



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Weneya´a - “quien habla con los cerros” : Memoria, mántica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca

Davila, C.I.

Citation

Davila, C. I. (2019, March 7). *Weneya´a - “quien habla con los cerros” : Memoria, mántica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca*. *Archaeological Studies Leiden University*. Leiden University Press (LUP), Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/69512>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/69512>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/69512> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Davila, C.I.

Title: Weneya´a – “quien habla con los cerros” : Memoria, mántica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca

Issue Date: 2019-03-07

Conclusión.

Weneya'a y el mundo *yechhl'chio*

En preámbulo al epílogo, quisiera volver a la primera frase de esta disertación, la cita de Carl Gustav Jung en su entrevista en la BBC: “Dependemos en gran parte de nuestra historia. [...] No somos de hoy ni de ayer, somos de una edad inmensa”. Quise estudiar la forma en la cual se traduce esta inmensidad en la memoria cultural de los habitantes de la región Ya'a/I'ya, La Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca, herederos de una cultura que ha sido —y sigue— despojada desde el siglo xvi. Para anclar la conexión entre pasado y presente de forma tangible y concreta, quise recrear un diálogo entre los saberes de las comunidades y su patrimonio material. Las personas claves para realizar este enlace son las personas expertas en la mántica y la vida ritual de la comunidad, nombradas *weneya'a/e'ne ruyùni* en idioma *dilla ya'a/tíza i'ya*. Estas personas además, son quienes mantienen el lazo entre los habitantes y su paisaje sagrado.

El asunto es muy importante para los habitantes con quienes he trabajado. Consiste para ellos en reconectarse, a partir de sus conocimientos, con la historia que sus antepasados habían cuidadosamente conservado y perpetuado durante siglos, misma que fue atropellada voluntariamente por un pueblo ajeno. Para un pueblo colonizado, conocer su historia significa redefinir los parámetros de su existencia, es entender nuevamente su pertenencia a un lugar y al mundo. Es el medio para integrarse de nueva cuenta con sus antecesores, a su origen. Es reconocer que las palabras aprendidas desde la pequeña infancia provienen de una lengua —y no un dialecto— con una tradición literaria milenaria; es comprender que la identidad de una persona tiene una raíz, lo que conlleva a la legitimidad de su ser, esto es, le otorga derechos.

Los miembros de las comunidades, al tener acceso a su historia, acceden a su identidad, a su definición en el espacio y en el tiempo dentro del planeta tierra. A partir de ello, reconocen las injusticias y la violencia,

posicionándose como víctimas de un genocidio cultural y lingüístico, del abuso social, de la discriminación y de la segregación. Entre nuestras conversaciones con Amador Cruz, durante el ascenso al cerro de la comunidad para llegar a *I'ya Xhina*, utilizábamos siempre la metáfora del árbol suelto al cual le cortaron las raíces, que sigue de pie, pero sin conocer la razón y que se va, se va al “Norte”, se va donde pueda encontrar razón a su existencia. Para Amador, el sitio de *I'ya Xhina* representa las raíces de *Debina*, de sus jóvenes que huyen, que temen hablar su lengua y que se avergüenzan de sembrar sus milpas. Los secretos guardados por la tierra en *I'ya Xhina* pueden, en este sentido, ayudar al árbol de *Debina* a obtener nuevamente la fuerza necesaria para mantenerse recto frente a los vientos y las tormentas. Es entonces la primera etapa de un cambio interno profundo, hacia la realización de sí mismo como individuo, como padre y madre, como pueblo. Es pertenecer a un grupo grande y fuerte, en este caso el grupo de los *Bene'Saa*.

¿Pero cómo es posible en el campo de la arqueología, penetrar esta edad inmensa a partir del presente? Partí de las herramientas propuestas en el campo de la hermenéutica (Ricoeur, 1986, 1990; Johnsen y Olsen, 1992), específicamente en lo relativo a la memoria colectiva, a las figuras-recuerdos y a las unidades temáticas que se insertan en una perspectiva de continuidad cultural (Jansen, 1982, 1988; Van der Loo, 1987). Dichas posiciones teóricas me permitieron analizar tanto el lenguaje, la retórica, las metáforas, las narrativas, las explicaciones actuales sobre conceptos claves y los actos rituales, bajo una perspectiva de “*longue durée*” (Braudel, 1958). Los señalamientos de Ginzburg y la microhistoria (1980) han permitido de acreditar los saberes de quienes son considerados por otros como ajenos a la “Historia” e integrar sus saberes dentro de un contexto más general, tanto histórico como regional.

En relación con los actos rituales, la obra de Rappaport (1999) los arraigó dentro de un contexto histórico, definiéndolos como los “fundamentos de la humanidad” y con ello, sentó las bases para poder interpretarlos en sus aspectos canónicos. Los aportes de Ingold (1993b, 2000, 2011) me dio herramientas concernientes a la lectura del paisaje actual, a partir de las cuales se comprende como el libro donde los seres humanos escribieron su historia desde los tiempos inmemoriales. El paisaje es concebido aquí como la casa, con todas sus historias que se transmiten sobre ella desde el inicio del tiempo, y con las huellas de todos quienes la pisaron. La relación entre habitantes y medioambiente se inscribe en el tiempo y tanto la memoria de uno, como las marcas del otro expresan un pasado común.

Los individuos con quienes he trabajado han sido excluidos de la historia, sus saberes fueron colonizados desde el siglo XVI. Por esta razón, ha sido necesario apoyarme en el poscolonialismo (Atalay, 2006; Fanon, 1952, 1961; Fabian, 1983; Loomba, 1998; Saïd, 1978, 2000; Smith, 1999) y en la sociología histórica (Beauvoir, 1946; Foucault, 1961). De igual manera, al ser los protagonistas de este estudio un pueblo indígena y, la temática central su patrimonio, ha sido necesario considerar la definición del patrimonio indígena (Simpson, 1997; Silverman y Ruggles, 2007; UNESCO, 1972, 2003, 2007) y así, definirlo como un conjunto unido entre lo material, lo inmaterial, la ciencia, la religión, lo construido, lo natural, la tradición oral y la lengua. De esta forma, el estudio parte de los saberes de los habitantes para interpretar su pasado, junto con ellos.

La investigación empezó en el capítulo 2 con el estudio de la mántica. El arte de adivinar representa un patrimonio que carga en sí numerosos sistemas de las sociedades humanas. Cuando sucede una sesión adivinatoria, el ojo de la persona experta, que escruta los símbolos, penetra en el mundo humano, en su tiempo y en su paisaje. Cada acto de su comunidad encuentra resonancia en los fundamentos de esta práctica milenaria. Está detrás de todo, o está dentro de todo. Estas personas en *dilla ya'a /tiza i'ya* se llaman *weneya'a/ e'ne ruyùni* “Quien habla con los cerros”. Las actividades mánticas y los rituales que ejercen, al igual que sus explicaciones sobre sus funciones y sobre el mundo *Yell'lio/Yeeziloyuu*, representan un patrimonio fundamental de los pueblos *Bene' Ya'a/ Bene' I'ya*.

Se pudo así apreciar la posición ejercida en la comunidad por los individuos *weneya'a/e'ne ruyùni* como maestros de la comunicación con el mundo divino. Son “portadores de memoria” (Assmann, 2010 [1992]) porque transmiten los valores culturales y religiosos, los símbolos y dioses ancestrales, así como los saberes y la retórica litúrgica que pertenece al patrimonio de los *Bene' Saa*. En *Exhu'ni*, las sesiones adivinatorias con el maíz son acompañadas por la pronunciación de un discurso litúrgico. Estos discursos pertenecen a un patrimonio retórico, literario, religioso, lingüístico que es fundamental y que transmite mensajes canónicos a los habitantes de la comunidad. Tanto la interpretación del maíz, como del oráculo “Libro de los Destinos” se cimientan sobre la interpretación de símbolos fundamentales como patrimonio.

Los discursos pronunciados por doña Jacinta Chávez mostraron el papel ejercido por *Xhunaxhi' Nana Biu'* —La Señora Luna—, por *Datá Àanio* —el Señor Maíz— y *Datá Be' Dil'la*, el Señor Viento Frío. Los discursos permitieron entender la fragilidad de la vida humana, el concepto de *losto'* —el corazón— y cómo éste liga estrechamente al ser humano con la tierra. También, se señaló que el maíz adquiere la denominación de *en'ne* “persona” dentro del contexto ritual. El maíz está vivo y permite la lectura, a escala reducida, de lo que ocurre en el mundo humano. Entre los símbolos, se destacó la preeminencia de la “casa” *yo'o*, de la “semilla” *làzi*, de las “estrellas” *keeli*, del “camino” *needa*, y del espacio ritual como “Lugar de Origen” *Walàzi en tiza le'ya*. Se enfatizó además, en la relación de interdependencia que existe entre el ser humano, la comunidad y el medioambiente.

En término de la simbólica expresada por los elementos materiales en una secuencia ritual, se notó por una parte la metáfora como réplica del pozo de agua primordial—*Walàzi* con tres veces las casas del universo representadas por los 12 granos de maíces en el contexto de una sesión *Èl'luba na xhu'*. Por otra parte, los 60 granos de maíces de las sesiones *Ruyù xhu'* se escrutan sobre un pañuelo cuadrado en el cual se marcan los cuatro puntos cardinales y con el cual, doña Jacinta Chávez recrea metafóricamente una réplica del cosmos. La cantidad de granos de maíz utilizados parecen indicar un sustituto de una marcación del tiempo y del espacio.

La marcación en conjunto del tiempo y del espacio traduce una unidad conceptual tiempo-espacio. Un

espacio determinado corresponde a un día determinado, a un momento, así como a una posición específica de los astros en relación con la tierra. El ciclo del movimiento del planeta está acordado al ciclo del tiempo, corren simultáneos. El espacio forma un conjunto con el tiempo, y juntos representan una expresión fundamental del *Logos* (Rappaport, 1999). Esta posición de los días y su influencia en el mundo y la vida de los seres humanos se manifiesta en el *Biye*, conocido como *Piye* a través de la obra de Córdova (1578 a y b), herramienta mántica de los antiguos *Bene'Saa* construida sobre el ciclo de 260 días.

Existen testimonios de la práctica de interpretación del maíz en Oaxaca desde los tiempos previos a la conquista europea y varios trabajos académicos testifican su conexión estrecha con el *Biye*. Esta relación entre adivinación y *Biye* apunta hacia la relación entre mántica y escritura, entre mántica y tiempo. En este contexto, quise conocer con un grupo de maestros que me han apoyado durante mis investigaciones en la región, la forma en la que interpretan ellos este patrimonio. El objetivo de este tercer capítulo fue lograr un acercamiento al *Biye* tal como se registra en el corpus de *Lachewize*, que data del final del siglo xvii. La perspectiva tuvo como base la lengua materna de los maestros, todos pertenecientes al sistema educativo indígena y hablantes del *tíza Ya'a/tíza I'ya* como lengua materna. Además quería observar junto con ellos, al *Biye* a partir de una perspectiva de su uso y su redacción por los *weneya'a/e'ne ruyùni* de la región lo *Ya'a/lo I'ya*. Lo anterior, con la finalidad de ser capaces de responder la siguiente pregunta: ¿Qué nos enseñan los *Biye* sobre las actividades manejadas por los *weneya'a/e'ne ruyùni* y viceversa?

Este capítulo fue el resultado de tres encuentros con los maestros. Primero les presenté el corpus, así como los trabajos realizados por los académicos sobre la interpretación de los nombres de los días *saa*. Luego empezamos una serie de sesiones a partir de preguntas y conversaciones entre todos. Estos tres días de encuentro con la maestra Marta E. Cruz y los maestros Florentino Ambrosio, Ricardo Ambrosio, Eleazar Bautista, Gaudencio Fentáñez y finalmente el Dr. Manuel Ríos empezaron sobre una primera reflexión de parte de los maestros que era ¿por qué solamente ahora recibimos conocimiento de este patrimonio de nuestra región y porque no hemos podido enseñarlo a nuestros alumnos hasta ahora? Primera reflexión sobre la cual compartimos la necesidad de crear más espa-

cios de intercambio entre el mundo académico y el mundo educativo.

Durante los encuentros, rápidamente advertimos que muchos términos analizados mostraban cambios muy ligeros entre los del corpus y las variantes de la lengua actual y que los términos que procuraban más dificultad eran los mismos que costaron dificultad para los investigadores reconocidos del mundo académico. Entonces esta observación conllevó al grupo a otra pregunta: ¿porqué están (casi siempre) los hablantes *tíza Ya'a/tíza I'ya* ausentes en los trabajos académicos sobre la interpretación de su lengua en los textos coloniales? Una colaboración entre el mundo académico y los miembros de las comunidades tiende a aportar resultados fructuosos, y no tiene caso excluir a uno de los dos grupos en las reflexiones.

En cuanto a la interpretación del *Biye*, después de tres días de encuentros, el grupo pudo corroborar la unidad lingüística y semántica del *Biye* de la región *Ya'a/I'ya* datado el siglo xvii con el *Piye* descrito por Córdova en 1578. El análisis de los nombres de los días y su significado encontró más coherencia con las interpretaciones realizadas por Urcid (2001) que las de Smith-Stark (2002), utilizado en el estudio de Justeson y Tavárez (2007). Esta cohesión va en favor de una continuidad cultural entre los *Biye* del siglo xvii y originarios de la región *Ya'a/I'ya* con los glifos del *Piye* encontrados en los testimonios arqueológicos desde el periodo Rosario (600 a.C.).

En cuanto a la interpretación del significado de los días, la colaboración con los maestros y la maestra enseña que en *tíza Ya'a/tíza I'ya* es muy difícil de atribuir una traducción cerrada sobre un significado único. La lengua funciona sobre una lógica metafórica, aspecto ausente en las lenguas latinas o germánicas que clasifican más las palabras a partir de categorías semánticas cerradas. Esta característica tiene repercusiones considerables cuando un o una investigador(a) de lengua materna latina o germánica quiere “traducir” un término. Las personas participantes al encuentro realizaron de forma espontánea una relación entre los nombres escritos en *tíza Ya'a /tíza I'ya* y los glifos que representan los símbolos de los días *saa*. Insistieron sobre la importancia de considerar los términos de su lengua como palabras-ideas e ir más allá de una sola figuración de un término. *Ro'*, *Rua* o *Chhua* es boca, puerta, cueva, pozo de agua, entrada del pueblo, etc. Al referirse a una boca, un escribano se refiere a un campo más amplio que la cavidad bucal.

En relación con lo que nos enseña el *Biye* sobre las actividades manejadas por los individuos *weneya'a/e'ne ruyùni*, se ha observado el carácter ritual de los *Biye* gracias a los comentarios anotados al lado de ciertas treceñas, interpretados a su vez como oraciones. El ejemplo anotado de una oración va en par con la asociación actual entre sus actividades mánticas, oracionales y rituales.

Las reflexiones concluyeron sobre nuevas pistas de investigación, inspiradoras para seguir con futuros estudios. Entre los resultados se reconoce una tendencia fuerte para las palabras, a transitar entre diferentes capas semánticas que unen la vida agrícola a la vida ritual y a la vida en sí. Este movimiento semántico está presente en las interpretaciones de las y los *weneya'a/e'ne ruyùni* actuales. Esto se puede notar por ejemplo, con el concepto de *yo' o* o *needa* para los cuales la interpretación variará según el contexto de la lectura. Esto corrobora la necesidad de interpretar los días del *Biye* como símbolos y figuras-recuerdos que integran en ellos significados muy profundos. Un ejemplo explícito es el de “nudo” que directamente ha sido corregido por Marta Cruz como “abrazar, entrelazar”, el nudo representa la unión, la amistad, la fidelidad, lealtad, entre otros significados que emanan de este símbolo.

La discusión sobre los prefijos de los días del *Biye* llevó el análisis a nuevas posibilidades interpretativas que no se habían considerado e igualmente inspira a ampliar la investigación sobre la temática con hablantes del *tíza Ya'a/tíza I'ya*. La propuesta realizada en conjunto fue pensar estos prefijos no como coeficientes numerales, sino como indicadores de la posición del día en el cosmos. Otra vez, de forma bastante espontánea, las conversaciones se orientaron rápidamente hacia contextos rituales. El árbol, la casa, el aquí-ahora, la donación, el canto ritual u hojas sagradas, la hoja o el cuchillo filoso, el ser humano, la comunidad, todos aquellos son conceptos que han sido analizados en relación con la posición humilde del ser humano dentro de la tierra viva en la cual crece. La relación entre medioambiente, humano y ritual se vislumbra constantemente en las formas en las cuales el grupo participante, ha considerado la organización del tiempo y su significado. Aquí me parece importante insistir sobre el hecho de que cada participante ha crecido dentro de su comunidad, ha ejercido cargos para su comunidad, ha trabajado en el campo, ha estado inserto, integrando en ellos la experimentación y

encarnación del tiempo para las mujeres, los hombres y los niños *Bene' Ya'a*.

Esta vuelta a los orígenes de la actividad mántica en la región *Saa* ha subrayado desde otro ángulo la correlación que existe entre las personas *weneya'a/e'ne ruyùni*, el medioambiente, y la vida ritual. Al pensar el tiempo, y al pensar la actividad mántica, la maestra y los maestros presentes hicieron directamente la relación con los cerros, el pozo sagrado del ritual, el maíz, las plantas sagradas, el lugar y el momento en el cual todo se unifica —*Zá nà zá*— así también, con los cantos y los discursos pronunciados en estas ocasiones. Estos elementos han regido su infancia.

Durante una sesión de interpretación mántica, los participantes interactúan con el mundo divino y su paisaje sagrado. Cuando una situación es muy delicada, se requiere pedir ayuda a los lugares sagrados. Para lograr este objetivo es necesario ejecutar una serie de actos en uno de los cerros *Ya'a/I'ya* de la comunidad. Estos actos son manejados por las y los *weneya'a/e'ne ruyùni* y pertenecen a una serie de cánones fundamentales dentro de la comunidad.

El capítulo 4 empieza con la explicación de doña Jacinta Chávez acerca de las personas *chupa làzi* “doble corazón”. Ahí explica que cuando un niño nace, su corazón —*losto'*— es atribuido a un *I'ya* específico, el cerro al que pertenecerá toda su vida. En *Exhu'ni*, el “*en'ne rii ka i'ya*” es quien va en los cerros, quien conoce sus historias, quien conoce y dirige los discursos, quien conoce las secuencias de actos que se tienen que realizar en ellos y las ofrendas que se depositan en ellos.

La primera pregunta que guía este capítulo fue ¿si estos lugares, además de representar un patrimonio intangible de gran importancia para la comunidad, también presentan un patrimonio material? La prospección realizada con Saumur en *Exhu'ni* permitió de identificar testimonios de estructuras religiosas (TPA) prehispánicas y las cerámicas que nos han sido presentadas por los habitantes son características del periodo posclásico (800-1200). Los lugares sagrados son los mismos lugares que contienen los vestigios arqueológicos de los santuarios antiguos. Estos parámetros hacen de los cerros, lugares propensos para crear un verdadero diálogo entre la arqueología y la memoria de los habitantes.

Los recintos rituales se ubican en lugares claves en relación con estas estructuras. los conjuntos de piedra son nombrado *Walàzi*, nombre que ha sido interpreta-

do como «el lugar de donde venimos» o «Lugar de Origen». La localización estratégica de los *Walàzi*, la actividad ritual realizada sobre los vestigios mismos, así como el alto valor religioso que se otorgan a los lugares donde se encuentran, me condujo a reconocer los *I'ya* de *Exhu'ni* como “locus” (Rappaport 1999) de resonancia. También considero los actos rituales efectuados en los *I'ya* como testimonios de una continuidad cultural basada sobre la resonancia de rituales ejercidos anteriormente sobre los mismos sitios.

La segunda pregunta fue ¿y cómo aparece este patrimonio en la memoria de la persona *en'ne rii ka i'ya*? Esta persona es quien realiza el diálogo con el pasado y lo hace *stricto sensu* ya que pronuncia un discurso ritual. A través de este discurso se transmiten los mensajes canónicos. El ser humano concientiza más que en cualquier otro momento su posición en el mundo como integrante de todos los seres vivos, de *Yeeziloyuu* “comunidad-tierra”. A través del discurso, la persona experta guía metafóricamente a los participantes hacia el principio de la vida, en el lugar primordial, en el lugar y en el momento en el cual todo empezó, el «día de los días» *zá nà zá*. Llama a la *Naná Xhunaxhi Biu'*— la Reina Milagrosa Luna, que está vinculada con los principios de la humanidad. Se implora a *Datá Aanio* “Señor Maíz” para participar, así como *Be'dil'la* “Viento Frío” para que el *Eeto*, el Señor Cuidador del Lugar, ayude a los participantes en sus necesidades.

En las ofrendas están presentes semillas fundamentales del sustento, hojas de los árboles frutales del cerro mismo, bebidas sagradas frías y calientes, cinco cigarrillos, copal y una pareja de ave. Aquellas son depositadas y vertidas en el *Walàzi*. La persona *en'ne rii ka i'ya* se coloca al Este del pozo y mira hacia el Oeste, hacia el descenso del astro solar donde viajarán los *losto'* de las aves sagradas. El *walàzi* se encuentra entonces el centro de un eje cosmogónico, donde los dos puntos principales se relacionan con los del Sol. Los dos guajolotes, macho y hembra, así como todas las ofrendas presentes que reciben, sirven para marcar el respeto al nombre de *en'ne*, persona.

El mundo se está simbólicamente recreando y el individuo vive un instante en comunión con su medioambiente. El discurso pronunciado y el consumo mutuo de la ofrendas entre el mundo divino y el mundo humano, traduce una conciencia de reciprocidad entre el medioambiente y el individuo. Más allá de la reciprocidad, se observa una inter-penetrabilidad físi-

ca y espiritual entre el medioambiente y el individuo: el *losto'* de los seres humanos corre el riesgo de hundirse en un lugar determinado, detenido en la tierra. La interacción con el medioambiente es lo que permite devolver el *losto'* al lugar donde pertenece y esto es, al ser humano que lo ha perdido. Los seres divinos de los *I'ya* en *Exhu'ni* se nombran *Eeto*. *Eeto* ha sido interpretado como “dios” —dios que se diferencia de los seres sagrados cristianos—, *Eeto* se atribuye únicamente a los dioses de los *I'ya*. Resulta que el *Eeto* del lugar *Walàzi Xheeni* suele ser una serpiente gigante de color del arcoíris. Y que *Lo Walàzi Xheeni* es concebido en la memoria colectiva como un cerro lleno de agua.

El papel de los individuos *e'ne ruyuni* como maestros de la comunicación con el mundo divino del medioambiente es explícita y también figuran como los guardianes del patrimonio material e inmaterial de la comunidad. La memoria que portan enseña una relación específica con los cerros de la comunidad. Esta relación garantiza la protección de un patrimonio material corroborado por las prospecciones arqueológicas con Saumur. También asegura la perennidad de un patrimonio intangible, valioso gracias a la ejecución de la acción ritual, la pronunciación del discurso litúrgico, el depósito y consumo de las ofrendas y el intercambio de los metamensajes que se transmiten en ese momento.

Se denotan cuatro unidades temáticas que quise profundizar en los dos capítulos siguientes: (1) la sacralidad de los cerros como resonancia de sus estructuras religiosas anteriores, lugares que contienen el agua como recurso de vida y espacio donde se preserva el culto del ingreso a la tierra (cuevas, y ojos de agua) así como el acceso al cielo. (2) *Datá Aanio* el “Señor Maíz” como padre del sustento fundamental y esencia de la vida y el símbolo del maíz en general, como símbolo de la celebración de la vida. (3) La figura-recuerdo de la serpiente como guardián de esta esencia vital, guardián de los cerros, y dios *Eeto* de los cerros de los *Bene'Ya'a/Ben'ne I'ya*. (4) *Walàzi* o “Lugar de Origen” como metáfora de la primer agua donde se fundó la vida, el lugar de donde provienen todos los *Bene'Ya'a*.

Los resultados del quinto capítulo provienen de mis estancias en dos comunidades, *Lashjochhj* y *Ya'ade* donde he podido contar con el apoyo e involucramiento de dos maestros: Florentino Ambrosio (*Ya'ade*) y Ricardo Ambrosio (*Lashjochhj*). La presentación más

detalladas de tres cerros, *Ya'a* en específico, a través de su existencia en la memoria colectiva y la descripción de ciertos rasgos arqueológicos con mapas preliminares enseñan igualmente un vínculo con el pasado, tanto de forma material que intangible. Son igualmente *locus de resonancia*.

En *Lashjochhj* (San Cristóbal Lachirioag), los habitantes narran la historia de su cerro *Ya'awiz* y de su antigua laguna: una serpiente vivía anteriormente en el cerro, luego se refugió en la laguna hasta que un grupo externo a la comunidad la mató. En *Ya'a* (San Andres Ya'a), la laguna *Chhuazin* es una etapa esencial en la realización de un ritual en el cerro *Ya'a Yejzeche*. Es un lugar clave para la comunicación con el mundo divino y específicamente, con un ser sagrado que existe en la memoria colectiva bajo la forma de una serpiente.

También se realizaron entrevistas a las personas expertas en rituales de sus comunidades o *weneya'a*. En ambas comunidades, ellas explicaron que también para los *Bene'Xhon*, el corazón —*graz*— de cada nuevo miembro de la comunidad proviene de un cerro. Además, describieron un mundo *yell'lhio* del cual el ser humano es dependiente, específicamente a través de los conceptos de *graz* y de *chope lháchhe*. La naturaleza de un individuo, de su *graz* depende del lugar de origen y del momento en el cual nació. Depende también de la posición de la Luna *Xhnachh Bio'*. El medioambiente, los elementos meteorológicos, los días y las posiciones de los astros influyen. Es decir, la esencia de una persona depende tanto de parámetros espaciales como temporales.

Los expertos y las expertas rituales también explicaron el hecho de que el medioambiente tiene su lenguaje y ellos lo pueden leer. Pueden comunicarse con él y de esta forma con el mundo divino. Al igual que en *Exhu'ni*, la ayuda de *Xhnachh Bio'* «Reina Luna», *Be'do Belas* «aire sagrado, aire trenza» y *Yela'mban* o *Yela'ban* el Maíz como esencia de la vida, es esencial en la buena ejecución de un ritual.

El recorrido ritual que se presentó en *Ya'a Yejzeche* describió la forma en que el medioambiente se une al grupo de participantes que se convierte en “comunitas” (Rappaport, 1999). Enseñó también la preponderancia del pozo de agua *bej* como punto de atención en el ritual. *Bej*, al igual que *Walàzi* se convierte en el ritual desarrollado al centro del cosmos con los cuatro puntos cardinales a su alrededor. De igual forma el *weneya'a* dirige el proceso y guía al grupo hacia el amanecer

de la historia gracias a sus discursos litúrgicos. Las ofrendas sellan de forma material esta metáfora del principio de la humanidad.

En *Chhuazin*, el pozo es la laguna misma, comprendida como la “boca-entrada de la laguna”, este significado da nuevamente el énfasis sobre espacio acuático y en la importancia de la comunicación con la tierra en el cerro. Por otra parte, el maíz *Yela'mban* o *Yela'ban*, cuyo nombre refiere semánticamente a “la vida”, apareció otra vez como un elemento esencial vinculado con el alma de un individuo y con su curación cuando se desprende de un cuerpo.

La representación figurada ritualmente del pozo primordial, la pareja de aves que se convierte en el ritual como *bene* “persona”, su orientación de acuerdo al Levante y al Poniente y los cuatro puntos cardinales que rodean a los participantes, hace resonancia con la representación estilizada del universo en uno de los folletos del corpus de *Lachewize* (384v, AGI 882), donde cada casa *yo'o* del cosmos se constituye de cuatro círculos con uno en el centro donde se dibujan dos formas de gotas imbricadas una con la otra (las cabezas de las aves). La expresión *Chha na Chha* traduce nuevamente el momento y lugar liminal del “aquí y el ahora” cuando y donde se conecta el mundo humano con el mundo de lo invisible.

En *Exhu'ni* se halló que el cerro principal de la comunidad *I'ya Si'nu* es interpretado en la memoria colectiva como un cerro lleno de agua donde el *Eeto* de *Walàzi Xheeni* es una serpiente grande de color del arcoíris. Resulta que la memoria colectiva de *Ya'a Yejzeche* enseña que anteriormente vivía una serpiente en *Chhuazin*. Lo mismo ocurre en *Lachxhoj*, respecto a las dos lagunas ahora desecadas de la comunidad. También, en *Ya'ade*, don Fernando Bernal explicó que los pies de los arcoíris, *pitaya'a* “mecate del cerro” designan donde están los *Bene'Gula'*, los Señores Viejos y que son unas serpientes grandes que viven en los cerros.

Toda esta relación entre los lugares sagrados de las comunidades, su historicidad como patrimonio material, la relación entre el pozo sagrado, la laguna y la apelación de *walàzi* como lugar de origen; el papel del maíz en la narrativa como semilla de sustento fundamental y de riqueza vital, y la serpiente ha sido detallado de forma explícita en el sexto y último capítulo. Asimismo, se analizó la relación entre narrativa fundacional y paisaje sagrado y gracias a todo esto se pudo determinar y afirmar nuevamente el papel de las

mujeres y hombres *weneya'al e'ne ruyùni* como portadores de memoria y protagonistas fundamentales en la transmisión y preservación del patrimonio material e intangible de sus comunidades.

El capítulo 6 retornó a las comunidades que bordean el río *Yóo Xheeni* en la región *Le'ya*, pero en dos comunidades distintas, las de *Tagayu* y de *Debína*. En ambas comunidades, los sitios de *Rua Bel'lia Tsia* e *I'ya Xhína* fueron estudiados a través de sus elementos arqueológicos, iconográficos, semánticos y mnemónicos con el apoyo de los habitantes, de Jennifer Saumur y de Iván Rivera.

Realizando mis entrevistas en *Exhu'ni*, los habitantes me mencionaban muchas veces un lugar que llaman ellos *I'ya Espania*. En la narrativa fundacional que he registrado con doña Jacinta, aprendí que antes de convertirse en Sol y en Luna, *Datá Kíza* y *Naná Biu'* pintaron sus peripecias en este lugar. Inscribieron así el principio de la historia. Otro elemento importante de la tradición oral, es que este lugar es conocido como el lugar cuidado por *Elàse* (en *Exhu'ni*), *Bel'la Walàzi* (en *Debína*): una serpiente terrestre muy grande, guardiana de las riquezas de la divina tierra. Era notable que este lugar, además de contener un patrimonio material, era muy importante en la memoria cultural. Quería verlo.

En *Tagayu*, su nombre original es *Rua Bel'lia Tsia*, aunque también es muy conocido como *I'ya Espania*. A 30 metros de altura, la roca de *Rua Bel'lia Tsia* enseñaba efectivamente una pintura rupestre en la cual cada elemento tiene una envergadura de aproximadamente 1.60 metros. La escena representa una escolta de personajes con vestidos ceremoniales que salen de una cueva. La cueva se ubica justo debajo de una cascada, elemento natural que se llena a partir de las primeras lluvias fuertes del año.

Por otra parte, desde las laderas de *Exhu'ni* se puede contemplar un cerro impresionante al orilla del río *Yóo Xheeni*. En la narrativa fundacional de Sol y Luna, *Datá Kíza* creó ahí el primer pozo y *Naná Biu'* fue la primera en consumir su agua. Me contaron que de este pozo queda una laguna donde aún existe en su centro, una planta de maíz gigante y hermosa. En *Debína* aprendí otra narrativa acerca de la laguna. Aquella daba a entender que el cuerpo de agua tiene una relación estrecha con *Di'iu* nombre en *tíza Debína* para *Cociyo*, el dios de la lluvia. Quería conocer a la laguna. Fue así que Amador Cruz y otros miembros de la autoridad agencial de este año me llevaron y me en-

señaron *I'ya Xhína*, un sitio amplio con su laguna en el centro, varias estructuras monumentales, plazas, residencias y espacios ceremoniales. Su estructura arquitectónica en TPA, el tipo de tumbas que han sido observadas y los tiestos indican un periodo de ocupación del principio del Posclásico.

En el promontorio sagrado me enseñaron el dintel de *Bel'la Índá*, en la cima del cerro. En la piedra aparecen grabadas dos serpientes emplumadas de nubes y de agua, dispuestas cara a cara. El nombre de *Bel'la Índá* fue elegido por la asociación a las serpiente con el agua y la lluvia, es el nombre literal de “Serpiente de Agua” un tipo de nube en forma de serpiente que arroja la lluvia y que es muy conocida en la región. Su nombre fue comparado con el de “*Koo Sau*” en *dzaha dzau* y *Quetzalcoatl* en *nauatl*. El monumento de *Di'iu*, por otra parte, presenta el símbolo de *Laa* de la escritura *saa*, junto con el glifo del año.

La interpretación de sitio con los habitantes resultó primeramente al entendimiento de un concepto clave, el de *Walàzi*. El nombre de la laguna hizo hincapié con diferentes elementos que han sido predominantes a lo largo de la disertación y que constituyen otra unidad temática fundamental: el pozo de agua, el recinto ritual, la serpiente y el lugar de origen. *Rua Dinà Walàzi* significa la “laguna primordial” o “laguna de los orígenes”. Esta laguna está también relacionada en la mnemónica de la comunidad con *Di'iu* (*Cociyo*).

Esta temática se encuentra conectada con lo que se observó en *Lashjchchoj*, su laguna y el testimonio oral de la serpiente que estaba conectada con ella. También con *Chhuazin*, donde el *Bene'ya'a* es una serpiente y también con lo *Walàzi Xheeni* donde el *Eeto* es una serpiente grande del color del arcoíris, elemento que en la región *Xhon* indica los lugares donde están los *Bene'Gula'* «Señores Viejos», quienes son serpientes grandes. *Walàzi* es el recinto ritual en *Exhu'ni*, *Walàzi* es la laguna de *I'ya Xhína*, es el lugar de origen que entiendo como la laguna primordial, la misma temática que aparece en *Genealogía de Quiavini*. De la misma manera interpreto la metáfora del pozo *bej* donde se depositan las ofrendas y las palabras de los discursos litúrgicos en las comunidades *Xhon*. *Chhuazin* reitera la significación de los estanques de agua como núcleo del espacio ritual.

Resultó luego a conclusiones sobre un patrimonio arqueológico significativo, desde *Rua Bel'lia Tsia* se ve a *I'ya Xhína* y viceversa. El primero está en contacto con la tierra gracias a su cueva sobre una roca al

nivel del río y el segundo, se encuentra en contacto con el cielo al ubicarse en la cima del cerro. Ambos sitios tienen una semántica profunda en relación con la serpiente como guardiana del lugar y a la veneración del agua: agua de la tierra por una parte y agua del cielo por otra parte. En ambos casos, se entiende también a la montaña como el lugar de profusión de sustentos vitales, de fertilidad, de vida, para los cuales el símbolo absoluto es el maíz. El vínculo entre *Datá Áanio* y *Di'iu* está presente en las fuentes precoloniales donde se puede apreciar la presencia del Señor Maíz en asociación estrecha con el Señor Lluvia. Se trata de una unidad temática que atraviesa los siglos.

Se estableció un paralelo entre ambos sitios y la interpretación del paisaje de *Yuta Tnoho* (Apoala) por Jansen en 1982, en la región *Ñuu Dzauí*: el paisaje de *Yuta Tnoho* fue ilustrado en el códice *Tonindeye* (p. 18, 36) con su cueva *Yahui Coo Maa*, la Cueva Profunda de la Serpiente y su peña alta *Cahua Caandihui* «el lugar donde está tendido el cielo». El Templo de la Serpiente Emplumada, representada en *Tonindeye* muestra un prototipo de templos, asociados con una cueva y a un paisaje específico. La temática definida en *I'ya Xhina* se trata de un lugar de veneración a la Serpiente Emplumada, en un sitio comprendido como el lugar de origen de los *Ben'ne Le'ya* donde en la memoria cultural se engendró el primer pozo de agua; lo anterior se complementa con la cueva ubicada opuestamente abajo, donde se refiere a una procesión ceremonial, que en la memoria cultural traduce el principio de la humanidad y el principio de la historia. Las temáticas comunes y la relación física y visual que existe entre los dos sitios me condujeron a considerarlos como un gran conjunto relacionado con la lluvia y que hoy en día permanece conectado a ella, gracias a la memoria cultural de sus habitantes.

La identificación de *Bel'la Índá*, la serpiente emplumada, nombre de Quetzalcoatl en *tíza le'ya* y que corresponde a *Bel Nis* en *dilla xhon*, consta de la presencia del culto del dios en la región *I'ya*. La evaluación cronológica del sitio al principio del Posclásico explica probablemente un contexto histórico en el cual se produjeron cambios culturales fuertes. Esto corresponde a la idea defendida por Jansen y Pérez (2007) según la cual, la difusión del culto del Señor 9 Viento –o Quetzalcoatl– que se extendió desde la región tolteca, llegó a Monte Albán y fue descrita por el

pueblo *Ñuu Dzauí* en sus códices. Este nuevo culto marca un cambio religioso que va en par con los cambios políticos del periodo Clásico. *I'ya Xhina* presenta la existencia de su culto en la región *Le'ya*.

Este sexto y último capítulo documentó que los espacios sagrados donde los *weneya'a/e'ne ruyùni* realizan los rituales, representan un valor histórico material e inmaterial que es colosal. Los rasgos arqueológicos presentados en las otras comunidades de la región, acerca de los lugares sagrados, reciben aquí una aclaración manifiesta. Las comunidades que bordean el río *Yóo Xheeni* no solamente usaban los glifos calendáricos *saa*, el estilo cerámico similar al de los Valles Centrales en la misma época, las mismas estructuras arquitecturales en TPA, las tumbas, sino además tenían convenciones glíficas con los Valles Centrales. La imbricación entre memoria cultural y memoria material es explícita: todos los testimonios orales indican un lugar de culto de gran importancia dedicado al culto del agua, a la profusión de sustentos vitales, así como al culto de la primera dinastía fundadora. La memoria de los habitantes explica su paisaje y dentro de las narrativas se entiende la historia: las fuentes arqueológicas lo testifican.

Los cerros *Ya'a/I'ya* preservan en ellos el patrimonio material de la comunidad y son el soporte del patrimonio inmaterial. Sobre los vestigios se realizan los actos rituales y la “comunitas” se conecta con su pasado, con su conciencia identitaria de *longue durée*. Es así que los individuos *weneya'a/e'ne ruyùni* logran dar una materialidad a la memoria cultural que portan para la comunidad, así como de reunir lo material con lo inmaterial, el pasado con el presente y lo sagrado con lo prosaico. Ellos asumen un papel protagónico como portadores de memoria.

Entre sus sesiones interpretativas, *weneya'a* y *e'ne ruyùni* interactúan con todos estos datos a través del maíz o del oráculo, comunicándose con los seres del mundo divino, los dioses Señor Maíz, Señor Viento, Señor Serpiente de la Montaña y la diosa Señora Luna. Los saberes que preservan, que manejan, las narrativas que transmiten, los discursos litúrgicos que pronuncian y el cuidado del paisaje comunitario que enseñan, es fundamental para la protección del patrimonio cultural *saa*. Entre todo esto, la preservación de su lengua es crucial. Ellas y ellos son “portadores de memoria,” guardianes del patrimonio *saa*.



YESENIA BELÉN BAUTISTA, 2014 (EXHU'NI).

