

La cosmovisión de los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca (México) y la ética ambiental comparada

The Worldview of the Zapotecs of the Sierra Sur of Oaxaca (Mexico) and the Comparative Environmental Ethics

José María Filgueiras Nodar

Universidad del Mar, Huatulco, México

<https://orcid.org/0000-0003-4191-8291>

jofilg@huatulco.umar.mx

Resumen: Este texto de ética ambiental comparada busca rastrear aquellos elementos de la cosmovisión de los zapotecos que habitan la Sierra Sur del estado mexicano de Oaxaca susceptibles de iluminar algunos debates actuales de la disciplina. Tras una presentación del grupo estudiado, así como de sus concepciones religiosas, se exponen los dos aspectos más destacados a efectos de lograr dicho objetivo: en primer lugar, la existencia de deidades encargadas de proteger el medio ambiente; en segundo, el apego de las comunidades a su territorio, que consideran sagrado. El texto finaliza con unas sugerencias acerca del modo en que la cosmovisión de los zapotecos del Sur podría dialogar de manera fructífera con la ética ambiental.

Palabras clave: ética ambiental comparada; reciprocidad; J. Baird Callicott; cosmovisiones originarias; zapotecos; Oaxaca; México; siglo XXI.

Abstract: This text on a comparative environmental ethics theme traces elements of the world view of Zapotecs residing in the Sierra Sur in the Mexican state of Oaxaca with the aim of illuminating some current debates in the discipline. After presenting the group studied, as well as their religious concepts, the article discusses the two most relevant aspects in order to achieve this objective: first, the existence of deities responsible for protecting the environment; second, the attachment of communities to their territory, which they consider sacred. The text ends with some suggestions about how an appreciation of the Southern Zapotec world view could fruitfully contribute to the dialogue on environmental ethics.

Keywords: comparative environmental ethics; reciprocity; J. Baird Callicott; indigenous worldviews; Zapotecs; Oaxaca; Mexico; 21th century.

Recibido: 12 de julio de 2019; aceptado: 7 de noviembre de 2019



INDIANA 37.2 (2020: 303-322)

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v37i2.303-322

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Introducción

Nuestro planeta enfrenta una crisis ambiental sin precedentes, la cual obedece a numerosos factores interrelacionados, que incluyen los económicos y tecnológicos, pero también los sociales y culturales. Ante una situación semejante, muchos de quienes nos dedicamos a la filosofía compartimos la preocupación de Callicott (1994) acerca del papel que podemos jugar a la hora de enfrentarnos con dicha crisis. La ética ambiental comparada (EAC), cuya propuesta original proviene de este autor, considera que la principal tarea de los filósofos debe ser buscar ideas susceptibles de utilizarse para combatir la crisis ambiental.¹ Tales ideas pueden provenir de la cultura ‘occidental’ en cualquiera de sus dimensiones: filosofía, literatura, artes plásticas, etc. Pero también pueden buscarse en otros universos culturales, como por ejemplo en la riqueza del pensamiento de China, India o Japón. Y también, por supuesto, en las cosmovisiones de los pueblos originarios.

En el presente artículo centraremos nuestra búsqueda atendiendo al pensamiento de los zapotecos de la Sierra Sur (en adelante ZSS), pueblo que habita este macizo montañoso del estado mexicano de Oaxaca. Observar el modo en que los pueblos originarios se relacionan con la naturaleza parece *a priori* una buena apuesta a la hora de encontrar la clase de argumentos que busca la EAC, especialmente cuando se tiene en cuenta que, como afirma el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM 2008, 9):

Muchas comunidades indígenas [...] viven en territorios de enorme importancia biológica mundial. Los territorios indígenas tradicionales abarcan, según las estimaciones, hasta el 24% de la superficie terrestre mundial y contienen el 80% de los ecosistemas sanos todavía existentes en la Tierra y las áreas prioritarias desde el punto de vista de la biodiversidad mundial. Una parte significativa de las zonas protegidas del mundo se encuentra dentro de las tierras, territorios y recursos indígenas, o se superpone con ellos [...] Las comunidades indígenas han sido las encargadas de la conservación y el mantenimiento de los conocimientos y las prácticas tradicionales, de gran interés para el uso sostenible de la biodiversidad.

¿A qué se debe el relativo² éxito de los pueblos originarios en la gestión y conservación del medio ambiente? Aunque dudamos que esta cuestión se responda de un modo unívoco, consideramos factible proponer hipotéticamente que tal éxito tiene que ver con el carácter de las relaciones que estos pueblos establecen con su medio. En este sentido, coincidimos

1 Se trata, a nuestro juicio, de un importante punto de confluencia con el ‘pragmatismo ambiental’ de Light y Katz (1996). Estos autores consideran que, desde sus orígenes, la ética ambiental ha pasado demasiado tiempo discutiendo asuntos puramente conceptuales (en especial la cuestión del ‘valor intrínseco’) en lugar de dedicarse a buscar argumentos susceptibles de ayudar a la resolución de los problemas ambientales que enfrentamos.

2 Se considera relativo para dejar claro que no se trata de un aspecto generalizable a ‘todos’ los pueblos originarios, dado que existe evidencia de que ha habido pueblos originarios que generaron graves problemas ambientales (véase p. ej. Jacorzynski 2004, 190). Ciertamente es también que, comparándolos con las sociedades occidentales, probablemente muchas personas considerarían tal relativización como innecesaria o, al menos, demasiado cautelosa.

con lo afirmado por Jamieson (2008, 22): dada la influencia que nuestras formas de ver el mundo ejercen sobre la conducta, no cabe duda de que “las ideas tienen consecuencias”. Por ejemplo, hablando de los zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca (área geográfica cercana a la que estudiaremos aquí), Ramos Morales (2004) afirma que:

Los pueblos y comunidades indígenas de México tenemos una forma muy particular de relacionarnos con nuestros respectivos territorios y los recursos naturales que se encuentran en ellos. Esta relación depende de dos principios fundamentales, por un lado nuestra propia visión del mundo, nuestra cosmovisión, que genera un tipo de normas morales que regula la relación del hombre con la naturaleza, y por el otro lado, de un tipo especial de organización social comunitaria, que no solo regula las relaciones entre los hombres de una comunidad, de un pueblo, sino también regula las relaciones con el territorio y los recursos naturales. Ambos elementos; la cosmovisión y la forma de organización social comunitaria generan, entre otros mecanismos e instituciones comunitarias, lo que podemos llamar un sistema normativo que regula el acceso, uso, control y conservación de los recursos naturales.

Como hemos dicho, el presente artículo quiere ahondar en este tipo de consideraciones, enfocando la investigación en otro grupo de zapotecos, a saber, los que habitan la Sierra Sur oaxaqueña. Para exponer el concepto de cosmovisión, se seguirá a Barabas (2006, 13), quien a su vez parte de López Austin al considerar la cosmovisión como “una determinada percepción del mundo, condicionada por la tradición, que guía el actuar humano y está presente en todas las actividades de la vida social”. Barabas considera asimismo que dicha cosmovisión se expresa de manera destacada en la religión;³ debido a lo cual buscaremos elementos tomados de lo que esta autora denomina *religiones étnicas*, en este caso de las prácticas y rituales de los ZSS. El siguiente apartado estará destinado a presentar una breve introducción de los ZSS.

Zapotecos de la Sierra Sur

Según datos de la web del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el año 2015 había en México 479 474 hablantes de zapoteco, siendo la sexta lengua originaria más hablada del país. Los datos para Oaxaca, en ese mismo año, mostraban que existían en el estado 393 751 hablantes de la lengua zapoteca (un 33.6 % del total de hablantes de alguna lengua originaria), convirtiéndola en la más extendida a nivel estatal.⁴ Dicho esto, debemos advertir también que no se puede hablar de la lengua zapoteca como si constituyese una unidad monolítica; por el contrario, existen numerosas variantes del zapoteco: “entre 6 y 55 según los criterios de clasificación” (Arellanes Arellanes 2008, 26).

3 “En sociedades tradicionales escasamente secularizadas, donde lo sagrado está involucrado en casi todas las concepciones y prácticas de la vida privada y pública, cosmovisión y religión son categorías profundamente imbricadas” (Barabas 2006, 26).

4 http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvini-inegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/estados2015/702825079857.pdf; http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm (03.09.2020).

Semejante variedad se extiende mucho más allá del terreno lingüístico, abarcando toda la cultura.⁵ La ‘macroetnia’ zapoteca se halla conformada por cuatro grupos principales,⁶ designados con base en su ubicación geográfica: zapotecos del Istmo, de los Valles Centrales, de la Sierra Norte y de la Sierra Sur (por cierto, el grupo menos conocido y estudiado). Coronel Ortiz (2006, 6) afirma que estas diferencias se deben principalmente a los diversos nichos ecológicos ocupados por cada grupo, mientras que González Pérez (2019, 24) expresa obramos similares reflexiones, acotadas al área de la Sierra Sur, al considerar que “los contrastes geográficos [...] inciden notoriamente en la cosmovisión, las nociones sobre el paisaje ritual y los conocimientos sobre el tiempo climático, entre otros ámbitos”. De este modo, nos encontramos con que

[...] al interior de cada región zapoteca hay una infinidad de variantes culturales que incluyen distintas creencias, lenguas, tradiciones, vestidos, bailes, rituales, alimentos, que dificultan hablar de una sola cultura; en todo caso, diríamos que los actuales pueblos zapotecos descienden de una misma raíz cultural” (Gómez Martínez 2005, 2).

Un somero recorrido histórico nos permitirá comprender un poco mejor cuál es esta raíz común.

La historia zapoteca inicia en los Valles Centrales de Oaxaca: según Coronel Ortiz (2006, 10), los primeros grupos que poblaron esa zona, hace unos 10 000 años, eran recolectores que vivían en cuevas. El maíz se domestica (junto con otras plantas) 7000

5 Por ello resulta legítimo advertir que, cuando en páginas posteriores utilicemos declaraciones de intelectuales zapotecos de otras zonas (caso de Mario Fernando Ramos Morales y Jaime Martínez Luna) para contrastar con ciertos aspectos del pensamiento de los ZSS, lo hacemos con plena conciencia de que sus concepciones no deberían ser asimiladas a las de éstos, al menos no sin un previo y complejo tratamiento teórico que atienda a las especificidades de las mismas. No obstante, procedemos así por considerar que en este punto debe pesar más el propio hecho de dar voz a los representantes de los pueblos originarios. En todo caso, precisaremos cuando sea necesario la procedencia de las declaraciones elegidas, a fin de que sea tenido en cuenta por quien lea el texto.

6 Existen núcleos significativos de población zapoteca en la Ciudad de México, el Estado de México, Chiapas y Veracruz (Acosta Márquez 2007, 6. Con respecto a este último estado, debe decirse que “hay comunidades zapotecas asentadas en territorio veracruzano desde la época prehispánica, como Xochiapán, Chilapa, y Tatahuicapan, en el municipio de Playa Vicente” (Delgado Calderón 2017). También, desde finales del siglo XIX, se asentaron en Veracruz migrantes zapotecos procedentes de la Sierra Norte (Damián González Pérez, comunicación personal, 2019); por ejemplo, en el ya mencionado municipio de Playa Vicente, migrantes zapotecos de Yalalag, Zoogocho o Betaza fundaron localidades como El Nigromante, Zapotal o Boca del Monte (Delgado Calderón 2017). Asimismo, durante las tres primeras décadas del siglo XX, grandes grupos de población zapoteca emigraron a la zona petrolera del sur del estado de Veracruz, al punto que los zapotecos “llegaron a representar 70 por ciento de la población indígena que laboraba en Petróleos Mexicanos (PEMEX) y en el sur de Veracruz se concentró 25 por ciento del total de zapotecos del Istmo” (Acosta Márquez 2007, 18). Estas cifras de población, así como los mecanismos de apoyo y alianzas establecidos entre la misma, los cuales fueron importados del Istmo oaxaqueño, les otorgaron un gran poder dentro de los sindicatos petroleros y también en el nivel de la política municipal. Acosta Márquez (2007, 53) considera que la ‘zapotequización’ del sur de Veracruz constituyó una especie de expansión del territorio tradicional de los zapotecos.

años a.n.e. en una zona muy cercana, el valle de Tehuacán (en el estado de Puebla), que marca más o menos el límite norte de los Valles Centrales (Gómez Martínez 2005, 4).⁷ Pero la historia de los zapotecos se halla muy vinculada con la ciudad de Monte Albán (en las cercanías de la actual capital estatal: Oaxaca de Juárez) donde este grupo fue capaz de crear “una cultura tan compleja como la azteca y la maya” (Coronel Ortiz 2006, 10).

De acuerdo con Gómez Martínez (2005, 5), durante la fase Monte Albán I (años 500 y 400 a.n.e.) los zapotecos trataron de expandirse hacia la Costa, pero debido a la presencia de otros pueblos, como chatinos y chontales, debieron detener su avance en la Sierra, iniciándose así la colonización de la actual Sola de Vega. En la fase Monte Albán II se establecieron diversos señoríos en el área de la Sierra Sur, como son el de la propia Sola de Vega o Miahuatlán. Con respecto al último, González Pérez (2019, 71) señala que la ocupación zapoteca del área es anterior al año 200 a.n.e. El auge de Monte Albán se da entre los años 200 y 800 d.n.e, dentro del llamado ‘período clásico’, cuando la ciudad se constituye como principal centro comercial, político y religioso de una amplia región (Gómez Martínez 2005, 6). La ciudad fue poco a poco perdiendo poder hasta que es abandonada en el año 800, una decadencia que se vincula según los expertos con la crisis de Teotihuacan (año 750). El poder se fragmenta y el predominio en los Valles Centrales pasa a la ciudad de Zaachila (Gómez Martínez 2005, 6).

Antes de la llegada de los españoles, las fuentes muestran que tanto los pueblos como las diferentes etnias de la Sierra Sur mantenían entre sí complejas relaciones de carácter dinámico; por ejemplo, Ozolotepec, pueblo zapoteco vasallo de Moctezuma, se peleaba constantemente con chontales y mixes, así como con Miahuatlán, que luchaba también contra Huitzo y Coatlán. Coatlán, a su vez, había estado sujeto al señorío mixteco de Tututepec, con el cual mantenía una dura rivalidad (González Pérez 2019, 81). La conquista española de la Sierra Sur y la Costa oaxaqueña fue iniciada por Pedro de Alvarado, quien parte de Tenochtitlan en enero de 1522, teniendo como destino

7 Según Reyes Flores (2016, 174), “los vestigios más antiguos de domesticación de plantas datan de los años 9600 y 7000 a. C., haciendo que el Valle [de Tehuacán] sea considerado como un sitio clave en torno al origen y desarrollo de la agricultura. Diversas investigaciones arqueológicas han permitido obtener información sobre la domesticación de distintas especies como maíz (*Zea mays*), chile (*Capsicum annum*), amaranto (*Amaranthus sp.*), aguacate (*Persea americana*), calabaza (*Cucurbita sp.*) y frijol (*Phaseolus sp.*), etcétera” (Reyes Flores 2016, 174). Por su parte, en el Programa de Manejo del Monumento Natural Yagul, puede leerse que los estudios llevados a cabo en las cuevas oaxaqueñas de Yagul y Mitla, consideradas por la Unesco patrimonio cultural de la humanidad, “han permitido identificar restos de plantas que se considera que eran ya cultivadas y aprovechadas por los antiguos pobladores del Valle de Oaxaca, entre las de mayor relevancia se encuentra el maíz [...] con dataciones estimadas en 5 mil 412 (+/- 32) años de antigüedad aproximadamente [...] calabaza [...] datada en 8750 (+/- 350) años de antigüedad y el chile [...] determinada su antigüedad en 600 a 1521 d. C. [...]. Por otra parte, estudios filogenéticos en relación con el origen genético del maíz establece que la variedad más emparentada genéticamente con el que se considera su antecesor silvestre, el teosinte, es la variedad que se encuentra en las tierras altas de Oaxaca” (CONANP 2013, 12).

el señorío de Tututepec, informado por los aliados de las riquezas que albergaban sus enemigos mixtecos.

La conquista modifica brutal y profundamente todos los patrones de organización política, convivencia, prácticas religiosas, económicas, etc., de las poblaciones serranas. Sin embargo, los zapotecos, movidos por sus conflictivas relaciones con los aztecas, pronto entablan relaciones diplomáticas y se convierten, al igual que habían hecho los chinantecos, en aliados de los españoles (Dalton 2004, 78-79; Gay 2006, 169-170). De este modo, las diversas áreas pobladas por los zapotecos nunca fueron objeto de intervenciones tan violentas como sucedió por ejemplo en la Mixteca. No obstante, en la Sierra Sur la resistencia ante los españoles provocó diversas revueltas armadas (González Pérez 2019, 87-93), alguna de ellas, como la de Coatlán, en un momento tan temprano como 1524. Poco después, entre 1530 y 1531, un líder llamado Pitio alzó a Miahuatlán, Ozolotepec y el propio Coatlán contra los españoles; y en 1547 se produjo una tercera rebelión, que consiguió la participación de los zapotecos de Valles Centrales y del Istmo, así como de los chontales, liderada por el cacique de Ozolotepec, Diego Ococeso, conocido también como Petela, personaje mesiánico que se convirtió después de su muerte en objeto de un culto cuyos ecos resuenan todavía hoy en la Sierra Sur.

De acuerdo con Gómez Martínez (2005), el principal papel jugado por la región zapoteca del Sur durante la época colonial fue como criadero de grana cochinilla (*Dactylopius coccus*); de este insecto parásito del nopal (*Opuntia ficus-indica*) se obtenía un colorante carmesí extremadamente valioso, que llegó a representar, tras la plata, la segunda principal exportación del México virreinal (Coll-Hurtado 1998, 72). Después de la independencia, cuando en Europa ya se estaban produciendo colorantes artificiales, en la Sierra Sur se cultivó maguey para obtener *ixtle*, una fibra vegetal con múltiples usos, y en el siglo XX el café se convirtió en el principal cultivo, generándose con ello diversos conflictos.

Hoy día, como resultado de todos estos procesos históricos, la Sierra Sur es una zona de elevada marginalidad⁸ que, sin embargo, posee una impresionante riqueza de recursos naturales, así como una gran diversidad cultural. A continuación expondremos algunos aspectos generales acerca de la religión de los ZSS, los cuales servirán para contextualizar la presentación de aquellos elementos que consideramos de mayor relevancia para la ética ambiental.⁹

8 Cf. GEO (2011), documento oficial que ofrece un completo panorama de la región.

9 Deseamos reiterar que, en la exposición que sigue, nos limitaremos únicamente a exponer aspectos capaces de sugerir algunas nuevas ideas para la ética ambiental. Ello no significa que exista despreocupación por nuestra parte con respecto a las múltiples complejidades que surgirían de un completo abordaje teórico del tema, tal y como el que elaboran muchos de los estudiosos cuyos trabajos hemos usado en el texto. Más bien, debería entenderse como un imperativo de orden pragmático, al tiempo que una licencia permisible (a nuestro juicio) para quienes abordamos estas cuestiones desde el punto de vista de la filosofía, y no desde las ciencias sociales.

La religión de los zapotecos del sur

Como señalábamos arriba, es difícil hablar de la cultura zapoteca de modo unitario, lo cual compromete cualquier intento por caracterizar unívocamente la cosmovisión zapoteca (o zapoteca de la Sierra Sur). A pesar de ello, queremos destacar un aspecto especialmente relevante, que se halla presente desde el origen de la cultura zapoteca y que podría entenderse, al menos para los fines de este texto, como parte de esa *raíz cultural común* que buscábamos presentar. Dicho elemento tiene que ver con su religión.

Alcina Franch (1972, 40), refiriéndose en una perspectiva de conjunto al panteón zapoteco tal y como se manifestaba en los siglos XVI y XVII en las áreas de Villa Alta (Sierra Norte) y Sola de Vega (Sierra Sur) afirma que dicho panteón puede considerarse “como un conjunto de deidades muy estrechamente relacionadas con la naturaleza [...] o con actividades directamente relacionadas con la subsistencia”. Según este autor, asimismo, la diversidad lingüística y cultural de los zapotecos puede considerarse “como una *unidad relativa*, que presenta una estructura religiosa unitaria, la cual perdura a través del tiempo y se refleja en multitud de variantes de carácter local” (Alcina Franch 1972, 9, énfasis añadido).

En este punto resulta interesante referirse a una cuestión que siempre cabe tener en cuenta al hablar de las religiones de los pueblos originarios de Oaxaca, señalada por quienes, como Broda (2003), consideran que a partir del siglo XVI se da en México un sincretismo entre la religión católica impuesta por los conquistadores y las concepciones prehispánicas. Esto es especialmente relevante para el caso de los cultos agrícolas, relacionados con el clima, el entorno natural, la fertilidad, etc., y llevados a cabo en pueblos pequeños, lejos de los grandes centros de poder. Tales cultos locales han pervivido hasta nuestros días, dado que en las áreas en las cuales se llevan a cabo siguen repitiéndose los mismos ciclos naturales, y las comunidades continúan dependiendo de su producción agrícola, generalmente precaria, lo cual provoca que deseen controlar de manera ritual los factores que influyen sobre la misma (vientos o lluvias, por ejemplo). Desde el siglo XVI, los pueblos originarios han elaborado creativamente la combinación de ambos elementos, el católico y el mesoamericano, y los resultados de este proceso resultaron “fundamentales para la reproducción y cohesión de los grupos étnicos” (Broda 2003, 17).

Aclarado esto, quisiéramos presentar ahora una exposición concreta del modo en que la religión se entiende en nuestros días en el municipio de San Agustín Loxicha, perteneciente a la región Sierra Sur, y tres comunidades (Caña Brava, Las Cuevas y Piedras Negras) del municipio de Santo Domingo de Morelos, encuadrado administrativamente en la región Costa del estado de Oaxaca. Para ello, seguiremos la tesis de maestría de Reyes Ruiz (2016), que estudia el sistema tradicional de salud en dichos lugares, todos con población zapoteca. Sin entrar en los fascinantes detalles de este sistema (y dejando también de lado la originalidad del calendario de origen prehispánico utilizado

en la zona de los Loxicha),¹⁰ señalaremos únicamente los dioses que pueblan los cuatro cuadrantes cosmogónicos, dispuestos alrededor del *xto'w izyò* ('centro del cosmos o de la tierra') (Reyes Ruiz 2016, 75):

- El primer cuadrante, denominado *nêd ndeke wiz* ('camino donde nace el sol') es el lugar del *Ndòbd do'*, "el Dios del maíz, la milpa y los cultivos que se dan en la tierra" (Reyes Ruiz 2016, 77), productos todos ellos considerados sagrados, como en general se considera a todo lo que se toma y se bebe, dado que de ello depende la vida de las personas.
- En el segundo cuadrante, *lád gap* ('lado de arriba') habitan los dioses del Sol – "*Chud Ró* 'Papá Grande o Dios Sol'" (Reyes Ruiz 2016, 78)– y la Luna – "*Yow Mbe'* 'abuela Luna' o *Xna'n Mbe'* 'Mamá Luna o Diosa Luna'" (Reyes Ruiz 2016, 78). Hoy día, sin embargo, se considera más bien el espacio de los dioses católicos, algo que nos hace pensar en el sincretismo acerca del que ya hemos hablado. Sirva esta frase para la reflexión sobre el tema: "originalmente, *Mdo'* era la palabra para designar a Dios, sin embargo, esta palabra es poco conocida entre los *men tè*¹¹ en la actualidad, por lo que es muy común y recurrente hablar de Dios y no de *Mdo'*" (Reyes Ruiz 2016, 78).
- El tercer cuadrante se denomina *nêd sè* ('camino donde muere el sol') y es el lugar de los dioses antepasados, los *Mdan do'*, abuelos, bisabuelos, etc.
- El último cuadrante, *lád la* ('lado de abajo'), está habitado por *Mzya'n do'*, una poderosa culebra que es el "Dios de la tierra y el agua" (Reyes Ruiz 2016, 83) y que por ello habita en ese centro ceremonial que es la Ciénega (*rò bèn*); es decir, habita entre el lodo, una mezcla de ambos elementos, tierra y agua. Según Reyes Ruiz, este dios se asemeja al que los aztecas conocieron como Quetzalcóatl.

En este sistema, las enfermedades son causadas por los diversos dioses de los cuatro cuadrantes cosmogónicos, cuando se incumplen determinados rituales y normas de conducta. Muchas culturas originarias del mundo (y también de Oaxaca) poseen concepciones sobre la salud de las personas en las que se integra de manera explícita el medio ambiente, en el sentido de que se precisa un medio ambiente sano para que los individuos estén sanos (algo de lo cual tales culturas parecen haber sido conscientes mucho antes de la occidental, que tardíamente también acabó por darse cuenta de ello). Sin embargo, este punto de vista no se desprende de modo directo de lo expuesto en la tesis de Reyes Ruiz: las normas a las que hace referencia este autor son cuestiones como dejar ofrendas, realizar determinado número de oraciones o mantener la abstinencia

10 Véase Cruz Santiago y Beam de Azcona (2017) para una exposición muy completa de dicho calendario.

sexual. Pero no se trata de prácticas que propiamente parezcan tener que ver (al menos de un modo palmario) con la ética ambiental, más allá del indudable respeto que se tiene por la tierra. Evidentemente, esto puede deberse a una exclusión voluntaria del tema por parte del autor; lo que no podría ponerse en duda con facilidad es la existencia de un concepto de reciprocidad, sobre el que ahondaremos enseguida, pero que debe entenderse no como un elemento aislado, sino como un sistema integral.¹²

A continuación, estamos ya listos para presentar dos aspectos característicos de la cosmovisión de los ZSS, de los cuales a nuestro juicio sí se pueden extraer destacadas lecciones para la ética ambiental.

Los dioses ‘ecologistas’

En primer lugar, expondremos uno de los elementos clave para entender la religiosidad de los ZSS (en realidad de todos los pueblos originarios que habitan Oaxaca), al que Barabas (2006, 55) denomina ‘ética del don’, que constituye el cimiento moral y jurídico de los pueblos originarios oaxaqueños y que la autora define como

[...] el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad entre personas, familias, vecinos, comunidades, y también entre los humanos y lo sagrado. En Oaxaca este sistema de intercambio de bienes y servicios domina la vida social comunitaria y es, generalmente, equilibrado (2006, 55),

aunque el equilibrio entre los humanos y lo sagrado puede desbalancearse en perjuicio de los primeros. En estos casos, los humanos deben ofrendar y manifestar respeto por las deidades, a cambio de la abundancia material y la salud.

Barabas ejemplifica sus consideraciones utilizando un mito recogido precisamente entre los ZSS en el cual la reciprocidad entre los seres humanos y la tierra queda establecida poco después del pecado original: Dios manda a Adán a trabajar la tierra, pero ésta no se deja trabajar, sino que se mueve y se resiste, podríamos imaginarnos que de un modo semejante a un toro al que se quisiera domar. Cuando Adán informa a Dios de esta situación, éste le aconseja que se ofrezca él mismo: “Dile: deja que yo viva: hoy que estoy vivo tú me mantienes, y cuando yo muera yo te mantengo a ti con mi cuerpo” (Barabas 2006, 55, n. 38).

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta ahora, presentamos la conjetura que guiará el resto de nuestra exposición: dado que la relación entre los humanos y lo sagrado se establece dentro de un marco de reciprocidad, y que lo sagrado se puede identificar en cierta medida con la naturaleza, encontraríamos la existencia de una relación de reciprocidad entre los humanos y la naturaleza. Tal relación podría servir como instrumento de control social a través de normas que podrían identificarse como pertenecientes a la

12 Véase González Pérez (2017), acerca del código numérico que permea los ritos y ofrendas a la Tierra y al Rayo, para comprender otro aspecto del carácter integral que poseen estos sistemas.

ética ambiental. Tomaremos como ejemplo de tales instrumentos la idea del *Dueño de los animales*, común a muchos grupos oaxaqueños, una figura sagrada que se encarga de proteger a los animales y a la que por ello se debe pedir permiso en caso de querer cazarlos.

González Pérez (2015, 51) recoge durante su prolongado trabajo de campo en las montañas zapotecas de la Sierra Sur (concretamente, en las zonas de Loxicha, Xanica, Suchixtepec y Ozolotepec) la idea de que “el rayo es el dueño del monte y de todos los animales, el venado es uno de los más distinguidos”.¹³ La caza del venado no es para todos, sino únicamente para quienes poseen la ‘suerte’ del venado, una piedra brillante de color blanco o azul, ubicada en el estómago; sólo éstos tienen el permiso y la habilidad para cazar venado, un permiso que es otorgado por el Rayo a quienes lo ayudaron. Dice al respecto Francisco Sánchez, de San Miguel Suchixtepec, uno de los interlocutores de González Pérez (2015, 51):

A veces, cuando caen rayos, se encuentran árboles quemados. Cuando cae un rayo, dicen que se atoró. No se sabe si todos lo ven o sólo los que tienen suerte. Hay gente que ve que el pino se está incendiando. Dicen que la gente que va a salvar al rayo, éste lo recompensa con maíz, calabaza, venado.

El venado, asimismo, se relaciona con el Rayo por ser uno de los animales que sirven a los ZSS para anticipar cuándo va a llover, a saber, cuando el venado brama de noche.

Las implicaciones para la ética se hacen patentes al darnos cuenta de que, una vez que el cazador obtiene la ‘suerte’, se establece un pacto con el Rayo, cuyo incumplimiento involucra sanciones por parte de éste, a menudo ejecutadas a través de su ayudante, la culebra. El adulterio, según González Pérez (2015, 52), representa un comportamiento castigado por el Rayo, y entre los ZSS existen diversos cuentos que narran el modo en que quien engaña a su pareja resulta sancionado por el Rayo, especialmente cuando comparte con su amante la carne de un animal que ha cazado.¹⁴ En palabras de Gregorio José, otro de los interlocutores de González Pérez (2015, 52), de Buenavista Loxicha:

Un señor fue a camppear y mató a un venado. Cuando se le acercó, el venado se convirtió en una culebra [...] Entonces, el cazador fue con un saurino [especialista ritual] y le contó lo que pasó [...] el saurino le dijo que tenía una falta, a lo que él respondió que había dado un pedazo de venado a otra mujer. El saurino le explicó que por eso el patrón del venado había quitado a su animal y dejado a la culebra.

13 El Rayo es una entidad sagrada de extrema importancia para los ZSS, la cual merecería un análisis mucho más profundo de lo que se puede desarrollar aquí. La referencia obligada a este respecto es *Llover en la Sierra* (González Pérez 2019), que explora el tema de manera exhaustiva.

14 Véase p. ej. el cuento recogido por Beam de dos narradores zapotecos (Abdón Cruz Cortés y Lázaro Díaz Pacheco), del cual se presentan dos versiones en el artículo, una en zapoteco coateco de San Baltazar Loxicha y otra en zapoteco miahuateco de San Bartolomé Loxicha (Beam de Azcona, Cruz Cortés y Díaz Pacheco 2013).

A la ética ambiental le interesa especialmente el modo en que tanto el consumo como la propia caza del venado están rodeados de tabúes y rituales diversos. Así, por ejemplo, se trata de que los restos de huesos y carne de venado no toquen el suelo o sean comidos por otros animales. Del mismo modo, muchos cazadores realizan rituales y ofrendas, antes de cada cacería o una vez cada año. Teniendo en cuenta todos estos datos, puede decirse que el Dueño del venado ejerce una función reguladora, que sin duda evita las prácticas depredatorias.

La existencia de dueños de los lugares está documentada para todos los pueblos originarios de Oaxaca y en particular para los ZSS, como hemos tratado de mostrar. Ahora pasaremos a otro elemento de similar importancia para la ética ambiental.

Apego al territorio sagrado

Eliade (1981) arranca *Lo sagrado y lo profano* estableciendo una tajante diferenciación entre el espacio sagrado, lleno de fuerza y de significación, y el espacio profano, amorfo e inconsistente. Esta experiencia de la no-homogeneidad espacial es captada de manera evidente por las personas religiosas (de hecho constituye una de sus experiencias primordiales, previas a cualquier operación reflexiva) y se expresa como una oposición entre ambos tipos de espacio, oposición que sirve para fundamentar ontológicamente el mundo a través de esa *ruptura* operada entre los mismos. Estas reflexiones de Eliade sirven para adentrarnos en la cuestión aquí expuesta, recordando que, de acuerdo con Carmagnani (citado en Barabas 2006, 22), antiguamente los pueblos originarios “de Oaxaca concebían todo espacio como pertenencia de los dioses, quienes cedían partes de él para el uso de los hombres a cambio de rituales”. Y que, del mismo modo, en la actualidad “consideran que todo el territorio en que viven, trabajan y transitan es sagrado” (Barabas 2006, 40).

Barabas (2008) trata de conocer las concepciones más profundas que sobre el territorio poseen los pueblos originarios de Oaxaca, basándose únicamente en la cosmovisión propia de éstos, es decir, sin tomar en cuenta las categorías administrativas impuestas por el Estado. Sus muchos años de estudio y trabajo de campo la han llevado a entender

[...] el *espacio* como el ámbito de mayor alcance, que la sociedad va construyendo como territorio cultural, y el *territorio* como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional (Barabas 2008, 128-129).

En esta perspectiva, los *lugares sagrados* son puntos de dicho territorio donde el tejido de significaciones se vuelve más denso,¹⁵ debido generalmente a que en ellos se ha

15 Podría pensarse que se manifiesta cierta contradicción entre, por una parte, la consideración del espacio como sagrado en su totalidad y, por otra, la existencia de lugares sagrados claramente establecidos. Creemos que tal contradicción no es más que una mera apariencia: en última instancia, se puede considerar que la densidad significativa del espacio admite gradaciones, y que ciertos puntos se destacan

producido la aparición de alguna deidad, algún héroe cultural o incluso de algún santo católico. Estos lugares se consideran cargados de fuerza espiritual y son peligrosos en caso de incumplir las normas morales. De acuerdo con Barabas (2008, 132), los lugares sagrados que configuran la geografía simbólica de los pueblos originarios, para el caso de Oaxaca, se identifican principalmente con los cerros, en realidad con un ‘complejo-cerro’ que posee tanto referentes naturales (la montaña, las fuentes, los árboles o las cuevas) como referentes culturales (por haber simbolizado a los pueblos a lo largo del tiempo y también por condensar los santos patronos, naguales y demás protectores de dichos pueblos). Siguiendo a Whitecotton (2004) y López Austin (2008), González Pérez (2013) utiliza diversos relatos recogidos en la Sierra Sur para señalar que la protección de los pueblos ante enemigos externos o fenómenos naturales es, precisamente, una de las funciones principales ejercidas por las deidades o antepasados mitificados a quienes rinden culto los zapotecos. Durante la época colonial, tales protectores se convierten, mediante un proceso de nagualización, en los santos y las vírgenes tutelares de los pueblos.

En áreas geográficas cercanas podemos encontrar también consideraciones muy semejantes acerca del territorio y su relevancia. Así, Mario Fernando Ramos, intelectual zapoteco de la Sierra Norte, sintetiza lo que él considera el primer elemento o la primera institución organizativa de las comunidades originarias, diciendo que

Territorio comunal igual a proyecto de vida, ese proyecto de vida es la supervivencia y reproducción de la comunidad, el de mantenerse y permanecer en su territorio, en su lugar, a través de los años. El proyecto de vida depende sustancialmente del equilibrio del cosmos, de la naturaleza, del mundo vivido y sentido que es nuestra Madre Tierra (Ramos Morales 2016, 325, énfasis añadido).

Después de lo expuesto, se entenderá mejor a Barabas (2008, 121-122) cuando considera que “las religiones étnicas son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entretrejidos con el medioambiente natural-cultural”, del cual el ‘complejo-cerro’ que se acaba de mencionar es un ejemplo destacado. La autora señala a este respecto algunos elementos propios de las cosmovisiones oaxaqueñas que muestran de manera manifiesta tal interrelación, antes y después del nacimiento de los seres humanos, como son los ritos para solicitar fecundidad o los de determinación de la *tona*, así como el entierro del ombligo.

Nosotros hemos buscado algunos de tales elementos dentro de la cosmovisión de los ZSS para mostrar el modo en que se concreta la idea general expresada por Barabas, acudiendo a la literatura más actual sobre éstos. Debemos aclarar en este punto que se trata de trabajos hechos por miembros de las comunidades zapotecas (solos o en

de entre los demás, debido a un nivel más alto de densidad, dentro de un espacio que tiene la densidad necesaria para considerarse sagrado en su totalidad.

colaboración con otros investigadores) y también estudios procedentes de trabajos de campo de dilatada duración. Este *modus operandi* ha obedecido a la necesidad de respetar, en la mayor medida que nos fuera posible, la propia voz de los zss.

Así, el texto de Cruz Santiago y Beam de Azcona (2017) sobre el calendario ritual de San Bartolomé Loxicha (ubicado administrativamente en la región Costa pero parte de la Sierra Sur a nivel cultural) contiene múltiples referencias a la bendición de la milpa (incluyendo la completa descripción de una ofrenda llevada a cabo en la milpa) así como a algunos otros rituales. En esta obra también se afirma que “si uno no bendice a su hijo se puede enfermar y si uno no bendice a su milpa entonces los familiares que comen de ella se pueden enfermar” (Cruz Santiago y Beam de Azcona, 7). Similar idea expresa Reyes Ruiz (2016, 53) cuando afirma que “para estar bien [...] hay que pagar y ofrendar a los dioses”, haciendo referencia en su texto a varios rituales de bendición de la milpa, ofrendas y peticiones, además por supuesto de numerosas prácticas y rituales de sanación.¹⁶ Según este autor,

La visión cósmica o la visión sicionatural [...] de los *men tè* en torno a la vida es altamente espiritual y de respeto a la naturaleza (hombres, animales, plantas y dioses) principalmente los dioses de la Ciénega, milpa, tierra y naturaleza, debido a que con frecuencia, en esos *espacios sagrados*, directa o indirectamente, residen los dioses principales antes mencionados. Esta es nuestra propia forma de ver y concebir el mundo, basado en un profundo diálogo y respeto que construye la vitalidad y la reciprocidad en el contexto y *territorio* de los *men tè* (Reyes Ruiz 2016, 32-33, énfasis añadido).

En el libro de González Pérez, (2019, 219) se explica la lógica que guía las ofrendas (en este caso dirigidas al Rayo): “compensar los favores y beneficios recibidos por parte de las entidades sagradas, además de enmendar las culpas y faltas cometidas por las personas”. En este texto se presentan varios rituales de petición de lluvia dirigidos al Rayo en San Miguel Suchixtepec, en los momentos de siembra y de bendición de la milpa; también en comunidades cercanas, como San Marcial Ozolotepec, en las denominadas *casas del Rayo*, lugares a los que se acude a realizar ofrendas. Dado que una de las atribuciones del Rayo es “garantizar la vida de las personas desde su nacimiento hasta su muerte” (González Pérez 2019, 254), en varios pueblos de la zona de los Loxicha se realizan rituales encaminados a tal fin: en Buenavista y San Agustín se presenta a los recién nacidos en las ciénegas (manantiales que se consideran casas del Rayo) para dar gracias por su nacimiento al tiempo que se pide salud, así como el conocimiento de su nahual.

16 “Desde el punto de vista espiritual, para los *men tè* también en el territorio conviven los dioses de la tierra y el agua y de la naturaleza con los hombres; es una convivencia armónica que se sustenta en el equilibrio, sobre todo, cuando los *Ngwé'z* [sabios y sanadores] ofrendan comida y bebida al *Men Mbiz* ‘persona semilla’ después de su toma, también cuando los *Mbwa'n* ofrendan el coconito a los dioses de la tierra en el momento de la bendición de la milpa y en los diversos rituales que se llevan a cabo en la Ciénega” (Reyes Ruiz 2016, 46).

En Santiago Xanica también se presenta a los recién nacidos para solicitar al Rayo que les otorgue poder, realizándose el ritual en dos lugares: una piedra sagrada ubicada en la esquina del pueblo, y un manantial sagrado donde el bebé es sumergido en agua fría para afianzar dicho poder. González Pérez (2019) señala también otros rituales de petición de salud, dinero, negocios, etc., dirigidos al Rayo en las comunidades mencionadas.

Lo que hemos venido exponiendo parecería confirmar, para el caso de los ZSS, lo expresado por Barabas, mostrando de manera patente la estrecha interrelación que se da entre los humanos y su entorno. Un aspecto que debe recalcar es que la ya mencionada ética del don continúa siendo el sistema que rige los rituales y en general todas las relaciones entre númenes y humanos –por ejemplo al interactuar en los lugares sagrados. A este respecto, Barabas advierte también que, para el caso de los lugares especialmente significativos como son los que están guardados por los Dueños, se deben realizar rituales muy cuidadosos, a riesgo de hacerse acreedor de un severo castigo. Semejantes castigos se dan cuando no se cumple con las exigencias de las entidades sagradas, y en muchas ocasiones tienen que ver con la pérdida de recursos naturales o la ausencia de lluvia. Desde el punto de vista de tales entidades territoriales, se ve como un caso de simple justicia: los castigos se envían por las violaciones a la costumbre, en especial por incumplir las condiciones exigidas por una relación de reciprocidad; así son castigadas la no realización o la mala realización de los rituales para pedir permiso o agradecer los favores concedidos. A nuestro juicio, estas consideraciones de Barabas sobre los castigos también se confirmarían para el caso de los ZSS, atendiendo a las obras citadas en los párrafos anteriores.

Para cerrar el tratamiento de lo que hemos venido denominando ‘apego al territorio sagrado’ quedan por tratar dos asuntos importantes (Damián González Pérez, comunicación personal, 2019): el primero es preguntarnos qué mantiene el vínculo con el territorio. No se trata, desde luego, de una relación puramente utilitaria o económica, sino que se establece a través de un complejo sistema, reforzado por mitos de origen y por rituales (los cuales se recrean pero también se reciclan, por ejemplo, para explicar los cambios que sufren las comunidades). En segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, debe tenerse en cuenta que los territorios se desacralizan al modificarse la tenencia de la tierra. Esto puede apreciarse cuando se compara lo sucedido en comunidades como San Marcial Ozolotepec, donde se mantiene el cultivo del maíz en tierras comunales, y con ello toda la cosmovisión y ritualidad ligada a dicho cultivo, con comunidades como Santiago Xanica, donde prácticamente se da un monocultivo del café, ligado a una tenencia privada de la tierra que promueve valores individualistas y redundante en la pérdida de múltiples elementos tradicionales.

Todo lo dicho hasta ahora debería hacernos entender a Barabas (2008, 123) cuando afirma que, según las cosmovisiones de prácticamente todos los pueblos originarios de Oaxaca, “el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con

la naturaleza”. Teniendo en cuenta este aspecto, y después de todo lo visto, comprendemos por qué una de las características más destacadas de los ZSS es precisamente “su apego al territorio, que se considera sagrado incluyendo sus bosques, tierras y aguas, por lo que se defiende incluso con la vida” (Gómez Martínez 2005, 4).¹⁷

Reflexiones finales

Después de haber expuesto algunos aspectos de la cosmovisión de los ZSS que a nuestro juicio resultan especialmente destacables para la ética ambiental, conviene ahora tratar de ponerlos en relación con algunos debates propios de dicha disciplina, para observar el modo en que las perspectivas de los ZSS (y de los pueblos originarios en general) pueden incidir sobre los mismos.

Así, puede resultar de utilidad observar la discusión iniciada a finales de la década de 1960 por White (2007), quien señala al pensamiento judeocristiano como uno de los principales responsables de la crisis ambiental. Según este autor, el dominio que Dios otorga a los humanos sobre el resto de la naturaleza, tal y como se menciona en el Antiguo Testamento, explica las actitudes de explotación de que han hecho gala secularmente los occidentales. Las tesis de White generaron una gran polémica, y fueron criticadas desde múltiples ángulos. Frente a este punto de vista, que destaca la dominación humana de la naturaleza, se alzó una alternativa, cuyas raíces también podrían retrotraerse a la Biblia, como es la defensa de la *stewardship*, el punto de vista según el cual los humanos seríamos los gerentes o administradores de todo el mundo natural, trabajando para el legítimo dueño de la Tierra, es decir, para Dios.

Preguntémonos ahora cómo pueden incidir en este debate los aspectos de la cosmovisión de los ZSS que hemos expuesto. Lo primero que debemos considerar es en qué medida la reciprocidad que parece guiar la relación de los ZSS con su entorno resulta un modo de actuar diferente a los mencionados. Sin duda, se diferencia claramente de la dominación, que en principio (en una interpretación muy radical) implicaría que los seres humanos pueden hacer lo que les venga en gana con los demás animales y componentes del entorno biofísico. La reciprocidad, en este sentido, impone límites muy claros y tajantes a la actuación humana. Probablemente la actitud del *stewardship* también

17 Estas declaraciones pueden contrastarse con lo expresado por Jaime Martínez Luna (2015, 108, énfasis añadido), pensador zapoteco de la Sierra Norte: “No vemos en la naturaleza sus facultades productivas. Vemos en ella nuestra casa, nuestra propia capacidad de convivencia integral. En otras palabras, la naturaleza no es materia, mercancía, cosa; es todo, somos todo. *Por eso hemos defendido los territorios con nuestra propia existencia*, porque somos ellos”. Semejante apego tiene también un lado oscuro, como es su relación con la existencia de conflictos territoriales, problema que de hecho está presente en todo el estado de Oaxaca, y que en la Sierra Sur cobra también una gran relevancia. Al respecto, algunas poblaciones zapotecas de la Sierra Sur se han visto envueltas en varios de los conflictos más violentos (véase p. ej. Villavicencio Rojas 2013 sobre la matanza de Agua Fría). El tema de los conflictos territoriales nos llevaría demasiado lejos; por el momento habrá de bastar con dejarlo señalado.

impone límites, al igual que establece responsabilidades. No obstante, en cuanto al hecho de poner límites, no pasa de decir que el ser humano puede hacer lo que le venga en gana, siempre y cuando considere que va a hacer bien las cosas de acuerdo con lo que cree que desea el propietario. Añadido a esto se encuentra el hecho de que la Biblia no establece un momento definido en que Dios pueda exigir estas responsabilidades a sus administradores, mientras que en la cosmovisión de los ZSS las consecuencias llegan con mucha mayor rapidez: un error en un ritual o una falta de respeto al Dueño de los animales acarrear graves desgracias, usualmente de forma inmediata. Otra posible diferencia surge de la cercanía percibida: tal y como hemos visto, los dioses y entidades sagradas de los ZSS parecen mucho más cercanos al día a día y la actuación cotidiana de los humanos. La conocida cuestión de los santos católicos como representaciones sincréticas de deidades prehispánicas ayuda a ilustrar esta idea. Dichos santos regulan de manera mucho más cercana las relaciones con la naturaleza (a la cual, dicho sea de paso, ellos mismos representan en numerosas ocasiones) que el Dios propio del monoteísmo.

La reciprocidad, tal y como es entendida por los ZSS, sirve también para introducirnos en otro debate propio de la ética ambiental actual, como es el de los derechos de los animales (y, en general, de toda la naturaleza no humana), un debate que se remonta a la década de los setenta del siglo pasado. Por esas fechas, Feinberg (1974) proponía una visión sentientista de la ética ambiental, en la cual algunos animales podían ser considerados moralmente, debido a que tenían intereses que mantener, y por tanto derechos, mientras que entidades como los bosques o los ríos no podían tener dicha considerabilidad moral, al no tener ni siquiera una conciencia¹⁸ rudimentaria de sí mismos y, por tanto, carecer de intereses susceptibles de ser protegidos por derechos. Como sabemos, por esas mismas fechas fue Stone (2010, cap. 1) quien sugirió tratar a los bosques y demás entes naturales como personas jurídicas, al igual que, por ejemplo, una corporación mercantil. Tal y como es entendida por los ZSS, la reciprocidad sin ninguna duda nos ofrece una base para otorgar estatus moral a entidades como las mencionadas, bien las que parecen poseer algún grado de conciencia (como un venado), bien las que parecen carecer en absoluto de nada parecido, como un árbol o una cuenca hidrológica.

Desde luego, las presentes reflexiones no agotan ni mucho menos el tema. Al contrario, habría mucho más que decir, muchas más preguntas que plantearse. Por poner sólo un par de ejemplos: ¿en qué sentido se puede hablar de valores (concretamente de valores ambientales) al estudiar una cosmovisión como la de los ZSS? Más aún: ¿qué sucede con la teoría del valor intrínseco, uno de los temas más interesantes, sino el más, para la ética ambiental desde sus inicios? ¿Cómo se articula esta teoría en el marco de la cosmovisión de los ZSS? Otro ejemplo: ¿cómo se aborda desde tal cosmovisión el

18 En este punto, no estamos usando el término en un sentido técnico, como podría ser el propio de la filosofía de la mente, lo cual requeriría de mucha mayor elaboración teórica.

problema de las generaciones futuras? ¿Actúa toda la comunidad como el ‘Guardián de las generaciones futuras’ cuya creación proponía Stone (2010, cap. 5)? ¿O, al igual que sucede con otros grupos, los intereses cortoplacistas absorben la práctica totalidad de los esfuerzos en la toma de decisiones colectiva? Y un ejemplo final: ¿qué decir de la sustentabilidad cuando se aborda desde esta particular perspectiva? ¿Cuáles son las enseñanzas que las comunidades originarias aportan al paradigma de la sustentabilidad?

Como decimos, son muchas las preguntas que pueden plantearse; en este texto tan sólo hemos intentado iniciar un diálogo. Un diálogo que, por cierto, debería establecerse de modo igualitario y equitativo, teniendo en cuenta que los ZSS representan uno de los grupos más marginados de la sociedad mexicana. En ese sentido, consideramos que no es posible, ni deseable, un acercamiento extractivista a las cosmovisiones de los pueblos originarios, es decir, un acercamiento que replique las relaciones habituales de explotación establecidas con los mismos. A ese respecto, se impone, sin ninguna clase de duda, un ejercicio de reciprocidad.

Agradecimientos

A Rowena Tejido-Díaz, por su ayuda con el resumen en inglés. A Abel Raymundo Vargas López, por su invitación a participar en la 11ª Semana Cultural de la Universidad de la Sierra Sur, en Miahuatlán de Porfirio Díaz (Oaxaca), el 17 de octubre de 2018, con una charla que fue el origen de este texto. A Jorge Alberto Meneses Cárdenas y José Gastón García Flores, amigos y compañeros en diversas exploraciones a lo largo del estado de Oaxaca, por sus comentarios sobre el texto. También a la dictaminación anónima de la revista *Indiana*, por su empática lectura y sus propuestas de reflexión. Muy especialmente, a Damián González Pérez, quien leyó con gran paciencia este artículo, por la discusión pormenorizada de la totalidad del mismo, así como por sus valiosas sugerencias.

Referencias bibliográficas

- Acosta Márquez, Eliana
2007 *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Alcina Franch, José
1972 “Los dioses del panteón zapoteco.” *Anales de Antropología* 9: 9-43.
<https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23071>
- Arellanes Arellanes, Francisco
2008 “Sobre complejidad laríngea en el zapoteco de San Pablo Güilá.” En *Fonología instrumental. Patrones fónicos y variación*, editado por Esther Herrera Z. y Pedro Martín Butragueño, 25-47. México, D.F.: El Colegio de México.
- Barabas, Alicia Mabel
2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
2008 “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca.” *Antípoda* 7: 119-139. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812007> (01.09.2020).
- Beam de Azcona, Rosemary G., Abdón Cruz Cortés y Lázaro Díaz Pacheco
2013 “El hombre que conoció a Cocijo.” *Tlalocan* 19: 93-223.
<https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2013.228>
- Broda, Johanna
2003 “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista.” *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 2: 14-27.
- Callicott, J. Baird
1994 *Earth's insights. A multicultural survey of ecological ethics from the Mediterranean basin to the Australian outback*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Coll-Hurtado, Atlántida
1998 “Oaxaca: geografía histórica de la grana cochinilla.” *Investigaciones Geográficas* 36: 71-82.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56903607> (20.07.2020).
- CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas)
2013 *Programa de manejo Monumento Natural Yagul*. México, D.F.: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales - Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
https://simec.conanp.gob.mx/pdf_libro_pm/170_libro_pm.pdf (20.07.2020).
- Coronel Ortiz, Dolores
2006 *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca*. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cruz Santiago, Thabgol Emiliano y Rosemary G. Beam de Azcona
2017 “El calendario ritual de San Bartolomé Loxicha.” *Cuadernos del Sur* 22, no. 43: 6-43.
http://cuadernosdelsur.com/wp-content/uploads/2018/07/CuadernosdelSur_43_1-1.pdf (20.07.2020)
- Dalton, Margarita
2004 *Breve historia de Oaxaca*. México, D.F.: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

- Delgado Calderón, Alfredo
 2017 “Panorama lingüística del sur de Veracruz.” *El Manifiesto*, 6 de julio de 2017.
<https://elmanifiesto.com.mx/2017/07/06/panorama-linguistica-del-sur-de-veracruz> (20.07.2020).
- Eliade, Mircea
 1981 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Feinberg, Joel
 1974 “The rights of animals and unborn generations.” En *Philosophy & environmental crisis*, editado por William T. Blackstone, 43-68. Athens, GA: The University of Georgia Press.
- FMAM - Fondo para el Medio Ambiente Mundial
 2008 *Comunidades indígenas y biodiversidad*. Washington, D.C.: Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM).
https://www.thegef.org/sites/default/files/publications/Indigenous-People-Spanish-PDF_0.pdf (20.07.2020).
- Gay, José Antonio
 2006 *Historia de Oaxaca*. México, D.F.: Porrúa.
- GEO - Gobierno del Estado de Oaxaca
 2011 *Planes Regionales de Desarrollo de Oaxaca 2011-2016. Región Sierra Sur*. Oaxaca, México, D.F.: Secretaría de Finanzas del Estado de Oaxaca.
- Gómez Martínez, Emanuel
 2005 “Etnografía de los zapotecos del Sur (mene didzé).” Documento en línea.
<https://www.academia.edu/8184536> (20.07.2020).
- González Pérez, Damián
 2013 “De nagueles y culebras. Entidades sobrenaturales y ‘guardianes de los pueblos’ en el sur de Oaxaca.” *Anales de Antropología* 47, no. 1: 31-55.
[https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(13\)71005-1](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(13)71005-1)
- 2015 “La suerte del venado entre los zapotecos del Sur.” *Artes de México* 117: 50-55.
<https://www.academia.edu/16300195> (20.07.2020).
- 2017 *Kix la Isliu, kix la Mdi’, kix la Dios: ‘pagar a la Tierra, pagar al Rayo, pagar a Dios’*. Análisis de depósitos rituales y códigos numéricos en San Miguel Suchixtepec, Oaxaca. *Cuadernos del Sur* 22, no. 42: 19-34.
<https://cuadernosdelsur.com/wp-content/uploads/2018/04/CS-42-2.pdf> (20.07.2020).
- 2019 *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
<https://www.academia.edu/7871080> (03.09.2020).
- Jacorzynski, Witold R.
 2004 *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. México, D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Porrúa.
- Jamieson, Dale
 2008 *Ethics and the environment. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Light, Andrew y Eric Katz
 1996 “Introduction. Environmental pragmatism and environmental ethics as contested terrain.” En *Environmental pragmatism*, editado por Andrew Light y Eric Katz, 1-18. London / New York: Routledge.
- López Austin, Alfredo
 2008 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 2. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Martínez Luna, Jaime
 2015 “Conocimiento y comunalidad.” *Bajo el volcán* 15, no. 23: 99-112.
<http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1289> (20.07.2020).
- Ramos Morales, Mario Fernando
 2004 “La propiedad comunal y el acceso a los recursos naturales: el caso de los zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca, México.” Ponencia presentada en la Décima Conferencia de la International Association for the Study of Common Property: “The Commons in an Age of Global Transition: Challenges, Risks and Opportunities”, Oaxaca, México, 9-13 Agosto. Manuscrito inédito.
 2016 “Cultura y medio ambiente en los pueblos y comunidades indígenas de la Sierra Juárez, Oaxaca.” En *Oaxaca Verde. Ética ambiental para nuestro estado*, editado por Edgar Talledos Sánchez *et al.*, 305-333. Santa María Huatulco: Letras del Lobo.
- Reyes Flores, Fernando
 2016 “La Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán.” En *Los orígenes de la producción de alimentos*, editado por Nuria Sanz, 170-179. México, D.F.: Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Reyes Ruiz, Juan
 2016 “El sistema de salud propio de los *mèn te* de la Sierra Sur y Costa de Oaxaca.” Tesis de maestría. Cochabamba (Bolivia): Universidad Mayor de San Simón.
<https://www.academia.edu/21609352/> (20.07.2020).
- Stone, Christopher D.
 2010 *Should trees have standing? Law, morality and environment*. New York: Oxford University Press.
- Villavicencio Rojas, Josué Mario
 2013 “Tierra y violencia en la Sierra Sur de Oaxaca, México.” *Historia y Memoria* 6: 67-100.
<https://doi.org/10.19053/20275137.1963>
- White, Lynn Jr.
 2007 “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica.” *Ambiente y Desarrollo* 23: 78-86.
- Whitecotton, Joseph W.
 2004 *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y dioses*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.