



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caea@sinectis.com.ar

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
Argentina

Barabas, Alicia M.

ETNOTERRITORIOS Y RITUALES TERAPÉUTICOS EN OAXACA

Scripta Ethnologica, núm. 24, 2002, pp. 9-19

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802401>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ETNOTERRITORIOS Y RITUALES TERAPÉUTICOS EN OAXACA

Alicia M. Barabas*

Summary: The therapeutic rituals performed by the Indian peoples from Oaxaca (México) are carried out in sacred places located in the group's ethno-territory. The author analyzes ethnographic evidences of the symbolic construction of propitious spaces for the performance of rituals. Those spaces are defined as therapeutic territories.

Key words: therapeutic rituals, ethno-territory, symbolism.

Introducción

Diversos estudios sobre las formas simbólicas de representarse el espacio y construir territorialidad de los pueblos indios, muestran la estrecha articulación históricamente establecida entre los lugares sagrados de los etnoterritorios y las diversas prácticas rituales que en ellos se realizan. Vale aclarar que entiendo por **Territorio** el espacio culturalmente construido, valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad (Raffestin, 1980:129). En este sentido el territorio es un sistema de símbolos; una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente. Desde mi perspectiva, el **territorio cultural** o **simbólico** de un grupo indígena puede ser definido como **etnoterritorio**, y se establece en relación con el proceso de identificación étnica y con la práctica de la cultura. Se trata de un territorio histórico e identitario en el que se

toria en el Lugar”, es el territorio culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo del tiempo.

En otra ocasión (Barabas, 2003c) he abordado el tema de la territorialidad desde la cosmovisión y la mitología y en esta ocasión el punto de partida es la presentación etnográfica de algunos de los rituales que construyen **territorios terapéuticos**, esto es, espacios que son identificados como propicios, e incluso emblemáticos, para la realización de rituales terapéuticos o de curación.¹ Los rituales terapéuticos son, al igual que otros, sistemas de símbolos sagrados claves en la estructura social, ya fuere que contribuyan al mantenimiento del equilibrio y la cohesión social o a la representación colectiva de los conflictos intra o interétnicos, a los que pueden dar cauce.

Territorio y Prácticas Terapéuticas

especialistas religiosos los definen como un principio, que condensa fuerza, energía y poder. A veces los Dueños son concebidos como nagueles² de gente poderosa, otras como espíritus de los antepasados muertos, e incluso, pueden ser consustanciados con los santos, cuando éstos son patronos y protectores del pueblo y su territorio. Se conciben con fisonomía humana y la estructura del mundo que habitan y controlan replica la de la sociedad humana. Son representados como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes pero dadores, justos y protectores, y los lugares donde moran tienen características peculiares; son concebidos como pesados, delicados, de respeto y encantados. Los Dueños pueden manifestarse en cualquier lugar; la milpa, la casa o el pueblo, pero los más típicos son los cerros, las cuevas y los manantiales.

La ambivalencia (bien-mal) de las entidades territoriales y de los ejemplares católicos apropiados por los indígenas, es una característica propia de los númenes prehispánicos. Los siglos de evangelización católica han incentivado el aspecto negativo y maligno de los Dueños, en especial de los que habitan el inframundo, identificándolos generalmente con el diablo. Se reconocen dos grandes categorías de Dueños: de la tierra (cerro, monte, animales) y del agua (rayo, lluvia, manantial, laguna, río). Los Dueños del agua pueden diferenciarse entre los del ‘agua que llega de arriba o de la superficie’ (masculinos) y los del ‘agua de abajo o subterránea’ (femeninos). Los Dueños de la tie-

Estas categorías, que se trasmutan en acciones, son fundamentales para comprender la relación sagrado-humano, la cualificación de entes y espacios sagrados, los convenios de intercambio sobre-entendidos, el éxito o el fallo del ritual, la enfermedad y la salud.

Los rituales³ relacionados directamente con la territorialidad, sean privados o públicos y dirigidos o no por un especialista religioso, son: los del **ciclo vital**, los **propiciatorios**, los **adivinatorios** y los **conmemorativos**. Un quinto tipo incluye los rituales de **umbral**, dentro de los que pueden ubicarse los ritos *protectivos* (abstinencias, purificaciones) y los de pedido de permiso de *acceso y salida*. Los rituales del **ciclo vital** que se relacionan con los cerros, las cuevas y los manantiales son principalmente los de nacimiento, fortalecimiento y muerte. Entre los **propiciatorios** se encuentran los de *pedimento*, que intentan obtener lluvia, cosecha, ganado, salud, fertilidad, suerte, buen desempeño como autoridad, conocimiento chamánico, buen camino de migración, protección, dinero y bienes materiales. Otros ritos propiciatorios son *terapéuticos* porque propician la recuperación de la salud (del ánimo o **tona**) y de *daño* (pedido de enfermedad). Los **adivinatorios** pronostican el clima del año, la calidad e intensidad de las lluvias, permiten obtener diagnósticos de enfermedades y terapéuticas, y hacer augurios personales o comunitarios; muchas veces son las autoridades municipales, junto con los chamanes o Ancianos, quienes reali-

celebran periódicamente los eventos significativos para la comunidad o el grupo.

Es difícil separar los rituales terapéuticos de los otros tipos ya que el diagnóstico y curación de enfermedades también implican ritos propiciatorios de pedimento, adivinación y augurios, ritos de purificación y abstinencia y acción de gracias por la salud y la suerte restauradas. Un rito terapéutico, en el cerro o en la mesa ritual, puede sin embargo entenderse como un espacio de negociación entre el chamán, como representante del enfermo, y las entidades sagradas que retienen su espíritu. Es también difícil referirme a los rituales terapéuticos sin contrastarlos con su contraparte, los ritos de pedido de daño, muchas veces motivados por la envidia de los bienes y por conflictos limítrofes y religiosos. En estos ritos, el envidioso busca un chamán orientado hacia el mal para que se lo envíe al envidiado afectando su *tona* con enfermedad, mala suerte o mala conducta.

En las culturas de filiación meso-americana, y dentro de ellas las oaxaqueñas, las concepciones sobre la salud y la enfermedad son complejas y no pretendo acercarme a la comprensión de la totalidad del fenómeno, sólo mencionar algunas de sus características. Las enfermedades⁵ no naturales nunca son concebidas como casuales sino como resultado de la *intencionalidad*, ya sea de un ente sagrado o de un par humano mediante la acción de un “brujo” que envía un daño. En el primer caso la *tona* del enfermo queda atrapada en alguno de los lugares donde mora y rige el Dueño, y esto sucede porque se

la acción del Dueño que ocasiona la enfermedad (Barabas, 2003b). Ésta, ya sea como espanto, susto, mal de ojo, u otra, es concebida como una *pérdida de equilibrio* en el ser humano que, de no ser restaurado, puede llevar a la muerte. Esa pérdida de equilibrio se interpreta como la ausencia de armonía en las relaciones entre el ser humano, su sociedad, la naturaleza y el cosmos, y vuelve precaria la seguridad del grupo porque la enfermedad es un problema no individual sino familiar y hasta grupal.

La salud se entiende como la restauración integral de la armonía. Esta noción, junto con la de buena suerte, abundancia, fertilidad, está asociada con el oriente, que se considera el punto cardinal propicio porque por allí sale el sol, de allí se esperan los vientos favorables, la lluvia sin trombas y los buenos pronósticos. El occidente es el punto nefasto de los malos vientos, remolinos, enfermedades y muerte. El sur trae al trueno protector y la lluvia, y es ámbito de control de la serpiente de agua, concebida como nagual del Dueño del agua o del cerro. El norte se identifica con las desgracias y los malos vientos causantes de enfermedades.

Los lugares sagrados que configuran el territorio terapéutico de cada comunidad o del grupo etnolingüístico,⁶ como los cerros, con sus cuevas y fuentes de agua, no sólo son marcadores de fronteras, emblemas identitarios y sitios principales de pedimentos, sino también importantes lugares de curación, de daño y de iniciación para los terapeutas tradicionales.⁷

hacer, sobre pedido, rituales de daño, de curación y de pedido de lluvias. Cuando un brujo pide un daño, el Dueño del Cheve retiene al espíritu del que será dañado. Cuando alguien cae enfermo y el *sa'an gatu* consultado diagnostica -por adivinación con piedras, o porque en sus sueños se cruzan dos serpientes-, que es un daño y que el espíritu del enfermo está en Cheve, va con una ofrenda especial para que lo “suelte” y éste pueda sanar. La ofrenda: sangre de pollo en canutos de carrizo, asociados con hilos de colores, y cabeza, patas y alas del pollo.

Los que van a participar en alguno de los rituales terapéuticos comenzarán a prepararse para la relación con lo sagrado mediante ritos previos, a los que llamo de **umbral** porque marcan y permiten la entrada y salida de los lugares sagrados sin (tanto) riesgo. El umbral como noción espacial supone una interrupción que implica cambios de estado realizados en el tiempo. Los ritos que preparan para dicho cambio cualitativo de espacio y tiempo son netamente liminales, y tienen por objeto interrumpir la cotidianeidad de la estructura social y acercar a los ejecutantes a la excepcionalidad y peligrosidad de lo sagrado.

En muchos casos se trata de ritos de ‘pedido de permiso’ al Dueño del Lugar para acceder a cualquiera de sus espacios, o purificatorios (baños de temazcal o en el río), pero por lo regular son de abstinencia. Las *abstinencias* son rituales de umbral protectivos y de purificación que colocan al ejecutante en una zona-estado de “pureza”

ritual, enfermar a un desprevenido y llevar a la muerte a un cazador castigado por el Dueño de los animales. En algunos casos se les llama “guardar o cuidar los días” y se trata de abstinencias sexuales, alimenticias y de conducta, ya que debe evitarse toda violencia y todo disturbio que desequilibre la relación con lo sagrado que se pretende construir en el ritual.⁸

La sierra mazateca, en Huautla de Jimenez, proporciona un significativo ejemplo sobre el valor central de las concepciones sobre el cosmos y la cardinalidad en los rituales de curación. Al iniciar el rito, ya sea en la casa del enfermo o del chamán (*chjota chiné*), éste nombra a los cuatro puntos cardinales, los cuatro Dueños de Lugar y en especial al *chikón Tokosho*, el Dueño jefe del emblemático cerro de la Adoración, que está en el centro; los cuatro Cerros y Cuevas, y los Cuatro Santos protectores, ya que -como dijese cree que las enfermedades son causadas por los Dueños ofendidos por el mal uso de sus lugares, quienes “chupan” la *tona* de las personas causándoles la enfermedad. El *chikón* (Dueño) tiene un avatar benigno (el caballero blanco con caballo blanco) y otro maligno (un mestizo identificado con el diablo, que usa sombrero de charro, monta un caballo negro y es seguido por dos perros coyotes), con el que se pactan riquezas por almas. Uno es convocado para curar y el otro para hacer daño y obtener fortuna.

El ritual terapéutico se inicia por la noche con el “desvelo” o “velada”, cuando se inician los hongos psicotrópicos que le per-

do su *tona* o “agarrado” el mal, el chamán lo identifica en el cuerpo del paciente, equiparable con el cosmos. Durante el viaje por la realidad no ordinaria el chamán enfrenta con fuerza y valor al *chikón* y recibe sus indicaciones sobre las características que debe tener la ofrenda que le donen. Es sabido que cuanto más enferma se encuentre la persona más pide el Dueño como “pago” para “soltar” el espíritu; ofrenda que debe enterrarse en el lugar donde ocurrió el susto o el espanto, o en las cuatro esquinas y el centro del solar de la casa.⁹

En muchos casos el “desvelo” no precede al rito terapéutico en el cerro sino que éste se realiza sólo en la ‘mesa ritual’ doméstica, que simboliza el cosmos. Así, la cardinalidad resulta también representada metonímicamente, en la ‘*mesa del altar*’ (*mixha*), que se prepara en la vivienda del enfermo o del chamán durante los rituales para diagnosticar y curar el espanto (robo del espíritu o *tona*) y el susto (pérdida de la *tona*), y en los de fortalecimiento o reverdecimiento (*mixha cuax cue*), que siguen a la curación principal y la refuerzan. En ambos casos se utilizan psicotrópicos, como hongos u hojas de “la pastora”. La mesa ritual, que en algunos relatos aparece cargada por *Jchún Majé* (la entidad femenina del agua), representa el cosmos y se orienta hacia el este. Está enmarcada por dos arcos, el primero marca la entrada al cielo y el segundo la entrada al mundo de los muertos. A las patas de la mesa ritual suelen amarrarse pollos o guajolotes, cuya sangre es parte central en la ofrenda y

moran los Dueños, allí donde se cruzan los cuatro puntos cardinales, el chamán llama al espíritu perdido del enfermo. Esos caminos interiores se conciben como los de la superficie, llenos de peligros y obstáculos pero también de conocimientos, al final de los cuales los *chikones* entregan al especialista el diagnóstico de la enfermedad y los medios para curarla. Una vez hallada la *tona* se ahuma con copal y se reza a los Dueños y a los Santos y realizados los rezos se prepara la ofrenda y el sacrificio de animales que se hará más tarde siguiendo las indicaciones dadas por el ofendido Dueño.

La singularidad de la ofrenda -dentro de ciertos límites de parafernalia posible-, preparada de acuerdo con el tipo de rito y con los deseos del numen, muestra una concepción donde cada hecho ritual es un intercambio único entre lo humano y lo sagrado, y donde cada evento reviste una intencionalidad. No obstante, en todo rito terapéutico se encuentran presentes el humo del copal que llama a los Dueños, el mezcal y los alimentos preparados para el convivio con lo sagrado y los cuatro paquetes o envoltorios de pedimento que se entierran como ofrenda, y que contienen número y cantidad determinados de huevos, cacao y plumas de guacamaya, que simbolizan la riqueza que se entrega y el mensaje que se le hace llegar al Dueño por mediación del ave.

Como la concepción del cuerpo, del cosmos y del inframundo se replican, una vez ubicado el espíritu perdido en esos niveles se ubica el mal en la parte correspondiente

al norte, del norte al centro, de allí al poniente y de éste nuevamente al centro para allí “amarrar” o “unir” el trayecto cósmico. En este camino recorre el mundo y va nombrando, ofrendando y orando a los Dueños y a los Santos.

Al día siguiente por la mañana, o cuando el *chikón* haya indicado, el especialista y sus clientes suben al cerro de la Adoración a pie, llevando sus “paquetes de pedimento” envueltos en hojas y atados con pabito blanco, y pollos que se “dejan sueltos” en los dominios del *chikón*, interpretando sus pasos como augurios. Durante el camino sagrado por el cerro se hacen ofrendas en cuatro cuevas ubicadas en los cuatro puntos cardinales. Frente a las cuevas se recita una plegaria:

“Padre que estás ahí o que vives ahí, te entregamos este copal, para que te perfumes, para que nos des tu bendición, nos des prosperidad, nos des alegría, nos colmes de tranquilidad, nos colmes de una prosperidad, de una bendición, una plegaria para que lo recibas junto con este copal, este cacao, dinero que tu sembraste”.

Los mazatecos conciben que la respuesta llega a través de los sueños unos días después: si se sueña entre el tercer y sexto día, es señal de que la plegaria y la ofrenda fueron aceptadas por el *chikón*.

Como parte de los ritos de salida del espacio sagrado la ofrenda debe ser consumida por los asistentes (en el cerro o en la casa) según normas precisas. Durante y después del rito principal se practican ritos

aves sacrificadas, aunque se practican muy diversas técnicas de adivinación, entre ellas la interpretación de las imágenes oníricas. El período que media entre la ejecución del ritual y el reconocimiento de su resultado final (eficaz o no), constituye un tiempo de umbral que requiere actitudes pautadas, entre ellas las consabidas abstinencias. Los mazatecos además guardan sin tocar, con mucho cuidado, durante cinco días, la ‘mesa ritual’ así como la basura y la comida sobrante, a las que se considera contaminadas por lo sagrado. Si los augurios son dudosos se realizará otra velada, esta vez de fortalecimiento, de características muy similares a la de curación.

El pensamiento simbólico de los pueblos indios concibe a los seres y fenómenos naturales como sujetos humanizados, con voluntad e intenciones, con los que construye un campo de relaciones de reciprocidad y de relaciones de poder. En ese contexto, cada ritual, lejos de ser una reiterada *misce en scene*, se convierte en una interacción única entre los númenes y los humanos en los lugares sagrados, en un intercambio sólo regulado por la *ética del don*.

La eficacia simbólica del ritual terapéutico mazateco radica tanto en el fondo común de significados, valores y clasificaciones respecto de cada enfermedad, que comparten el enfermo y su familia, el chamán y el resto de la comunidad, como en la capacidad del chamán para articular un discurso de diagnóstico y de cura a partir de los sueños y los relatos de todos los participantes en el ritual.

dentro de redes semánticas elaboradas en el marco de cada cultura, lo que implica aceptar la premisa de que las enfermedades son socialmente construidas a través de discursos locales. Así, el discurso del enfermo acerca de sus síntomas incorpora significados socialmente aceptados para esa enfermedad y al mismo tiempo expresa el estado anímico del enfermo, que refleja también estructuras socioculturales construidas y recreadas en la acción social.

Los rituales terapéuticos se llevan a cabo en lugares que son concebidos como *pesados*, porque en ellos mora lo sagrado, como *delicados* porque requieren preparación previa al acceso, como lugares de *respeto*, porque en ellos no pueden realizarse acciones inconvenientes, y pueden ser también *encantados*, porque se hacen invisibles, aparecen y desaparecen. Para los que no son chamanes, ver lo encantado equivale a enfermar de espanto. A veces se muestran ante la gente que quieren “agarrar”, atraer, pero por lo común los seres, lugares y objetos encantados sólo se dejan ver por otros seres no ordinarios, como los naguales de los chamanes. Igualmente, un Dueño puede crear encantos (ilusiones visuales y auditivas) para seducir a una víctima, pero las riquezas así otorgadas se convertirán en otra cosa (usualmente podredumbre) ni bien la persona salga del lugar sagrado.

Los Dueños tienen un carácter “delicado”, se ofenden ante la menor transgresión de su espacio, o al tratarlos con falta de respeto (no guardar abstinencias, hablar fuerte), o de

entrada irrespetuosa de gente ajena a la “costumbre” puede desacralizar el lugar haciendo que lo sagrado se retire, y predisponer al Dueño para castigar a la gente con enfermedades y desgracias hasta ser desagraviado. Numerosos relatos indican que a los Santos Dueños no les gusta la intromisión de extraños y de servicios modernos en su territorio, tales como carreteras, puentes o presas, ya que los fuereños no piden “permiso” ni “pagan” para intervenir en él. Como respuesta al “daño” causado a los lugares dificulta las acciones de los trabajadores, los enferma e incluso les ocasiona la muerte. Mediante rituales de desagravio y adivinación, puede saberse cuántas víctimas exige el Dueño para dejar que se realicen obras en su territorio.¹⁰

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

que las identidades étnicas tienen componentes territoriales centrales en su constitución, porque sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medioambiente moldeado por la cultura. Como puede verse a través de numerosos mitos y relatos de competencia y conflicto, las identidades contrastivas intra e interétnicas se manifiestan explícitamente en las fronteras de los etnoterritorios.

Por otra parte, los procesos de identificación que tienen lugar en el endogrupo se fundan en la relación con el territorio legado por los antepasados y con su idioma propio, como nos recuerda una de las concepciones locales: “cada tierra entiende el idioma del pueblo que la ocupa”, por la cual sólo los chamanes propios pueden “levantar” el espíritu del enfermo hablándole a la tierra en su lengua. La relación entre la identidad étnica y la posesión de tierras, recursos y “tesoros” se reafirma igualmente a través de la indumentaria como diacrítico étnico, como se advierte en un mito que narra que los naguales chinantecos no pudieron hacerse con los tesoros cuicatecos encantados en el Cerro Mujer y reivindicar para sí ese territorio, porque no portaban la indumentaria étnica adecuada y fueron entonces desconocidos por la culebra cuidadora del lugar.

Esa interrelación entre los seres humanos de cada cultura y la naturaleza culturalmente apropiada se advierte en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. Tomemos dos ejemplos del ciclo vital: concepción-nacimiento y muerte. En los ritos

y el buen crecimiento del niño en la “siembra” del cordón umbilical en las ciénagas o bajo un árbol del monte o del solar casero. Las almas de los muertos también son territoriales, y pasan a vivir en el inframundo, mundo similar al de los vivos.¹¹

Una singular ceremonia fúnebre llevada a cabo por los mazatecos de Ayautla contribuye a desterritorializar al difunto del mundo de los vivos para que adquiera la territorialidad del de los muertos. A los 40 días si el difunto es hombre y a los 20 si es mujer (porque sale menos de su casa) cinco de sus padrinos, llevando agua bendita y flores de cempaxuchitl, dibujan sobre una tabla una cruz con forma de cuerpo humano y la numeran. El 1 corresponde a la cabeza y al oriente, el 2 a la mano derecha y al sur, el 3 a los pies y al oeste, el 4 a la mano izquierda y al norte, y el 5 al centro y al corazón. Cada padrino, realizando complejos juegos con el agua, las flores y las velas, se encarga de borrar uno de los números hasta que, al final, el difunto desaparece del territorio de los vivos.

En cada momento de la vida la gente se identifica en estrecha vinculación con el espacio que habita y que, a través de las generaciones, se va construyendo como territorio histórico y cultural sembrado de símbolos sagrados. Una categoría principal en la construcción nativa de la etnoterritorialidad es la que reúne tiempo y espacio: **Historia en el Lugar**. Esta noción resulta ser el soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas

rizados como terapéuticos, toda vez que los ritos de curación que se realizan en ellos -o en sus pares metonímicos, las mesas rituales- contribuyen a dotar de sentidos y a labrar la historia de los lugares y de las personas.

Notas

1. He preferido utilizar esta clasificación y no la de rituales de aflicción (Turner, 1980) porque no me referiré a ritos de restauración de la buena suerte, individual o colectiva, y sólo mínimamente a los ritos de daño.
2. Se entiende por nagualismo la capacidad de transformación, que tienen los especialistas religiosos, en sus *tonas o alter ego* animales o fenómenos atmosféricos, para curar o dañar las tonas o ánimas de la gente común.
3. Las tipologías de rituales son tan numerosas como autores abocados al estudio del tema. J. Maisonneuve (1991) repasa las principales contribuciones desde Durkheim en adelante. La que presento aquí es una clasificación operativa que incluye los rituales relacionados con la territorialidad, lo que de ningún modo agota la gama de procesos rituales que se llevan a cabo en las comunidades indígenas (Barabas, 2003a)
4. Entre los zapotecos de Zoogocho en la formación de la posición o condición en tanto que la ceremonia conmemora, confirma y renueva un estado o una situación.
5. Una sencilla clasificación de tipos principales de enfermedades incluye: a) naturales, b) sustos, c) espanto, d) mal de ojo, e) daño y f) por incumplimiento de promesa.
6. Tanto chinantecos como chatinos consideran que las *tonas* de la gente viven dentro de los manantiales o ciénagas cuidadas por una gran culebra. A esos lugares debe ir el *ne ho'o* (chamán chatino) y el *tzá mi* (chinanteco) para rescatar la *tona* atrapada y restituir la salud del enfermo. Para los chinantecos los manantiales (*jimi*) albergan la esencia vital (*juñi*) de las personas, bajo el cuidado de los remolinos (*chiji*), ayudantes del Dueño del manantial (*dza jimi*) que vive dentro de él, sentado en su silla de oro. Las enfermedades, provocadas por la violación de las normas estipuladas por estas entidades territoriales, se producen cuando el espíritu es expulsado del manantial; el *tzá mi* intenta recuperarlo orándole al Dueño: "...Señor del Agua y del Manantial, vengo a su casa, a su lugar, para pedir por el enfermo .." (Bartolomé y Barabas, 1990:204).
7. Entre los zapotecos de Zoogocho en la

tos medicinales. Esta transmisión, se realiza en los **ya' laxhe'** o cerros planos, lugares sagrados ubicados en los cuatro puntos cardinales que son identificados en las cercanías del pueblo, donde el curandero transporta al iniciando.

8. El mito de origen del ritual de “cuidado de los días” que registramos entre los chatinos (Bartolomé y Barabas, 1982: 206) narra cómo la gran serpiente de siete cabezas que mora en el manantial salió junto con el agua de un bule, encontró al joven culpable de parricidio y lo devoró. Para evitar la violación de importantes normas de comportamiento y las sanciones derivadas que se narran en el mito, surge el rito de guardar siete días antes y después del contacto con lo sagrado.
9. Agradezco a mi estudiante Lidia Manrique que me haya permitido utilizar algunos de los datos de su tesis relacionados con el “desvelo” mazateco y otras prácticas rituales de este grupo.
10. Los chinantecos de Ojitlán cuentan que el Hombre del Cerro de Oro, cuyo nalgual es el rayo, exigió la muerte de varios ingenieros que fueron “tragados” por él para permitir la construcción de la presa Cerro de Oro (Bartolomé y Barabas, 1990). Recientemente, al desplomarse el puente más alto, durante la

el Dueño del Lugar.

11. Esta noción es común a otras partes de la antigua Mesoamérica, como se ve en el trabajo de T. Knab (1991) sobre los nahuas de la Sierra de Puebla. También se expresa en el estudio de P. Pitarch (1996:35) sobre las almas de los grupos exogámicos de Cancuc, Chiapas.

Bibliografía

- Barabas, A.
- 2003a Procesos Rituales. En: *Atlas Etnográfico de Oaxaca*, Coord. B.Maldonado, M.Bartolomé y A. Barabas, México INAH-FCE (en prensa).
 - 2003b La Etica del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad. En: *La Comunidad sin Límites*, Coord. S.Millán y J. Valle. México: INAH (en prensa).
 - 2003c Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En: *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Coord. A. Barabas. México: INAH (en prensa).
- Bartolomé, M. y A. Barabas
- 1982 Tierra de la Palabra. Historia y Etnografía de los Chatinos de Oaxaca. Col. Científica 108. México: INAH

Beltrán, F.

- 1982 *Medicina tradicional en la comunidad zapoteca de Zoogocho, Oaxaca*, Col.Etnolingüística 41. México: SEP-INI.

Gluckman, M.

- 1980 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Ediciones Akal.

Good, J. B.

- 1980 The meaning of Symptoms: A cultural hermeneutic model for clinical practice, En *The relevance of Social Science for Medicine*.. L. Eisenberg y A. Kleinman (comps.). Dordrecht: Reidel Pubs.

Knab, T.

- 1991 Geografía del inframundo. En: *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 21. México: IIH-UNAM.

Maisonneuve, J.

- 1991 *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Ed. Herder.

Pitarch, P.

- 1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las Almas Tzeltales*. México: F.C.E.

Raffestin, C.

- 1980 Qu'est-ce que le Territoire? En:

Resumen

Los rituales terapéuticos que practican los pueblos indígenas de Oaxaca, México, se llevan a cabo generalmente en lugares sagrados del etnoterritorio de cada grupo. Mi propósito es presentar algunas evidencias etnográficas de la construcción simbólica de espacios propicios para estos rituales, que se configuran como territorios terapéuticos.