y me llega la noche” (Evangelina, Santiago Nundiche: julio de 2011). Si a pesar de los intentos el paciente no sana o el síndrome que lo aqueja es muy fuerte, hay que asistir a la casa del doliente a la media noche. Es seguro, que en la casa se impregne el mal. Si el

interior del hogar se encuentra dañado afectará la salud de las personas que en ella habitan. En muchas ocasiones el daño que se le envía a una persona repercute en su hogar, de ahí que se deba tratar al enfermo y a la casa.

> Si el lugar está mal, necesita un gallo negro y se limpia a la persona y se muere el gallo y lo enterramos en medio de la casa. Si [la casa] tiene piso hay que picar un lugarcito donde haya un poquito de tierra, para enterrar el gallo y con el huevo limpio a la persona, cuando la persona vive en la casa. Si viven unas cinco personas en la casa, si aguanta el gallo para que los limpie, limpio a los cinco sino a tres personas y ya. Con el huevo lo limpio a cada persona y [lo] entierro en [las] cuatro esquinas de su casa de ellos. Uno lo entierro ahí, otro en la otra esquina y así cuatro. Si se rompe el huevo lo enterramos en medio, para que esté un crucito [una cruz]. Aunque siga la gente haciéndole mal a uno, pues, ya no toca a uno, porque ya está curado (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

Se cree que el daño lo provoca una persona o el espíritu de un muerto. Que una casa esté "cargada de mal" implica la entrada de un ente maligno que perjudica el bienestar de sus habitantes (Mellado, Sánchez, et. al., 1994: 508-509). Una vez que se elimina el mal, tanto la casa como sus moradores son curados. Siguiendo con la heterogeneidad ritual, después de diagnosticar el malestar, el enfermo se recuesta en una cama de madera para que el especialista toque con las yemas de sus dedos la sección o secciones del cuerpo en las que, se cree, irradia el mal. Al encontrar la parte dañada, baja la cabeza lentamente, para succionar la corporalidad de la persona, lo hace una y otra vez hasta extraer la materialización del mal. Quien tiene envidia, desea mala suerte o la muerte a sus "enemigos", visita a un especialista del don que practique el mal para que les incruste, simbólicamente, un artefacto que dañe el cuerpo y la salud de quien se desea. Así, el sujeto del don extrae de la parte adolorida piedras, cabellos, muelas, vidrios, clavos, trozos de alambre, diminutos muñecos de tela, etc. Inmediatamente, lo muestra al paciente para evidenciar el causante del mal. Lo coloca en un trozo de papel evitando el contacto con el enfermo, para después enterrarlo, "porque si se quema no sana la persona. No se debe enterrar en la casa, en la casa no. [Hay que hacerlo] en el campo, en donde no vive la gente, porque hay unos que curan y lo tiran, luego, cerca de donde vive uno y eso está mal" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011) ya que, la gente que habita a su alrededor puede adquirir el "mal aire" que arroja lo extirpado.

De manera inmediata, se hace una limpia para purificar el cuerpo del paciente. Se frota un huevo de gallina por la corporalidad del enfermo, el blanquillo es arrojado en un vaso con agua. Después de unos minutos se examinan los restos del huevo

frente al paciente, la interpretación recae en la simbología que representa la unión de la clara y la yema. La conversión entre el síndrome y su representación revelan los daños que carga consigo la persona. La unión del agua con el blanquillo refuerza el diagnóstico que horas antes se había anunciado; si en la superficie del vaso se dibuja una macha roja, se sabe que el malestar era mal de ojo o si brotan burbujas, el daño se encontraba en un órgano del cuerpo humano (Clews, 1931: 62-63). Al comprobar lo que provocaba la enfermedad, el sujeto del don mastica hojas de durazno, mientras lo hace toma una botella de aguardiente y sorbe unos tragos; el líquido permanece en su boca, pues de manera inesperada debe expulsarlo en el cuerpo del paciente, en la sección en la que residía el malestar. El acto se hace cuando el enfermo está distraído, porque con la expulsión del aguardiente y los residuos de las hojas de durazno se recrea el momento que ocasionó el malestar es decir, la pérdida de su entidad anímica.

La "levantada de lugar" es otro de los rituales que ejecutan los sujetos del don. Aquí, se pide a los *dueños de lugar* la liberación del alma que extrajeron a raíz del mal comportamiento, que el enfermo tuvo en el espacio en el que habitan. A través de una fuerte impresión aquél se asusta, luego entonces sale de la corporalidad el espíritu. De ahí, el daño patológico. Ubicado el sitio el especialista del don acude con su paciente al lugar que provocó el mal, habla con las entidades para implorarles la sanación. Toma el papel de actor solitario para alcanzar el reconocimiento de los *dueños de lugar* y los involucrados. Después se persigna, reza un padre nuestro y cinco aves marías para atraer a las entidades, minutos después, pide la liberación del espíritu que hurtaron:

> Santa Cristina, San Cristóbal, Santo Lugar, entregue usted el alma de este su pobre y humilde hijo. No se enoje usted con él. Le faltó al respeto a usted. Hizo maldad, no le obedeció. Se espantó ante usted y le agarró usted. San Cristina, San Cristóbal, Santo Lugar, Santa Teresa, San Joaquín, Tata Dios de las Peñas, Tata Dios de los Trabajos, todos los santos y santas. Entregue usted la fuerza corporal de su pobre y triste hijo. ¿Qué le pasó que se enfermó? Y ahora ante usted mismo pido un perdón de gracia, lo pido a usted, que entregue usted la fuerza corporal de su pobre y triste hijo (Pérez, 2008: 189-190).

En medio de la plegaria, el sujeto del don ofrece algunos alimentos a las entidades, de acuerdo a la economía de quien contrató sus servicios: caldo de pollo, mole, frijoles, tortillas, pan, agua, refresco, cigarros, etc. De manera simultánea, sobre la tierra, se traza un círculo arrojando aguardiente, mezcal o cerveza; con el fin de

compartir lo que consume el especialista y así emborrachar a las entidades, para facilitar la liberación (Mora y Motta, 1996: 171). Dibujado el círculo se encienden, en sus extremidades, cuatro veladoras para representar una cruz, junto a ellas se colocan cuatro huevos de gallina. Cuando la escenificación está montada, el enfermo se sitúa en el centro para iniciar la siguiente etapa de la curación: el "baño de tierra". En una jícara se coloca un poco de tierra y se rocían unas gotas de aguardiente, con una vara se revuelven hasta que el resultado recaiga en una masa consistente. El sujeto del don toma un poco de lodo:

> Se hace una cruz en el pecho y luego se limpia con blanquillo y luego lo regreso a pararlo allí, y agarro otro [huevo] y voy a otro lugar a levantarla o llamarla por su nombre y luego lo vengo a dejar éste y luego lo voy a dejar éste y así, hago con 4 blanquillos. Lo vengo, lo paro y lo limpio, lo limpio la persona, luego lo quiebro los blanquillos y los entierro, ese es su derecho de ese lugar, y ya lo tapo bien y le tiro su medio litro de aguardiente (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011).

Con el "baño de tierra" no sólo se hace una cruz en el pecho, sino que se toma parte del lodo para hacerlo en la frente, la barba, la nuca, la espalda y las coyunturas del cuerpo. En Chalcatongo, según los datos etnográficos de Teresa Mora y Arturo Motta (1999: 171-172), el lodo se disuelve con agua para que el paciente pueda sorberlo. Este procedimiento se hace para que la persona demuestre a las *entidades de lugar* la valentía y la capacidad que tiene ante las pruebas, que se le pongan enfrente. Mientras que el enfermo toma un par de tragos, el sujeto del don llena sus mejillas con aguardiente para que en cualquier momento lo expulse sobre el pecho y la nuca de su paciente. Como en los relatos anteriores, la expulsión de la bebida es inesperada ya que, se espera reproducir el acontecimiento que provocó el susto. Cuando el afectado se sorprende, se cree que se incorpora la otra parte del ser humano que se había extraviado.

Acto seguido, el sujeto del don toma una jícara o una olla de barro, golpea las cavidades laterales y grita el nombre del enfermo para pedir la sanación, el ligero sonido que proviene del instrumento despierta a las divinidades que habitan el espacio ritual. Lo que en su momento se había ofrendado, es enterrado junto al círculo en el que se efectuó la curación. Ahora es momento de retirarse, el enfermo se dirige a su casa junto con el especialista y sus acompañantes; a lo largo del trayecto se repite el nombre del salvado, para que su alma valla escoltada por el

sujeto del don y la entidad que la devolvió. Ello, indica la imposibilidad de volver a extraviarla.

“Si no se quiere ir lejos, se hace la curación en la esquina de la casa del enfermo ahí, también se llaman juntos a los espantos” (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011). Si el paciente no puede salir del hogar a causa de su enfermedad o no está dispuesto, basta con hacer una limpia y posicionarse en las esquinas de la casa para implorar la devolución de la salud. El llamado es semejante al realizado en los *lugares pesados*, el sujeto del don golpea una olla de barro y grita el nombre del afectado. Después de efectuarlo en las extremidades de la casa, el acto culmina. Aquí, no hay ofrendas ostentosas. Al fin de cuentas, la diada *lugar pesado*-hogar tiene el mismo objetivo: recuperar el espíritu que hurtaron los *dueños de lugar*.

La “levantada de lugar” también se hace a distancia, cuando el afectado se encuentra fuera del municipio o del país. Frente a la fotografía del enfermo, el sujeto del don pide la sanación. Después de unas cuantas plegarias, toma un sorbo de aguardiente o mastica los pétalos de una flor para expulsarlos sobre la imagen. Enseguida, frota un ramo de hierbas sobre la representación de la persona y así, con todas las fotografías que los familiares le entregan al especialista, para efectuar la sanación. En los días siguientes el sujeto del don, que efectuó el rito o el que identificó el malestar, hace uso de su técnica de adivinación (luz de las velas, cartas, sueños, fuego, etc) para confirmar la curación del paciente y así corresponder, en justa reciprocidad, a las divinidades. Caso curioso encontré en Santa Catarina Yosonotú, en las fiestas a sus santos patronos: el Señor de la Columna y Santa Catarina Mártir. Frente a las imágenes religiosas, en la iglesia, o en las representaciones que aluden a ellas, como el *Cerro del Pedimento*; los sujetos del don que provienen de la región triqui hacen curaciones a distancia. En noviembre de 2012 tuve la oportunidad de presenciar esta ejecución.

Después de las doce del día, en medio de la celebración a Santa Catarina Mártir ingresa a la iglesia un grupo de personas (tres hombres y un par de mujeres) provenientes de San Juan Copala. Al entrar se detienen frente a un Cristo crucificado, rezan un poco y le dejan unas cuantas monedas, se dirigen al altar principal, en él se encuentra la imagen de la virgen, rodeada con flores. Los triquis colocan las suyas para hincarse frente a la patrona y hacerle algunas oraciones. Minutos siguientes, una mujer que rebasa los sesenta años se separa del grupo y

sube las escalinatas que la llevan a la imagen del Señor de la Columna, por ser la fiesta de la patrona, éste último se encuentra detrás de ella. Empero, gran parte del acto era fácil de observar. La mujer le rezaba al Señor de la Columna mientras le ofrecía un ramo de flores y una veladora. Acto seguido, se hinca y saca de su traje tradicional un paliacate de color rojo que resguardaba un gran número de fotografías con la imagen de sus parientes. Con la mano izquierda sostenía la imagen y con la derecha se dedicaba a simbolizar, frente a la foto, una cruz con el ramo de flores que en su momento había ofrendado.

Al finalizar, frotaba el mismo ramo sobre su cuerpo. Los minutos transcurrían y el rito era repetitivo, se efectuaba sin importar que la gente pasara a persignarse ante la imagen del Señor de la Columna. La imploración frente a las fotos y al santo patrono llegó a su fin, la mujer bajó las escalinatas y se volvió a reunir con sus compañeros, no sin antes entregarles las fotografías que le habían dado. Una vez más, la "levantada de lugar" a distancia tuvo otro momento importante ya que, el grupo de triquis se dirigió a uno de los montículos en los que, se dice, apareció el Señor de la Columna. En él, la misma mujer efectuaba el mismo rito, pero ahora frente a unas cruces de madera que señalan el sitio de la aparición.

El "baño del torito" guarda otra franja explosiva en el proceso ritual. Hoy en día es poco frecuente encontrar esta etapa en los rituales de sanación, pero la labor etnográfica me llevó a descubrir algunos datos que describen el acto. El "baño del torito" o el "baño de madera", no es otro que el de temazcal. El enfermo se coloca, horizontalmente, en una pileta de agua tibia que expulsa vapor "lo tapan de cartones, hacen un arco, así lo tapan, que nada más quede la cabeza de fuera; para que le entre todo el vapor a todo el cuerpo" (Dionisio, Santiago Nundiche: julio de 2012). Los minutos transcurren y el sujeto del don pide permiso a Santa Teresa o la "Abuela *Ñi*", la dueña del temazcal, para hacer uso del espacio.[8] Después limpia el

[8] Sobre el origen del temazcal y la abuela que está a su resguardo existen varias versiones (Pérez, 2008; Pérez, 2007; Barabas, Bartolomé y Maldonado, 2004, Alavez, 1997…), por cuestiones de espacio sólo enunciaré los pasajes selectos. La versión completa aparece en el capítulo III. Todos los días la madre de unos niños (llamados Sol y Luna) preparaba comida para llevarla al monte. En uno de esos días, sus hijos la siguieron y la vieron subir al monte. En medio de gestos y gritos llamaba a alguien, los niños vivieron la llegada de un venado. Su padre. La mujer le entregó la comida y esperó a que terminara. Los niños se adelantaron para que su madre no descubriera lo que había visto. Al siguiente día, los niños querían llevar la comida, en medio de dudas, la mujer aceptó. Se dirigieron al monte e imitaron las palabras y los gestos que hacía su madre y el venado apareció. En lugar de entregarle la comida, lo mataron. Mientras uno le arrancaba la piel, otro fue a buscar un panal de avispas, las echaron sobre la piel y la cocieron para que el venado pareciera estar vivo, lo sentaron y

rostro del enfermo con ramas de zapote blanco, éste aumenta la sudoración de la cabeza a los pies y a la inversa. Con las ramas se golpea el rostro del paciente hasta expulsar la sustancia que contiene el zapote; con ella, se cree que las entidades malignas abandonan el cuerpo del doliente para permitir el regreso del alma. Enseguida, "se le tiene que dar su ración al temazcal para que conjuntamente la tierra y el temazcal tengan un acuerdo, para que sane la persona que se está atendiendo" (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012). En mis datos etnográficos no encontré mucha alusión a este acto, pero en sus investigaciones sobre la Mixteca, Guido Munch (1993) registra de primera mano una de las oraciones que recitan los sujetos del don:

> San Miguel Arcángel defiéndenos en la lucha, sé nuestro amparo contra la perversidad y las asechanzas del demonio; que Dios manifieste sobre él su poder, es nuestro humilde ruego. Y tú, príncipe de la milicia celeste, con la fuerza que Dios te ha conferido, arroja al infierno a Satanás y a los otros espíritus malignos que vagan por el mundo para la perdición de las almas. Así sea (Munch, 1993: 165).

Con las plegarias finaliza el "baño del torito". El tiempo que el enfermo permanece en la pileta es restringido. Si se excede puede enloquecer o aumentar el malestar que lo aquejaba. Por eso, sólo se usa cuando ningún otro ritual eliminó la enfermedad, el baño de temazcal es la última opción.[9] Es momento de regresar a las ideas iniciales de este segmento, porque con la ejecución ritual los sujetos del don gestan las bases del reconocimiento colectivo. Después de aceptar las cláusulas del contrato que pactan con las divinidades, los neófitos tienen la obligación de

---

regresaron a su casa. A su mamá no le dijeron nada. Esperaban que al día siguiente fuera a entregar los alimentos, la mujer acudió, le hablaba al venado pero no tenía respuesta. Desesperada, se acercó a él y le dio unas cuentas palmadas, el venado cayó y las avispas volaron sobre el rostro de la mujer. Corrió hasta su casa, regaño a sus hijos, les preguntó el por qué del suceso, pero los niños le dijeron que no habían hecho nada, que no se enojara, que entrara al temazcal para eliminar la inflamación que le dejaron las avispas. Le prepararon el baño pero le echaron mucha lumbre, el vapor era insoportable, alrededor colocaron hojas verdes para curar la inflamación. El temazcal estaba tan caliente que la mujer se empezó a quemar, pedía a gritos que la sacaran. Sus hijos no le hicieron caso, le dijeron que ahí se quedaría, que desde ese momento sólo comería lo que las mujeres le ofrendarían, después de tener a sus hijos. Si no te dan nada, le decían, los bebés morirán porque recurrirán a tí para que les des fuerza. De ahí, que se diga que en el temazcal habita Santa Teresa, una mujer a la que se le debe rezar y ofrendar cuando se hace uso de su espacio ritual.

[9] La función primaria del temazcal se encuentra en el baño que reciben las mujeres, que dieron a luz. Barbro Dahlgren (1990: 257), señala que en 1941 observó lo que las parteras hacían en los temazcales de San Miguel el Grande: después del parto, al cuarto o séptimo día, se bañaba a las mujeres en el temazcal durante veinte días, para eliminar cualquier tipo de enfermedad. En cada acto, la partera colocaba cazuelas de comida en las esquinas del temazcal, para ofrendar a la "Abuela *Ñi*". Cosa parecida registra Robert Ravicz: "el ritual obliga a poner tortillas pequeñas dentro del baño de vapor, a modo de ofrenda al Espíritu de la Tierra…a los lados del baño…se proporciona comida y bebida a todo el que desea asistir al primer baño de la madre" (1965: 88).

retribuirles de algún modo y que mejor, que hacerlo desde el accionar simbólico. El proceso ritual (desde las técnicas de adivinación, hasta la diversificación de las formas curativas) se convierte en el ejemplo prefecto, para enunciar un tipo de reconocimiento práctico que permite descubrir, en el anclaje colectivo, la esencia individual de los especialistas.

La base del reconocimiento se encuentra en la relación con el otro. De ahí, que los rituales sirvan como el punto de referencia ideológica que guían las capacidades y potencialidades que se encuentran al servicio de quien los necesita. Entre los especialistas mixtecos y quienes habitan los municipios, la diferenciación es tajante. Ambos polos saben con quien recomendar y a quien acudir. Tanto en las técnicas como en la curación, cada individuo toma componentes que le fueron revelados en la adquisición y transmisión del don, sus rituales parecen semejantes, pero su accionar no es el mismo; así cada sujeto muestra su especificidad repleta de conocimiento, experiencias, aprendizaje y eficacia. Luego entonces, es a través de ello con lo que tejen relaciones sociales es decir, con el contacto que gesta el *sujeto del don*, el *enfermo* y el *público* presente. Con esta afirmación la argumentación es contundente: los sujetos del don "son al mismo tiempo seres sociales e individuos diferenciados" (Castaingts, 2010: 496), por su eficacia ritual.

c) ¿Cómo son reconocidos?

Espero que este capítulo se transforme en la luz, de lo hasta ahora escrito. Los sujetos del don se reconocen como lo que son y como lo que hacen; la capacidad de curar o embrujar se debe a un don que les fue otorgado por las divinidades, en un primer momento éste es reconocido en el anclaje individual, dentro de las experiencias iniciáticas que indican el camino a seguir. Después de la asimilación, llega la obligación de comunicarlo y reciprocarlo. El siguiente rango se ancla en el reconocimiento colectivo, por medio de la ejecución ritual buscan el aval, la aceptación, el prestigio, incluso el rechazo del donador, las entidades, y los beneficiarios, el grupo. En este sentido, el reconocimiento de los sujetos del don forma parte de un momento autoreflexivo y de su realización en el accionar social.

¿Cómo son reconocidos?, es la interrogante con la que he tratado de analizar el precepto hegeliano, que llevó a Honneth a construir una Teoría Crítica del Reconocimiento. Los sujetos del don alcanzan reconocimiento entre los individuos

porque estos últimos construyen el orden social. Los primeros son considerados conforme a la voluntad de los segundos así, edifican sus dones y poderes no de manera individual sino de manera colectiva (Rendón, 2012: 44). El conocimiento de sí es importante, pero lleva al especialista a buscar la comprensión del grupo desde una forma de existencia que se configura en las ideas y los saberes del mundo mixteco. La realización se encuentra en la exigencia de la comprensión colectiva que tienen las personas ante sus especialistas. En la Mixteca Alta, es común escuchar aseveraciones que avalan la credibilidad y la permanencia colectiva de los sujetos del don. No obstante, cuando la práctica es conocida el reconocimiento puede perderse, quienes no lo portan llegan a negar su existencia porque están influidos por esquemas de pensamiento y prejuicios que no se ajustan al sistema normativo (Honneth, 2007: 96-97). En otras palabras, algunos mixtecos llegan a negar la existencia de los sujetos del don porque los rituales de sanación, adivinación y brujería quebrantan con las condiciones necesarias de las prácticas sociales que deben cumplir los integrantes del municipio.

Por ejemplo, cuando empecé a identificar la presencia de estos sujetos me los negaban, aseguraban que esas prácticas se quedaron en el pasado, seguramente porque ser un extraño, pero con el transcurso de los meses, a pesar de haber platicado con varios especialistas, muchos mixtecos los seguían negando, pues su sistema de creencias no es compatible con aquellos actos. Aquí, una de esas negaciones:

> Antes si existía gente que sabía hacer eso de la curación. Pero ahora ya no existe el curandero, ahora ya no. Pero antes, que según había gentes, que sabía hacer brujería, verdad, porque ya vez que la gente es una persona que le cae mal a otra persona, es como si yo le caigo mal a otra persona o la otra persona me cae mal. Yo le hago, bueno si yo le entiendo algo de hacer esas cosas, es un decir, si yo entiendo hacer esas cosas pues le digo, le voy hacer a tal persona. Porque esa persona me cae mal o esa persona me conviene o tengo un problema sobre un terreno o sobre de el caso de una mujer, equis cosa. Empiezan hacer, hasta le dan, le dan la brujería y empieza la brujería porque la brujería es como un mal, que dicen "se mete en uno, pues en los cuerpos se meten a uno" y la brujería es la que se muere la gente, porque así es como era antes (Fernando Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Del otro lado, los sujetos del don buscan la manera de enardecer el reconocimiento colectivo. Buscan la vigencia y la exclusión del olvido de sus capacidades.

> Viene gente, pero dicen que "no sabe otro". Pero yo le digo, no para que lo voy a engañar, no me gusta engañar gente. Porque lo que yo sé hacer es hacer limpia de huevo, a recoger tierra

> y a eso nada más, a otro trabajo no. No trabajo yo eso. No me gusta engañar a la gente, porque no es bueno, porque no vayan a creer que yo sé matar gente o yo sé otra enfermedad, no o me está matando y curo gente que se muera, no eso no me meto, porque eso no está bueno (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

Recuérdese a don Eugenio, quien prefiere mostrar lo que extrajo del cuerpo para no provocar dudas entre el enfermo y los espectadores: “les enseño lo que tienen las personas, porque a lo mejor dirán, a lo mejor no, a lo mejor me está engañando. Porque a veces hay gente que no lo cree” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). Portar el don implica estar al servicio de quien lo necesita. Lleva a buscar un reconocimiento personal y colectivo: “ese don es lo que tengo yo. Por eso, le digo que yo no tengo razón, no sé leer no tengo un libro. Por eso, le digo que ahí tengo mi Diosito. A la hora que quiera la gente, a cualquier hora del día por eso, yo no puedo salir como quiera. De repente viene la persona y tengo que estar aquí, eso es lo que hago, porque así me dijo Dios” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

Perder de vista la multiplicidad de significados que tienen los mixtecos, ante sus sujetos del don sería un descuido. Aquí, el reconocimiento colectivo no sólo deriva en la decisión de acudir o no con un especialista, en la eficacia ritual, la especificidad de sus técnicas de adivinación o la adquisición y transmisión del don. Como diría un viejo refrán “no todo es miel sobre hojuelas”, quienes no proyectan sus dones hacia metas reconocidas están expuestos a sufrir las consecuencias que, de acuerdo a Honneth (2009b), acarrean las *patologías sociales*: descripciones despectivas, asociación con la charlatanería, desprecios, olvidos, etc. En el complejo etnográfico me encontré con algunos mixtecos, que le ponían nombre y apellido a los portadores del don que provocan disturbios sociales. Aseguran que sus dones son tan fuertes, que los han visto convertirse en coyotes para hurtar o matar el ganado de las personas con los que tienen conflictos. En realidad, las aseveraciones se anclan en historias repetitivas que asocian a los sujetos del don con la extracción de su corporalidad, para así tomar la de un animal o un ser sobrenatural. A pesar de ello, estos especialistas siguen siendo visitados. El desprecio de algunos integrantes, de su municipio, no impide la ejecución ritual ya que, muchas de los prejuicios se deben a diferencias personales, a las creencias o a la poca efectividad que el sujeto del don tuvo en alguna de sus curaciones.

Cuando surgen estos casos, la “pérdida” de reconocimiento sobrepasa las fronteras que dotan de eficacia. El desprecio es tan exacerbado que la desaprobación se hace pública, en los municipios se sabe quiénes son los personajes efectivos y quienes los charlatanes “ahora ya está prohibido, porque para hacer esas cosas es un delito, no cualquier persona debe hacer eso” (Fernando Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). Cuando se acude con un sujeto del don y no se es sanado, cuando piden montos económicos muy altos o provocan dudas e ineficiencias en el proceso ritual, son exhibidos. Se colocan frente al auditorio municipal, se les pide efectuar una curación a los ojos de todos, pues se sabe que el acto no será exitoso, si se suman las declaraciones de muchos el proceso se complica. Después de ridiculizarlos, son llevados a la cárcel o en casos extremos, expulsados del municipio. De ahí, que muchos especialistas aclaren, antes de la curación, lo que saben hacer: “eso no más se yo, otros trabajos no. Yo nada más para hacer una limpia, para la baraja no más y para, este, recoger tierra; 3 cosas nada más, conozco poquito, pero no mucho. Pero en otra cosa no me meto, pues otra cosa es delito, pues no se puede engañar a la gente, uno ya sabe que para engañar no es bueno” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011).

El código del don deriva en el respeto y la honestidad. Antes de efectuar cualquier acción, se debe informar si lo solicitado está a su alcance, si no fuera el caso hay que recomendar con otro portador, según la heterogeneidad de las técnicas de adivinación y la particularidad del proceso ritual, con la suma de ellas los mixtecos y sus especialistas construyen mapas simbólico-territoriales que permiten ubicar el reconocimiento de su municipio y los aledaños. “En San Miguel hay una señora, por aquí cerca, que utiliza la tijera. Aquí en Yoso no hay, nada más los que curan del susto y ven lo malo con la vela” (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2012). La relación que hay entre los sujetos del don se hace presente cuando lo solicitado no está a su alcance, “yo creo que si hay diferencia entre las señoras que curamos. Sí, porque hay otra que cura de manera diferente, hay una señora que sí saca baraja, dice que ella misma hace la brujería, porque la gente lleva su ropa del que le tiene coraje. Pero esa señora pide cualquier cosa, yo no, yo con la pura oración” (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011) o porque las divinidades brindan el don para beneficiar, no para dañar, “solamente

curo, nada más eso. Dios me dijo que sólo eso curaría, porque hay personas que hacen más, yo no. Sólo eso, hacen el mal, Dios me dijo que sólo me dedicara a curar y eso hago y no busco aprender más de lo que se me mostró" (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011).

A pesar de las recomendaciones, cuando el especialista no encuentra la cura es mejor olvidar a los sujetos del municipio y acudir con los que residen a las afueras. Es decir, si el enfermo está al borde de la muerte sus familiares deben llevarlo a otro municipio, ahí encontrará la cura. Se dice que este tipo de enfermedades se deben a las rivalidades que tienen los mixtecos entre un pueblo y otro.[10] Si se envidia a una persona que reside en un territorio colindante, es común acudir con un sujeto del don para enviar el "mal", al sitio en el que habita la persona.[11] He aquí, la curación en otros espacios. Si ahí se originó el "mal", la eliminación se encuentra en ese municipio. Sólo los sujetos que lo habitan están destinados a reestructurar el equilibrio de esa persona. Cuando se viven estos sucesos se prefiere pasar desapercibido, para evitar los tabús y las murmuraciones en el municipio, "si alguien está muy malo, mejor nos lo llevamos a otro pueblo, porque aquí ya no se hace nada y la gente habla, dice que se cometió una falta o es un castigo, digamos, por eso está así" (comunicación personal, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). Por ello, se está obligado a tratar estos temas fuera del pueblo de origen. Si el enfermo no puede salir, se buscan a los especialistas externos para llevarlos hasta el municipio: "[me] han solicitado personas que vienen de lejos, cuando fui a Huajuapan de León me pagaron $1,500 porque estaba lejos. Vino una muchacha y [me] llevó a su casa, ya la segunda vez [me] llevó a donde está su hermano, ya dos veces a Huajuapan. Diferentes personas vienen de Tulancingo, Tlaxiaco, de Mixtepec, de varios" (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011).

[10] Párrafo aparte, merecen las rivalidades entre pueblos mixtecos. Por décadas, parte de los municipios, se han caracterizado por las disputas territoriales que tienen con los poblados colindantes. Ello no tiene relación con los sujetos del don, pero al preguntar sobre los rituales anclados a la brujería, me aseguraban que sus practicantes, habitaban los pueblos característicos por sus venganzas y conflictos. Por ejemplo, los mixtecos de Chalcatongo refieren a los de San Miguel como una "tierra de brujos". Éstos últimos, según los chalcatongenses, se han valido de artimañas para apropiarse de secciones territoriales que nos les corresponden. Llamarlos "brujos" no significa que los migueleños practiquen la brujería. Sólo es un adjetivo que apela a la unión del municipio con la procreación del mal o de los daños territoriales que han provocado.

[11] La agresión físico-anímica deriva en la materialización que el envidioso, con ayuda de un sujeto del don, hace del espíritu. Los especialistas hacen uso de los dones para satisfacer a sus clientes. El mal, traducido en la envidia, proviene de la persona que lo desea. Ella es quien entrega el espíritu a las divinidades, el especialista sólo es el mediador del proceso ritual.

“Hay mucha gente que dice que sabe curar, que sabe curar mucho y pide dinero y no hace nada, pero lo de la curación es voluntario. Si usted está enfermo, pues yo te curo, y se paga cierta cantidad, lo que tiene voluntad te da $5.00, $10.00, $15.00 hasta $50.00” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: noviembre de 2011). Los especialistas se hacen especialistas en el contacto con el otro, en las relaciones que tienen con sus colegas. Las palabras de don Lucio abren este párrafo, porque entre los sujetos se gesta una *lucha por el reconocimiento*. Para disputarse la manera en la que se quiere ser definido, marca una línea entre los que fijan un monto económico y los que no lo buscan. Esto ilustra una de las tantas acciones que juegan los especialistas, en la búsqueda de los aspectos que sellan su particularidad, distinguen entre los que provocan el “bien” y los que hacen el “mal”, a los iniciados y los de mayor experiencia, a quienes adquirieron el don de una u otra forma o a los que buscan trabajo y a quienes esperan la llegada de sus pacientes.

El costo del proceso ritual es uno de los tantos casos, que reafirma el reconocimiento del ser y del deber ser. Los sujetos del don avalan sus dones en el encuentro con el otro. En él, las disputas son inevitables pues al fin de cuentas siempre está el que debe reconocer y el que es reconocido. La remuneración de los rituales es contradictoria. Muchos desacreditan el reconocimiento de quienes fijan un monto. Si fueron elegidos para fungir como intermediarios entre los habitantes de este y el otro mundo, dicen, no hay que cobrar. Esa es la tarea que les impusieron las divinidades, basta con la cadena recíproca que simbolizan las plegarias y las ofrendas rituales. Sólo se piden unos cuantos pesos para “pagar las velas y la[s] hierba[s] es para lo que compro, entos, si se paga unos 20 pesitos, 30 pesitos, nada más” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011), el costo deriva en los instrumentos (veladoras, hierbas, amuletos, etc) que sirven de guía en la ejecución.

Primero hay que preocuparse por curar a la persona y después pensar en el pago. Cuando el ritual llega a su conclusión, la voluntad del interesado determina el valor monetario; con dar una propina que solvente las herramientas utilizadas es suficiente, en el transcurso de los días el enfermo verá su mejoría, “si tiene voluntad se va, [después] sana y viene a pagar” (Lucio Aparicio, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011). La confianza que el sujeto tiene en sus capacidades, le asegura el retorno monetario que está a juicio del salvado: “no más cobro $20.00; sí, aquí cuando un lugar, nada más lo levanto, cobro 20 pesitos, no más, no muy caro,

porque si es muy caro no tiene uno cliente" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011). La curación obliga al beneficiado a reciprocar. No sin antes, haber experimentado los beneficios que reafirman el reconocimiento del ejecutante. Sin embargo, los especialistas realizan el rito, sin recibir nada a cambio.

Es de esperar que quienes fijan un monto económico o salen a ofrecer sus servicios a otros municipios, sean tachados de impostores o de denigrar las prácticas curativas y adivinatorias. Lo curioso es que la mayoría de los sujetos del don lo hacen, realizan sus prácticas sin provocar dudas en el municipio. Quienes esperan el pago, traducido en la voluntad de sus pacientes, dibujan un juego parecido, pues se sabe que la gente regresará. Incluso, los precios se ajustan al servicio solicitado, "preguntando la baraja $40.00, hay otras personas lejos, entonces ahí también barato, para componer a un bebecito $100.00" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011), en algunos casos los costos son los mismos entre un especialista y otro; "cobro $500.00 depende la enfermedad que tenga. Si es baño de tierra se cobra $20.00 y si la enfermedad es grave hasta $500.00" (Anastasia, Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011), nótese la relación de precios con Santiago Nundiche "empiezo a cobrar $15.00 o $20.00, apenas ahorita cobro $400.00 hasta $500.00, cuando voy todo el día, hago todo, saco el mal que tiene la persona, depende de la gravedad, es lo que hago" (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011).

En otro orden de ideas. Dios, Jesucristo, la virgen o los santos patronos otorgan el don para brindar bienestar a quien lo necesita. La Santa Muerte y el Diablo también lo hacen, pero buscan el sufrimiento de la gente, incluso su muerte. Con la adquisición del don se marca el camino que los neófitos deben seguir. Entre especialistas la manipulación de lo sagrado provoca disturbios; ellos mismos defienden su profesión al tachar a los otros de brujos: "Dios me enseñó eso y me dijo cómo voy a hacer eso de curar. Esas que hacen brujería, quién sabe, de eso no sé. Yo no más [hago] eso, no más lo compongo bebecitos, las gentes grandes, lo levanto el lugar, nada más" (Dominga Cuevas, San Miguel el Grande: julio de 2011). Ningún sujeto se describe a sí mismo como tal, la razón se encuentra en la humildad, en reconocer que el don no es suyo, sino que le ha sido prestado (Harner, 2006: 31).

Una vez más, la búsqueda de reconocimiento lleva a los portadores a dibujar distancias. Se sabe quiénes se suman al grupo del bienestar y quienes al de la maldad: “hay diferentes personas, pero es como le digo, se dedican a hacer mal a la gente, no es que escape uno a la muerte, sino que ellos hacen maldad” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). La diferencia es tajante: “no sé, cómo me llaman las personas, sólo el Padre Eterno sabe, las personas que se llaman brujos trabajan de los dos lados y no sé con qué trabajan, si trabajan con Dios o con el otro lado, yo no sé, sólo trabajo un sólo lado” (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011); “la brujería, esos los estudian los que estudian la magia negra, esos estudian por magia. Pero nosotros no, porque lo que tenemos, eso es muy aparte, nosotros todo lo hacemos a pleno día. Nosotros no podemos hacer curaciones en la noche, ¿por qué?, porque nosotros no tenemos nada que ver con las cosas oscuras” (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

En este aspecto, el conflicto sale a flote; en el anclaje práctico se demanda el cumplimiento de dones. Por cada exigencia, los sujetos refuerzan su reconocimiento. Es decir, si portan un tipo de don la creación del bien y del mal es factible, pero la decisión se encuentra en la ética de los neófitos. Ellos son los que deciden el uso de sus potencias. Recuérdese, que la idealización la alcanzan cuando sus prácticas se ajustan al modelo normativo en el que se desarrollan.

> Entre una persona que cura, como le digo, hay mucha diferencia, lo puede curar de muchas cosas buenas. Pero ya cuando se trata de brujería, entonces se va usted con las cosas oscuras, ¿por qué?, porque esos trabajan, tienen pacto con el Diablo, ellos adoran la Santa Muerte, o sea que todo lo negro es pa ya. Pues aquí estoy yo, y si aquel es malo, no puede estar conmigo, ¿por qué?, porque chocamos, chocamos. Porque ellos tienen otra práctica. Ellos tal vez lo estudien o también tenga ese don, pero no puedo yo estar junto con ellos (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012).

El camino a seguir es decisión de los neófitos. Viene del campo que conocieron en el momento de su adquisición:

> A los que son brujos, yo no puedo hacer el mal que le hicieron, lo que hago es que recurro a Dios, que les ayude sobre el mal que le hicieron. Así se curan. Pero, si me dicen que haga un mal a la persona que les hizo enojar, no lo hago. Dios me dijo que sólo siguiera un sólo camino y así voy, pero no hago esto o aquello, pero hay personas que lo hacen, como lo que les interesa es el dinero, lo hacen. Pero, yo no he entrado a eso. Sólo un camino, vienen personas de aquí de Tlaxiaco, de San Martin [Huamelulpan], viene aquí en la casa. Saben que sólo haga uno, no hago lo que hacen los brujos, lo [que] utilizo son huevo de gallina, les limpio en un vaso de vidrio, veo todo lo que hacen, eso y ruda, es lo que utilizo. Porque los que trabajan de brujo trabaja o están metidos en dos lados (María Ortiz, Santiago Nundiche: julio de 2011).

La aprobación y desaprobación de las cualidades del otro lleva a negar un reconocimiento que no es aceptado en el gremio social: “yo no hago trabajo sucio yo tengo diosito y tengo a Jesús” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: junio de 2012). No es casual que cada uno de los sujetos recalque su inclinación con Dios y se distinga de los que tienen relación con la Muerte o el Diablo, pues en ambos casos los estados vivenciados en el reconocimiento individual se aprenden, según las cláusulas del contrato recíproco que firman con las divinidades. ¿Quiénes se dedican hacer el bien y quiénes el mal?, se encuentra en la diferencia que tejen los especialista, pero el grado potencial que cargan los sujetos también le da respuesta a la interrogante.

Buscando los imperativos que distingue a los especialistas del don, me topé con la eficacia que, según ellos, tiene un iniciado y un experimentado. Basta mirar a una persona para identificar si fue o será elegida por las divinidades, aunado a ello, la observación de un portador permite identificar si el don adquirido está destinado para saciar el bien o el mal. No es necesario que lo den a conocer para ser consciente de ello, porque “el don es como un imán que llama” (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012). De ahí, los cuidados que la familia de doña Elia le hacía a su hermano mayor, el niño que desde su nacimiento evidenciaba las señales de una futura especialización; como los sujetos pueden identificar a quien porta el don, tenían que buscar a una persona experimentada que lo resguardara, para evitar el desvío de los poderes que portaba el niño.

La eficacia del don se obtiene en el anclaje colectivo por eso, hay que disputarse la manera en la que se quiere ser conocido. Al estar cerca de un veterano “sentimos que hay un contacto o que otro esté junto de nosotros, se siente ese don” (Dionisio, Santiago Nundiche: julio de 2011), los recién iniciados se debilitan físicamente: dolores de cabeza, mareos o desmayos, es lo que el otro puede provocar. Porque el don se ha trabajado consecutivamente, no se ajusta a las prácticas que uno y otro realiza, por la edad o por la forma en la que se adquirió. En la lucha de dones los sujetos reaccionan cuando su identidad se ve amenazada, “se siente la presencia y cuando se siente, me puede dar un dolor de cabeza o bien me puedo desmayar, ¿por qué?, porque yo no tengo la suficiente potencia como una persona mayor y sí me puede ganar, porque no tengo esa potencia fuerte, para compartir con ella” (Elia Lázaro, Santa Catarina Yosonotú: marzo de 2012); sus potencias chocan, vibran en

la corporalidad de los elegidos reestructurando lo que el colectivo ha institucionalizado.

He dicho hasta el cansancio que la manipulación del don es obligatoria ya que, se debe ejercer en la práctica curativa. Ahora bien, en la Mixteca hay portadores que aprendieron el oficio con la ayuda de otros. Vivieron una experiencia iniciática y tuvieron contacto con las divinidades, pero el arte curativo lo reafirmaron con la intervención de especialistas experimentados o en el anclaje empírico. La línea coyuntural, también radica en el sitio en el que se adquiere el oficio ya que, muchos portadores lo obtuvieron a kilómetros distantes de su espacio de origen. ¿Cómo aprendió a curar? o ¿quién lo impulsó a seguir ese camino?, son las preguntas que me ayudaron a ubicar los espacios múltiples, en el que algunos mixtecos alcanzaron y, al mismo tiempo, maniobraron el don.

La Ciudad de México, la Mixteca de la Costa y el estado de Veracruz sirven de escenarios, para que los neófitos jueguen a la conversión del don. En la Mixteca no es importante el sitio, en el que se obtiene el poder curativo. No todos cuentan que sus dones devienen de un espacio en particular, pero reiteran que lo alcanzado es efectivo si se destinan al municipio del que son nativos. Son reconocidos por su lealtad y valentía, pues dejaron la vida que construyeron en otros estados o ciudades para retornar y retribuir lo aprendido. El regreso es necesario para mostrar lo que uno de ellos, puede hacer por el pueblo.

> Fui a [la Ciudad de] México a trabajar un poquito y luego de allí, estaba mi hermano con mi cuñada, estaba embarazada, luego la más chiquita estaba muy triste. Le dije a mi hermano ve y compra, como no conoce uno allá, pues le dije como la abuelita: aguardiente y alcanfor. Le eché el aguardiente. Lo soplaba, lo sobaba todo, pues, y así le hice con mi cuñada. Vete y trae eso y cómprense tequila, un poquito, le dije. Vamos a preparar y lo voy a dar su masaje, le dije. Porque a lo mejor le duele algo, porque está allá muy triste, le digo. Me dice [su hermano]: "bueno, si puedes, pues hazlo", dice. Sí lo voy hacer aquí y cuando vayamos llegando a nuestro pueblo, también lo voy hacer allá. Empecé a curar y 3 ó 4 días le hice su masaje y ya me quedaba. Como le hacía la abuelita, empecé a curar. Así, fue que ya vine con mi hermano a San Miguel y ya empecé a curar con la hierba (Laureana Pérez, San Miguel el Grande: julio de 2011).

> Así no más, empecé a leer lo de las cartas. Pues así, también me enseñó una persona. Andaba pues por allá, en la [Mixteca de la] Costa. Me enseñó, cómo iba a sacar la carta uno (Lucio Aparicio: Santa Catarina Yosonotú: julio de 2011).

> Soñé que es una persona y me dice que hierba voy a buscar, cómo voy a hacer, cómo todo y eso. Pero, era chamaca, no hice caso. Antes no sabía que es eso, pero ya después, yo estudié en Veracruz, a preguntar eso de las cartas. Sí en Veracruz y luego de ahí, ya poco a poco sueño que hierba voy a buscar y cómo le voy a hacer (Dominga Cuevas, julio de 2011).

De acuerdo a Honneth (2007: 48-49), cuando surgen este tipo de experiencias se está ansioso de mostrarse como un individuo distinto, léase autónomo, que busca su autorealización en la esfera pública. De nada serviría la obtención del don, sino se busca una relación participativa. El municipio no entendería a sus especialistas, si sólo se les informara la adquisición, si ello sucediera no habría reconocimiento colectivo, los sujetos no serían respaldados por la comprensión mutua de las razones que los llevaron a portar un don. Para algunos, la adquisición en los sueños va de la mano con el aprendizaje.

Las apariciones en los sueños se interpretan como el conjunto de señales que indican el retorno al municipio, “cuando tuve el sueño, le digo a mi señora, pues ahora vámonos al rancho, porque soñé un sueño y a lo mejor nos van a quitar el terreno o a lo mejor, así nomás le digo, porque en el sueño Dios me dice, que no debo decir nada” (Eugenio Juárez, San Juan Ñumi: julio de 2011). La focalización que se halla en los sueños deviene de una red de signos, que le comunica a los sujetos lo que deben hacer por los otros. Esa es su obligación, desde el momento en el que pactaron con las divinidades. La adquisición a distancia ve nacer la necesidad de un reconocimiento individual que busca respaldo en las ideologías del grupo receptor.

Después del recuento, es factible regresar a la pregunta que inició este segmento: ¿cómo son reconocidos? Las respuestas provienen de la adquisición y transmisión del don, descansan en el tecnificación ritual y se consagran en los imperativos que nacen de la relación entre un especialista y otro. Todo ello, le da vida a la construcción de un reconocimiento individual, que busca su realización en el contacto colectivo. El don se obtiene gracias a una divinidad, la capacidad de curar o embrujar se debe al don otorgado, pero su propagación encuentra vida no sólo en la identificación de los sujetos, en tanto, condición de la captura colectiva que tienen de sus potencialidades sino, en el abanico de oportunidades que los suyos encuentran para darlos a conocer, como seres capaces de acciones y habilidades.

En mi intento de evidenciar el recibimiento del don, en el individuo y el colectivo, he dicho hasta el cansancio que el reconocimiento precede al conocimiento. Los sujetos del don cargan con una especie de magma que los obliga a reflexionar sobre sí mismos. Edificado el acto, buscan un contacto con los individuos ya que, en ellos

radica la aprobación o indiferencia de sus cualidades. Si no hay relaciones pragmáticas con un otro, la adquisición y su comunicación no tendrían sentido. En esta ruta el conocimiento no sólo aparece en el proceso ritual, sino que se va aprendiendo, incluso negociando, en las particularidades que les reconocen sus visitantes y colegas. En este encuentro, un argumento sigue a flote: el reconocimiento no encontraría existencia, sin las diásporas colectivas que llevan a la individualidad.

COMENTARIOS FINALES:
El BOSQUEJO DE UN MODELO EN TRANSICIÓN

…los conceptos no existen solamente en la cabeza de los filósofos, sino que están en la realidad efectiva de las propias cosas, de modo que cuando hablamos de esencia designamos precisamente lo que la sociedad, sin saberlo, ya posee en sí misma.
Theodor W. Adorno

Tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento, aun cuando en el momento lo maldigamos o lo odiemos…el reconocimiento recíproco implica ya la aprobación de cualidades específicas del otro.
Axel Honneth

Los sujetos del don finalizan su camino. Refugiado en cuatro municipios de la Mixteca Alta, traté de construir un diálogo etnográfico entre los mixtecos y quien suscribe. Enviciado con los aportes de la Teoría Crítica del Reconocimiento, la Antropología Posmoderna y la Antropología de la Magia, diseñé un estudio que evidenciara el reconocimiento mixteco de los sujetos del don. Esto no sería posible, si no hubiera tomado como base las ideas de Axel Honneth: la conceptualización del reconocimiento del ser y del deber ser. Un constructo teórico-empírico que encuentra su origen en la filosofía de Johann Fichte, en los escritos tempranos de George W. F. Hegel y en la psicología social de George Herbert Mead. Ciertamente, los postulados de Honneth son complejos. Se requeriría un estudio detallado para analizar la amplitud de sus trabajos.

Pero en este estudio, sólo se retomaron las ideas que detentan en las relaciones recíprocas, que impulsan a una *lucha por el reconocimiento*. Los conflictos sociales presuponen un reconocimiento normativo, avalado por un otro. Que reconozca el grado de autonomía que los individuos (según sus cualidades y diferencias) adquieren en la sociedad. En otras palabras, en esta investigación analicé a los sujetos del don mediante un reconocimiento recíproco, que se origina en el anclaje social. De acuerdo a Honneth, el reconocimiento del don se adquiere:

> sólo si ambos individuos [portadores y no portadores] se ven recíprocamente por su contrapartida de la actividad que ellos mismos realizan, [con el reconocimiento de la contraparte] pueden llegar de manera complementaria a una autocomprensión de sí mismos, como un yo constituido en cuanto individuo, que actúa de manera autónoma en la sociedad (Honneth en Mesquita, 2009: 23).

Tomando como eje conductor las hipótesis de la Teoría del Reconocimiento, basta recordar que éste, fue entendido como el referente identitario que se le asigna a los sujetos por su carácter autoritario, sus funciones y cualidades o por el agradecimiento que se tiene ante la persona, que brindó una prestación o servicio. El interés se encuentra en la manera en la que se reconocen los sujetos del don y son reconocidos por el colectivo. La búsqueda de la diferenciación de los sujetos se encuentra en la vida social. Por eso, fue importante describir las ideas que se tejían sobre la adquisición del don, la aceptación del portador y la manera en la que lo dones eran ofrecidos, manipulados e intercambiados en el colectivo.

Dos ejes hicieron posible este estudio. Uno seguido de la mano del otro. El primer momento, apareció con los sujetos del don. Después de revisar la bibliografía que los estudiosos de la antropología construyeron sobre el tema, encontré que se utilizan términos sin hacer una justificación pertinente. En el capítulo II hice un recuento de las aportaciones de la Antropología de la Magia, para evidenciar el uso indistinto que los estudiosos le han asignado a los curanderos, chamanes, brujos, magos o hechiceros; se utiliza el mismo término para hablar de la misma persona. Aquí la disyuntiva. Porque cada uno, siguiendo aquélla antropología, posee características específicas. Haciendo casos a ello, no me sentía con la libertad de escribir bajo una categoría que no se ajustara a la realidad estudiada.

En el mismo capítulo hablé de los acercamientos, cercanos o distantes, que la Antropología de la Magia tiene con la Teoría Crítica del Reconocimiento. Mirando el reconocimiento de los sujetos del don. Sumando ambas vertientes, decidí eliminar esas categorías y trabajar con otra que concordara con esta investigación. Tomando en cuenta la complejidad de la Antropología de la Magia, la información etnográfica y la diversidad lingüística que hallé en los municipios, el reto era ambicioso. Pero, si el eje conductor provenía de la Teoría Crítica, el primer paso se encontraba en la descomposición del tema que reflexionaría. De ahí, el por qué de los sujetos del don.

El segundo momento, se encontró en el carácter intermediario de los sujetos del don. Dicho de otra manera, en las relaciones de intercambio que pactan con las divinidades y sus pacientes. Porque en ellas se aprecian las interacciones, los conflictos y las negociaciones constantes entre los especialistas y sus visitantes. El reconocimiento de los sujetos del don depende de contextos socioculturales que presuponen, obligatoriamente, relaciones de solidaridad. En cada uno de los

capítulos que estructuran esta investigación, describí el reconocimiento como la adscripción mutua a un status normativo que nace en el individuo, pero encuentra su aval en el colectivo. Basta subrayar, que este estudio se aferró a un bloque argumentativo, que sólo existe en la cabeza del investigador. Llevar a la Mixteca Alta un modelo teórico-empírico que busca la dinámica de las luchas sociales, en el terreno de la interacción social y analizarlo desde un grupo de individuos que tienen la capacidad de curar, embrujar o adivinar, me permite pensar que este modelo alcanza los escalones iniciales de una futura edificación. Ambiciosa, inacabada, abierta y no del todo justificada.

Por eso, inicié estos comentarios con las palabras de Adorno y Honneth. Porque el reconocimiento de los dones y poderes no sólo existe en mis ilusiones radicales sino que, encuentra su origen en las relaciones que día a día producen los mixtecos. De tal manera, que cuando hablo de reconocimiento me refiero a un idea que comparten los municipios heterogéneos. Hasta aquí, el precepto queda claro. La configuración social se da en las negociaciones del proceso de socialización y en la interpretación teórica que ofrecen los sujetos interactuantes. Así, Adorno lleva los conceptos a los espacios estudiados. A los sitios de su construcción inconsciente. De ahí que los científicos sociales, sólo analizamos lo que en esas zonas se ha experimentado.

Con la ayuda de recortes, retazos o fragmentos que ilustran la articulación, las relaciones y las ideas que derivan del reconocimiento de los sujetos del don. Se describió el encuentro entre uno o varios individuos. Se dijo el por qué de una diferenciación necesaria, afectiva, incluso, despreciable. El núcleo se halló en los especialistas del don. Característicos por su dispersión en las zonas de estudio, sus técnicas, su eficacia ritual, sus palabras, su expresión y el proceso cognoscitivo de su individualidad y de los integrantes de los municipios. Así, se enfrentan a un público que produce y reproduce patrones de reconocimiento que avalan el éxito o el fracaso de un don, que pocos pueden obtener. Sumado a las imágenes extraídas de los textos, consideré necesario un atajo que le abriera la puerta al abanico del reconocimiento individual y colectivo. Desde ese momento, traté de marcar la "versatilidad" de este estudio. Someramente, expliqué la propuesta honnethniana y sus vinculaciones con la Antropología de la Magia. Honneth representa un tipo diferente, a pesar de la cercanía que se mostró con la antropología. Sus aportes

incitan a sentar las bases de una propuesta que busca un estilo “distinto”, a lo estudiado sobre el don y sus portadores. Los aportes del reconocimiento se presentan como un análisis cuestionable, pero adaptable a las aplicaciones que se le intenten asignar.

¿Por qué elegir el constructo honnethniano?, fue la pregunta clave. La respuesta es sencilla: porque no creo en la enajenación del científico social. No confío en quienes trabajan con la terminología de la Antropología de la Magia (curanderos, brujos, chamanes, etc) sin darse cuenta, sí se ajusta o no, a la realidad estudiada. Que se acepte lo aparecido en los espacios de estudio, sin ningún cuestionamiento, es aberrante. Ese fue el reto. Haciendo a un lado, lo dicho por muchos preferí desmenuzar lo aparecido en la Mixteca y trabajarlo con una propuesta reconstructiva. La adopción del planteamiento, lo decía, responde a la negación de aceptar lo dado, tal como se muestra. En cada página, se presentó lo que se quiso mostrar. Cada capítulo resultó del decir y el hacer de los cruces entre la teoría y la empírea. La “versatilidad” teórica alimentó los tejidos, dispersos, entre los mixtecos y sus sujetos del don. No estoy muy seguro, si en verdad fui crítico, pero el intento se hizo. Tomé una postura, negué otras, desenmascaré la relación de los portadores del don y su reconocimiento, usé citas textuales y fragmentos de entrevistas que avalaran lo dicho.

Lo sagaz de una crítica, no está en la palabrería. Cuando se juega a ser crítico hay que dar acertijos, pistas u opciones a lo que se está criticando. Insisto, no estoy muy seguro de mí ser crítico. Pero presenté un modelo inicial, entiéndase inconcluso, que busca otra forma de estudiar a los sujetos del don. La Antropología de la Magia, analizada desde los aportes de la Teoría del Reconocimiento, avala la fundamentación reconstructiva de una perspectiva crítica, que intenta establecer una conexión entre el orden social y el reconocimiento autónomo. Con ese potencial traté de ajustar mis reflexiones a un sistema de intercambios de bienes o servicios, que se activa con las acciones de los individuos. Dicho de otra manera, toda pertenencia a un grupo social, nace en las relaciones de la lógica del don.

Para cerrar, es factible retomar las palabras iniciales de este escrito. Las que refieren a la forma de escritura y presentación de la información etnográfica. En esas páginas, hablé del cazador al que remitía James Clifford (1991). Retomando a Clifford, decía que no diría la verdad, pues escribiría desde lo conocido. Aceptaba el

uso de interpretaciones e inseguridades. Ahora que estoy en la etapa final, pienso lo mismo. No describí de manera detallada. Al contrario, redacté de forma “creativa” los postulados teóricos, las ideaciones surgidas en campo, las anotaciones y entrevistas que, de una u otra manera, reforzaron la libertad intertextual de este escrito. Redacté el documento influenciado por otros autores, el primordial: Honneth. Después, lo relacioné con la heterogeneidad de los municipios mixtecos y de sus habitantes. Fui de la oralidad a la escritura. Como estrategia etnográfica, presenté esos diálogos desde mis anhelos teóricos. Todo para reforzar una tesis contundente: el meollo del reconocimiento colectivo se refleja en las ideas que los sujetos del don tienen sobre sí mismos. Son el espejo de una obligación moral. De una cadena de reciprocidades que se impregna en la persona, pero deviene de un referéndum social.

LOS SUJETOS DEL DON EN LOS MUNICIPIOS HETEROGÉNEOS

Laureana Pérez Pérez. Nació en el municipio de San Miguel el Grande. Empezó a curar desde los 18 años. Sus funciones rituales la caracterizan como curandera y partera. Siendo esta última, lo que más realiza. Sus especialidades las empezó a ejercer en la Ciudad de México; con sus familiares. Después de participar como partera, en su primer alumbramiento tuvo un sueño, en el que se le presentaba un ángel y una viejita. Ambos, le decían como empezar a curar. Doña Laureana no lo dijo, pero tengo la intuición que el ángel es San Miguel Arcángel, el patrón del pueblo. Las revelaciones se dieron a partir del nacimiento de sus primeros hijos. En medio de la gestación, se enfermaba de manera frecuente. Muchos le decían que sus dolencias se debían a la brujería que le hacían sus contrarios. Para adivinar el origen de las enfermedades, utilizaba el método de la canasta. Hoy en día, no lo utiliza porque, según ella, proviene del Diablo. Sólo usa las cartas para seguir con la adivinación y conocer el origen de las enfermedades.

Doña Anastasia. Es originaria del municipio de Santa Catarina Yosonotú, en particular de una de sus agencias: Morelos. Adquirió el don por medio de un sueño. En él, se le decía como empezar a curar. Al igual que ella, su hija y una de sus hermanas se dedican a sanar. Su especialidad decae en la *enfermedad de lugar*. Para conocer los malestares de sus pacientes hace uso de las cartas. Con la misma técnica, se dedica a adivinar el futuro de las personas. La primera vez que la entrevisté me dijo que sabía de mi visita. Me aseguró que la noche anterior había tenido un sueño, en donde se le decían que un extraño la estaba buscando.

Doña Evangelina. Oriunda de Santiago Nundiche. Sus entidades protectoras son la Virgen de Guadalupe y el Niño Dulce Nombre de Jesús. Ellos le otorgaron el don, entre los 40 y 45 años. Desde niña empezó a conocer las propiedades de las hierbas, pero no se dedicaba a curar. El devenir inició, cuando en un sueño se le presentaron las divinidades. En medio de él, se le dijo como tenía que curarse ya que, sufría de dolores de espalda. Así, empezó a curar de espanto. Para conocer el sitio en el que se adquirió la enfermedad analiza el humo que expulsa el copal. En él, asegura la presencia de figuras que dibujan el lugar exacto. Sube a los cerros

para pedir la liberación del espíritu que las entidades tienen en su poder. Esta travesía puede durar horas, incluso días.

Lucio Aparicio Morales. Nació en Santa Catarina Yosonotú. No hace mucho tiempo empezó a curar. Asegura no tener más de 5 ó 6 años. El don lo adquirió por medio de la intuición, ninguna divinidad le dijo como hacerlo. Aprendió a leer las cartas en el estado de Veracruz. Lo hace para adivinar el futuro de quien migra a los Estados Unidos y para conocer los sitios, en los se adquiere la enfermedad. Se dedica a *recoger el espanto* y sanar la *enfermedad de nahual* a base de hierbas. Con el hecho de ver a las personas, conoce el nahual que portan.

María Ortiz Reyes. Nació en el municipio de Santiago Nundiche. Se dedica a sanar el espanto y las enfermedades a distancia. Cura los síndromes de los mixtecos, que radican a las afueras del pueblo y del país. Sube a los cerros para recuperar el espíritu de los que se encuentran lejos. Dios le concedió el don. En medio de una enfermedad grave, que le provocaría la muerte, su espíritu se dirigió a la iglesia municipal. Ahí, se le comunica la función que debe cumplir. Dios le entregó un libro, el don materializado, para conocer la forma en la que curaría. El libro le sirve de apoyo, porque la cura se le revela en sus sueños. Hace uso del humo que expulsa el copal, para conocer el sitio en el que se adquirió el malestar.

Don Dionisio. Originario de Santiago Nundiche. Entre los 25 y 30 años obtuvo el don. En su familia es el único integrante que tiene la capacidad de curar. Con ayuda de la quema de copal y el pulso de sus pacientes, conoce el por qué de la enfermedad. Adquirió el don por medio de un sueño. En él, se le indicó la técnica con la que sanaría a sus pacientes. Sus rituales culminan con el baño de temazcal. Se dedica a *levantar el lugar* y dirigir las ceremonias propiciatorias durante la siembra y la cosecha.

Elia Lázaro. Año con año visita el Santuario del Señor de la Columna, en Santa Catarina Yosonotú. Cada segundo viernes de cuaresma sube al *Cerro del Pedimento*, para ofrecer sus dones a quien lo necesita. Toda su familia es portadora del don. Su abuelo y su hermano revesan las capacidades de sus familiares, tienen

el poder máximo. Su hermano mayor adquirió el don en su nacimiento. Saben que su nahual es un león, porque en la placenta se dibujó el rostro de su protector. Su familia se dedica hacer limpias, curar negocios y eliminar la mala vibra de las casas. Elia Lázaro empezó a curar a los 20 años. Aprendió observando a sus padres y hermanos. Nunca ha tenido contacto con alguna divinidad, sus conocimientos los adquirió en el contacto empírico. Con la ayuda de su familia, Jesucristo y la Virgen de Guadalupe, se dedica a sanar la *enfermedad de nahual*, las frialdades del cuerpo y las decepciones amorosas. Con el pulso de la mano, conoce los problemas de sus pacientes. La *levantada de lugar*, la lectura de cartas y el baño de temazcal lo deja a sus familiares.

Araceli. Nació en San Miguel el Grande. Por décadas, su familia ha practicado la brujería. Los dones de Araceli causan controversia. Muchos dicen que está enferma de sus facultades mentales, otros creen en su veracidad. No rebasa los 17 años. En la Ciudad de México representa a la Santa Muerte, a la Niña Blanca. Como acto de reciprocidad, la ofrenda en el Distrito Federal. Desde los 5 años se desmayaba, frecuente. Soñaba con águilas y zopilotes. En uno de los desmayos se le presentó el Diablo. Él fue quien le otorgó el don. Para brindárselo, tuvo que enfrentarlo. Asegura haberlo vencido, porque sus desmayos desaparecieron. El Diablo le impuso siete pruebas, de las cuales, sólo le autorizó describir tres. Práctica la magia negra, lee las cartas y el Cristo Negro. Con él, conoce el nombre de la persona que efectuó la brujería. A pesar de la desconfianza, de algunos migueleños, es una de las especialistas más solicitadas.

Eugenio Juárez Reyes. Pertenece a San Juan Ñumi. La mayor parte de sus pacientes provienen de Santiago Nundiche y de las afueras del estado de Oaxaca. Por mucho tiempo salió de su lugar de origen, para buscar una mejor vida. A las afueras de su municipio adquirió el don. En un sueño se le presentó Dios, para mostrarle el proceso ritual con el que curaría. Detalladamente, Dios le explicó (tomándolo como paciente) la forma en la que succionaría las partes del cuerpo, en las radica el malestar. Dios le dijo que tendría que regresar a su pueblo, porque sus dones estaban destinados para sanar a los suyos. En los municipios del distrito de Tlaxiaco, es reconocido por su técnica ritual. Sube a los cerros para recuperar los

espíritus extraviados; al tocar el pulso de sus pacientes asegura sentir una conexión con Dios ya que, siente un cosquilleo por todo el cuerpo. Ahí, se le comunica el origen de la enfermedad. En sus inicios se dedicaba a leer las cartas, pero las hizo un lado porque el catolicismo las relaciona con el Diablo. Es devoto del Niño Dulce Nombre de Jesús, uno de los santos patronos de Nundiche, a quien le implora la sanación de sus pacientes.

Dominga Cuevas Aparicio. Nació en San Miguel el Grande. Desde muy chica salió del pueblo para radicar en Veracruz. Entre los 6 y 7 años. Cuando estaba en San Miguel, conocía las propiedades de las hierbas curativas. Pero no le daba importancia. Fue en Veracruz en donde aprendió a leer las cartas y las tijeras. Después de un tiempo, tuvo un sueño. En ese entonces, estaba enferma. En el sueño caminaba por el monte, hasta que se encontró una viejita que arrancaba muchas hierbas. Al preguntarle el porqué de la recolección, la mujer le entregó las hierbas, le dijo que con ellas curaría. El manojo simbolizó la transmisión del don. A la muerte de su esposo regresó a San Miguel el Grande. Hoy en día, se dedica a sanar el mal de ojo en los recién nacidos. Además del *chipil* y el susto que provoca el llanto de los niños. Lee las cartas, *levanta el lugar* y cura la *enfermedad de nahual*. De igual forma, dirige los rituales que imploran una exitosa cosecha.

GLOSARIO

Andiu, andivi: cielo

Cuehe ni yúhú: enfermedad de susto, espanto
Cuencatashi, *nintashi*, *chiña*: empacho

Cha´ma: pulmón
Chaa ta´u jniñu: autoridad
Cháá: echar, poner; escribir
Chaa: hombre
Chaa Lunchi: hombre negro
Chi´i: untar
Chii: estómago
Chindee, *chanda´a*: ayudar
Chindúji, *chundiyi*: enterrar
Chinrrinu, *Chirino*: hombre del sur de Tlaxiaco
Chiñúhú, *kanajaa*: adorar, venerar
Chuhchi, *Ñuhu*, *Yandios*: Jesús, Dios
Chuun: gallina

Deneyu, *tihu*: chupador

Ichi nínu: hacia arriba, norte
Ichi nuú kána ndikándii: camino hacia donde sale el sol, oriente
Ichi nuú kée ndikándii: camino hacia donde baja el sol, poniente
Ichi véé: hacia abajo, sur
Ihá Ndikándii: Señor Sol
Ihá Sau: Señor Lluvia
Ii: sagrado
Ini, *tachi*, *anu*: corazón, espíritu, alma
Inu: tabaco, cigarro
Isú: venado
Ita ndiyi: flor de muerto
Ita: flor
Ito: altar
Itun yuku ndaku: lugar de hierba poderosa

J´a, si´in: pie
Ja´tuní: señal
Ja´u´u, *Kui´na*, *Chaa xaan*: Diablo
Jahni, *ka´ni*: matar
Jaku: corral
Jakuhú, *ku´u*: enfermo
Janí, *ma´na*: sueños
Jáni-iní: pensar
Jantáhú, *kuajnu´un*: agradecer, quedar satisfecho
Javishí, *nde´e*: fruta
Jíhi, *suchi yikin*: bebé, nene
Jíka, *chika*: canasta
Jiká, *kuachi*: pecho, costilla
Jika: lejos
Jiní, *kuni*: saber
Jista-tachi: respirar
jito´o, *xiin*: dueño, ser dueño
Jito-uhú: odiar, tener contrario, enemigo
Jniñu komu: tequio
Jnuu: pluma

Ka´ma, *kahmu*, *kayu*: quemar
Kacha: excavar
Kahándáhú, *kanda´u*: suplicar, rogar
Kakan: pedir
Kakiti: inflamar
Kaku: nacer
Kana: subir, levantarse
Kanajaa: invocar
Kaxnu´un: avisar
Katu: agarrar, dar palmadas
Kava: peña
Kaxin, *ke´e*: tocar
Kayu: toser
Kihin: recibir, aceptar, tomar
Kísi: olla
Kiti: animal
Kiti-ini: coraje, enojarse
Ko´o: beber
Ko´o: tomar
Kóhló: guajolote
Kohó kúú: incensario
Kohó: plato
Koko: encender
Kosó, *kaja*, *tivi*: soplar, rociar
Koxnuu: guiar
Kuachi: pecado
Kualiá: comadre
Kuasun-ini, *ñakuasun-ini*: envidia, tener envidia, envidioso
Kuchi: bañarse

Kue´e kiji: calentura
Kue´e kuun: diarrea
Kue´e nuu, *cuendú*, *lolo*: mal de ojo
Kue´e tasi: brujería
Kue´e xijni: catarro
Kue´e xijni: gripe
Kue´e: mal, enfermedad, peligroso
Kuhu, *kuaka*: frotar
Kuhú: estar enfermo
Kuí´ya-ini, *kukuí´ya-ini*: triste, estar triste
Kuita-ini: desmayar
Kundee: ganar
Kuni, *nde´e*: ver
Kunso´o: escuchar
Kunúhní, *ku´ni*, *nu´ni*: amarrar, estar amarrado
Kuñaváha: tener, poseer
Kutú, *yuxijni*: nariz
Kutu: arar, trabajar la tierra
Kuu: poder
Kuun sáu: llover
Kuvíshrá, *vixa*: mojarse, estar mojado

Lii: pollo

Ma´ñu: cruz
Mbaa: compadre

Náá chísó: suegra
Nakana: enfermedad de lugar
Nakuantáhú: dar las gracias
Nakuáshi: dar masaje, apretar
Nakuatu: rezar
Nakuni: reconocer
Nama: proteger
Náná: madre, también para dirigirse a tía y suegra
Nanáñúú: abuela
Nandaká, *kakan*: pedir
Nastúu, *nañuu*: limpia, limpiar
Nda´a kua´a: mano derecha
Nda´a sajni: mano izquierda
Nda´a: mano
Ndanu: sano
Nde´e: mirar
Ndéché, *ndava*, *ndonda*: volar
Ndéhyu: tierra húmeda, lodo
Ndeyu: comida
Ndika´a: león
Ndikándii: sol
Ndikin: semillas
Ndiko, *kaxin*: moler
Ndishri, *ndixi xaan*: aguardiente
Ndíu, *ndivi*: huevo
Ndivi kuijin: clara de huevo
Ndiyi: muerte, muerto
Ndo´o: sufrir
Ndohó: tenate
Ndóhyo, *mini*: lago
Ndoso: ídolo
Nducha kiyí: agua limpia, agua clara
Nducha kuaha: agua de tepache
Nducha kuíjín: pulque
Nducha minu: caldo
Nducha vixi: refresco
Nducha: líquido
Nduchi: frijol
Ndusú: voz, palabra, relato
Nduu: volverse, convertirse
Nduváha: mejorar, sanar
Ní´na: duende
Niñi: mazorca
Niñí: sangre
Niñu: noche
Nuku´un: recuperar
Nundiche: lugar del fríjol, de los ejotes o lugar empinado, pueblo de sabios
Nundo´o: castigo
Nuní, *yáhá*: maíz
Nuu: cara

Ñahasíhí, *ña´an*, *jásíhí*: mujer
Ñaña: sepultura
Ñasíhí: esposa
Ñáyiu, *yivi*: gente, personas
Ñíhi, *ñí´in*: temazcal
Ñíhni, *ni´ni*: caliente
Ñii: piel
Ñii: sal
Ñuundaya: lugar de la muerte
Ñuundeya: lugar de la abundancia
Ñuitiyuku: pueblo de la milpa silvestre
Ñujato: pueblo picoso o bravo
Ñu´ma: humo
Ñu´un: luz
Ñu´un: tierra
Ñuu: pueblo

Ñuyíu, *ñuyivi*: mundo

Rii: borrego
Riná: mujer

Sa ii: bendecir
Sa´ma: mantel, tela
Sa´va: rana
Sa'a tatna, *snduváha*: curar
Sáha já tuní nuú: persignarse, hacer la señal de la cruz
Saha: gueza
Sáha: hacer, afectar
Sahmaró, *sa´ma*: ropa
Sátiun, *jniñi*: trabajar, trabajo
Satu suu: daño por brujería
Séhe chani: nieto/a
Séhe nducha: ahijado
Séhe sihi: hija
Séhe yíí: hijo
Shihán, *xi´ña*: gavilán
Shíi: tía
Shoó, *jiyo*: comal
Shraán-shraan: muy peligroso
Shrahvá, *xa´va*: barranca
Síhin, *sa´nda*: pierna
Sií: contento, feliz
Siki kava: panteón
Sikí, *jata*: espalda
Ska´an: persuadir
Skée itú: cosechar, piscar la milpa
Skití-iní: hacer enojar
Skóto jáni: revelar en sueños
Skuíta: sembrar en el temporal
Sndúkuin: levantar, hacer ponerse en pie
Snduváha: sanación
Sóho: oreja
Soko: placenta
Staá: tortilla
Staja´a: hígado
Satá: paloma
Staya´u: culpar
Stoó: tío
Stují: lastimarse
Suchi si´i, *ña lúlí*: niña
Suchi yii, *chaa lúlí*: niño
Sukú yúú: bola de lumbre
Súsia kútú: copal, incienso

Táá chísó: suegro
Tachi, *anu*, *ini*: espíritu, alma, corazón
Tahú uhú, *uhú iní*: dolor del corazón, sentir rencor, querer vengarse
Tahú: ofrenda
Taja, *nduva*: rayo
Tajna: medicina, curación, remedio
Tátá: padre, también para dirigirse a tío y suegro
Tatáñúú: abuelo
Tihiñú: espuma
Tijii: zopilote
Tikachá, *tachi kava nuu*: remolino, polvo
Tikuva: mariposa
Timii, *ñuñu*: abeja
Tindo´o: jarro
Toli: atole
Tuchi nda´a: pulso de la mano
Tuchi: pulso
Túnchi: hoyo
Tundóho: problema, desgracia
Tutu: libro, papel
Túu: aparecer, manifestarse
Tuún: tona, nahual

Váha: bueno
Vee: pesado
Vehe Sáu: Casa de la Lluvia
Vehe: casa
Veñu´un: iglesia
Víjin: frío
Viko Ndiyi: fiesta de Todos Santos
Viko Tijnuu: fiesta de Carnaval
Viko: fiesta
Viko: nubes
Vindáá vinené: tranquilidad, paz, armonía
Vishí, *kuixin*: tibio

Xijnu: trago
Xna´an: enseñar
Xnda´u, *xndoña´an*: engañar
Xndoña´an: mentir
Xini tinruu i yuku: cerro montés
Xu´un: dinero

Ya´a: chile
Yaa: ceniza

Yáa: lengua
Yáhá: águila
Yáhu: mercado
Yajin: jícara
Yatúhún, *kakajnu´un*: preguntar
Yaú: cueva
Yii: esposo
Yiki kuñu: cuerpo
Yiki: hueso
Yiñú´un: respetuoso
Yiti: vela, veladora
Yosonotú: llano angosto, angosto o entre cordilleras, llano en el lugar oculto, al descender se ve el llano
Yokó: vapor
Yoo: luna
Yoso: metate
Yúcha: río
Yuhu: boca
Yúhú: tener miedo, espantarse
Yujnu xii: vara
Yujnu, *yunu*: árbol
Yukú, *yuku kuii*: hierba
Yuku: monte
Yuku chaa kua´n: cerro del hombre que se fue
Yuku Ndo´yo: cerro cenagoso
Yuu: petate, piedra

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Conde, María Luisa (1995), "Mixtecos", en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, México: INI / SDS, pp. 79-183.

Alavez Chávez, Raúl (1988), *Toponimia Mixteca*, México: CIESAS.

Alavez Chávez, Raúl (1997), *Ñayiu xindeku nuu Ndaa Vico Nu´u: Tutua ka´a xi kuenda sakuni sa sandaa ini ñayiu Ñuu Dau. Los habitantes del Lugar de las Nubes. Una mínima presentación de creencias mixtecas*, México: CIESAS / IOC.

Alavez Chávez, Raúl (2006), *Toponimia mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco*, México: CIESAS / IEEPO.

Alexander, Jeffrey C. (2000), "El interaccionismo simbólico (2): El individualismo y la obra de Blumer y Goffman", en *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, España: Gedisa, pp.176-193.

Alexander, Ruth María (1980), *Gramática Mixteca de Atatlahuca. Gramática Yuhu Sasau Jee Cahan Ñayuu, San Esteban Atatlahuca*, México: Instituto Lingüístico de Verano.

Appadurai, Arjun (2001), "Paisajes étnicos globales: apuntes e interrogantes para una antropología transnacional", en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Argentina: Flacso / Ediciones Trilce / FCE, pp. 63-79.

Ariel de Vidas, Anath (2010), "Entre rito y mito. Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México)", en Olavarría, María Eugenia, Millán, Saúl y Bonfiglioli, Carlo (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México: UAM-I / Juan Pablos Editor, pp. 119-142.

Báez-Jorge, Félix (1998), "Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)", en *Entre los naguales y los santos*, México: Universidad Veracruzana, pp. 161-200.

Báez-Jorge, Félix (2008), *Entorno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana. Cuadernos de Trabajo*, núm. 31, julio, México: UV / IIHS.

Barabas, Alicia (2002), “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, en *Scripta Ethnologica*, vol. XXIV, núm. 24, Buenos Aires: CONICET, pp. 9-19.

Barabas, Alicia (2006), *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México: CNCA / INAH / Miguel Ángel Porrúa.

Barabas, Alicia (2008), “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda*, artículo en línea disponible en: http://redalyc.uaemex.mx/pdf/814/81411812007.pdf, 28 de marzo de 2011.

Barabas, Alicia, Bartolomé, Miguel Alberto y Maldonado, Benjamín (2004), *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, México: INAH / SAIGO / FCE.

Barabas, Alicia, Bartolomé, Miguel Alberto, Castillo Cisneros, María del Carmen, et.al. (2010), “La danza del viento y de la lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca”, en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel Alberto (coords.), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, México: CNCA / GEO / Fundación Alfredo Harp Helú / INAH.

Barquín Cendejas, Alfonso (2008), *Intercambio y poder político. Herramientas para su estudio*, tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, México: UAM-I.

Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: FCE.

Bartolomé, Miguel Alberto (1977), *Shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete*, México: Instituto Indigenista Interamericano.

Bartolomé, Miguel Alberto (1999), “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüística *ñu savi* (mixtecos)”, en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel Alberto (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. 1, México: INI / CNCA / INAH, pp. 135-188.

Bartolomé, Miguel Alberto (2008), “Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca”, en *La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca*, México: INAH, pp. 155-185.

Basaure, Mauro (2011), “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, en *Enrahonar*, núm. 46, pp. 75-91.

Basauri, Carlos (1990), “Monografía de los Mixtecos de la Sierra o Mixteca Alta”, en *La población indígena de México*, México: CNCA / INI, pp. 283-292.

Beaty de Farris, Kathryn (2004), *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca*, México: Instituto Lingüístico de Verano.

Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: ITACA / UACM.

Besserer, Federico (1999), "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional", en Mummert, Gail (ed.), *Fronteras fragmentadas*, México: El Colegio de Michoacán / CIDEM, pp. 215-238.

Besserer, Federico (2004), *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México: UAM-I / Plaza y Valdés.

Besserer, Federico y Kearney, Michael (2006), "Introducción", en Besserer, Federico y Kearney, Michael (eds.), *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México: Juan Pablos Editor / Fundación Rockefeller / Universidad de California Riverside / UAM-I, pp. 9-30.

Beytía, Pablo (2012), "Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas", en *Andamios. Revista de Investigación Social. Estilos y retos de la etnografía contemporánea*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, México: UACM, pp. 361-389.

Blanco Pastor, Alejandro (1999), "Sobre ciencia y brujería: el factor convencional de las creencias", artículo en línea disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-199943646A64-18C1-4675-253F-25DC7E295533&dsID=sobre_ciencia, 22 de junio de 2011.

Bonß, Wolfgang (2005), "¿Por qué es crítica la Teoría Crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos", en Leyva, Gustavo (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México: ANTHROPOS / UAM-I, pp. 47-83.

Butterworth, Douglas (1975), *Tilantongo: comunidad Mixteca en transición*, México: INI / SEP.

Caballero, Juan Julián (2009), *Ñuu Davi Yuku Yata. Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)*, tesis de Doctorado en Arqueología, Holanda: Universidad de Leiden.

Cantón Delgado, Manuela (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, España: Ariel.

Carmagnani, Marcello (2004), *El Regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México: FCE.

Caso, Alfonso (2006), "Los mixtecas", en *Obras 5. El México antiguo (Mixtecas y Zapotecas)*, México: El Colegio Nacional, pp. 613-627.

Castaingts Teillery, Juan (2007), "El dilema del prisionero como solución del enigma del don", en Fournier, Patricia, Millán, Saúl y Olavarría, María Eugenia (coords.), *Antropología y simbolismo*, México: UAM / PROMEP / ENAH / INAH / CNCA, pp. 239-272.

Castaingts Teillery, Juan (2010), "La estructura y el individuo en la configuración de los valores sociales e individuales", en Olavarría, María Eugenia, Millán, Saúl y Bonfiglioli, Carlo (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México: UAM-I / Juan Pablos Editor, pp. 493-525.

Celikates, Robin (2009), "¿Sociología de la crítica o teoría crítica? Una conversación con Luc Boltanski y Axel Honneth", en *L´Espill*, núm. 31, primavera, pp. 57-78.

"Chalcatongo de Hidalgo" (2009), en *Enciclopedia de los municipios de México*, México: INFDN / GDO, disponible en línea en: http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20026a.htm, 27 de noviembre de 2010.

Chance, John K. (1990), "La dinámica étnica en Oaxaca colonial", en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel Alberto (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México: CNCA, pp. 143-172.

Clark Alfaro, Víctor (2008), *Mixtecos en frontera. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, México: CDI.

Clews Parsons, Elsie (1931), "Curanderos in Oaxaca, Mexico", en *The Scientific Monthly*, vol. 32, núm. 1, january: American Association for the Advancement of Science, pp. 60-68.

Clifford, James (1991), "Introducción: Verdades parciales" y "Sobre la alegoría etnográfica", en Clifford, James y Marcus, George E. (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid: Jucar Universidad, pp. 25-60 y pp. 151-182.

Clifford, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (2010), disponible en línea en:

http://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/asistencia/leyes_fiscales/2011/1_CONSTITUCION_POLITICA_DEL_ESTADO.pdf, 30 de marzo de 2011.

Cruz López, Zenaido (2002), *Patrón de asentamiento de Santa Catarina Ticua, Tlaxiaco, Oaxaca*, tesis de Licenciatura en Arqueología, México: ENAH.

Dahlgren, Barbro (1990), *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, México: IIA / UNAM.

Dalton, Margarita (2004), *Breve historia de Oaxaca*, México: FCE / COLMEX / FHA.

De la Peña, Francisco (2000), "Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis", en *Cuicuilco*, año 7, núm. 18, enero-abril, México: ENAH, pp. 1-16.

Díaz Cruz, Rodrigo (1998), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México: ANTHROPOS / UAM-I.

Distrito de Tlaxiaco, Oaxaca (s/f), *Plan Municipal de Desarrollo. Santiago Nundiche 2008-2010*, México.

Douglas, Mary (1991), "Brujería: el estado actual de la cuestión. Treinta años después de *Brujería, oráculos y magia entre los azande*", en Gluckman, Max, Douglas, Mary y Horton, Robin, *Ciencia y brujería*, Barcelona: Anagrama, pp. 31-72.

Douglas, Mary (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Durkheim, Émile (2007), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón.

Dyk, Anne y Stoudt, Betty (1973), *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*, México: Instituto Lingüístico de Verano.

Echeverría, Bolívar (2008), "Introducción. Benjamin, la condición judía y la política", en Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: ITACA / UACM, pp. 7-30.

Eliade, Mircea (2009), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Anagrama.

Fagetti, Antonella (2010), "Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México", en Fagetti,

Antonella (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños…investigaciones sobre el chamanismo en México*, México: BUAP / Plaza y Valdés, pp. 11-40.

Ferrarese, Estelle (2007), "La sociedad y la constitución de sí mismo en Foucault y Habermas. Necesidades, intersubjetividad, poder", en Cusset, Ives y Haber, Stéphane (comps.), *Habermas / Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 169-181.

Flores, Roberto (2010), "Admiración y fascinación. Eficacia simbólica y ciencias del lenguaje", en Olavarría, María Eugenia, Millán, Saúl y Bonfiglioli, Carlo (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México: UAM-I / Juan Pablos Editor, pp. 275-300.

Franco Pellotier, Víctor Manuel (2011), "Los pedidores", en *Oralidad y ritualidad matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*, México: UAM-I / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, pp. 257-300.

Frazer, James (1965), "Magia y Religión", en De Martino, Ernesto (comp.), *Magia y civilización*, Buenos Aires: El Ateneo, pp. 49-60.

Galinier, Jacques y Perrin, Michel (1995), "Introducción", en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Plaza y Valdés / CEMCA / UIA, pp. IX-XVI.

Gandler, Stefan (2009), *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría Crítica*, México: Siglo XXI / UAQ.

Gandler, Stefan (2012), "Reconocimiento versus *ethos*", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 43, mayo, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador, pp. 47-64.

Geertz, Clifford (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós.

Geyer, Carl Friedrich (1985), *Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Barcelona: Alfa.

Godbout, Jacques T. (1997), *El espíritu del don*, México: Siglo XXI.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, Barcelona: Paidós.

Harner, Michael (2006), "¿Qué es un chamán?", en Doore, Gary (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona: Kairós, pp. 24-35.

Hegel, George W. F. (2001), “La filosofía de Fichte”, en *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, España: Colofón / Biblioteca Nueva, pp. 135-164.

Hermann Lejarazu, Manuel A. (2008), “Los códices de la Mixteca Alta. Historias de linajes y genealogías”, en *Arqueología Mexicana. La mixteca*, vol. XV, núm. 90, marzo-abril, México: INAH / Editorial Raíces, pp. 48-52.

Hermann Lejarazu, Manuel A. (2008), “Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica”, en *Desacatos. Arqueología y etnohistoria de la Mixteca*, núm. 27, mayo-agosto, México: CIESAS, pp. 75-94.

Hermann Lejarazu, Manuel A. (2009), “La serpiente de fuego o *yahui* en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado”, en *Anales del Museo de América*, vol. XII, pp.64-77.

Honneth, Axel (1991), “Teoría Crítica”, en Giddens, Anthony y Turner, Jonathan (comps.), *La teoría social, hoy*, México: CNCA / Alianza Editorial, pp. 445-488.

Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.

Honneth, Axel (2009a), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE / UAM.

Honneth, Axel (2009b), “La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, pp. 139-158.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2009), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.

INEGI (2010), *Censo General de Población y Vivienda del Estado de Oaxaca*, México.

Jansen, Maarten (1997), “Símbolos de poder en el México antiguo”, en *Anales del Museo de América*, vol. V, pp. 73-102.

Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2002), “Amanecer en *Ñuu Dzavui*. Mito mixteco”, en *Arqueología Mexicana. Mitos de la creación*, vol. X, núm. 56, julio-agosto, México: INAH / Editorial Raíces, pp. 42-47.

Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2008), “Paisajes sagrados: códices y arqueología de *Ñuu Dzaui*”, artículo en línea disponible en: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14168/PaisajesSagradosItinerarios.pdf?sequence=2, 16 de diciembre de 2011.

Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2009), *Voces del Dzaha Dzavui (Mixteco Clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*, México: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Jiménez, David Andrés (2004), “Conclusiones. Chamanismo: filosofía, poder y complejidad”, en James, Ariel José y Jiménez, David Andrés (coords.), *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*, Colombia: ICAH, pp. 259-273.

Joas, Hans (1998), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, España: Siglo XXI / Centro de Investigaciones Sociológicas.

Joas, Hans (2002), *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México: UAM-I / Goethe Institut / DAAD / Miguel Ángel Porrúa.

Katz, Esther (1997), “Ritos, representaciones y meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca, México)”, en Goloubinoff, Marina, Katz, Esther y Lammel, Annamaria (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo II, Ecuador: Abya-Yala, pp. 99-134.

Keck, Frédéric (2005), *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Kremer, Jürgen W. (2006), “Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder personal”, en Doore, Gary (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona: Kairós, pp. 260-273.

Kuper, Adam (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona: Anagrama.

Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.) (1995), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Plaza y Valdés / CEMCA / UIA.

Le Breton, David (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Leach, Edmund (1989), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, España: Siglo XXI.

Leach, Edmund (1997), "Cabello mágico", en *Alteridades. Símbolos, experiencias y rituales*, año. 7, núm. 13, México: UAM-I, pp. 91-107.

Leo Mar, Wolfgang (2005), "La actualidad de la Teoría Crítica de la sociedad y el futuro de la emancipación", en Leyva, Gustavo (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México: ANTHROPOS / UAM-I, pp. 425-443.

Lestage, Françoise (2011), *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, México: El Colegio de la Frontera Norte / COLMICH / UAM-I / CEMCA.

Lévi-Strauss, Claude (1979), "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 13-42.

Lévi-Strauss, Claude (1982), *El pensamiento salvaje*, México: FCE.

Lévi-Strauss, Claude (1995), "El hechicero y su magia" y "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, pp. 195-210 y pp. 211-227.

Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca (2010), disponible en línea en: http://www.aseoaxaca.gob.mx/marcolegal/estatal/2010/leymunicipal.pdf?phpMyAdmin=7ee72f345034cecab843984c24b2078e, 15 de marzo de 2011.

Leyva, Gustavo (1999), "Max Horkheimer y los orígenes de la Teoría Crítica", en *Sociológica. Perspectivas contemporáneas en la teoría social*, año 14, núm. 40, mayo-agosto, México: UAM-A, pp. 65-87.

Leyva, Gustavo (2005), "Presentación" y "Pasado y presente de la Teoría Crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente", en Leyva, Gustavo (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México: ANTHROPOS / UAM-I, pp. 7-14 y pp. 84-125.

López Austin, Alfredo (1997), "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Noguez, Xavier y López Austin, Alfredo (coords.), *De hombres y dioses*, México: COLMICH / El Colegio Mexiquense, pp. 209-227.

López García, Ubaldo (2001), "El tiempo y la cosmovisión de *Ñuu Savi*", en Robles García, Nelly M. (ed.), *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primer Mesa Redonda de Monte Albán*, México: CNCA / INAH, pp. 286-299.

López García, Ubaldo (2002), “Conceptualización vernácula en lugares sagrados”, en Robles García, Nelly M. (ed.), *Sociedad y patrimonio arqueológico en el Valle de Oaxaca. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Monte Albán*, México: CNCA / INAH, pp. 196-209.

López Ramos, Juan Arturo (2003), *Esplendor de la antigua Mixteca*, México: Trillas.

Malinowski, Bronislaw (1974), “Magia, ciencia y religión”, en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Ariel, pp. 11-111.

Malinowski, Bronislaw (1986), *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona: Península.

Marcus, George E. (2001), “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, en *Alteridades. Miradas antropológicas ante una realidad compleja*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, México: UAM-I, pp. 111-127.

Marroquín, Alejandro (1978), *La Ciudad Mercado (Tlaxiaco)*, México: INI.

Martínez Gonzáles, Roberto (2009), “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, en *Cuicuilco*, núm. 46, vol. 16, mayo-agosto, México: INAH, pp. 197-220.

Mauss, Marcel (1979), “Esbozo de una teoría general de la magia” y “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 43-152 y pp. 153-263.

Mauss, Marcel y Hubert, Henry (1970), “La magia”, en *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral, pp. 71-78.

Mead, George H. (1973), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, España: Paidós.

Mellado Campos, Virginia, Sánchez Reyes, Armando, et.al. (1994), “Mixtecos”, en *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, vol. II, México: Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana / INI, pp. 499-523.

Mesquita Sampaio de Madureira, Miriam (2009), “Introducción”, en Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE / UAM, pp. 9-47.

Mier G., Raymundo (2010), “De Marcel Mauss y la eficacia ritual de los intercambios. Hacia la comprensión de la composición dinámica de lo simbólico”, en Payá,

Víctor A. (ed.), *Sociología y antropología. Pensar las humanidades*, México: Juan Pablos Editor / UNAM-FES Acatlán, pp. 131-164.

Mindek, Dubravka (2003), *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México: CDI / PNUD.

Monaghan, John (2009), "Sacrificio y poder en Mesoamérica", en Robles García, Nelly M. (ed.), *Bases de la complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán*, México: CNCA / INAH, pp. 181-197.

Monaghan, John y Just, Peter (2006), "*Ñañuu* María es golpeada por un rayo: la gente y su yo", en *Una brevísima introducción a la Antropología Social y Cultural*, México: Oceano, pp. 187-203.

Mora Vázquez, Teresa (1996), *Nduandiki y la Sociedad de Allende en México. Un caso de migración rural-urbana*, México: INAH.

Mora Vázquez, Teresa y Motta S., J. Arturo (1996), "El susto o espanto entre los mixtecos de Chalcatongo, Oaxaca", en Malvido, Elsa y Morales, María Elena (coords.), *Historia de la salud en México*, México: INAH, pp. 165-175.

Munch, Guido (1993), "Datos para la etnografía moderna del pensamiento religioso en la Mixteca", en Dahlgren, Barbro (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México: UNAM / IIA.

Olavarría, María Eugenia (2007), "Horizontes del cuerpo yoeme", en Fournier, Patricia, Millán, Saúl y Olavarría, María Eugenia (coords.), *Antropología y simbolismo*, México: UAM / PROMEP / ENAH / INAH / CNCA, pp. 15-46.

Olavarría, María Eugenia, Aguilar, Cristina y Merino, Érica (2009), *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, México: UAM-I / Miguel Ángel Porrúa.

Ordóñez, María de Jesús (2000), "El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica", en *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 42, México: UNAM, pp. 67-86.

Ortiz Coronel, Germán (2009), "Capítulo II", en *Ñuu Kuiñi: un territorio en disputa, conflictos agrarios y negociación en la Mixteca*, México: CNCA / Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, pp. 41-72.

Padilla Pineda, Mario T. (2006), "La constitución del sujeto", en *Émile Durkheim. Estructura social y subjetividad*, México: UAEH / ICSH / Área Académica de Sociología y Demografía, pp. 91-122.

Páramo, Guillermo (2004), “La lógica paraconsistente y el mito chamánico”, en James, Ariel José y Jiménez, David Andrés (coords.), *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*, Colombia: ICAH, pp. 39-68.

Pereira, Gustavo (2011), “Justicia distributiva y reconocimiento. Una expansión de la propuesta de Honneth”, en *Andamios. Revista de Investigación Social. Feminismos y postcolonialidad*, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, México: UACM, pp. 201-232.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2008), *Sahín Sáu. Curso de lengua Mixteca (variante de Ñuú Ndéyá)*, México: Universidad de Leiden / Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.

Pérez Ortiz, Alfonso (2007), “Relatos del pasado mixteco”, en Castellón Huerta, Blas Román (coord.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*, México: CNCA / INAH, pp. 397-436.

Perrin, Michel (1995), “Lógica chamánica”, en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Plaza y Valdés / CEMCA / UIA, pp. 1-20.

Portal, María Ana (1996), “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, en *Inventario antropológico. Anuario de la revista Alteridades*, vol. 2, México: UAM-I, pp. 59-83.

Rabitsch Moser, Herta María (1995), *Curanderismo y cambio cultural. La reelaboración de la cultura mixteca en la Ciudad de México. Un estudio de caso*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México: ENAH.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1996), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Península.

Ravicz, Robert S. (1965), *Organización social de los mixtecos*, México: INI.

Rendón Alarcón, Jorge (2012), “Hegel, crítica del estado moderno”, en Pérez Cortés, Sergio (coord.), *Itinerarios de la razón en la modernidad*, México: Siglo XXI / UAM-I, pp. 39-60.

Reyes García, Héctor Adrián, Rojas Mora, Rosa Ariana y Silva López, Concepción Ivonne (2011), “Las disputas por el poder y el gobierno: cuando el uso y la costumbre se combina con otros intereses”, en *CD-ROM del 8° Congreso Nacional de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales. Campesinos y*

procesos rurales. Diversidad, disputas y alternativas, del 24 al 27 de mayo, Ciudad de Puebla: BUAP.

Reynoso, Carlos (1998), "Momentos de la antropología simbólica", en *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires: UBA / CONICET, pp. 181-240.

Ricoeur, Paul (2003), *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.

Ricoeur, Paul (2006), "Tercer estudio. El reconocimiento mutuo", en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México: FCE, pp. 191-308.

Rionda, Luis Miguel (1993), "El hombre y lo humano: el problema de la intersección del individuo y la colectividad en las ciencias sociales y la antropología contemporánea", en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Individuo y colectividad: Una aproximación antropológica*, año 13, núm. 30, julio-diciembre, México: UAM, pp. 11-26.

Romero, Laura (2006), *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México: INAH.

Romero, Laura (2010), "Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz", en Fagetti, Antonella (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños…investigaciones sobre el chamanismo en México*, México: BUAP / Plaza y Valdés, pp. 123-148.

"San Miguel el Grande" (2009), en *Enciclopedia de los municipios de México,* México: INFDN / GDO, disponible en línea en: http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20269a.htm, 27 de noviembre de 2010.

"Santa Catarina Yosonotú" (2009), en *Enciclopedia de los municipios de México, México:* INFDN / GDO, disponible en línea en: http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20372a.htm, 18 de septiembre de 2011.

"Santiago Nundiche" (2009), en *Enciclopedia de los municipios de México, México:* INFDN / GDO, disponible en línea en: http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20480a.htm, 2 de abril de 2011.

Sidorova, Ksenia (2000), "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales", en *Alteridades. Rituales,* año. 10, núm. 20, México: UAM-I, pp. 93-103.

Spores, Ronald (2008), “La Mixteca y los mixtecos. 3,000 años de adaptación cultural”, en *Arqueología Mexicana. La mixteca*, vol. XV, núm. 90, marzo-abril, México: INAH / Editorial Raíces, pp. 28-33.

Taylor, Charles (2009), “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, México: FCE, pp. 53-116.

Tejera Gaona, Héctor (2002), *La antropología*, México: CNCA / Tercer Milenio.

Turner, Víctor (2005), “Símbolos en el ritual ndembu” y “Brujería y hechicería: taxonomía versus dinámica”, en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México: Siglo XXI, pp. 21-52 y pp. 124-141.

Tyler, Stephen A. (2003), “La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto”, en Geertz, Clifford, Clifford, James, et.al., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, España: Gedisa, pp. 297-313.

Ulin, Robert C. (1990), *Antropología y teoría social*, México: Siglo XXI.

Weber, Max (2004), “Contribución a la Sociología de las Religiones Mundiales”, en *Sociología de la religión*, México: Ediciones Coyoacán, pp. 7-48.

Weber, Max (2008), “Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)”, en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* México: FCE, pp. 328-492.

Wiggershaus, Rolf (2010), *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires: FCE / UAM.

Winch, Peter (1994), “Comprender una sociedad primitiva”, en *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona: Paidós / UAB, pp. 31-86.

Winter, Marcus C. (1990), “La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica”, en Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel Alberto (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México: CNCA, pp. 97-141.