



MARCELA TOVAR GÓMEZ (Coordinadora)

# ¡Como la fuerza de un rayo!

Resistencia, ritualidad y sabiduría  
entre los Mè'phàà

Una línea de investigación de largo aliento, y que apenas se inicia, se ha venido desarrollando en torno al interés por mostrar la manera como los pueblos indígenas comprenden, actúan y conviven en ese todo complejo llamado Cosmos, cuyo devenir se produce a partir de los procesos de interacción entre los seres que lo integran, tanto humanos como no humanos. Los materiales reunidos en este texto dan cuenta de la construcción de las concepciones que orientan la vida cotidiana del pueblo Mè'phàà, cuyos integrantes adquieren, a través de las acciones que ocurren en el día a día, *tsiakí, axí*, entendidas como la fuerza colectiva y personal que sustenta y hace posible la comunidad, y que se genera a partir de la convivencia y el compromiso entre todos los seres que habitan el territorio común, compartiendo esperanzas, preocupaciones y alegrías. Los alimentos, la palabra de los sabios, la ofrenda y el ritual se conjugan para nutrir espiritualmente a las personas y fortalecer su decisión de seguir siendo comunidad.

¡Como la fuerza de un rayo!  
Resistencia, ritualidad y sabiduría  
entre los Mè'phàà

Abel de Jesús Barrera Hernández  
Oscar Barrios Flores  
Rubén Díaz Méndez  
Alejandra Mentado Basilio  
Martha Ramírez Galeana  
María Luisa Santiago Jiménez  
Marcela Tovar Gómez (coordinadora)

***¡Como la fuerza de un rayo! Resistencia, ritualidad y sabiduría entre los Mè'phàà***

Abel de Jesús Barrera Hernández

Oscar Barrios Flores

Rubén Díaz Méndez

Alejandra Mentado Basilio

Martha Ramírez Galeana

María Luisa Santiago Jiménez

Marcela Tovar Gómez (coordinadora)

---

Primera edición, 8 de diciembre de 2021

© Derechos reservados por la Universidad Pedagógica Nacional

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco

núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, Ciudad de México

[www.upn.mx](http://www.upn.mx)

Esta obra fue dictaminada por pares académicos.

ISBN: 987-607-413-434-6

F1221

M3.6

C6.5

¡Como la fuerza de un rayo! : resistencia, ritualidad y sabiduría entre los Mè'phàà / Abel de Jesús Barrera Hernández [et al] ; coord. Marcela Tovar Gómez. - Ciudad de México : UPN, 2021.

1 archivo electrónico (109 p.) ; 6.3 MB ; archivo PDF : il., fots.-- (Horizontes educativos)

ISBN: 987-607-413-434-6

1. ME'PHAA - RITOS Y CEREMONIAS 2. ME'PHAA - VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES I. Barrera Hernández, Abel de Jesús, coaut. II. Tovar Gómez, Marcela, coord. II. Serie

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

Hecho en México.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	9	
REFERENCIAS .....	19	
CAPÍTULO I		
<b>COSMOS, ORDEN Y COMUNIDAD. EL RITUAL COMO</b>		
<b>MECANISMO DE INTERACCIÓN SOCIAL .....</b>		21
La vivencia cotidiana .....	23	
Lo sagrado como experiencia religiosa .....	26	
Los rituales de interacción social como proceso		
de construcción de la socialidad .....	30	
Comprendiendo la sacralidad desde el pensamiento indígena .....	35	
<i>El mundo como totalidad compleja, ordenada y jerárquica</i> .....	35	
El lenguaje ritual en las interacciones		
humanas con los seres sagrados .....	39	
Lenguaje y ritual en la cultura Mè'phàà .....	41	
REFERENCIAS .....	46	

CAPÍTULO 2

**MBA GÍNITSU RI NAXNÚ TSI AKI NUMBAA. UN ALIMENTO**

<b>SAGRADO QUE FORTALECE AL MUNDO</b> .....	49
¿Qué es el alimento para nuestros pueblos? .....	50
Tsikiyu ginitsu. La fuerza del alimento .....	54
Lo sagrado y lo profano .....	56
Alimentos prohibidos .....	58
Alimentos para la fiesta .....	60
La elaboración de alimentos hecha por hombres y mujeres .....	61
Alimentos para la tierra .....	63
El alimento en comunidad .....	63
Entre la necesidad y el placer .....	64
Tiempos de hambre y tiempos de abundancia .....	65

CAPÍTULO 3

**GAKHÚMÁ XUAJÍ MÈ'PHÀÀ: TSI AKÍ RÍ RIGÁ A'GÚ GAJMÁ RÍ  
NUDÚ. LA SABIDURÍA DEL PUEBLO MÈ'PHÀÀ QUE FECUNDA  
LA FUERZA DEL FUEGO. REFLEXIONES SOBRE LOS SABERES**

<b>SAGRADOS DE LOS MÈ'PHÀÀ</b> .....	67
La noción de <i>fuerza</i> en la cultura Mè'phàà .....	67
Fuerza, energía que se une para dar vida .....	68
La relación con las Potencias como fuente de fuerza para la comunidad y la creación .....	69
La sabiduría como fuerza que ilumina .....	78

CAPÍTULO 4

**XTAMBÁ RÍ NÜR UWÁ XI'ÑÁ' NÁ MAXTIEWÁ XOJÍUN' LÚ'. EL  
AMARRE QUE HACEN NUESTROS ABUELOS PARA PROTEGER A  
NUESTRO PUEBLO** .....

Los xi'ñá', los sabios portadores del lenguaje ceremonial .....	82
Las deidades, provisoras de protección .....	84
El tiempo, momento propicio para la comunicación .....	88
La ceremonia de los protectores: el perro y el gato .....	89
Nàxto'ó xojí: el amarre del pueblo .....	90

La ceremonia de la toma de posesión de la nueva autoridad .....	91
El amarre del pueblo .....	93
La ritualidad como práctica espiritual .....	97
<b>REFERENCIAS</b> .....	97
<b>REFLEXIONES FINALES</b> .....	99
<i>Tsiakí, axí</i> : la fuerza que alimenta nuestro vivir .....	100
El diálogo cósmico .....	102
La complementariedad .....	105
Los rituales de protección .....	106
<b>REFERENCIAS</b> .....	107



## INTRODUCCIÓN

Al acercarnos a la manera como los pueblos indígenas se representan su realidad, enfrentamos la tarea usando las categorías construidas desde la perspectiva de las ciencias; es decir, desde conceptos que se han producido en el marco de los procesos de investigación característicos de la modernidad. Esta manera de analizar los procesos socioculturales de los pueblos indígenas conlleva un cierto nivel de ceguera epistémica, entendida como la imposibilidad de dar cuenta de un hecho, interpretar un dato o dar significado a una situación que se ha producido fuera del marco categorial usado para su interpretación.<sup>1</sup>

En los trabajos presentados en esta compilación, el interés está centrado en mostrar cómo los pueblos indígenas, particularmente el pueblo Mè'phàà, entienden la composición de ese todo complejo que llamamos Cosmos, la noción de lo sagrado que sostienen y cómo lo expresan en los procesos de interacción entre los seres que conforman la totalidad social de la cual los pueblos indígenas, en cuanto conglomerados humanos, forman parte.

---

<sup>1</sup> Con respecto a los saberes propios y sus marcos epistémicos, se pueden consultar los trabajos de Giorgio Raimondo Carmona (1994) y Juan Carlos Godenzzi (2005). Es importante destacar que la producción de conocimientos se realiza desde contextos de producción y categorías diferentes.

Además de lo anterior, un asunto que también es central tiene que ver con la forma en la que todo eso que hemos aprendido y desarrollado en el marco de la vida cotidiana, re-actúa y se nos manifiesta en dos formas distintas: la sacralidad y el ritual, por un lado, y la concepción acerca de quiénes somos y a qué realidades pertenecemos o nos adscribimos; particularmente, en lo relacionado con el sentido que tiene para los pueblos indígenas la noción de comunidad, común o comunalidad, tal y como ellos la conciben.

Para dar cuenta de las preocupaciones anteriores, fue necesario realizar un conjunto de investigaciones a partir de un enfoque metodológico que combina la intervención, la investigación participativa y algunos elementos de la perspectiva etnográfica. La razón de esta selección fue la consideración de que la reflexión sobre los saberes de los pueblos indígenas tiene dos caras: aquella en la que los propios actores explicitan sus perspectivas, y la que resulta cuando se intenta dar cuenta del pensamiento indígena desde miradas externas. Ambas perspectivas contribuyen a la comprensión de la diversidad de enfoques desde las que se entiende el mundo; el diálogo de saberes es aquel que podemos instaurar a partir de compartir esa multiplicidad de miradas sobre un mismo fenómeno o experiencia humana. Nos proponemos, a partir del debate aquí abierto, dar cuenta de la perspectiva que se puede construir desde la reflexión y la mirada de los actores indígenas; para ello, nuestro enfoque metodológico se propuso abrir el diálogo con las personas que se adscriben a las identidades y comunidades Mè'phàà a partir de sus vivencias, preocupaciones y maneras de explicar lo que hacen, las razones que tienen y lo que piensan acerca de lo que hacen. En este sentido, el diálogo emprendido con las comunidades tiene en su base la horizontalidad a partir de una inserción de quienes indagamos, en la que el discurso se ha construido de manera que incorpora “las voces de los otros para formar su propia voz” (Corona y Kaltmeier, 2012, p. 15).

En consecuencia, los estudios presentados tienen en su base tanto el conocimiento de los otros como el reconocimiento que los

investigadores hacemos de nosotros mismos, en la medida en que compartimos la identidad y cultura en la cual realizamos la intervención. Sin embargo, nuestra inserción como personas que indagan sobre la comunidad nos ubica en términos de preocupaciones distintas a las que tienen quienes sí viven en la comunidad. Por ello, en el momento en que expresamos nuestras vivencias, construidas a partir de la interacción con la comunidad, somos conscientes de nuestra adscripción a la cultura Mè'phàà. Por supuesto, no desconocemos que nuestros intereses al acercarnos a las prácticas comunitarias no siempre son los mismos que orientan la acción de quienes las realizan.

Nuestra inserción en las comunidades se realizó como parte del programa académico correspondiente a los tres últimos semestres de la Licenciatura en Desarrollo Comunitario Integral (LDCI), en los que los estudiantes, bajo la supervisión de los asesores académicos, llevamos a cabo un proceso de intervención en la comunidad; para ello, presentamos a las autoridades y asamblea comunitaria la propuesta de intervención, delimitando con claridad lo que esperamos obtener como resultado de la misma, y discutiendo con ellas la pertinencia, orientación y viabilidad del trabajo que nos proponemos realizar.

Así, la perspectiva metodológica fue construida en torno a la intervención de profesores y estudiantes en la comunidad, que se organiza a partir de los siguientes objetivos y premisas:

- Realizar diagnósticos comunitarios en los que tienen un papel central los saberes de los pueblos indígenas, así como las problemáticas que enfrentan; este elemento es parte esencial de la formación de los estudiantes.
- Al contextualizar los problemas estructurales que enfrenta la comunidad, los estudiantes cuentan con una comprensión de las dinámicas comunitarias. Esto lleva a que la selección del tema de intervención y el proyecto de investigación participativa sea construido desde una perspectiva situada histórica y socialmente.

- Una premisa de la intervención y de la posterior investigación participativa es que las comunidades son sujetos sociales con plenos derechos, aunque están inmersos en un sistema colonialista. El acompañamiento de estudiantes y asesores se centra en comprender cómo la propuesta que hacen puede contribuir a fortalecer a la comunidad “en sus luchas, en sus formas de organización, en su manera de entender la vida, en sus estrategias de sobrevivencia, en la defensa y aprovechamiento de su territorio, en el respeto y fortalecimiento de la organización comunitaria y en la defensa y preservación del patrimonio histórico y cultural” (Santiago, 2016, p. 28).

En consecuencia, se recuperan en la intervención los principios fundamentales de la investigación participativa (Tovar, 2007, en Santiago, 2016, p. 29):

- Establecer con claridad las condiciones de participación de los actores involucrados. Esto implica reconocer que la presencia del investigador externo está sujeta a las preocupaciones y dinámicas comunitarias, y que es en el marco de estas últimas en el que es posible la colaboración entre quien indaga y quienes viven las problemáticas como parte de su vida cotidiana.
- Partir del análisis del desarrollo histórico y socialmente situado de los fenómenos o procesos que son el centro de la investigación.
- Ponderar que los hechos, datos o percepciones sobre el fenómeno o los procesos indagados pueden comprenderse en su profundidad cuando se logra vincularlos con explicaciones conceptuales, que nos permiten recuperar las relaciones entre la teoría y las prácticas sociales concretas.
- Considerar que el conocimiento producido es resultado de la reflexión colectiva, si bien cada uno de los integrantes del proceso de investigación contribuye diferencialmente a la construcción del mismo, enriqueciendo la comprensión

del tema, problema o situación al integrar las perspectivas que se derivan de experiencias y preocupaciones diversas, y que confluyen en objetivos comunes de indagación. Por ello, los responsables de la sistematización del conocimiento generado adquieren el compromiso de establecer las condiciones para devolver sistemáticamente a las comunidades el conocimiento producido, y validarlo a partir de la reflexión conjunta al integrar los aportes de quienes participan directamente con los de quienes, no habiendo estado presentes, pueden contribuir desde su vivencia.

La instancia de devolución de los resultados y de reflexión colectiva, en los casos presentados, fue la asamblea comunitaria.

Cabe mencionar que los estudiantes que participamos en los trabajos de campo que dieron lugar a las reflexiones que aquí se presentan, pertenecemos a la primera generación de la LDCI; adquirimos una formación intensiva para adentrarnos en los procesos de pensamiento y en la perspectiva epistémica de los pueblos indígenas. Pero, más importante aún, conformamos equipos de investigación donde docentes y estudiantes participamos en todos los trabajos desatados por la intervención, mostrando nuestro conocimiento y vivencia profunda de los procesos de las comunidades, y contribuimos activamente en las discusiones que permitieron interpretar los resultados. Esta participación fue crucial para comprender la distancia que media entre las interpretaciones que hacen los investigadores de otras culturas o identidades, y aquellas que se formulan desde una perspectiva endógena.

Quienes hemos estado en este proceso de intervención aprendimos que la participación comunitaria en la definición de los objetivos y el enfoque con el que ellos esperan que se realicen las investigaciones constituye un factor esencial al momento de compartir sus vivencias y su pensamiento. Ya no se trata de una relación entre la comunidad y quienes la investigan, sino de la tarea común de sistematizar y analizar sus conocimientos y de dar cuenta de sus formas de vida.

El pueblo Mè'phàà está asentado en los municipios de Acatepec, Atlamajalcingo del Monte, Atlixnac, Malinaltepec, Metlatonoc, Tlacoapa, Tlapa de Comonfort, San Luis Acatlán, Zapotitlán Tablas, Ayutla de los Libres y Azoyú del estado de Guerrero.<sup>2</sup> Además, los integrantes de esta cultura se han ido estableciendo en otros municipios de la entidad, y aun en estados vecinos, como resultado de la necesidad de buscar nuevos espacios para cultivar, ante el agotamiento de las parcelas por la explotación intensiva que han sufrido.

La lengua Mè'phàà pertenece a la familia lingüística Otomangué y cuenta con un sistema tonal de nueve frecuencias. Esta lengua se habla en 10 variantes dialectales; las que mayor presencia tienen son las siguientes: *Vata Wayí* (Huehuetepec), *Mañuwiín* (Malinaltepec), *Miwíín* (Tlacoapa) y *Xkutii* (Tenamazapa).

**Mapa 1. Los municipios de la región de la Montaña del estado de Guerrero, donde se ubican las comunidades con población Mè'phàà**

1. Olinalá
2. Xochihuehuetlán
3. Huamuxtitlán
4. Cualac
5. Atlixnac
6. Tlapa de Comonfort
7. Alpoyeca
8. Alcozauca de Guerrero
9. Copanatoyac
10. Iliatenco
11. Acatepec
12. Zapotitlán Tablas
13. Tlacoapa
14. Malinaltepec
15. Metlatónoc
16. Cochoapa el Grande
17. Xalpatláhuac
18. Atlamajalcingo del Monte
19. Tlaxiataquilla de Maldonado



<sup>2</sup> Ver Mapa 1.

La región de la Montaña de Guerrero y las culturas que allí habitan han conservado los rasgos que las caracterizan debido a su relativo aislamiento de las ciudades que ejercen el control político y económico en el estado de Guerrero. Según afirma Dehouve (2007, p. 37), a lo largo del siglo XX el control del clero era escaso en esta zona y, a la fecha, la carencia de infraestructura de comunicación básica impide tanto el flujo de información como de personas; esta parece ser la razón de la presencia de formas de vida y rituales que en otras comunidades han ido desapareciendo o tienen menos presencia.

El término *Mè'phàà* se deriva de *Mbò À'phàá*, significa “el que es de *À'phàá*”<sup>3</sup> y que regularmente se refiere al que proviene de Tlapa. Son comunidades que se autodenominan *Mè'phàà* para reafirmar su identidad a partir de su origen histórico y, de esta manera, combatir los sobrenombres que denigran su dignidad y que las hace ver como seres inferiores, ya que hasta hace algunos años, los integrantes del pueblo *Mè'phàà* eran conocidos como *tlapanecos*; esta denominación les fue adjudicada por los nauas,<sup>4</sup> que invadieron la región antes de la presencia española, los desplazaron hacia las montañas y ocuparon ellos las tierras con mejores condiciones agronómicas. Los *Mè'phàà* consideran que la palabra *tlapaneco*, cuando se aplica a la gente del pueblo, contiene matices despectivos, por lo que en los últimos años se han dado a la tarea de acreditar el gentilicio con el que, cada vez más, se les identifica actualmente.

En las siguientes páginas presentamos tres investigaciones sobre los procesos de ritualidad de las comunidades indígenas de Guerrero, elaborados a partir de los trabajos de campo realizados en comunidades habitadas por personas que se adscriben a la cultura *Mè'phàà*. Aunque hubo un espacio y un tiempo privilegiados para interactuar con las comunidades, el proceso de reflexión que reportamos en los capítulos II, III y IV obedece a lo aprendido en las

<sup>3</sup> Normas para la escritura de la lengua *Mè'phàà* de 2014.

<sup>4</sup> Dado que no existe aún acuerdo sobre el alfabeto utilizable para la escritura del náhuatl, se recurre a la forma como usualmente se escribe en las variantes dialectales de la Montaña de Guerrero.

discusiones con los expertos comunitarios, así como a la vivencia personal de los autores, que en su mayoría pertenece a las comunidades en las cuales se realizaron los trabajos de campo.

Resulta necesario agregar un comentario en torno a los participantes en esta investigación. Por un lado, la indagación se inicia desde fuera de la comunidad, ya que somos asesores y estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional quienes, en nuestro proceso formativo, llevamos a cabo la interacción con las comunidades a partir de interrogantes que se derivan de la literatura que analizamos en nuestros cursos. Pero por otro lado, tanto los asesores como los estudiantes estamos profundamente arraigados en nuestra identidad y cultura; la mayoría pertenece a comunidades hablantes del idioma en el que nos toca intervenir, y a menudo somos originarios de ella. Por lo mismo, conocemos las prácticas en las que vamos a participar, o tenemos la base de conocimientos que la población nos compartirá durante nuestra inserción en la realidad comunitaria. En consecuencia, los marcos metodológicos incluyen, a partir de secuencias de trabajo diseñadas con ese fin, un distanciamiento crítico en relación con los conocimientos que nos son compartidos. Particularmente, se busca en las prácticas el reconocimiento de la lógica comunitaria al analizar, decidir y hacer, ya que su perspectiva está impregnada de los valores que orientan la vida cotidiana.

Como se advertirá en los capítulos II y III, la reconstrucción narrativa de las prácticas se inicia desde los saberes propios del investigador, que fueron posteriormente cotejados mediante conversaciones, entrevistas y observación de las prácticas referidas. En el caso del trabajo presentado por Martha Ramírez sobre la gastronomía comunitaria, se trata de una reconstrucción realizada por ella a partir de su experiencia en la vida comunitaria, donde una multiplicidad de conversaciones cotidianas constituye la base de la información, reflexionada posteriormente con las sabias y sabios comunitarios, hasta lograr la construcción de la narrativa que sintetiza los saberes de la comunidad.

En cuanto al trabajo sobre la sabiduría del pueblo Mè'phàà, sus autores emprendieron una reconstrucción colectiva que los lleva a acuñar la noción de *fuerza dimensional*, a partir del profundo conocimiento que cada uno de los participantes tiene de la tradición oral de esta cultura. Gran parte de la discusión sobre el entramado de la tradición oral con las sabidurías del pueblo Mè'phàà se realizó en la lengua originaria, para no tergiversar los significados al hacer la traducción antes de comprender el sentido que las narrativas de los Abuelos transmiten mediante las historias que, cotidianamente, se cuentan a los niños y jóvenes para que conozcan el sentido de la vida. Como puede advertirse, los autores vinculan varios relatos tradicionales al tratar de comprender dos conceptos relacionados con la noción de fuerza o fortaleza comunitaria: *tsiakí*, *axí*, que conjuntan aquello que, socialmente construido, sostiene la esperanza de quienes integran la comunidad y organiza su confianza en el futuro.

Asimismo, el hecho de que el grupo de trabajo que emprendió la investigación en la comunidad cuente con hablantes del idioma Mè'phàà fue invaluable para la conservación del significado de lo expresado por los sabios comunitarios, ya que en la interpretación que se hace entre el español y las lenguas indígenas siempre existe la posibilidad de que las concepciones del investigador, sobre todo de aquel que las piensa en español, se sobrepongan a aquellas expresadas en las intervenciones de los sabios comunitarios. En los trabajos que presentamos, los hablantes del idioma Mè'phàà se aseguraron en todo momento de que lo expresado se correspondiera con los discursos emitidos por los sabios comunitarios.

El primer capítulo contiene un análisis construido a partir de la necesidad de comprender cómo se construye socialmente la vivencia comunitaria que les permite enfrentar las adversidades y sobrevivir como comunidad. Buscamos con este análisis deslindar las concepciones del pueblo Mè'phàà de las interpretaciones en las que la ritualidad aparece como un conjunto de prácticas que alimentan la identidad y les confieren su singularidad cultural, que se corresponden con tiempos especiales y eventos festivos. Así, en los autores

revisados encontramos una construcción sociológica, cercana a la categoría de *espiritualidad* desde la que los sabios y sabias indígenas relatan la vivencia de la sacralidad, así como los nexos profundos que la experiencia ritual tiene con la vida cotidiana.

En el segundo capítulo nos ocupamos de la manera como se genera la fuerza corporal a través del alimento. Constatamos la presencia de la ritualidad, expresada en actos que a menudo pasan inadvertidos para el observador, pero que vinculan a quienes producen o preparan los alimentos con las Potencias sagradas, siempre presentes en el espacio familiar y comunitario, para hacer posible la vida individual y comunitaria.

El capítulo III recupera, como ya fue señalado, el análisis de cómo entiende el pueblo Mè'phàà la *fuerza dimensional*, categoría que nos permite adentrarnos en la manera como la comunidad Mè'phàà construye y reconstruye su espiritualidad.

El capítulo IV narra el ciclo ritual que tiene lugar cada año, y que es conocido en la comunidad como el *amarre del pueblo*. A partir de la elección de la autoridad comunitaria, la población pone en juego un proceso de ritualidad en el que se advierten las categorías organizadoras del sentido profundo de comunalidad, en el que participan Potencias y Autoridades para garantizar la protección y el adecuado desarrollo de la vida comunitaria.

Además de dar cuenta de los procesos rituales presentes en las comunidades Mè'phàà de la región de la Montaña Alta, incluimos en el capítulo V una reflexión colectiva sobre el sentido que tienen las concepciones *tsiakí*, *axí* que las investigaciones pusieron en relieve, recuperando para la discusión la vinculación de estas nociones con las dimensiones éticas que regulan la vida de las comunidades indígenas, y que se expresan a través de tres categorías de carácter epistémico: *respeto*, *reciprocidad* y *complementariedad*.

Para quienes hemos participado en esta discusión, resultaron claves las nociones de *fuerza* obtenida a partir de los alimentos y de *fuerza dimensional* que la observancia de los procesos de ritualidad desencadena en la vivencia de quienes se apegan a estas prácticas.

Asimismo, estas investigaciones nos llevan a comprender la ritualidad como práctica social cuyo efecto es la cohesión comunitaria y su vinculación con una perspectiva epistémica, en la que existir como comunidad implica la convivencia en armonía con la multiplicidad de sujetos que pueblan el Cosmos.

## REFERENCIAS

- Cardona, G. R. (1994). *Los lenguajes del saber*. Barcelona, España: Gedisa.
- Corona, S. y Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero/CEMCA/Plaza y Valdés.
- Godenzzi, J. C. (2005). *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico/ Colegio de las Américas/Organización Universitaria Interamericana.
- Santiago, M. L. (2016). *Licenciatura en Desarrollo Comunitario Integral: una experiencia en pedagogía comunitaria*. Tesina. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Tovar, M. (2007). *Enfoques participativos de investigación educativa*. Inédito. México: Universidad Pedagógica Nacional.



## CAPÍTULO I

### **COSMOS, ORDEN Y COMUNIDAD. EL RITUAL COMO MECANISMO DE INTERACCIÓN SOCIAL**

Marcela Tovar Gómez<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo es iniciar la reflexión sobre el sentido que, en la dimensión social, tienen las prácticas rituales y comunicativas de las comunidades Mè'phàà del estado de Guerrero; a partir de la sistematización de dichas prácticas, intento dar cuenta de lo que las comunidades indígenas hablantes de este idioma nos han compartido en los trabajos realizados entre 2009 y 2014.

En efecto, según lo establecido en el plan de estudios, los alumnos de la Licenciatura en Desarrollo Comunitario Integral de la Universidad Pedagógica Nacional en Tlapa de Comonfort, Guerrero, deben realizar una práctica de campo semestral en alguna de las comunidades de la Montaña de Guerrero, en acuerdo con las autoridades comunitarias; al finalizar, elaboran un reporte sistematizado de sus aprendizajes y en el que dan cuenta de las conversaciones que

---

<sup>1</sup> Profesora de la Universidad Pedagógica Nacional. La autora agradece a Natalia Edith Tenorio Tovar sus comentarios y sugerencias, a partir de la lectura de la primera versión, y añade que este trabajo no hubiera sido posible sin las discusiones con el equipo que realizó la intervención en la comunidad de Tenamazapa, coordinado por María Luisa Santiago Jiménez y Oscar Barrios Flores.

tuvieron con las personas designadas por la comunidad para acompañarlos durante su estancia. En el proceso de acompañamiento participan uno o más individuos en calidad de *tutores comunitarios*, y son ellos quienes guían las indagaciones de los estudiantes, ya que su función consiste en asesorarlos, acompañarlos y sugerirles con qué otras personas deben conversar o a qué eventos comunitarios deben asistir, así como cuáles son las formas adecuadas de comportamiento en tales actividades. De acuerdo con el ámbito de intervención o del tema, los estudiantes y sus asesores académicos y comunitarios utilizan las técnicas de investigación más apropiadas. Así, en ciertos casos se trata de guiones para orientar las conversaciones con los sabios y sabias comunitarios; en otros, se usan descripciones etnográficas de las actividades que están observando, en tanto que en algunos más se integran grupos de trabajo en los que se comparten las inquietudes y los saberes.

Tanto los estudiantes y asesores como la comunidad saben que la información compartida es de carácter colectivo, por lo que, siguiendo las normas comunitarias, la sistematización de lo que aprendieron y de los hallazgos debe ser entregada a la comunidad, que es la que debe otorgar la autorización para su divulgación posterior.

Una vez elaborados los reportes de trabajo de campo por parte de los estudiantes y académicos, realizamos varios talleres en los que participaron quienes habían estado involucrados en estos trabajos; la finalidad era la interpretación de los hallazgos y la elaboración de las conclusiones derivadas de aquello que se sistematizó. Sin embargo, se fue haciendo evidente que los marcos conceptuales desde los cuales intentamos explicar y comprender los hechos que fueron descritos como resultado de las intervenciones, eran insuficientes. Por ello, decidimos realizar una revisión más profunda de la literatura, e intentamos dar respuesta a las interrogantes que nos surgieron durante los talleres, casi todas ellas referidas al significado que los que realizan estas prácticas le otorgan a aquello que hacen, y que nos inducía a pensar que los testimonios sistematizados en las conversaciones con los integrantes de las comunidades

hacen referencia a metáforas cuya interpretación es posible en el idioma en el cual se generó ese pensamiento, sin que sea evidente su correspondencia con las nociones construidas en español. Otro aspecto que resaltaba era que, si bien las prácticas observadas se celebran siguiendo temporalidades y ámbitos precisos, siempre tienen una conexión con la vida cotidiana de quienes las realizan, y en ellas se vierte tácitamente un conjunto de conocimientos cuya raíz se encuentra en el pensamiento ancestral. Igualmente, las nociones recuperadas a partir de los testimonios comunitarios revelan un vínculo con una concepción del cosmos como totalidad, donde los seres humanos constituimos uno de los componentes que entran en relación con el resto de los integrantes de la creación.

Presentamos a continuación un conjunto de reflexiones en las que intentamos dar cuenta de cómo las concepciones comunitarias se expresan en las prácticas reseñadas, al retomar un enfoque que se centra en la socialidad y su construcción a partir de la presencia de comportamientos rituales, y cómo estos últimos se integran en términos de la configuración identitaria de los sujetos que participan en ellos.

## LA VIVENCIA COTIDIANA

Es común entender que todas las culturas cuentan con estructuras de construcción de conocimientos cuyo objetivo central es la producción científica; quienes carecen de ellas deberían, en esta lógica, transitar hacia esa forma de producción de saberes. Pero es poco percibido el hecho de que ninguna sociedad subsiste sin producir conocimientos, y que los procesos de construcción son característicos de cada cultura y ámbito de producción de los mismos. La modalidad de producción de conocimiento a partir de una estructura que privilegia la indagación científica es un rasgo de las sociedades modernas; aunque las sociedades indígenas cuentan con estructuras de expertos que las proveen de los conocimientos necesarios

para su vida diaria, las preocupaciones y procesos de elaboración de sus acervos son distintas a las que orientan las prácticas científicas de la modernidad.

De igual manera, la construcción de saberes comunitarios se organiza teniendo en el centro una construcción de categorías que obedece a otras lógicas y a formas de lenguaje distintas. En contraste con la perspectiva anterior, las reflexiones comunitarias se ubican en un ámbito específico, el de la vida cotidiana, donde la preocupación de las personas está centrada en el hacer, en el resolver, en el convivir. No se trata de un espacio en el que los sujetos involucrados atienden la reflexión sobre lo que hacen; para quienes participan en las acciones, decisiones y actividades del quehacer diario, muchas de las ideas y lo que hacen aparece marcado por la opacidad de lo natural. Para referirnos a este espacio, usaremos la denominación de Husserl (1991, p. 154), quien lo llamó *mundo de la vida*.

El mundo de la vida es el horizonte de las certezas espontáneas, el mundo intuitivo, no problemático, el mundo en el que se vive y no en el que se piensa que se vive [...]. En este sentido, el mundo de la vida es subjetivo, es mi mundo, tal y como yo mismo, en interacción con los demás, lo siento; no es, sin embargo, un mundo privado o particular, sino todo lo contrario: es intersubjetivo, público, común. [...] el símbolo, con sus respectivas exégesis: el mito y el rito, reposa sobre el horizonte del mundo de la vida (Mèlich, 1996, p. 36).

Desde otra perspectiva, Schütz llama *mundo de la vida cotidiana* al

mundo intersubjetivo que existió mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo [...] de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de “conocimiento a mano” (Schütz, 1990, p. 208, en Mèlich, 1996, p. 38).

Las personas, en su vida diaria, conviven y establecen relaciones con otros y con su entorno sin poner en duda la objetividad de los procesos vitales que organizan sus acciones. Ese mundo les resulta familiar, accesible; las interacciones suceden en una comunidad de tiempo y espacio específicos, en la que las nuevas generaciones se apropian del acervo de sus ascendientes, compartiendo un *universo simbólico*, es decir, el conjunto de esquemas socialmente objetivados que orientan la acción en la vida cotidiana y le da sentido a sus vivencias en el día a día. Así:

Todo conocimiento en la vida cotidiana tiene lugar en función de un esquema interpretativo [que se construye] en la relación cara-a-cara, pero dependen también de las experiencias pasadas ya sedimentadas. Los esquemas interpretativos originan esquemas o sistemas de significado y el conjunto de éstos es el universo simbólico. Los esquemas de significado existen históricamente, como resultado de la elaboración conceptual de las sucesivas generaciones (Mèlich, 1996, p. 41).

Este universo simbólico se articula de formas precisas, en el marco de los procesos histórico-sociales en los que se construye y reconstruye a lo largo del tiempo.

La vida cotidiana constituye el espacio privilegiado en el cual tienen lugar las interacciones sociales en las que nos ponemos de acuerdo sobre algo con alguien, en un mundo conocido intersubjetivamente; esto sucede en una multiplicidad de situaciones de interacción social, en las que se suceden en el tiempo encuentros temporales que configuran, moldean y redefinen la subjetividad de los participantes. Es también en el espacio de la vida cotidiana donde cristalizan los conocimientos necesarios que sostienen las prácticas de producción y reproducción de significados; dichos conocimientos adquieren el sentido construido intersubjetivamente en el espacio social en el que se configuran como un acervo valioso para el diario vivir.

## LO SAGRADO COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA

En la clasificación clásica de las ciencias sociales, los estudios sobre la cultura se han construido desde la perspectiva de la antropología. Pero en este trabajo nos referiremos a la noción de cultura desde una perspectiva sociológica, en la que la palabra cultura designa la configuración social en cuyo seno se ha construido históricamente un conjunto de significaciones socialmente compartidas, que dan lugar a símbolos y clasificaciones mediante las cuales los sujetos pertenecientes a esa sociedad orientan su actuar en el mundo. Como señala Vera (2002, p. 107), no se encuentra la clave para explicar lo social en los individuos, sino en la realidad especial que se forma cuando dichos individuos se asocian.

Toda cultura requiere respuestas a dos interrogantes básicas: quiénes somos –que generalmente se asocia al fenómeno que llamamos *identidad*– y de dónde venimos –que se asocia a una explicación de los *orígenes* de los integrantes de la cultura–. Estas respuestas dan lugar a clasificaciones y explicaciones que, producidas por los sujetos que constituyen una colectividad, llevan a su vez a la producción de representaciones que aparecen frente a su conciencia como externas y objetivas. Estas representaciones constituyen, para el sujeto individual, la noción básica de *realidad* con la cual se orienta en la vida cotidiana. Es decir, esta noción de lo real, de carácter social, constituye la base sobre la que se construye la identidad, tanto en su dimensión colectiva como individual.

Reproducir la forma de socialidad, entendida como una forma precisa de relaciones de convivencia, es el eje de la reproducción social. En esta reproducción de la socialidad se constituye y reconstituye la identidad. Se entiende en esta perspectiva que la cultura es “el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta: es el momento dialéctico del cultivo de su identidad” (Echeverría, 2010, pp. 163-164). La rutina, la vida cotidiana, es el momento en el que la cultura se encuentra en

el grado mínimo de su cultivo. Para Echeverría, la cotidianidad en cuanto reproducción de la socialidad y de la identidad de los sujetos coexiste con la presencia de lo extraordinario, que en algunas de sus dimensiones identifica con lo sagrado. En el momento de la ruptura de la cotidianidad, este cultivo se vuelve especialmente enfático; esta experiencia es especialmente válida en las festividades rituales.<sup>2</sup> Solo en la celebración ritual el ser humano

alcanza la percepción “verdadera” de la objetividad del objeto y la “vivencia” más radical de la sujetividad del sujeto. Parecería que, para estar plenamente en el mundo [...] el ser humano de la historia que vivimos requiere de la experiencia de lo “sagrado” (Echeverría, 2010, p. 179).

Eliade (1998, pp. 14-15), al referirse a la experiencia religiosa la llama también *experiencia numinosa*.<sup>3</sup> Encuentra que este tipo de experiencia es “algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico”; se trata de un orden totalmente distinto a lo que podríamos llamar realidades naturales; entiende lo sagrado como opuesto a lo profano.<sup>4</sup> Lo sagrado se manifiesta como una realidad que no forma parte de nuestro mundo. Así, al manifestarse lo sagrado en un objeto, este “se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo”. Las sociedades arcaicas “*viven en un cosmos sacralizado*, participan en una sacralidad cósmica, manifestada tanto en el mundo animal como el vegetal”, en contraposición con las sociedades modernas, cuya existencia sucede en un *mundo desacralizado* (Eliade, 1998, p. 19; cursivas del autor).

---

<sup>2</sup> Entre las formas de ruptura mencionadas por Echeverría (2010) se encuentran también el juego y el arte.

<sup>3</sup> La expresión se deriva de la palabra latina *numen*, con la que se designa a *Dios*.

<sup>4</sup> En contraste con esta perspectiva, para Echeverría (2010, p. 158) “la existencia ‘profana’ o cotidiana del ser humano es mucho más que la simple cara opuesta de la existencia extraordinaria [...] la existencia ‘normal’ tiene una consistencia compleja, que resulta de una combinación especial de las otras dos”.

En esta perspectiva, lo sagrado implica la vivencia de experiencias que son clasificadas como religiosas. La religión, por otro lado, es entendida como “una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas [...] superiores a su entorno natural y social [...] ante las cuales los creyentes se consideran obligados a una cierta conducta en sociedad hacia sus semejantes” (Maduro, 1980, pp. 33-34, en Idiáquez, 1997, pp. 8-9). Se trata de una vivencia que tiene como fin la reiteración de modelos de conducta humanos, que orientan la interacción social. Para Eliade (2000, p. 14), es el *mito* el que tiene como función “proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”. Es el relato de una creación; el mito consiste en la narración de

cómo algo se ha producido; ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente [...] los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobre-natural») en el Mundo [...]. (Eliade, 2000, p. 17; cursivas del autor).

Desde el punto de vista de la teología, Corpas (2010, pp. 62-64) señala que la experiencia religiosa implica

hablar de una forma de conocimiento que es experiencial porque la experiencia es fuente de conocimiento, si bien el modo de adquirir el conocimiento es diferente del proceso intelectual: el conocimiento experiencial [se logra] por la propia aceptación de la impresión vivida que se integra en la experiencia [y que se] vincula con el corazón y el sentimiento.

Asimismo, Corpas entiende que este conocimiento experiencial es histórico, y que deriva de un orden y forma distinta de conocer, en la medida en que su contenido “tiene que ver con el sentido, posibilita un más pleno conocimiento del mundo que nos rodea, contiene una realidad, significa algo, afirma una verdad que, ciertamente, no

es demostrable con los criterios de las ciencias<sup>27</sup>. Es decir, se construye como parte de una vivencia que es, a la vez, subjetiva y social. Así, lo sagrado es la mediación entre lo profano y lo divino, entendiendo que esta última dimensión alude a una realidad que trasciende la vida cotidiana de las personas.

Pueden advertirse en las concepciones anteriormente reseñadas que existe una coincidencia en cuanto a considerar que lo sagrado permite entender dos planos de lo real: lo cotidiano, la experiencia ordinaria; y lo sobrenatural, la experiencia de carácter religioso. Pero existen diferencias en la manera como cada uno de los planteamientos revisados entiende la relación entre ambos planos. Para Eliade, lo sagrado se opone a lo profano; en cambio, Echeverría entiende que la experiencia normal está imbricada de una manera compleja con lo sagrado; esta última dimensión implica una ruptura crítica de lo cotidiano. También entiende que la vivencia de lo sagrado es una necesidad histórica, al igual que Corpas. Para los primeros dos autores se trata de un pensamiento sobre seres y hechos fabulosos; Corpas identifica lo sagrado como un conocimiento vivencial de un orden distinto al conocimiento racional, enraizado en las emociones y sentimientos. Para Echeverría es un producto de la imaginación. Junto con Maduro, sin embargo, todos reconocen que estas representaciones sociales reiteran los modelos de conducta humana que ordenan la convivencia social.

Cuando se aplican estas perspectivas para acercarse a las nociones de los pueblos indígenas sobre la dimensión de lo sagrado, se asume que se trata de un pensamiento religioso. Siendo válido considerar que las distintas prácticas indígenas se han entrelazado con las prácticas religiosas católicas, es necesario dar cuenta de este hecho desde la perspectiva histórica, reconociendo la imposición del credo católico a los pueblos indígenas en el primer momento de la invasión europea, y analizando las complejas formas en las que las prácticas religiosas impuestas fueron interpenetradas por las concepciones indígenas, a fin de comprender la manera como las personas que se autoidentifican como indígenas, a veces

contradictoriamente, viven en la actualidad las prácticas reconocidas como vinculadas a lo sagrado.

A lo largo de esta discusión, sostenemos que las nociones revisadas no dan cuenta adecuadamente de aquello que los pueblos indígenas hacen cuando realizan rituales especialmente orientados a establecer la relación con los demás componentes de la creación. La interpenetración entre las prácticas propias de los pueblos indígenas y las religiones impuestas por Occidente constituye una manera históricamente adoptada por los pueblos indígenas para reproducir su identidad y su cultura; esto no significa que, cuando estamos frente a los comportamientos rituales, las nociones o simbolismos implicados puedan ser interpretados desde las ciencias sociales dominantes.

#### **LOS RITUALES DE INTERACCIÓN SOCIAL COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIALIDAD**

Las respuestas ofrecidas por las ciencias sociales respecto de los comportamientos humanos que denominamos religiosos han sido producidas de manera tal que, si bien dan cuenta de lo que sucede en el trato de las personas con los seres superiores deificados, no ofrecen una explicación suficiente para comprender cómo lo sagrado devino en lo que es. Por ello, presentamos la concepción de Randall Collins como una perspectiva que ofrece respuestas allí donde los intentos anteriores no las dan.

Para explicar la dinámica que da como resultado la convivencia social, Collins (2009, pp. 18-22) toma como punto de partida la situación y no al individuo. Se concentra en las interacciones que suceden como encuentros temporales entre individuos que son algo más que un cuerpo, ya que cada uno de ellos se involucra en tales encuentros con las emociones y la conciencia que es resultado de haber participado en una cadena de interacciones a lo largo de su historia personal. Los incidentes que se producen en esas

interacciones “conforman a quienes les ocurren; los encuentros hacen a quienes se encuentran” (Collins, 2009, pp. 19).

Collins (2009, p. 21) se enfoca en los rituales de interacción que se producen durante los encuentros entre individuos, a lo largo de su vida. Entiende, siguiendo a Durkheim y a Goffman, que un ritual es “un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida”. Así que en los encuentros los participantes asumen un conjunto de pautas que, al entrar en interacción, funcionan como “gestos comunicativos abreviados que operan como ‘señales’ para otro organismo en el proceso usual de la acción” (Tomasello, 1999, p. 87, en Collins, 2009, p. 22). Igualmente, sostiene que el ritual impregna la vida cotidiana, y abarca tanto el ámbito profano como el sagrado. Asimismo, encuentra que la participación ritual conlleva la demarcación de los linderos entre distintos grupos sociales, delimitando los confines de la obligación moral. Con esta posición, Collins se distancia de las concepciones en las que el ritual se considera como el aparato cuya función es mantener el orden de la estructura social, o que expresa sus valores y cultura. Si bien reconoce la existencia de rituales en el campo de lo religioso, entiende que este es solo uno de los ámbitos en donde se producen.

Por su parte, Goffman (1956, p. 57) entiende el ritual como el producto de seguir ciertas normas de conducta que reafirman el orden moral de la sociedad; el ritual es la “actividad [que] representa para el individuo un modo en el que debe delinear y atender a las implicaciones simbólicas de sus actos cuando está en la inmediata presencia de un objeto de especial valor para él”.

Para estos autores, los objetos sagrados ya están constituidos como tales antes de los rituales. Para cada uno de los participantes en el ritual, el momento presente replica la vivencia de otro anterior. Para Goffman se trata de la interacción cara a cara; como se reseña más adelante, la co-presencia es básica para el desarrollo de la socialidad y la perduración del vínculo social con arreglo a los valores y la emoción; esto es lo que, al final, permite la vida social.

Es en el ahora, en la presencia, cuando el lenguaje se encarna y se actualiza. Por ello, Collins acuña la noción de cadenas de interacción ritual para dar cuenta de la manera como los sujetos viven, a lo largo de su existencia, la interacción ritual. Desde su perspectiva, los sujetos se constituyen en individuos en cuanto su vivencia se configura a través de cadenas de interacción ritual específicas, diferentes para cada historia de vida.

Los rituales, al ser considerados por Collins como la réplica estereotipada de aquellos comportamientos que hemos aprendido como adecuados para determinadas situaciones o tipos de interacciones, permiten a los sujetos orientarse y expresarse en las situaciones de la vida cotidiana. Como muestra, tenemos los rituales que se expresan con las rutinas amistosas o corteses de la interacción verbal que llamamos saludos. Con ellos establecemos el primer contacto entre dos personas, o cuando nos despedimos, damos por concluida la interacción. Si cambiamos las formas habituales de saludar, estamos con ello redefiniendo la situación social. Hay también rituales de elusión; se trata de aquellos comportamientos en los cuales, socialmente, se considera correcto eludir, a fin de no agraviar a las personas con las que interactuamos; un ejemplo de las situaciones en las que se aplica la elusión se da en relación con la vida privada de las personas.

Es en las cadenas de interacción ritual que los objetos son socialmente constituidos como objetos sagrados; y son los rituales los que dan cuenta de la dinámica de la vida cotidiana. Según Collins (2009, p. 42 y siguientes), los rituales se pueden presentar organizados con base en las siguientes condiciones:

- a) El ritual sucede siempre en condiciones de co-presencia situacional: implica la presencia corporal.
- b) La co-presencia física deviene en encuentro en toda regla cuando se transforma en *interacción enfocada*, con un foco de atención común a todos los participantes; la intensidad y la obligación de dicha interacción es variable.
- c) Los rituales ejercen una presión para mantener la solidaridad social y la conformidad; es decir, amoldan: cada uno de

los participantes se muestra como miembro de la sociedad, consintiendo, aceptando, afirmando o asintiendo en torno a decisiones tomadas por los otros.

- d) Los rituales están dirigidos a honrar aquello que se valora socialmente, reafirmando su cualidad en cuanto objeto sagrado.
- e) Cuando el decoro ritual se rompe, los presentes manifiestan una incomodidad ritual; el equilibrio de la situación ritual puede restaurarse mediante disculpas.

La reunión de los integrantes de un grupo implica una sintonización física en la que se puede advertir la presencia de corrientes de sentimiento: en el hecho de encontrarse, los cuerpos se atienden recíprocamente; esta mutua atención desata lo que luego sucede: la intensificación de la experiencia compartida que, como estado de intersubjetividad intensificada, da lugar a la formación de conciencia colectiva. Esto sucede porque las mentes individuales entran en contacto al comunicarse, saliendo de sí mismas mediante un conjunto de acciones o movimientos; la homogeneidad de estos procura al grupo conciencia de sí mismo *como grupo*. Esos movimientos se fijan en formas estereotipadas, que simbolizan sus correspondientes representaciones.

Los movimientos que realizan los sujetos al entrar en interacción focalizan la atención de todos, haciéndolos conscientes de la identidad de sus acciones; esto los lleva a la intensificación de la experiencia compartida; a su vez, la atención colectiva intensifica la expresión de la emoción compartida, potenciando los movimientos colectivos y la sensación de intersubjetividad. En cada sujeto participante en el ritual, se incorporan sentimientos de solidaridad grupal y una energía emocional que se vivencia de manera individual, pero cuyo origen se sitúa en la experiencia grupal.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Como veremos más adelante, en las culturas indígenas la relación entre sujetos abarca no solo a las personas, sino también a las Potencias o deidades.

Así, el centro focal común deviene en símbolo del grupo: en realidad, este último enfoca su propio sentimiento de intersubjetividad, su propia emoción compartida; ese sentimiento lo encarna en objetos, emblematiza su experiencia y se comporta como si esta, así objetualizada, poseyera una perduración sustantiva y propia, independiente del grupo y de los individuos que lo conforman. Con los emblemas así creados, se asegura la pervivencia de la conciencia. Los rituales cargan de significaciones y *recargan de sentimientos de respeto* a ciertos objetos simbólicos; a su vez, de este venero abastecen los sujetos su reserva. La persona genera, mediante su participación, una energía emocional: existimos como individuos, pero esa energía emocional generada en la interacción debe penetrarnos y organizarse dentro de nosotros, transformándose en parte integral nuestra. Es esa energía emocional, de procedencia social, la que provoca el sentimiento de que nuestro ser se eleva y magnifica; también tiene un efecto motivacional.

Un individuo se siente infundido de moralidad cuando actúa con la energía obtenida de la experiencia del grupo; los rituales son la fuente de los criterios de moralidad: “la exaltada experiencia de la intersubjetividad y la fuerza emocional vivida en los rituales del grupo es lo que genera la concepción de lo bueno; cuanto se le opone es el mal” (Collins, 2009, p. 62).

Los objetos simbólicos en los que se han encarnado los sentimientos colectivos desatados por el ritual se transfiguran como objetos sagrados. Desde el punto de vista de la persona, la energía emocional se vivencia como algo vinculado a los objetos simbólicos; se trata de un valor intrínseco al objeto, que se constituye en la “piedra de toque” de la moralidad y de lo sagrado, y que nos *infunde respeto*, que es “la emoción que experimentamos cuando sentimos que sobre nosotros actúa esa presión interior y totalmente espiritual [que consideramos inmanente en el objeto sagrado, que avasalla nuestra voluntad y la inclina en la dirección indicada]”.

## COMPRENDIENDO LA SACRALIDAD DESDE EL PENSAMIENTO INDÍGENA

### *El mundo como totalidad compleja, ordenada y jerárquica*

Desde el punto de vista de Maldonado (2015), una de las diferencias entre el pensamiento de la modernidad y de los pueblos indígenas radica en su noción de *espiritualidad*; con este término se refiere a una dimensión de lo que llama sabidurías, como saberes que trascienden el conocimiento producido cognitivamente. Las sabidurías no son meros conocimientos, sino que incluyen formas de vivencia en la relación con la naturaleza. Las sabidurías de los pueblos indígenas comprenden el conjunto acumulado de saberes teóricos, representaciones simbólicas y experiencias prácticas que se expresan a nivel del lenguaje, de las relaciones sociales y de la espiritualidad. La noción de espiritualidad agrupa las experiencias y actividades dirigidas a establecer la *convivencia con el entorno*; se trata de una relación de respeto.

Como puede advertirse, hay una diferencia sustancial entre esta forma de concebir las sabidurías y la manera como se entiende el conocimiento en cuanto producción social.<sup>6</sup> En el marco de las sabidurías, la espiritualidad es entendida como vivencia de carácter relacional entre los distintos seres que constituyen el Cosmos. Es decir, la espiritualidad alude a la relación con la totalidad cósmica que las culturas indígenas llaman *mundo*, en el que las personas están en relación con los seres que lo constituyen, y en el que cada componente tiene un lugar y una función.

En consecuencia, *actuar en el mundo* requiere de claves que permitan comprender el sentido que deben tener las acciones humanas,

---

<sup>6</sup> Nos referimos aquí a los procesos de producción de conocimiento desde las actividades propias de la vida cotidiana; la distancia entre lo que se entiende por conocimiento científico es mucho mayor.

tal y como los sujetos se representan ese mundo; tiene como punto de partida y de llegada la configuración de un *orden social*.<sup>7</sup> Por ejemplo, dentro de la cultura maya la noción de mundo implica que

todo cuanto nos rodea tiene su *ucholaaj* (*k'iche'*: 'u = pos., 3.<sup>a</sup> sing., *cho* = pozo, término que hace referencia a la profundidad de algo; a sus hondas dimensiones y orígenes; *laaj* = superlativo). [...] En este contexto, están sujetos a un mismo ordenamiento las relaciones entre las personas y la divinidad; las personas y la naturaleza y de las personas entre sí (Esquit y Ochoa, 1995, p. 19).

Es decir, para el caso de los pueblos indígenas, actuar en el mundo supone por lo menos dos formas de interacción: aquella que se da entre las personas, y la que tiene lugar entre las personas y los demás sujetos que forman parte de la totalidad cósmica. En consecuencia, hay una diferencia sustancial entre lo que el pensamiento moderno entiende como *seres vivos*, caracterizados por la organización, la homeostasis, el metabolismo, la irritabilidad, la adaptación, el desarrollo y la reproducción, y lo que las culturas indígenas entienden con esta noción; además de los seres vivos que reconoce la modernidad, se suman otros, como el fuego, la lluvia, el rayo y en general, todo aquello que las ciencias consignan bajo la denominación de “fenómenos naturales”.

Así, la noción de *orden* implícita en el pensamiento de las culturas indígenas no se refiere solamente a la sociedad en cuanto asociación de personas para buscar un bien común; se trata, en primer lugar, del Cosmos, y en segundo lugar, de las sociedades humanas. Es decir, las regulaciones sociales que norman el comportamiento de las personas en las sociedades indígenas, se refieren a las relaciones entre las personas, pero también a aquellas que las personas establecen con la Naturaleza y con el Cosmos (Tovar y Chavajay,

---

<sup>7</sup> La noción de *orden social* en el pensamiento moderno es aplicable solamente al conjunto de instituciones y prácticas de relacionamiento entre las personas que constituyen una sociedad.

2000). La noción básica que regula estas relaciones es el *respeto*,<sup>8</sup> categoría que tiene un contenido polisémico y que abarca todas las dimensiones de relacionamiento: en primer lugar,

alude a lo sagrado (sentimiento de veneración hacia algo), al reconocimiento del prestigio de alguien o algo, al sentimiento de deferencia hacia una persona; asimismo, [se refiere a una] actitud que consiste en no ir en contra de algo o de alguien; *en no ir en contra del orden o profundidad de una cosa o persona (no violentar el contenido profundo –ucholaaj– de las cosas, relaciones o personas, de la relación con lo sagrado* (Tovar y Chavajay, 2000, p. 38; cursivas y resaltadas, del original).

La perspectiva indígena de lo real, entonces, se configura a partir de entender el Cosmos como una totalidad ordenada, jerárquica, en la que cada componente tiene una función, un sentido, un contenido. Ese orden se debe conservar, porque las transgresiones que atenten contra el orden del mundo afectan también la vida comunitaria. Para Godenzzi (2005, p. 64) se trata de una concepción en la que la calidad de animado o vivo se define en relación con la estructura global del Cosmos:

El término kamay contiene dos conceptos fundamentales: el de la globalidad (todo, total, llenar, etc.) y el de la orientación (hasta, incumbe a, merece, etc.) [por lo que puede ser definido] como “adaptarse a un volumen”, [...] “cabere en un lugar alguna cosa”. A partir de este significado central, pueden generarse diversos efectos de sentido, como el de “hacer que todo aquello que tiene un fin pueda cumplirlo a cabalidad” o “trasmitir la fuerza para que todo sea lo que debe ser”. [...] «El mundo animado de los Andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental; toda cosa que posee una función o un fin

---

<sup>8</sup> Para Esquit y Ochoa (1995, p. 22), el respeto implica una actitud evidente de obediencia, y es una cualidad “inherente y relacionada a lo sagrado (la divinidad) y a todas aquellas cosas donde lo sagrado se manifiesta, es decir, aquellas que están dotadas de *k'o rutzilk* (tienen un bien)”.

está animada para que su función o su fin pueda ser realizado: los campos, las montañas, las piedras, así como los hombres. Es interesante confrontar los dos modos de encarar el concepto de “tierra” en tanto que “fértil”, “productiva” y “animada”: *camac pacha* o como “fertilizada” y “animada”: *pacha camasca* [...]

Lo animado, entonces, está en la composición del objeto o ser: se trata de lo que, en su estructura, hace posible o sustenta su devenir en función del fin y lugar que ocupa en el Cosmos. En función de ello, los elementos de la naturaleza, los astros, la Madre Tierra son concebidos como seres animados, no como objetos inanimados.

El respeto a la jerarquía se expresa en la noción de *respeto a lo sagrado*, y tiene que ver con la interdependencia entre los componentes del Cosmos. Pero también implica, como muestra de respeto, la conservación del orden establecido desde los orígenes del mundo. Además, implica la observancia de los modelos humanos de comportamiento, ya que estos constituyen expresiones concretas del lugar que les corresponde a las personas en el orden cósmico.

Estamos frente a una noción de lo social que no se reduce a las personas; la comunidad está inserta en un orden mayor, que implica interacciones –y por ello mismo, las regulaciones necesarias– *con sujetos no humanos*: esto es lo que Maldonado (2015) llama espiritualidad. La realidad, como totalidad concreta, se puede entender como un nudo de relaciones significativas que abarcan tanto a sujetos humanos como a sujetos no humanos. Más que hablar de una dimensión *social* en el sentido que tiene este concepto en el pensamiento contemporáneo, se extiende a todos los componentes del Cosmos. La reproducción de la socialidad humana no tiene sentido si no está inmersa en la reproducción de la socialidad entre todos los elementos del Cosmos.

En este sentido, Harris y Bouysse-Cassagne (1988, p. 225, en Godenzzi, 2005, pp. 17-18) analizan la noción de *pacha* que es propia de las culturas andinas, y concluyen que, si bien se refiere a algo parecido a Cosmos, en el contenido simbólico asociado a esta palabra “el universo no se concibe como una totalidad indiferenciada que abarca un todo, ni como un flujo primordial, sino como una

composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos”. Lenkersdorf (2003, pp. 39-40), a partir del análisis semántico del idioma tojolabal, afirma que, para este pueblo,

no hay nada que no tenga “**altzil**”, voz tojolabal que podemos traducir con las palabras *corazón, alma, principio de vida* [...] nos encontramos, pues, en un cosmos repleto de vida. La vida auténtica no se halla en un más allá del cosmos, sino que el cosmos mismo abarca a todos los vivos y nos liga a todos en una comunidad cósmica de vida [...] (resaltada y cursivas del original).

Desde esta perspectiva, la Madre Tierra es un sujeto, al igual que el Sol y la Luna. Las relaciones que se establecen entre las personas y los distintos componentes de la creación son, entonces, *relaciones intersubjetivas*.

Entre la pluralidad de sujetos que componen el Cosmos deben establecerse relaciones de *respeto*. Esto se manifiesta en el lenguaje; no nos referimos solamente a las palabras, sino al conjunto de signos y símbolos que forman parte de las complejas interacciones entre las personas y otros sujetos. Por ejemplo, la relación entre los vivos y las personas que ya fallecieron requiere un lenguaje, que no se formula solamente mediante palabras, sino que agrega acciones humanas vinculadas a símbolos.

## EL LENGUAJE RITUAL EN LAS INTERACCIONES HUMANAS CON LOS SERES SAGRADOS

Una cuestión que es central para comprender el pensamiento indígena reside en la manera como se construyen las representaciones que orientan la vida diaria de los sujetos que pertenecen a una cultura. Así, Godenzzi (2005, p. 27) señala que, en la vivencia cotidiana de los pueblos indígenas de los Andes,

se advierte que no se da una aprehensión directa del mundo, sino una interpretación conceptual de él, donde el procedimiento metafórico (hablar de A

en términos de B) desempeña una función decisiva. El entorno y las experiencias cotidianas del hombre andino, materializados en su lengua (A), le sirven para hablar de lo no cotidiano y de lo no experimentado (B).

Al enunciar el discurso, los individuos pertenecientes a las culturas indígenas siguen un recorrido que va de lo conceptual (construido muchas veces como metáforas) a los signos; como proceso intermedio dentro de esta operación, se eligen designaciones para expresar conceptos bajo formas lingüísticas. Estas designaciones (palabras o frases con las que se alude a una idea) dan lugar a un conjunto de conocimientos (muchas veces englobado en lo que se llama sabiduría popular) que reflejan la percepción que los sujetos tienen de su experiencia vivencial, de las relaciones entre ellos y su entorno.

La vivencia de lo sagrado siempre está acompañada por un discurso que es un estilo de uso de la lengua, de carácter figurativo, y que tiene en la metáfora una de sus principales herramientas. En muchas de las culturas indígenas, estos relatos, narraciones, oraciones o formas de nombrar algo dan cuenta tanto de su experiencia histórica como de la manera como los datos concretos de la realidad son interpretados, dando lugar a las narraciones épicas o a los relatos que muestran la manera en que la realidad llegó a ser lo que es.

Pero, más allá de la metáfora, los seres que pueblan el Cosmos tienen un lenguaje que no necesariamente pasa por la palabra. Por ello, la cultura Mè'phàà recurre a lo que Dehouve (2007, pp. 81-82) describe como rezos oral y material, ya que rezar no se entiende como la recitación de fórmulas verbales; se trata de lo que Bastide (1975, p. 142, en Dehouve, 2007, p. 82) define como “una comunicación que puede hacerse por medio de objetos, gestos, palabras y, más a menudo, por medio de un compuesto de las tres formas, entre los hombres y las potencias sobrenaturales, en una relación planteada como asimétrica”. A menudo los objetos presentados en las ceremonias rituales son llamados ofrendas. Pero Dehouve (2007, p. 82) entiende que, además de que los objetos son dones, constituyen también la materialización de una oración. En el caso de la cultura Mè'phàà se trata

de ofrendas u objetos-rezos contados; es decir, se presenta un cierto tipo de materiales y un número de objetos determinado y contado cuidadosamente por los sabios comunitarios, ya que la cantidad adquiere significados diferentes en relación con el mensaje que se está haciendo llegar a las Potencias sagradas.

## LENGUAJE Y RITUAL EN LA CULTURA MÈ'PHÀÀ

En las culturas indígenas de Guerrero el estilo figurativo de uso de la lengua se muestra en el discurso ritual, tanto oralmente como en términos de la simbolización mediante el uso de determinados materiales, a través de los cuales los oficiantes del ritual expresan simbolizaciones complejas, y que atienden la necesidad de comunicación con los sujetos no humanos con los que se establece una relación mediante ese acto. En la cultura Mè'phàà este discurso ritual, formulado oralmente, tiene la forma de rogativas o plegarias, a menudo siguiendo el modelo de los rezos católicos. Sin embargo, la composición semántica de los discursos expresa significaciones que los participantes en el ritual entienden o interpretan desde nociones arraigadas en su cultura, y no por lo que explícitamente representan en la cultura dominante. Así, la designación *San Marcos* puede referirse a la imagen católica o aludir a la representación del Dueño de la Lluvia, por ejemplo. Para los pueblos de la Montaña, la espada que porta la imagen católica de San Miguel y la fecha en la que se celebra a este santo, los lleva a identificarlo como *quien lucha contra el hambre*.<sup>9</sup> Se trata de formas comunicativas en las que el oficiante actúa como intérprete o intermediario entre la comunidad y las deidades: las rogativas y plegarias van acompañadas de un *mensaje simbólico*

---

<sup>9</sup> Es necesario tener presente que la represión de las formas propias de pensamiento de los pueblos indígenas se dio, históricamente, mediante la acusación de herejía o brujería, que desde el punto de vista de las autoridades coloniales ameritaban tortura y pena de muerte.

que puede ser oral, objetual y/o gestual, en el que la comunicación con las entidades superiores se establece con *respeto*, a partir de una estructura relacional normada que obedece a las leyes de la reciprocidad. Es en esta dimensión simbólica en la que podemos advertir la manera como se entiende la relación entre los distintos componentes de la comunidad cósmica: nos revela el lugar y la función de cada componente de la totalidad. Como señala Godenzzi (2005, p. 47):

El análisis [de los discursos de las culturas andinas] muestra la profusión de los procedimientos metafóricos y metonímicos que se utilizan en la vida diaria. Esto revela que los modos de concebir a los grupos, las actitudes, los juicios y los comportamientos sociales recurren a mediaciones figurativas. La metáfora y la metonimia no son sólo recursos retóricos; cumplen también una función cognitiva: constituyen modos de conocimiento, técnicas al servicio del pensamiento.

Sin embargo, estos modos de conocimientos se refieren no a una relación con seres *sobrenaturales*, sino a un mecanismo de convivencia con lo creado, siguiendo el orden natural establecido desde el origen. De acuerdo con Godenzzi, la relación entre las personas y el entorno natural y cósmico, en las culturas andinas, implica una noción de interdependencia que establece una relación recíproca entre las deidades (entendidas como sujetos que coexisten) y que se expresa mediante dos designaciones: *kamay* y *kallpachay*:

Ambos términos [...] son utilizados para referirse a las interacciones de mutua animación en el mundo andino: el runa, “ser humano”, pide a las divinidades (Pukara, Waka, Apu, Pachamama, Mamaqucha, etc.) la fuerza animadora, tanto para él mismo como para el mundo que lo rodea (terrenos, plantas, animales, etc.). Las divinidades otorgan esa fuerza animadora bajo la forma de “salud”, “protección”, “fertilidad del suelo”, “abundancia de frutos”, “abundancia de ganado”, etc. En correspondencia, el runa se dirige con afecto a las divinidades y les da una ofrenda (pago, alcanzo), la cual contiene también comida y bebida destinada a animarlos y fortalecerlos. Del mismo modo, el runa da

fuerza vital a la tierra a través del descanso, el barbecho y los mil cuidados que requiere; la tierra, por su parte, fortalecida por el trabajo humano y la fuerza de las divinidades, otorga el alimento a los seres humanos. He aquí, pues, una admirable economía de la animación recíproca del mundo: cada elemento interactúa con otro, permitiendo la trasmisión de la fuerza vital para que todos y cada uno de sus elementos cumplan plenamente sus funciones. [...] El don y la reciprocidad (susceptibles de ser expresados unitariamente por términos como qunakuy, “darse algo uno a otro”, ayni, mink’a, etc.) presiden la dinámica de animación del mundo.

La construcción de conocimiento se realiza entonces, usando metáforas ontológicas, cuya construcción implica que:

Entender nuestras experiencias en términos de objetos y sustancias nos permite elegir parte de nuestra experiencia y tratarlas como entidades discretas o sustancias de un tipo uniforme [y poder] referirnos a ellas, categorizarlas, agruparlas y cuantificarlas –y, de esa manera, razonar sobre ellas (Lakoff y Johnson, 1998, p. 63).

La forma más común de metaforizar consiste en especificar un objeto físico como una persona; “se trata de extensiones de metáforas ontológicas y nos permiten dar sentido a fenómenos de mundo en términos humanos –términos que podemos entender sobre la base de nuestras propias motivaciones, objetivos, acciones y características [...]” (Lakoff y Johnson, 1998, p. 72). Se usa también una entidad para referirnos a otra; es decir, la construcción de metonimias es parte de los procesos de construcción de conocimiento.

Así pues, como las metáforas, los conceptos metonímicos estructuran no meramente nuestro lenguaje, sino también nuestros pensamientos, actitudes y acciones. Y, como los conceptos metafóricos, los metonímicos se fundan en nuestra experiencia [...] Las metonimias simbólicas son eslabones críticos entre la experiencia cotidiana y los sistemas metafóricos coherentes que caracterizan a las religiones y las culturas [...] (Lakoff y Johnson, 1998:77-78).

En el caso de los pueblos indígenas, la comunicación entre las personas y los integrantes no humanos del Cosmos se opera mediante el ritual, tal y como lo entiende Goffman (1956/1967, p. 57, en Collins, 2009, p. 34).<sup>10</sup> En las interacciones con los seres no humanos de los pueblos indígenas de Guerrero, se recurre a los *depósitos rituales* como el modo en que los sabios comunitarios establecen comunicación con las deidades, que no pueden ser entendidos como “seres sobrenaturales”, ya que en realidad se trata de elementos naturales, razón por la cual Dehouve (2007, p. 48) propone llamarlos *Potencias*. Dentro de las Potencias invocadas en los rituales se encuentran los difuntos, el fuego, la tierra, los cerros, el manantial o el sol; también puede incluir algunos santos católicos (Dehouve, 2007, p. 52). En el análisis de los depósitos rituales de las comunidades Mè'phàà, Dehouve pone el acento en la comunicación con las Potencias a partir de oraciones, entendiéndolas como comunicaciones que se hacen por medio de objetos, gestos y palabras, en términos de una relación que se concibe como asimétrica, donde los objetos cumplen la función de materializar la oración. Se trata de una forma de comunicación en la cual la presentación de los objetos y el rezo verbal son puestos en correspondencia (Dehouve, 2007, pp. 81-82). Como puede advertirse en el trabajo de Barrios y Santiago incluido en este volumen, las ofrendas presentadas son objetos, cuidadosamente contados y anudados, que designan a personas, deidades, difuntos o peticiones; junto con las oraciones expresadas verbalmente, constituyen unidades semánticas que aluden a los sujetos o a la clase a la que pertenece el sujeto u objeto mencionado. Por ejemplo, el tejido de algodón que se presenta como parte del rezo es interpretado por los sabios comunitarios como una representación de la red de protección que la comunidad espera que las Potencias extiendan sobre ella, cuyos

---

<sup>10</sup> Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que los rituales comunitarios no se pueden enmarcar en la perspectiva de los individuos: se trata de prácticas sociales que son alimentadas por la memoria histórica.

integrantes, al exhalar e inhalar sobre las charolas que serán llevadas a los lugares sagrados, comparten individualmente sus preocupaciones y anhelos con las Potencias. La oración enunciada verbalmente al presentar las charolas a las Potencias que habitan en los lugares sagrados puede contener peticiones tales como las recopiladas por Dehouve (2007, pp. 84-85):

Que no venga el dolor,  
que no venga la calentura,  
que no vengan los vómitos,  
que no venga el dolor de estómago,  
que no vengan las reumas.

Asimismo, es importante resaltar que los rituales propios de la cultura Mè'phàà nos revelan dimensiones de la socialidad que se corresponden con la perspectiva indígena acerca de cómo está ordenado el mundo (y por ende, cómo ese orden debe ser conservado). En el trabajo de Barrera y otros, los autores reflexionan sobre la noción de *fuerza dimensional*, expresión con la cual aluden a la manera como el ritual y el apego a las prácticas tradicionales de relación con las Potencias se constituye en un componente de la manera como este pueblo vive la interacción con los seres no humanos, construyendo su identidad a partir de la fortaleza que adquieren en el ejercicio de sus rituales, tanto aquellos que obedecen a ocasiones especiales como los que se realizan cotidianamente. Así, por ejemplo, la noción de comunidad se extiende para incluir a las Potencias en la toma de decisiones comunitarias, en relaciones asimétricas donde los difuntos que cumplieron con dignidad, sabiduría y eficacia las tareas de gobierno comunitario se constituyen en los asesores del nuevo comisario, a quien habrán de guiar, aconsejar y vigilar durante su periodo, tal como lo muestran Barrios y Santiago en su aportación. Un complejo entramado de intercambios da vida a una relación de reciprocidad, que se especifica mediante las peticiones a las Potencias, siempre acompañadas de las ofrendas propiciatorias para inclinar la voluntad

de las deidades, dada la posición subordinada de la especie humana en esta forma de relación.

El trabajo elaborado por Martha Ramírez nos muestra otro aspecto de la ritualidad, mucho más vinculado al mundo de vida de las personas: la alimentación como un acto de intercambio con las Potencias que regulan la presencia de plantas y animales que son usados para consumo humano. Advertimos en esta concepción cómo se combina la *fuerza* que los alimentos proporcionan al cuerpo con las intenciones y necesidades humanas vinculadas al mantenimiento de la salud, la tranquilidad y la armonía entre las personas y los sujetos que pueblan su entorno inmediato.

La espiritualidad indígena, tal como ha sido definida por Luis Maldonado (2015), nos revela la necesidad de ampliar nuestras perspectivas para comprender la dimensión en la cual los pueblos indígenas plantean a la sociedad, no solamente como una realidad que atañe a la especie humana, sino como un tejido que abarca a la naturaleza misma. Así, en los pueblos indígenas se pueden identificar dos dimensiones de la vida social: aquella que se dirime a partir del entramado de relaciones entre las personas, y la que deviene de la intervención de los otros sujetos que, junto con la especie humana, pueblan el Cosmos. La convivencia con las Potencias reclama otro tipo de lenguaje y acción, y el ritual es el mecanismo apropiado para convocarlas a participar en la vida comunitaria.

## REFERENCIAS

- Bastide, R. (1975). L'expression de la prière chez les peuples sans écritures. *Le sacré sauvage et autres essais* (pp. 125-149). París, Francia: Payot.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona, España: Anthropos.
- Corpas, I. (2010, enero-junio). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum*, LII (153). Bogotá, Colombia: Universidad San Buenaventura.
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero/CEMCA/Plaza y Valdés.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Paidós/Orientalia.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona, España: Paidós/Orientalia.
- Esquit, E. y Ochoa, C. (1995). *Yiqalil q'anej kunimaaj tziiij niman tzij. El respeto a la palabra. El orden jurídico del pueblo Maya*. Guatemala: Centro de Estudios de la Cultura Maya.
- Godenzzi, J. C. (2005). *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico/ Colegio de las Américas/Organización Universitaria Interamericana.
- Goffman, E. (1956/1967). On face work: an analysis of ritual elements in social interaction. *Psychiatry* (18), pp. 213-231. Reimpreso en E. Goffman, *Interaction ritual*. Nueva York, Estados Unidos de América: Doubleday.
- Harris, O. y Bouysse-Cassagne, T. (1988) Pacha: en torno al pensamiento aymara. En X. Albó, (1988), *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial/UNESCO/Sociedad Quinto Centenario.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias sociales europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, España: Crítica.
- Idiáquez, J. (1997). *El culto a los ancestros en la cosmovisión religiosa de los garífunas de Nicaragua*. Managua, Nicaragua: Instituto Histórico Centroamericano.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Lenkersdorf, C. (2003). *Cosmovisión maya*. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos Ce Acatl.
- Maldonado, L. (2015, diciembre). Conocimientos tradicionales en Abya Yala y la educación superior en América Latina y el Caribe. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Pueblos en movimiento: un nuevo diálogo en las ciencias sociales. San José, Costa Rica. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=AYEHtsKuBzU>, el 17 de enero de 2017.
- Mèlich, J. C. (1996). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona, España: Paidós.
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University Press.
- Tovar, M. y Chavajay, M. (coords.). (2000). *Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio*. Guatemala: COPMAGUA.
- Vera, H. (2002, septiembre-diciembre). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica, año 17*, (50), pp. 103-121. México.



## CAPÍTULO 2

### **MBA GÍNITSU RI NAXNÚ TSIAKI NUMBAA. UN ALIMENTO SAGRADO QUE FORTALECE AL MUNDO**

*Martha Ramírez Galeana*

En las culturas indígenas, el territorio físico es un elemento fundamental cuando se habla de la producción de alimentos, ya que a través de las actividades humanas de cultivo, recolección de plantas y crianza de animales los pueblos pueden obtener los satisfactores que les permiten la vida. La diversidad de alimentos dentro de un territorio ha sido fundamental para que las personas construyan diferentes experiencias que tienen que ver con la diversificación de los sabores, olores y colores, así como con la simbolización en términos de conceptos tales como lo sagrado y lo profano, la necesidad, la obligación y el placer.

En el presente estudio se parte de una noción de gastronomía que, sostenemos, es un componente de la cultura y de la identidad de los pueblos. Forma parte de la manera como se entiende la relación con la naturaleza, el territorio y, de manera particular, con las entidades sagradas que regulan la convivencia entre los distintos seres que habitamos el Cosmos. Los alimentos que ingerimos forman parte de los intercambios necesarios que hacen posible la vida, pero que implican también relaciones de reciprocidad entre los seres humanos y no humanos; de los alimentos nos viene la fuerza, pero su

consumo también nos obliga a cumplir con las obligaciones derivadas del mismo. El cumplimiento de estas obligaciones, a la vez, permite que fortalezcamos la relación con los demás integrantes del Cosmos, así como entre nosotros y la comunidad.

En las comunidades indígenas el proceso de transformación de los alimentos para consumo humano nace a partir de un conjunto de acciones que tienen como base conocimientos en cuanto a la combinación de sabores de plantas y carnes; estos conocimientos se aplican de manera que la variedad de platillos que se consumen les permiten satisfacer las necesidades básicas de las personas. Se elaboran con el fin de lograr el placer de las personas al consumir los alimentos y, al mismo tiempo, cumplir obligaciones que se derivan de la concepción del Cosmos y de la ubicación de las personas en él, dando lugar a las reglas gastronómicas que definen el sitio que los alimentos ocupan en la vida humana, y que encuentran su sentido en las concepciones cosmogónicas.

### ¿QUÉ ES EL ALIMENTO PARA NUESTROS PUEBLOS?

Dentro de la estructura filosófica y cosmogónica de los pueblos originarios, y en particular del pueblo Mè'phàà, el alimento es llamado literalmente *ginitsu*<sup>1</sup> y se refiere a todo aquello que permite a las personas fortalecerse física y espiritualmente, y que se comprende como parte de la forma de vida en el mundo, pero que también se relaciona con el inframundo, ya que en este espacio se establecen las normas para la elaboración, preparación y cocción de cada alimento.

La expresión *gastronomía* no cuenta con una palabra que le corresponda en el idioma Mè'phàà; sin embargo, se le entiende como la preparación de los alimentos que realizan las personas a partir

---

<sup>1</sup> Término referido, en la lengua Mè'phàà, a lo que se come, a todo aquello que alimenta al hombre; puede ser usado para designar alimentos, tanto en lo referido al aspecto físico como en relación con lo espiritual.

de la normatividad derivada de las concepciones cosmogónicas; es necesario tener en cuenta que en nuestra cultura las personas están obligadas a cumplir con las normas establecidas desde nuestros orígenes, ya que somos parte del proceso natural existente desde la creación del Cosmos.

En este sentido, la gastronomía de los pueblos Mè'phàà se comprende como parte fundamental de nuestra vida en sociedad, que para nosotros está vinculada con las deidades más sagradas, a saber: *Mbatsún*,<sup>2</sup> *Akúún mbaa*<sup>3</sup> y *Ákun Be'gòd*.<sup>4</sup>

En la relación con nuestras deidades se encuentran los fundamentos de nuestra gastronomía, ya que dentro del calendario anual de los pueblos Mè'phàà, es en el mes de septiembre cuando se dice que se combate el hambre y llega la abundancia; esta perspectiva se resalta con la organización de *ndxoo ñáduu*, la fiesta de la abundancia del nuevo alimento. Las familias hacen el adornado de las milpas en las cuatro esquinas, como una manera de combatir el mal del hambre y recolectar los primeros frutos, los nuevos frutos cosechados, que serán consumidos por las personas, pero antes se deben ofrecer a *Mbatsún*, para que bendiga los nuevos frutos (elotes, ejotes, calabazas) y al mismo tiempo, para pedir que quien cosechará no sea atacado por los animales del campo (alacrán, serpiente o algún roedor que ataca la milpa).

Para el pueblo Mè'phàà todo alimento que consume el hombre posee una inmensa sacralidad, por el hecho de ser algo que vitaliza al ser humano, que lo sustenta y sostiene su vida. En efecto, el alimento es lo que dimensiona la existencia de las personas desde la vida, la muerte y después de la muerte física. Es decir, el alimento sigue presente después de la muerte:

---

<sup>2</sup> El Señor Fuego, la deidad más sagrada del pueblo Mè'phàà.

<sup>3</sup> La Madre Tierra.

<sup>4</sup> El Señor de la Lluvia.

Cuando una persona muere, dentro del conteo de cosas que se tiene que llevar al otro mundo están sus alimentos, para que utilice en su trayectoria y pueda llegar a *Muajji* (inframundo). Lo más importante que debe de llevar son sus tortillas pequeñas, agua y [lo necesario para que] tenga para comer ahí.<sup>5</sup>

La preparación y el consumo de los alimentos son acciones que se deben de realizar de acuerdo con la cosmovisión del pueblo Mè'phàà. Así, cuando la persona muere, se inicia un proceso denominado como las cuentas que se rinden después de la muerte, un ejemplo particular son las *cuentas con el zorro*. El zorro es un animal que representa la muerte en el inframundo; este espacio es denominado *Muajji*. Los abuelos nos han narrado, en cada fiesta de los muertos, que el paso de la vida terrenal a la vida eterna es uno de los momentos más complejos de la vida porque en este hecho nuestras conductas como seres humanos en el mundo son sancionadas y penadas en el inframundo; el zorro, que representa la muerte, le pedirá cuentas de sus hechos en el mundo terrenal a cada persona; la forma de conducirse en familia, la alimentación, haber sido justo, o cómo nos comportamos con la comunidad: todo está sujeto a rendir cuentas y a ser sancionado. A partir de la valoración de nuestra conducta se define el destino y la nueva vida que tendrá la persona en el inframundo. Se tiene gran cuidado de ofender al zorro. Cuando un grupo de mujeres elabora tortillas, al final de su trabajo cada una de ellas tendrá que preparar una memela conocida como *medoo ígi* (la memela del zorro); esto se realiza porque se dice que cuando la mujer muera y llegue a *Muajji*<sup>6</sup> se encontrará con el zorro, quien le pedirá cuenta de los alimentos que haya preparado y entre lo principal estarán las tortillas.

A partir de las narraciones que se han ido transmitiendo de generación en generación, en nuestros pueblos existe una clasificación

---

<sup>5</sup> Conversación con Adelaida Vidal González.

<sup>6</sup> Es un término utilizado en el pueblo Mè'phàà, que especifica una dimensión a la que llega el ser humano después de la vida terrenal.

propia de los alimentos que comprende los tipos, variedades, formas de preparación y cocción. Es decir, los alimentos, para la cosmovisión del pueblo Mè'phàà, no se definen a partir de la materia consumible, sino que se entienden más bien como un proceso integral que da vida al ser humano, como se muestra en la figura 1.

**Figura 1. El alimento como sustento de distintas dimensiones de la persona.**

Los alimentos se relacionan y se integran, al ser consumidos, en la persona:



El alimento es conocido como lo primero y el principio básico de la vida de las personas, pero también debe ser principio de espiritualidad y vida física. En el pueblo Mè'phàà los abuelos nos enseñan que todos los días tenemos que alimentar nuestro interior, nuestro ser a través de los rituales: que debemos ocuparnos del diálogo con los Abuelos (Deidades), la labranza de la tierra, el escuchar y hablar con los animales y con el tiempo.

El proceso de alimentarse implica ciclos o procesos integrales y no solo se refiere al hecho de consumir algo; no se trata únicamente de procurarse un placer o de satisfacer una necesidad vital. En el

acto de consumir los alimentos están implicadas las regulaciones sagradas; también están presentes las formas de elaboración o preparación, ateniéndose a estas normas o regulaciones.

## TSIKIYU GINITSU. LA FUERZA DEL ALIMENTO

Una de las razones por las que las personas obtienen, preparan, ofrecen y consumen el alimento, es que les hace posible adquirir *fuerza*. La concepción que contiene esta noción denominada fuerza, está referida a la energía que obtienen las personas al consumir los alimentos, entendiendo que dicha energía les permitirá desarrollar su esencia. Es decir, el hecho de ser persona requiere del consumo de alimentos que le permitan sustentarse físicamente para desarrollar sus acciones comunitarias; el alimento le confiere este *poder* que le permite *ser*; se combinan la materialidad del alimento con una acción mental y espiritual. Esta dimensión espiritual viene de la producción y preparación de alimentos, que debe ser realizada cumpliendo con la ritualidad, donde el tratamiento de los alimentos se hace de manera respetuosa frente a todo aquello que no es visible en el espacio terrenal.

Por lo tanto, en la preparación de los alimentos, el respeto y el cumplimiento de todas las normatividades establecidas son pautas relevantes que se tienen que cumplir como parte de una obligación natural, cotidiana; esto es un reflejo del hecho mismo de que las personas son seres naturales que entran en una relación con los alimentos; finalmente, estos les permitirán poseer una fuerza física, mental y espiritual, como resultado de este contacto con su misma naturaleza. La complejidad de las pautas que rigen tanto la elaboración como el consumo de los alimentos se muestra en la figura 2.

Somos personas que vivimos en comunidad, en sociedad, de allí viene nuestra fuerza, pero siempre está presente la amenaza de contraer una enfermedad.

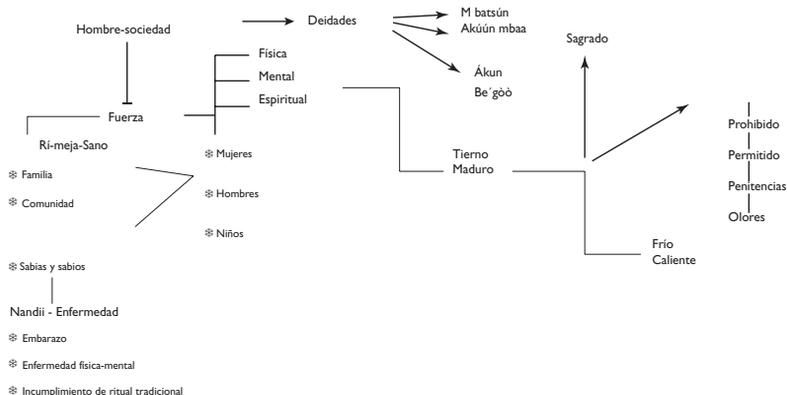
La fuerza no se refiere solamente al aspecto físico, sino también a las dimensiones mental y espiritual. Nuestra vida se expresa como comportamientos, pensamientos y vivencias relacionadas con la naturaleza y con la comunidad, que deben ser alimentados.

A las comunidades las rige una normatividad que se deriva del ordenamiento del Cosmos. Como pueblos, somos parte de ese orden, porque coexistimos con los demás elementos de la creación. No solo tenemos derechos, sino también responsabilidades en cuanto al mantenimiento de ese orden cósmico.

Así, nosotros acomodamos nuestro vivir a los procesos del Cosmos, y una manera en que lo hacemos es mediante el consumo de los alimentos, que se realiza apegado al ciclo de la naturaleza, teniendo en cuenta que la salud requiere que usemos los alimentos según sus características, en concordancia con nuestro cuerpo. Así, la dualidad entre lo frío y lo caliente define qué alimentos se deben consumir, en qué circunstancias. En esta compleja interacción de las personas con los alimentos, se adquiere la fuerza física, pero también se refuerza nuestra espiritualidad, ya que contribuimos al orden cósmico. Por ello, se debe tomar en cuenta qué alimentos consumir, en qué momentos y para qué fines, con objeto de que se produzca la complementariedad entre lo que necesitamos y lo que comemos. De estas regulaciones se deriva una clasificación de los alimentos que obedece a su naturaleza, pero también a lo que deben provocar al ingerirlos:

- hay alimentos sagrados y sagrados-sagrados;
- en determinadas circunstancias, algunos alimentos están prohibidos o están permitidos;
- otros se usan en situaciones en las que una persona se sujeta a una penitencia;
- algunos más tienen un uso específico, según su olor.

**Figura 2. La complejidad de la dimensión alimenticia en la vida social del pueblo Mè'phàà.**



## LO SAGRADO Y LO PROFANO

Para el pueblo Mè'phàà los alimentos son sagrados; sin embargo, dentro de la sacralidad del alimento se consideran dos dimensiones, que desde las expresiones usadas en nuestro idioma se pueden traducir como *lo sagrado* y *lo sagrado-sagrado*. La dimensión de lo sagrado se refiere a la extracción de alimentos que se van obteniendo a través del ciclo solar o las estaciones anuales<sup>7</sup> para consumirse, de acuerdo con un conjunto de caracterizaciones para su consumo y en combinación con otros alimentos; destaca la clasificación en alimentos *tiernos* y alimentos *maduros*.

Al consumirse, los alimentos tiernos y maduros se combinan para brindarnos fuerza. A los alimentos tiernos (*mirudu*)<sup>8</sup> se les

<sup>7</sup> El ciclo anual se define a partir del día, generalizándose los días que van trascurriendo en una estación y hasta abarcar todo el año. En cuanto a las estaciones anuales, se refiere al calendario comunitario, donde son nombrados por los Mè'phàà como el tiempo de lluvia, de secas, de fiesta, de rituales, de siembra, de cosecha.

<sup>8</sup> Los alimentos tiernos son todos aquellos alimentos que están en proceso de crecimiento y se determina de una misma manera en plantas y en animales (maíz tierno, quelite tierno, ejotes tiernos, flor de calabaza o calabazas tiernas, polla o gallito).

denomina de esta manera porque se considera que contienen una especie de nutrientes energéticos que permiten rehidratar o energizar, pero deben consumirse combinados con plantas maduras; las combinaciones se usan dependiendo también del tipo de fuerza que requiere la persona. Por ejemplo, después del trabajo de parto de una mujer, tiende a consumir un caldo de pollo (polla, gallito) combinado con ejotes tiernos y epazote maduro, de tal manera que la mujer se pueda rehidratar y recobrar sus energías; como puede advertirse, estos alimentos son muy suaves y contienen mucho jugo, que es lo que requiere el cuerpo para recuperarse.

Los alimentos maduros<sup>9</sup> son llamados de esta forma porque contienen todos los nutrientes esenciales para el organismo humano; son suaves, pero no jugosos; son más secos, pero la persona que los consume se siente satisfecha con mayor rapidez.

Cualquiera de los dos tipos de alimentos permite efectuar una combinación de nutrientes, pero sobre todo de sabores. Es importante remarcar que la adquisición de sabores en los platillos depende mucho de las estaciones lunares, pues los sabores no son los mismos si estamos en una posición de luna tierna o de *luna dentro del agua* (luna llena). Al mismo tiempo, influye el estado emocional de la persona que corte o prepare los alimentos; por ejemplo, cuando una persona va a matar un chivo, se dice que no debe tener lástima, sino entender que es un animal destinado para su consumo; de lo contrario será difícil que muera con mayor rapidez al ser sacrificado, y en ocasiones la carne tiende a amargarse y a adquirir un color rojo.

En la cultura Mè'phàa se entiende que todos los alimentos, ya sean tiernos o maduros, así como sus combinaciones (la calabaza con maíz, maíz con frijol, tortillas de plátano, caldo de res con plátano) son sagrados, porque nacen de la tierra y permiten al hombre

---

<sup>9</sup> Los alimentos maduros son todos los alimentos que están en la plenitud de su crecimiento y que, como su nombre refleja, están en su punto óptimo para consumirse (maíz, calabaza, frijol, quelite, gallo, gallina).

generar un placer alimenticio y al mismo tiempo una fuerza física; sobre todo cuando son ofrecidos previamente a *Mbatsún*, Señor Fuego.<sup>10</sup>

Los alimentos son considerados como sagrado-sagrado (*ginitsu mitsakhu*: alimento sagrado) por ser generadores de vida espiritual en las personas; esta denominación también está vinculada con el uso que tienen; es decir, los alimentos, tanto plantas como animales, son utilizados para satisfacer dos tipos de necesidades: en primer lugar destacan las necesidades que son propias de las *ritualidades*: la petición de lluvias, la quema de leña, la fiesta de los muertos, en las que se integran los alimentos nuevos y los combinados entre lo tierno y lo maduro, y que tienen como destino ser ofrendados en el proceso de alimentar a la tierra, en reciprocidad a lo que se produce en ella. En los alimentos ofrendados se realiza la combinación de diferentes alimentos que deben ser nuevos; es decir, producidos y cosechados en ese mismo ciclo agrícola. Por ejemplo, cuando se hace el ritual de petición de lluvia a San Marcos, se le ofrecen tortillas de maíz nuevo, carne de pollo tierno; en la ceremonia de cambio de autoridades tradicionales se sacrifica un gatito, un perrito y se ofrece carne de pollo tierno y tortillas de maíz blanco nuevo. En segundo lugar, los alimentos son parte del consumo humano que tiene como finalidad regenerar la fuerza material y espiritual de las personas.

## ALIMENTOS PROHIBIDOS

Existen alimentos de una gran sacralidad y que es necesario que las personas los consuman para que adquieran la capacidad de desarrollar su vida espiritual. Se trata de un proceso de comunión en el que

---

<sup>10</sup> La deidad más sagrada para el pueblo Mè'phàà.

la persona está obligada a consumir ciertos alimentos, como parte de algunas acciones en las que se deben cumplir penitencias.<sup>11</sup> Existen plantas y animales sumamente sagrados (es decir, sagrado-sagrado) como la carne de venado (*anja*) y la hoja del tabaco (*ina ndii*), que forman parte de los alimentos que se integran en una ritualidad o en ocasiones tienden a consumirse por un gusto propio, como es el caso del venado. La relación con el venado requiere una preparación mental y espiritual de la persona que se involucra en su caza, cocción, consumo y en el regreso de huesos a su Dueño.<sup>12</sup> En el caso del tabaco, es una acción de comunión obligatoria para algunos pueblos sagrados<sup>13</sup> cuando cambian de autoridad tradicional; el comisario entrante está obligado a consumir el tabaco y como preparación, a hacer la penitencia. A todo esto se le conoce como *ri mitsakun*.

También existen alimentos preparados exclusivamente para Mbatsún, que en general suele ser carne: *xuwi ndii* (carne sagrada). Esta expresión indica que está destinada a una deidad y, por lo tanto, no puede comerla ninguna persona; en el caso excepcional que tuviese que ingerirse esta carne sagrada, debe prepararse siguiendo normas estrictas: no consumir alimentos con olores fuertes y practicar la abstinencia sexual, puesto que son alimentos sagrados y prohibidos. No debe ofrecerse a Mbatsún carne de gato o pollo, ni a las personas, aunque existen situaciones en que sí se puede, dependiendo las instrucciones del Meso.<sup>14</sup> Estos alimentos se comen en el lugar donde se sacrifica al animal y todo lo sobrante, incluyendo

---

<sup>11</sup> El hombre se abstiene de algunas acciones, como tener relaciones sexuales o trabajar en el campo; o del consumo de alimentos con aromas fuertes, tales como el ajo, la cebolla, la yerba santa, el cilantro, el pápalo, y en algunas ocasiones, la sal.

<sup>12</sup> Es una práctica común que los huesos de los animales que se obtienen mediante la caza se devuelvan al Dueño de los animales, enterrándolos en los lugares que constituyen su hábitat natural.

<sup>13</sup> Son los pueblos de mayor arraigo cultural, su existencia se remonta a varios siglos, y por ende practican con mayor consistencia los rituales ancestrales.

<sup>14</sup> Sabio comunitario.

huesos, se tienen que quemar cuando es un ritual para el *Mbat-sún*; en rituales para manantiales, todo lo sobrante (piel, intestinos, huesos) se sumerge en el pantano o manantial, de tal manera que se regrese a su Dueño, es decir, a la misma naturaleza *Akúún mbaa* (Madre Tierra o Madre Vida).

## ALIMENTOS PARA LA FIESTA

Para desarrollar una clasificación de alimentos en las fiestas de los pueblos Mè'phàà, es necesario describir dos tipos de festividades: las comunitarias y las familiares.

En las festividades comunitarias y familiares es muy común que haya para comer carne de ganado o aves: res, chivo, borrego, pollos, guajolotes; estos son transformados en barbacoa, colocada la carne en un hoyo dentro de la tierra para hacer más rápida su cocción. También se prepara chileajo, caldo o panza. Cada tipo de carne tiene una variedad de formas en su preparación. La de animales grandes (reses) es para elaborar el caldo, puesto que es más rendidora y permite dar de comer a todo un pueblo; además, el caldo siempre está combinado con yerba santa, con lo que adquiere un aroma y sabor apetitosos.

En el caso de la panza, existe un combinado muy extenso de plantas con olores muy fuertes y que son usados para eliminar el intenso aroma de este tipo de carne. Se combinan con la sangre del ganado plantas como la hierbabuena, yerba santa, cebolla, cilantro, chile y cada una mantiene un nombre específico para su respectivo combinado; como ejemplo, a la hierbabuena en la lengua Mè'phàà se le denomina *minga tsútun* que literalmente significa “epazote de chivo”. Si se trata de carne de aves, se prepara en caldo y se le agrega epazote (*minga xtila*: epazote de pollo).

También se consume el frijol (*yaja*). Este tipo de alimentos se prepara en casos especiales: cuando se cocinan mixiotes o barbacoa, el frijol se prepara con una combinación de plantas con olores aromáticos y fuertes, como son la hoja de aguacate y la cebolla.

Se suele preparar en las fiestas comunitarias una bebida llamada atole agrio (*gungua gaa*): una fermentación de maíz durante un día, para posteriormente darle cocción.

Es común, también, que se combine calabaza con maíz. Se realiza una combinación del maíz quebrado (molido hasta alcanzar una textura que llamamos martajado) y la calabaza.

En cuanto a las bebidas, en las fiestas comunitarias actualmente se consume una mezcla de bebidas comerciales; sin embargo, es importante recordar el consumo de las bebidas tradicionales, como el pulque y el chilote; este último es una bebida que se prepara en grandes cantidades, para abastecer a mucha gente, como resultado de la fermentación de la caña o el maíz.

## **LA ELABORACIÓN DE ALIMENTOS HECHA POR HOMBRES Y MUJERES**

Para la elaboración de alimentos existe una reglamentación social en los preparativos. En el caso de las festividades familiares o sociales, para la matanza y cocción de animales como el ganado, son los hombres los encargados de realizarlo, una labor muy difícil y pesada para las mujeres.

De la preparación de aves, que es menos compleja, se encargan las mujeres, quienes también tienen la responsabilidad de la elaboración de tortillas y de servir los alimentos. Ellas equilibran los alimentos: conocen cómo se realiza la cocción y su preparación en la mayoría de las comunidades. Sin embargo, dentro de los cargos de autoridad tradicional existe una clasificación que se caracteriza porque incluye quién y cómo se hará responsable de la preparación de alimentos. De acuerdo con el grado de cada cargo asignado a una persona, será la tarea encomendada para el personaje y su pareja. Como ejemplo se presenta en el cuadro 1 la clasificación de la comunidad de Tlacotepec, Tlacoapa.

**Cuadro 1. Responsabilidades de las autoridades tradicionales en la preparación de alimentos. Comunidad de Tlacotepec, Tlacoapa.**

Cargos			
Hombre	Actividad	Mujer	Actividad
Comisario	Se encarga de coordinar las actividades	Esposa del comisario	Coordina todo el proceso de preparación y cocción de los alimentos
2.º comisario	Se coordina directamente con los regidores para actividades previas a la preparación de alimentos	Esposa del 2.º comisario	Se vincula con la esposa del comisario para desarrollar las actividades previstas en la preparación y cocción de los alimentos
1.º regidor	Son los encargados de obtener todos los ingredientes de los alimentos que se tengan que preparar, además de llevar a cabo la cocción del nixtamal y de la carne del ganado	Esposa del 1.º regidor	Son las encargadas de preparar directamente los alimentos, servirlos y hacer la repartición de alimentos sobrantes a todas las mujeres. Lo más destacado son las <i>medoo igi</i> (memelas del zorro)
2.º regidor		Esposa del 2.º regidor	
1.º comandante	Se encargan de llevar a cabo las actividades que les asignen sus superiores	Esposa del 1.º comandante	Se encargan de realizar las actividades que les indiquen sus superiores. En el caso particular de las mujeres, son las encargadas de elaborar las tortillas y no pueden influir directamente en la preparación de los alimentos ni en la repartición, salvo en el caso particular de que sus superiores las comisionen
2.º comandante		Esposa del 2.º comandante	
10 agentes de la policía		Esposas de los agentes de la policía	

En cuanto a las responsabilidades de las autoridades tradicionales en la preparación de los alimentos, es importante aclarar que existen diferencias en los cargos, que dependen del tipo de población y los años de asentamiento. Hay comunidades, como por ejemplo la comunidad de Yerba Santa, Acatepec, que dentro de sus cargos comunitarios tienen un personaje denominado *Samayu*; este es el encargado de preparar alimentos dentro de un proceso o espacio

ritual. Es decir, cuando la autoridad está desarrollando una ritualidad en la comisaría y están en un proceso de penitencia, el encargado de preparar los alimentos recomendados por el *xi'ñá'*, es el Samayu. En otras comunidades Mè'phàà existe una variedad de cargos relacionados con la responsabilidad de coordinar la preparación de los alimentos que se consumen en estas ritualidades.

### ALIMENTOS PARA LA TIERRA

Los alimentos para la tierra son los mismos que consumen las personas, con la diferencia de que tienen que ser preparados o cortados especialmente para la tierra, convirtiéndose de esta manera en el alimento sagrado que se ofrenda, y que comprende desde tortillas, tamales, carne y sangre (aves y ganado), hasta bebidas como el chilate y el aguardiente.

### EL ALIMENTO EN COMUNIDAD

El alimento en comunidad tiene el sentido de unificar nuestra convivencia diaria a partir de la práctica de rituales y festividades religiosas. Los abuelos han enseñado que la comida en comunidad representa la fuerza que un pueblo mantiene para seguir construyendo su historia. En los rituales se tiene que ofrecer a las deidades, para después comer juntos en comunidad y adquirir la fuerza colectiva de seguir siendo comunidad.<sup>15</sup> Las abuelas que

---

<sup>15</sup> En este acto los abuelos en voz alta platican con los Abuelos (deidades) para pedir la fuerza, la inteligencia de trabajar en comunidad, prevenir el coraje, la envidia, la flojera, el egoísmo y que todos y todas trabajemos para la comunidad. Piden la fuerza con la sabiduría de los abuelos que fundaron el pueblo, los que dieron la vida a los abuelos que nos enseñaron a servir al pueblo.

están preparando la comida cerca del Abuelo Fuego le ofrecen el primer alimento para su bendición y para que prospere el alimento para la comunidad. Los hijos compartimos la bebida tirando unas gotas sobre la tierra para agradecer a los abuelos que nos dieron vida. En este acto transformamos la necesidad y el placer del alimento en la gratitud por nuestra existencia.

### ENTRE LA NECESIDAD Y EL PLACER

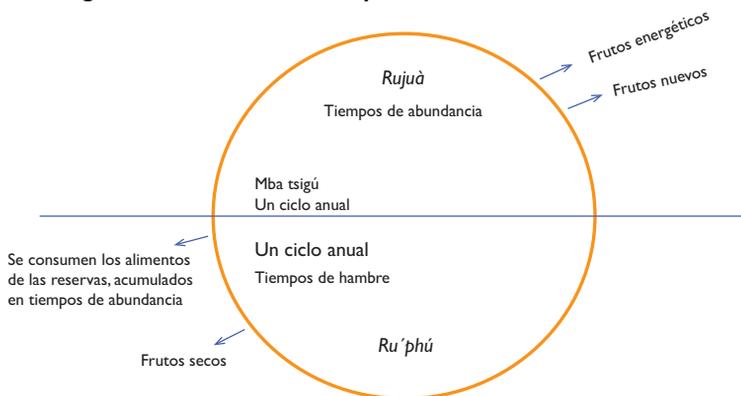
El placer alimenticio, que de manera objetiva se pudiera definir como la satisfacción de un simple gusto, tiene en los pueblos de nuestro estudio otro sentido. La acción de los pueblos en relación con los alimentos trasciende el nivel de la satisfacción, ya que está enmarcado en actos de relación con lo sagrado entre las personas y las deidades. El consumo de alimentos forma parte de las necesidades que tiene una persona, una familia o la comunidad al realizar los rituales que son obligatorios, tales como la quema de leña o la petición de lluvia. En otras ocasiones se vincula con las enfermedades; existen alimentos que son preparados para personas enfermas o en situaciones vinculadas a riesgos, como cuando una mujer está embarazada: para poder tener la fuerza y energía en el trabajo de parto, el esposo prepara el chocolate o té de epazote, de tal forma que la fuerza del hombre se trasmite a través de un alimento a la mujer, facilitando de esta manera el trabajo de parto. Cuando las personas están enfermas, se les recomienda comer alimentos con aromas fuertes o tiernos que les permitan generar energías.

## TIEMPOS DE HAMBRE Y TIEMPOS DE ABUNDANCIA

En los pueblos Mè'phàà el ciclo de la vida comunitaria gira en torno a dos periodos particulares denominados como *ru'phú*, tiempo de secas, y *rujuà*, que es el tiempo de lluvias; estas dos estaciones anuales son los componentes de un año de vida comunitaria. Cada periodo es determinante para la familia: en él se define qué tipos de alimentos se consumen y cuáles otros se dejan para reserva.

Los tiempos de *rujuà* (tiempos de lluvias) son de abundancia; durante este período se recolectan diversos frutos de la milpa y del campo; suelen denominarse alimentos energizantes para el consumo humano, así como para el uso de ritos especiales ofrendados al fuego, a la lluvia y a la tierra. En este mismo periodo se permite secar ciertos alimentos, en particular plantas y semillas, que son utilizados como reservas para el tiempo de secas. Estas reservas contienen desde alimentos como maíz y frijol, hasta las plantas medicinales para la cura de enfermedades y rituales.

**Figura 3. Los ciclos de escasez y abundancia de los alimentos.**



En los tiempos de *ru'phú* (tiempos de secas) se vive el periodo más difícil, y la alimentación familiar depende del trabajo colectivo realizado en el ciclo anterior, la reserva realizada se vuelve el alimento colectivo, la semilla esencial es el maíz. Por lo tanto este ciclo no es más propicio para ritos comunitarios o familiares.

Como es evidente, nuestra noción de la gastronomía incluye todos aquellos alimentos necesarios para la vida, tanto de las personas como de las deidades con las que interactuamos. Se trata de una perspectiva en la que la persona no se entiende como un ser individual, sino como parte del Cosmos y en cuyo mantenimiento tiene un papel. Así, los alimentos propician la adquisición de la fuerza espiritual necesaria para enfrentar las distintas situaciones que son inherentes a la vida comunitaria, además de ser parte de la reproducción material de la vida. Junto con la ritualidad que se genera durante el intercambio de bienes entre la gente y la naturaleza, la alimentación va permitiendo que las personas alimenten su cuerpo y su pensamiento, generando el bienestar interior que se deriva de saber que cumplen día tras día con sus responsabilidades en cuanto al desarrollo del Cosmos.

### CAPÍTULO 3

## **GAKHÚMÁ XUAJÍ MÈ'PHÀÀ: TSIKÍ RÍ RIGÁ A'GÚ GAJMÁ RÍ NUDÚ. LA SABIDURÍA DEL PUEBLO MÈ'PHÀÀ QUE FECUNDA LA FUERZA DEL FUEGO. REFLEXIONES SOBRE LOS SABERES SAGRADOS DE LOS MÈ'PHÀÀ**

*Abel de Jesús Barrera Hernández*

*Rubén Díaz Méndez*

*Alejandra Mentado Basilio*

*Martha Ramírez Galeana*

*María Luisa Santiago Jiménez*

### **LA NOCIÓN DE FUERZA EN LA CULTURA MÈ'PHÀÀ**

Ante la experiencia fundante de la precariedad humana se tiene la necesidad de la madre naturaleza y el cobijo imprescindible de la comunidad. Los pueblos Mè'phàà han acuñado el término *tsiakí*, que se traduce como la energía, el poder y la fuerza que adquieren las personas, y que les son conferidas por las Potencias sagradas cuando se cumple con las normas comunitarias. Es la fuerza dimensional de las cosas entre los pueblos Mè'phàà. La fuerza dimensional es el poder sagrado que poseen las Potencias cósmicas, que a través de la acción ritual y del

intercambio de dones es transmitido a los sabios y las sabias que tienen el don de interpretar el ánimo de estas Potencias y, a la vez, transferir la energía a la población creyente, lo que se traduce en salud, seguridad, paz, buen temporal, convivencia sana y una relación equilibrada con la naturaleza. En efecto, cuando las personas asumen con un gran respeto las normas que rigen la convivencia humana para garantizar la abundancia de bienes, la salud y la tranquilidad, se debe al *tsiakí*, que es la energía que han adquirido a través de las prácticas rituales y por el cumplimiento de las obligaciones comunitarias. Entre el pueblo Mè'phàà la persona más indefensa y vulnerable, débil o pobre es la que se aparta de estas formas de convivencia comunitaria. Carece de fuerza y es avasallada por cualquier calamidad natural o sobrenatural.

#### FUERZA, ENERGÍA QUE SE UNE PARA DAR VIDA

Para el pueblo Mè'phàà el nacimiento de un nuevo hijo o hija, es fruto de la voluntad amorosa de los progenitores y de la fuerza acumulada de la pareja que cumple con las normas rituales y atiende las sabias instrucciones de *a'gù nàjudú*, las comadronas o las parteras; son las abuelas, sabias y especialistas en la salud materna, las que ayudan a que la vida de los nuevos niños y niñas llegue con fuerza y salud; son las mujeres sabias que juntan la energía de su cuerpo al de otra mujer para que dé a luz.

En el proceso del nacimiento de un nuevo ser es necesario que el esposo participe, porque en el alumbramiento se tienen que unir y transmitir las fuerzas como pareja, con objeto de que en el momento del parto, la madre tenga la suficiente energía que le permita expulsar al fruto de sus entrañas. Esto sucede en el entorno familiar y al cobijo de las fuerzas cósmicas, sobre todo del *Mbatsún*,<sup>1</sup> Fuego, quien está considerado como un ser del universo de los antepasados

---

<sup>1</sup> El fuego, deidad suprema para el pueblo Mè'phàà.

y cuya presencia se atesora en la sabiduría de los pueblos Mè'phàà; además, es quien determina cómo la unión de la fuerza del hombre y la mujer se juntan para que la futura madre tenga la energía y pueda tener a su hijo.

## LA RELACIÓN CON LAS POTENCIAS COMO FUENTE DE FUERZA PARA LA COMUNIDAD Y LA CREACIÓN

La fuerza dimensional es como el poder y la energía que el ser humano va adquiriendo a partir de los rituales que los abuelos hacen cuando realizan sus peticiones en los cerros; por esa razón, desde su nacimiento hasta que el ser humano muere, en todo momento tendrá la necesidad de contar con la energía de las prácticas rituales; para ello, deberá dar cumplimiento a las normas comunitarias. Por eso en las ofrendas que son presentadas por los *xí'ñá*<sup>2</sup> a *Be'gòdò*,<sup>3</sup> que se llevan a cabo en las cimas de los cerros, en los manantiales o ciénagas, lo que se pide ante todo es la fuerza, la Potencia para que salgan las nubes del mar y humedezcan con su manto las montañas. Para que caiga el agua, se bañe el vientre materno y florezca la planta del maíz (*màgumá axí*).<sup>4</sup>

Todo este proceso natural del crecimiento de las plantas implica, necesariamente, una energía que se instala dentro de los elementos de la naturaleza. Este es el gran misterio que para los Mè'phàà queda plasmado en *tsiakí* como la Potencia invisible que transmite energía, que no solamente hace crecer las plantas, los animales y a los seres humanos, sino que desarrolla el pensamiento, el espíritu y le da consistencia y sentido a la vida comunitaria. La fuerza transformadora que tiene un pueblo para modificar su entorno y para crear sus propias estructuras organizativas, así como sus sistemas

---

<sup>2</sup> Es una persona sabia del pueblo.

<sup>3</sup> Dios de la Lluvia o Rayo.

<sup>4</sup> Término que se refiere al nacimiento del maíz.

de creencias y de valores se debe a *tsiakí*, que es el motor que dinamiza la vida, que mueve voluntades, que logra hacer realidad ciertas utopías de los pueblos; que se condensa como “*xuají majá*”, o “los pueblos del bien”.

Desde la cosmovisión Mè'phàà todas las cosas tienen su medida y entre los diferentes mundos existe complementariedad. Los seres humanos no deben tratar como seres inferiores a quienes integran el mundo animal o el mundo vegetal. Ellos y ellas también tienen corazón (*rígá ákiun*), sienten y perciben la forma de ser y de actuar de quienes cohabitan con ellos, aunque algunos se sienten los dueños de esta tierra. Por eso en el pueblo Mè'phàà existen reglas claras que demandan trato equitativo con los animales y las plantas. Se tiene que compartir con ellos lo que como comunidad se produce y se consume. Cada persona está obligada a compartir sus bienes con las Potencias sagradas. En primer término para que a todos los bendiga, les dé fuerza, los proteja de cualquier mal y gocen de salud: “*mambá xàbù gijmá màxnitsú xiñálú' mbá'tsún ná rí marigá' ma'já*”.<sup>5</sup> Esto no logra culminar en una práctica exitosa si no se da el mismo trato y respeto a los animales y a las plantas que forman parte de la vida comunitaria. La lógica de sus saberes es que si a las plantas y a los animales no se les da ese trato equitativo, no tendrán la fuerza para que cumplan con su cometido. Si esto falla, las plantas no podrán nutrir a los seres humanos; tampoco tendrán la fuerza para curar o para ayudar a los sabios a presentar una ofrenda digna a las Potencias sagradas. Lo mismo sucedería con los animales porque se extinguirían y su desaparición provocaría el fin del pueblo Mè'phàà, porque sin protectores ni compañías que les ayuden a enfrentar los riesgos y adversidades que hay en la tierra, no tendrían la fuerza necesaria para sobrevivir y ser generadores de cambios en su entorno y en la sociedad donde viven.

---

<sup>5</sup> Se refiere a la obligación de alimentar al Abuelo Fuego para que haya abundancia.

Para los pueblos Mè'phàà el Norte es el '*Inú guní na'ma*',<sup>6</sup> lugar donde brota la vida, hay abundancia y dinero. Es donde está la esencia de las cosas, lo cristalino que permite ver los sentimientos más profundos de la persona, la limpieza de su corazón. Por eso en la ofrenda a *Be'gòdò* se le presenta una comida especial, un guajolote completo, huevo de guajolote, sangre de animal, pulque con panela, para cumplir con la norma culinaria que solo el *xi'ñá'* conoce y que forma parte de los saberes propios de la misma cultura. Este es el secreto que le da fuerza a las Potencias sagradas, las que en el comienzo del ciclo agrícola realizarán trabajos intensos para que de las profundidades del mar salgan las nubes y lleguen a las cimas de la montaña a humedecer los cerros y fertilizar la tierra. Con esta ofrenda, *Be'gòdò* traerá la lluvia y el rayo, que penetrarán el vientre de nuestra Madre Tierra (*ru'dúlú' jubàà/akhúún mbàà*)<sup>7</sup> para que nazca la espiga del maíz (*iñá*).<sup>8</sup>

En el altar dedicado a *Be'gòdò* se presentan los instrumentos de labranza, porque es el lugar que simboliza el trabajo generador de alimentos y de la abundancia de bienes; las herramientas constituyen la fuerza inerte, y con la mano del ser humano, transmiten la fuerza a la tierra, para que los animales del campo y las plantas trabajen coordinadamente y tapicen de colores el campo con la llegada de las lluvias.

La coordenada del Sur, por una parte, es considerada por los Mè'phàà como el punto malo, como el lugar fatídico donde habitan los malos espíritus. También está relacionada con la sequía, el hambre y la pobreza. Es donde está el agua sucia, el agua cruda, el agua que se fue al mar y que secó los manantiales. Los *xi'ñá'* le rezan a este lugar porque ahí habita la mujer que se llevó las mazorcas al agua salada, es la mujer que vivió en la punta del cerro, y que cosechaba mazorca

<sup>6</sup> Se refiere a lo supremo de una ofrenda de humo.

<sup>7</sup> Término utilizado en el pueblo Mè'phàà para definir a la deidad que representa a la Madre Tierra.

<sup>8</sup> Término agrícola de la lengua Mè'phàà que especifica el florecimiento de la milpa.

morada (*axí màxà*)<sup>9</sup>, roja (*axí mangá*)<sup>10</sup>, azul (*exí mijñú*)<sup>11</sup>, pinta (*axí mixtí*)<sup>12</sup> y frijoles (*yaja*)<sup>13</sup> y que se los llevó a las profundidades del mar. De acuerdo con el relato mítico sobre el origen del maíz, esta mujer, conocida como *Tsábenaxá*,<sup>14</sup> representa a la Costa, el lugar cálido donde está la tierra fértil y en su litoral se encuentra la inmensidad del mar, que simboliza la fuente que alimenta los manantiales de la montaña. El Sur condensa lo fatídico con lo paradisiaco, el lugar de refugio de *Tsábenaxá*, entendido como un espacio de castigo pero también como el borbollón de la abundancia. Es la forma de conciliar un conflicto cósmico que se dio en los tiempos primigenios entre *Be'gòdò* (el rayo que habita en las cimas de la montaña) y *Tsábenaxá*, que se encuentra en las aguas del Pacífico. El 25 de abril es la fecha clave y llena de misticismo, cuando se da el retorno de *Tsábenaxá* a la Montaña. Es el reencuentro amoroso que durante la temporada de lluvias se da entre *Tsábenaxá* y *Be'gòdò*, que harán germinar la planta civilizatoria del maíz, que se ha tornado en la fuerza indestructible de los pueblos de la Montaña.

Para los Mè'phàà, la luna (*gùn'*)<sup>15</sup> de abril es sagrada. Es el tiempo propicio para la reconciliación, para el reencuentro de la naturaleza con el pueblo Mè'phàà. Los días de abril son sagrados, cada sol es un día donde se manifiesta la divinidad y donde el ser humano tiene la oportunidad de agradecer el don de la vida y de los alimentos. Este mes es cuando la luna está en el agua y es un momento de gran densidad simbólica, porque es el tiempo de la fertilidad, cuando la luna llena *Nà'ká iya*<sup>16</sup> se posa en el manantial y duerme con

---

<sup>9</sup> Se refiere a la clasificación del color del maíz; en particular, al maíz morado.

<sup>10</sup> Maíz rojo.

<sup>11</sup> Maíz azul.

<sup>12</sup> Maíz pinto.

<sup>13</sup> Frijol.

<sup>14</sup> Un personaje en la cosmovisión del pueblo Mè'phàà.

<sup>15</sup> Término utilizado en el pueblo Mè'phàà para definir a la luna o un mes del año.

<sup>16</sup> Se refiere al momento en que “la luna se va al agua”; es decir, la luna llena.

*Iya*<sup>17</sup>. Este encuentro cósmico tiene una dimensión erótica porque es el momento culminante en que se funden dos fuerzas sexuadas que fecundarán la tierra para que nazca la espiga del maíz. Solo los *xi'ñá'* saben exactamente el momento para presentar la ofrenda y sumergir los alimentos en el agua, y de esta manera alcanzar el coito cósmico para transmitir la fuerza y fecundar la tierra.

Abril es el tiempo fundante, el de la cuarta luna, el número perfecto que representa los cuatro rumbos del mundo. Es el mes de los frutos nuevos que serán compartidos con las deidades del agua y San Marcos, Dios del Rayo (*Be'gòdò*). Abril es el tiempo del reencuentro y del perdón. El momento propicio para que los hijos e hijas de *Mbatsún* reconozcan sus faltas por no haber compartido todos los frutos que la misma naturaleza les dio, que no presentaron la ofrenda ni retribuyeron la abundancia de frutos que recogieron en el mes de septiembre. En la cultura Mè'phàa todos los frutos recolectados o cosechados tienen que ser presentados a sus deidades. La bendición solo puede llegar si se procura a las Potencias cósmicas con los mejores frutos cosechados y que son el manjar máspreciado para las hijas e hijos del fuego. Cuando se incumple con las normas rituales, la relación con la naturaleza se deteriora; el pueblo es causante de los estragos del hambre, que sufre la propia madre que es la fuente de toda vida. Si el ser humano no presenta la ofrenda ni da de probar los frutos nuevos a las Potencias cósmicas, le quita fuerza a quienes trabajan para que sus hijos puedan tener suficientes alimentos para vivir. Esta falta de corresponsabilidad se torna en un castigo severo provocado por el mismo ser humano contra la naturaleza, quien la deja a su suerte, la desprecia y la abandona. Este trato tiene consecuencias graves que trastocan la vida de los pueblos, es como matar de hambre a quienes son el origen, y la fuerza que se genera es un sufrimiento que pasará la comunidad,

<sup>17</sup> Término referido al agua.

porque *arákí rí gu'má*, “algo malo se está haciendo”. La causante fue la comunidad, y eso provoca la muerte del pueblo Mè'phàà. En la comunidad está muy introyectada la idea del castigo que padecen los pueblos, y que se refleja en padecer hambre (*tsító ga'nítsú*).<sup>18</sup> Los daños son severos y de larga duración, porque el hambre se instala en el pueblo y se queda por varios años. La experiencia dolorosa de los pueblos de la Montaña es que arrastran por varias generaciones el flagelo del hambre, *nàxkidxú* o *kuewí*, “el hambriento”.

Cuando la comunidad deja de realizar los rituales de petición de lluvia o ya no tiene la voluntad para presentar la ofrenda con los frutos nuevos, el encanto entre la luna y el agua desaparece; ya no culmina eróticamente este encuentro cósmico. La señal fatídica es que el agua del manantial se va del lugar, desaparece y solo queda el lodo agrietado de una tierra abatida por el hambre. Si el agua se va del pueblo (*nàáká iya*)<sup>19</sup> con ella se va la fuerza cósmica, que es la fuente de la vida en el campo, y entra el espectro diabólico del hambre, *nàxkidxú*, que trastoca la vida comunitaria, rompe con el pacto de la convivencia pacífica, se quiebra la relación entre los mundos del más allá y del más acá. Las fuerzas sagradas se alejan y dejan de ser aliadas de las familias que trabajan en el campo; su trabajo solidario y generoso se transforma en enojo y furia que puede causar destrucción y muerte con las tempestades, los rayos, los ventarrones, las plagas, la sequía, las granizadas y enfermedades conexas, así como las comunitarias. Es la amenaza del caos, de la obscuridad y del hambre. Es el ataque más feroz que un pueblo puede recibir de la naturaleza, con quien convive y en quien se refugia. Por eso el ritual de petición de lluvias sigue siendo el encuentro luminoso con las Potencias sagradas a través de la presentación de las ofrendas para que se mantenga viva esta relación amorosa, con la que de manera cíclica, la luna y el agua nos refrendan su amor y pasión por la vida en el pueblo Mè'phàà.

---

<sup>18</sup> Es la composición de dos palabras y hace referencia al castigo de padecer hambre.

<sup>19</sup> Es el término utilizado para describir que el agua se va y se escasea.

El tiempo del hambre (*ru'phú*),<sup>20</sup> que abarca los meses de diciembre a abril, forma parte de una vivencia comunitaria que pasa de generación en generación. La experiencia del hambre es una experiencia compartida con la misma naturaleza; la resequedad de la tierra, la ausencia de frutos, la pesadez del trabajo, la escasez de dinero y de alimento y la salida obligada de muchas familias fuera del estado para trabajar como jornaleros agrícolas, forman parte de esta crisis cíclica causada por la falta de alimentos. Son tiempos en que las enfermedades arrecian a causa de la desnutrición y deshidratación que padecen los niños. Es el tiempo en que el sentimiento de la orfandad se hace más intenso, porque no hay fuerza en el cuerpo y la propia comunidad se siente inerte, agotada y amenazada por la carencia de alimentos. Es cuando el rayo puede causar muertes; el fuego es una amenaza latente para generar destrozos; los vientos malos llegan impetuosos para destruir cultivos y casas; las aguas bajan con mucha fuerza por las barrancas para recuperar sus cauces y atraer animales. Las enfermedades proliferan y la comunidad está a la espera de cualquier infortunio. Sabe que los estragos del hambre repercuten en las Potencias sagradas, que de algún modo reclaman a sus hijos e hijas respeto y cumplimiento a las normas rituales (*nàandiú xuají*).<sup>21</sup>

El trabajo en el campo representa una actividad sumamente agotadora, a tal grado que se percibe como parte del castigo que aplican las fuerzas sagradas a las familias que se han olvidado de sus padres y madres fundadoras de esta tierra, fuente y origen de la vida comunitaria. En este tiempo las mujeres se dedican a tejer sus prendas de vestir, elaborar gabanes y urdir sombreros de palma. Los hombres, regularmente, se organizan para hacer adobes y reparan o construyen sus casas. Los animales de carga y el ganado bovino y vacuno andan libres para que, por su cuenta, busquen el alimento que a todos les hace falta en la comunidad.

<sup>20</sup> Palabra utilizada para definir un tiempo del año en que abundan el hambre y la sequía.

<sup>21</sup> Esta conjugación de palabras describe un proceso en que el pueblo padece enfermedades, hambres, sequías.

El equinoccio de primavera es reinterpretado por la cultura Mè'phàà como el tiempo que marca la llegada de la lluvia (*nàkhá' là' ruwáa*)<sup>22</sup> y que inaugura un nuevo ciclo agrícola; se expresa en la práctica ritual que realizan en los manantiales y en las cimas más altas de la montaña. En estos lugares se encuentra *Be'gòdò*, “el rayo bueno”, recuperado por el catolicismo como San Marcos. En los relatos míticos es el suegro del Fuego. Esta deidad, que simboliza al rayo, es el abuelo o el héroe civilizador que atrae el agua y que fertiliza la tierra para que nazcan los nuevos frutos de la temporada de lluvias. En este proceso civilizatorio el Fuego (*Mbatsún*) –que en el relato mítico aparece como yerno de San Marcos– se transforma en un elemento indispensable para forjar la cultura del maíz. A pesar de la abundancia de alimentos recolectados, si no se cuenta con la presencia del Fuego, pierden sabor y carecen de nutrientes para el desarrollo de las personas. El cruce del umbral de lo crudo a lo cocido fundó a la comunidad, le dio orden y sentido a su relación con la naturaleza y entre sus congéneres.

En un principio, el fuego fue despreciado por San Marcos por el estigma que prevalecía: que su estirpe era de mayor jerarquía que la del fuego. Este trato desigual vino a mostrar que sin el fuego no se logra forjar la cultura comunitaria y tampoco se logra vencer, aunque sea temporalmente, los estragos del hambre. Por eso en la ofrenda presentada al agua, nunca puede faltar una ofrenda contigua dedicada al fuego. El pueblo Mè'phàà sabe que para que un ritual logre tener su eficacia simbólica, debe contar con todos los elementos que requiere una ofrenda agradable a las Potencias sagradas. Las ofrendas que se elaboran para los rituales están compuestas por objetos que son rigurosamente contados y amarrados. Cada amarre debe tener una cantidad de elementos que varía de acuerdo con el sentido y mensaje que la ofrenda debe transmitir a las Potencias sagradas. Se falta al respeto a las Potencias cuando la

---

<sup>22</sup> Es un término utilizado para especificar el regreso de las lluvias.

ofrenda no contiene la cantidad exacta de objetos que merecen, según el ruego o su jerarquía. Los números tienen un valor incalculable porque permiten que esta ofrenda pueda ser aceptada y consumida por San Marcos o el Señor Fuego (*Mbatsún Xabiyá*) y la Señora Fuego (*Mbatsún A'gù*).

Para el pueblo Mè'phàà, *Mbatsún* tiene una connotación especial porque *Mbá*<sup>23</sup> significa “el único o el grande” y *tsú*<sup>24</sup> es un pronombre para referirse al hombre fuego, Potencia sumamente trascendente para la vida comunitaria. Son seres sagrados que conviven con las familias, que están dentro de la casa y que pueden ser sumamente bondadosos o terribles. Para los abuelos, el fuego está representado en hombre y mujer; cabe decir que para los Mè'phàà los abuelos *xi'ñá*<sup>25</sup> son como las voces de la tradición, los sabios y sabias que transmiten, de generación en generación, las creencias y costumbres que le dan identidad al pueblo Mè'phàà. Son los antepasados que hablan para el tiempo presente, los exégetas comunitarios de la cultura Mè'phàà. Conforme esta tradición, el Fuego se caracteriza como hombre cuando aparece como una flama abundante; tiende a cantar o chiflar por la alegría de estar en casa, sobre todo por el calor que deposita, y más aún si sus hijos e hijas le comparten la comida que prepararon.

Cuentan las abuelas que cuando la mujer se levanta tarde, el Fuego hombre se enoja porque la mujer le da de comer muy de prisa; se enoja y produce humo, a veces decide dejar en su lugar al Fuego mujer, a quien reclama: “quédate con las mujeres flojas, porque a mí me dan de comer leña verde”. Se dice que la mujer Fuego se queda en la casa a cocer los alimentos y el hombre Fuego se va a

<sup>23</sup> Término matemático utilizado en la lengua Mè'phàà para describir el número uno o el único.

<sup>24</sup> Palabra utilizada como pronombre personal.

<sup>25</sup> Son las personas que han ganado prestigio dentro de la comunidad por adquirir una inmensa experiencia en el trabajo comunitario y familiar.

trabajar el campo y es el encargado de hacer el tlacolol<sup>26</sup>. En la tarde retorna a casa para cuidar, vigilar y velar los sueños de las familias que descansan junto al brasero. El fuego es el vigía comunitario, el guardián que protege a sus hijos e hijas de cualquier fuerza maligna mientras las familias duermen para recobrar sus fuerzas: “*Xiñá' lú mbá'tsún nañe'ú' ijìn mangá xuájin rí xa'khánú ri xkawí maginù*”; es decir, “el abuelo fuego cuida la comunidad de sus hijos y los protege del mal”.

## LA SABIDURÍA COMO FUERZA QUE ILUMINA

Otra dimensión que caracteriza a los miembros del pueblo Mè'phàà es su comprensión de ga'khuma, que representa el Bátsú como la sabiduría, el pensamiento o el alimento del espíritu, que nutre el poder del conocimiento del ser humano. Esta palabra, *ga'khuma*,<sup>27</sup> connota la fuerza que ilumina, que abre el camino y que nutre a la persona para que pueda ser cargada de energía, a través de la palabra hablada del *xi'ñá'*. Es como el rocío que le devuelve el verdor y frescura a las hojas que forman parte del follaje de los grandes árboles, que son como los vigías y ancestros del pueblo. A fin de cuentas hablamos de la fuerza espiritual como la expresión más sublime que para el pueblo Mè'phàà es la sabiduría, la energía que transforma esta fuerza espiritual en íntima relación con las Potencias sagradas.

Por lo que se ha considerado, el Fuego es la fuerza de la sabiduría y el protector de la comunidad y de la misma gente; siempre estará al pendiente para cuidar y defender a la comunidad de las enfermedades

---

<sup>26</sup> En las prácticas agrícolas de la montaña, se denomina tlacolol a la milpa, e implica la presencia de una multiplicidad de plantas, principalmente maíz, frijol y calabaza. Esta forma de policultivo se trabaja usando las herramientas ancestrales, ya que generalmente es un cultivo de ladera.

<sup>27</sup> Palabra utilizada para definir la sabiduría.

o de algún mal. Y los sabios como el *xi'ñá'* interpretan esta fuerza y sabiduría como la del lenguaje del fuego, que protege a la humanidad; así, predicen los sabios que “sin el fuego no existiría la comunidad”, porque el fuego es un elemento fundante para la población y la familia; nunca podrán separarse de la presencia silenciosa y sabia del fuego. Prueba de ello es que cuando hay un nacimiento se hacen los rituales y el único acompañante fiel que estará siempre al lado de las personas será el Fuego. Uno de los lugares donde siempre estará el Fuego es la cocina, el espacio privilegiado donde habita y en ese lugar siempre permanecerá como el guardián y vigilante de la casa, protegiendo del mal que pudiera causar enfermedades y muerte a los miembros de la familia.

Los Mè'phàa acostumbran alimentar al Fuego; en este caso, la mujer le da la primera tortilla que se cuece en el comal y le habla como si fuera una persona al ofrecerle el alimento sagrado, “la primera tortilla”.

Por otra parte, se acostumbra en algunas comunidades Mè'phàa que, cuando alguien se casa, se realiza un ritual que tiene la finalidad de presentar a la nueva familia como integrante de la comunidad y de la cultura. Este ritual es para el Fuego y se le conoce como “la quema de leña”: la pareja recibe a los dos embajadores o consejeros que tienen el arte de hablar y de transmitir la sabiduría del Fuego, se reúnen las familias de los esposos, y para eso se hace el ritual de petición de la novia, para que la futura esposa pueda tener la fuerza y pueda administrar adecuadamente los alimentos y a su familia; para que la mujer sepa compartir los alimentos con el fuego, debido a que cuando se hace el ritual es como si naciera otro fuego nuevo, que abre el otro hogar, que dará vida y protección a la nueva familia. Esta sabiduría no solamente protege, sino bendice a la nueva pareja y cuida de su salud y seguridad.

Si no se hace el ritual o se ignora al fuego, es muy probable que haya enfermedad y hambre, y se instale dentro de la familia; puede que haya conflicto en la comunidad, se incrementen los hechos de violencia, se presenten problemas con las parejas o que las familias sufran los estragos del hambre y la pobreza. Si esta amenaza

no se atiende o previene, puede extenderse a toda la comunidad, generando un caos que trastorna el funcionamiento adecuado de la vida comunitaria. Por eso la sabiduría, que es el fuego, está colocado en el corazón de la comunidad y de la casa como eje principal de la vida ritual, debido a que en el fuego hay fuerza, vida, agua, maíz, amor y energía. La ausencia del fuego es el mundo de las tinieblas impuesto por el *Be'gòdò* malo, el rayo que mata, el viento que destruye, la tempestad que arrasa y el caos que amenaza con destruir a los hijos e hijas de esta stirpe sagrada, que nació de este encuentro amoroso entre la Montaña y la Costa. Es cuando la sabiduría ardiente y fecunda del pueblo Mè'phàà corre el riesgo de extinguirse.

#### CAPÍTULO 4

### **XTAMBÁ RÍ NÛRUWÁ XI'ÑÁ' NÁ MAXTIEWÁ XOJÍUN' LÚ'. EL AMARRE QUE HACEN NUESTROS ABUELOS PARA PROTEGER A NUESTRO PUEBLO**

*Oscar Barrios Flores*

*María Luisa Santiago Jiménez<sup>1</sup>*

En el presente capítulo hacemos algunas reflexiones sobre los saberes de los pueblos Mè'phàà asentados en la Montaña de Guerrero. Estas reflexiones han sido producto de las experiencias comunitarias en las que hemos participado como asesores del trabajo de campo de la Licenciatura en Desarrollo Comunitario Integral. En los encuentros con las comunidades hemos constatado que tienen un conocimiento profundo de su territorio. Su lengua materna es el vehículo privilegiado que nutre de significado todas sus prácticas culturales y agrícolas, cuya raíz es la vida comunitaria y la planta del maíz. Las prácticas rituales son el nexo que permite a las autoridades

---

<sup>1</sup> Asesores académicos en la Licenciatura en Desarrollo Comunitario Integral en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 124 Tlapa, Guerrero. Se agradece a la maestra Alejandra Mentado Basilio su apoyo en la revisión de la escritura en el idioma Mè'phàà, así como sus comentarios a la primera versión.

y a los sabios asegurarse de que en todo momento contarán con la protección de las deidades sagradas. Estas prácticas y saberes sagrados fueron documentados en algunas de las comunidades Mè'phàà de los municipios de Malinaltepec, Tlacoapa y Acatepec.

Los rituales reseñados aquí dan cuenta de los procesos de elección de las nuevas autoridades, y revelan de manera densa el entrettejido que existe entre la comunidad, las Potencias y los Pasados Comisarios, y que se revitaliza cada vez que un nuevo Comisario toma el cargo, ya que tiene lugar el diálogo de las personas con quienes están siempre dispuestos a extender su manto de protección sobre la comunidad, cuando la autoridad y los integrantes han cumplido su parte.

### **LOS XI'ÑÁ', LOS SABIOS PORTADORES DEL LENGUAJE CEREMONIAL**

Los pueblos Mè'phàà establecen a través de sus ceremonias un tiempo sagrado que se separa del tiempo cotidiano. Es una ruptura que marca la entrada al mundo espiritual. Este momento queda en manos de los grandes *xi'ñá'*, los sabios de las comunidades. Los sabios son gente mayor cuyo don es conocer el espíritu de las cosas y leer las señales del universo. Son personas que con su ejemplo inspiran respeto y convocan a la unidad. Son los abuelos, los de la experiencia vivida, las personas grandes, los principales de la comunidad, los que rezan, los que curan, las personas sencillas que hablan en el idioma, los que saben el lenguaje del agua, del aire, del sol, de la tierra, del fuego y del trueno; los que resguardan los conocimientos y son prestadores eternos del servicio comunitario. Ellos logran establecer un diálogo profundo con las deidades, que no debe ser interrumpido, para garantizar la armonía y la paz en el pueblo.

Imagen 1. *Xí'ñá'*, “sabio”, colocando la ofrenda.



Foto: Oscar Barrios Flores.

Por otra parte, las deidades o Potencias, son las fuerzas naturales; retomando las palabras con las que los pobladores las nombran, se trata de las siguientes: *Mbatsún*, Señor Fuego; *Iya*, Agua; *Be'gòdò*, Rayo; *Mbaa*, Tierra; *Gwiñán*, Aire o Viento; *A'khá*, Sol; *Gun'*, Luna; *Aku*, Dueño del cerro y de los animales del campo; *Akúún Nèè*, Temazcal. También hay Potencias aparte de las fuerzas naturales, tal es el caso de Inú guní, “la sabiduría, todo lo bueno, bonito, limpio, hermoso, inalcanzable y que no se puede ver”. Dehouve (2007, p. 48) señala que la denominación usual de los antropólogos ha sido *dioses* o *deidades*, pero considera que el término es inadecuado y que su referencia se encuentra en el politeísmo europeo. Llama la atención sobre el hecho de que no se trata de seres sobrenaturales, sino que estos seres encarnan a los elementos naturales; por ello, advierte que el término más adecuado para denominarlos es el de Potencias. Dada la costumbre de llamarles *deidades* al traducir las

denominaciones aplicadas en la lengua Mè'phàà, en el presente estudio se utilizarán estos dos términos como equivalentes.

La interacción que establecen los *xi'ñá'*, los sabios, es a través del Mè'phàà, así como de objetos que se usan para transmitir algún mensaje a las deidades: la luz de las velas, el aroma del copal y del ocote, la esencia de las flores y de las plantas, la suavidad del algodón y del pabito, el sabor de los alimentos, el calor del aguardiente y la pureza del agua bendita. Esto implica una relación: a través del lenguaje oral y de lo que los objetos simbolizan, se establece la comunicación con el mundo sagrado y con el mundo de los muertos, conocido como el *mundo de las ánimas*.

En la sacralidad del territorio existe la dualidad entre el bien y el mal. A los espacios donde habitan las fuerzas que rigen el día se les llama *lugares sagrados*, y donde reside el mal se les conoce como *lugares pesados*. En este caso puede ser un sitio pesado aquel donde fallecieron algunas personas, las barrancas muy profundas, las cuevas oscuras y lagunas con aguas turbias. En estos lugares se manifiestan energías negativas y son señalados por los habitantes con cruces o veladoras y cada vez que alguien pasa por estos lugares, se santigua como una expresión de respeto. En los lugares sagrados y pesados se les ofrenda a las Potencias que los habitan. Su vínculo con los lugares sagrados y con los lugares pesados, así como con las Potencias naturales, ocurre a través de la acción ritual y la presentación de ofrendas, como lo ha documentado Dehouve (2007).

## LAS DEIDADES, PROVISORAS DE PROTECCIÓN

Las deidades, con su fuerza, protegen y evitan todo mal a la comunidad, cuidan al pueblo. Son entidades que mantienen la serenidad, la sensibilidad y la justicia en la toma de decisiones en las comisarías. Vigilan y protegen el territorio. Son las grandes mediadoras que se sientan a la mesa y que iluminan a las autoridades para resolver los conflictos internos. Las que hacen posible que la lluvia

haga florecer al maíz. Ellas, con su fuerza, vencen el hambre y las enfermedades. Son el antídoto contra las plagas y las que cuidan los bienes naturales del pueblo.

Los *xi'ñá'*, los sabios, logran entrelazar con su palabra y su acción ritual a las Potencias sagradas, para que de manera conjunta su energía brinde protección a la comunidad.

En las deidades existe la dualidad como categoría que se manifiesta en los atributos y espacios del mundo: entre lo masculino y lo femenino, entre el bien y el mal, entre el día y la noche. Esta dualidad la conocen y la respetan los *xi'ñá'*, los sabios, porque en las prácticas rituales hay ese reconocimiento explícito a las deidades, tanto masculinas como femeninas. Los *xi'ñá'* conocen el diálogo que deben establecer con cada una de ellas, porque saben que la comunicación es diferente con “San Marcos bueno”, en comparación con la que se establece con “San Marcos malo”. El código de la comunicación sucede a través de las *cuentas de amarres*. Elaboran cada amarre atando el número de elementos que le corresponde a cada deidad. Por ejemplo, a San Marcos bueno, que es una deidad “del bien”, se le ofrece, tanto en la ceremonia como en las cuentas de amarres, ocho objetos anudados para pedir que haya animales domésticos, como pollos y guajolotes. El número 14 es para que proteja la milpa. Esta cuenta de amarres también se lleva a los terrenos y los colocan alrededor de la siembra. El número 48 se dedica especialmente a la Madre Tierra. Las deidades “del mal” causan algunos daños; por ejemplo, el número 7 está dedicado a San Marcos malo. Él provoca que salgan granos por comer las frutas y verduras del campo sin antes pedirle permiso. El número 9 se usa para construir los amarres dedicados al San Marcos que causa enfermedades por comer calabaza, ejotes, elotes o maíz sin antes agradecer por la nueva cosecha. Por último, el número 13 se usa para el San Marcos que trae vientos y plaga a la milpa y provoca que no haya buena cosecha al año.

Las palabras de los *xi'ñá'*, los sabios, son suaves y especiales y la ofrenda tiene que presentarse con mucho respeto, pero sobre todo

cuidando siempre los detalles sobre el número de elementos que presentarán a cada deidad.

La dualidad entre las deidades también está presente en los lugares sagrados. Un lugar puede ser habitado tanto por una Potencia buena como por una Potencia mala. Puede estar la representación de la deidad en femenino y en masculino al mismo tiempo, por ejemplo: un ojo de agua puede considerarse un lugar sagrado por el agua que fluye en ese lugar donde existe vida y, a la vez, puede ser un lugar pesado, porque se ha supuesto la existencia de una culebra, “la dueña del lugar”, que puede ser dañina para quienes no la respetan. En diversas culturas, el reptil está considerado como un portador del mal. Por tanto, se deben de respetar los lugares.

También existen espacios donde las mujeres no pueden estar presentes durante algunas ceremonias, ya que las deidades a quienes se les ofrenda o el lugar al que pertenecen no es propio para establecer una buena conexión en su presencia y es probable que la petición no sea atendida. Los lugares en los que realizan las ceremonias los *xi'ñá'* son distintos, y las ceremonias allí tienen para ellos la finalidad de congraciarse y mostrarse sumamente agradecidos. Por esa razón, ofrendan a los cerros, en los árboles cruciformes, piedras, lagunas y ojos de agua, ciénegas, manantiales, cruces de camino, cruces de panteón, barrancas, cascadas y ríos, para tener como aliados a todos los elementos que cuidan y protegen a la comunidad.

Para establecer una comunicación con las deidades, los *xi'ñá'* buscan, seleccionan y preparan minuciosamente los materiales que serán utilizados durante las ofrendas y los organizan de manera cuidadosa. Es muy importante que cada uno de los amarres<sup>2</sup> esté en su lugar, porque los conteos deben ser exactos; por eso se cuentan una y otra vez, para evitar que estén incompletos. Las cuentas

---

<sup>2</sup> Los amarres son los manojos, las tiras de las hojas, las cadenas de hojas y de flores que elaboran los *xi'ñá'* con ayuda de mayordomos y somayos o principales del pueblo que participan en los preparativos de los materiales de la ceremonia.

de amarres en las ofrendas son muy importantes, ya que, como se señaló anteriormente, tienen su significado. En las ofrendas el número cuatro es el referente para cualquier cuenta de cada amarre. Es la forma como los sabios van colocando la ofrenda y hacen referencia a los cuatro puntos cardinales: oriente, poniente, norte y sur. Toda la ofrenda va cuidadosamente contada y organizada en conjuntos que llaman cuentas: los amarres, cadenas de flores, velas, pabilos, ocotes, copales, pedazos de tortilla, trozos de guajolote o de la comida que se haya preparado, entre otros. Cada cuenta tiene un número de los amarres que los sabios ocupan, según sea la intención de la comunicación que desean entablar con las deidades: para pedir permiso, para tocar la puerta, para poner la mesa, para colocar cada alimento de la ofrenda. Asimismo, los *xi'ñá'*, los sabios, colocan cuentas de amarres para dar las gracias porque han recibido la ofrenda y con la finalidad de cerrar el diálogo con las deidades, así como para cerrar la puerta y poder retirarse del lugar.

**Imagen 2. Amarres contados de popotillos del campo en la ofrenda.**



Foto: Viyu Mosso González.

En las *cuentas* de los amarres está implícita la conversación que realizan los *xi'ñá'* con las deidades. Las cuentas de amarres son un código lingüístico, un código simbólico que solo pueden enunciar y en el cual ellos hablan, expresan, median, conversan y acuerdan. Este código simbólico que se representa a través de la cuenta de los amarres está plagado de significados, nombres, palabras, peticiones,

recibimientos y protecciones. En este simbolismo matemático también están representadas las deidades, por ejemplo, Mbatsún Señor Fuego está representado por la cuenta de amarre 24. Las cuentas de amarres utilizadas en los rituales dependen siempre de la deidad a la que se ofrenda y del tipo de ritual que se esté haciendo. Los amarres que se utilizan en las ofrendas, se hacen de diferentes materiales: se amarran las hojas de plantas especiales para el ritual, las flores de buganvilia y/o silvestres, los popotillos verdes del campo, el copal en bola, las cortezas de los árboles de ocote y los hilos de algodón con cebo de animal.

**Imagen 3. Amarres contados de hojas.**



Foto: Viyu Mosso González.

### **EL TIEMPO, MOMENTO PROPICIO PARA LA COMUNICACIÓN**

Hay un momento, un tiempo apropiado para establecer el diálogo con las deidades. Son las noches o las madrugadas los momentos más propicios para establecer dicha comunicación. Así, la noche es el tiempo de las ánimas, de las almas y de las deidades. Es en este

tiempo que se les busca, que se les invoca, que se les habla y que se les ofrenda. Este momento se ve iluminado por la luz de cada una de las velas. En el tiempo de *Gùn'*, la Luna se le ofrenda a *Iya*, Agua en representación de San Marcos; también en este tiempo se recibe a las almas de los difuntos en los días de muertos y se les reza a los nahuales. Al momento de la salida de *A'ká*, Sol, se le ofrenda a *Mbatsún*, siendo el fuego una de las deidades más importantes para los pueblos *Mè'phàà*. También en la madrugada y a punto de salir el Sol se le ofrenda a *Gwíñá'*, Temazcal y a *Akúún mbaa*, Madre Tierra.

### LA CEREMONIA DE LOS PROTECTORES: EL PERRO Y EL GATO

Los *Mè'phàà* acostumbran hacer las ceremonias cuando se lleva a cabo el cambio de los comisarios, y usan dos animales para ofrendar a las deidades: el gato y el perro. El gato representa para la cultura *Mè'phàà* la fuerza, protección, agilidad y la astucia que se necesita para resolver los asuntos y problemas de la comunidad. Para que la ceremonia se lleve a cabo requieren de los animales recién nacidos, que aún tienen los ojos cerrados. El gato simboliza el poder, la fuerza, la energía y confianza que el comisario debe tener para la impartición de justicia en la comunidad. Nunca debe favorecer, en función de parentescos o amistades, cuando se trata de resolver algún problema o conflicto. Y en el caso del perro: simboliza el guardián, el protector y el comandante que protege la casa de la justicia.

La finalidad de realizar la ceremonia es para proteger de “los peligros” que llegan a la Comisaría, así también para que las autoridades tengan las capacidades, sabiduría y valentía para resolver los diferentes tipos de problemas, como conflictos de terrenos o familiares, entre otros. Las ceremonias en las que se sacrifica al gato y al perro se realizan dentro de la Comisaría. En el caso del félido, los *xí'ñá'*, en una esquina de la Comisaría cavan la tierra, colocan las cuentas de amarres, velas, aguardiente y mientras rezan

y piden protección para el comisario y su desempeño como autoridad, ofrendan la vida del gato a Mbatsún Señor Fuego, el cual se hace presente en una hoguera, a la que se denomina la quema de leña. Una vez que el gato haya muerto, se apilan varios leños y se prende el fuego. Mientras se quema la leña, al Señor Fuego se le da de comer poco a poco. También se le ofrece una gallina, al mismo tiempo que se le donan amarres, aguardiente y copal. En esta ceremonia tienen que estar los *xi'ñá'* hasta que se consuma toda la leña.

### **NÀXTO'Ó XOJÍ: EL AMARRE DEL PUEBLO**

Las ceremonias que hacen los *xi'ñá'* son para pedir, recibir, agradecer, bendecir y rechazar tanto el bien como el mal. Se realizan ofrendas de protección a las que también se les conoce como *nàxto'ó xojí*. Para realizar la ceremonia *nàxto'ó xojí* se involucra a todos los pobladores de la comunidad y cuando se lleva a cabo la ceremonia, el comisario junto con los principales, los *xi'ñá'* abuelos/sabios de la comunidad, se organizan para que todo esté en orden al momento de comunicarse con las deidades. La ceremonia está conformada por varios momentos; cada momento es único, sagrado, de respeto y se hace con la armonía que la misma comunidad tiene. Esta ceremonia se realiza cuando toma posesión la nueva autoridad, y requiere que los participantes tengan ciertos cuidados, ya que entrarán en comunicación con lo sagrado; por esa razón los comisarios nuevos junto con sus ayudantes, tienen que ayunar para que se purifique el cuerpo y alma a través de la abstinencia sexual; asimismo, deben ingerir comidas especiales sin condimentos. Esta purificación también incluye el aislamiento para que el nuevo comisario reflexione y se prepare para la ceremonia que ofrecerán a las deidades y a la madre naturaleza.

**Imagen 4. Se aprecia en el centro de la ofrenda el *bixká*, amarre, un símbolo muy importante de la ceremonia del *nàxto'ó xojí*, el amarre del pueblo.**



Foto: Jennifer Pérez Cariño.

El primer momento de la ceremonia *nàxto'ó xojí* es para darle la protección al comisario, así como la fuerza que necesita para proteger a la comunidad; es presentado a las deidades como nueva autoridad comunitaria, dado que necesita la fuerza de las deidades, de la naturaleza y de las ánimas. También va dirigida la ceremonia a ellas, pues hay ánimas que fueron autoridades y principales, que desempeñaron su gestión con buenas acciones para la defensa de sus pueblos y han fallecido; a ellas se les dan las ofrendas porque fueron personas importantes que desempeñaron un servicio comunitario. El comisario obtiene esta protección a través de la ceremonia de la quema de vela de la nueva autoridad, al igual que la ceremonia del sacrificio del gato y el perro, así como la quema de leña.

### ***La ceremonia de la toma de posesión de la nueva autoridad***

La ceremonia se inicia aproximadamente a las dos de la mañana en un lugar donde se recibe a los muertos; en el sitio hay una cruz grande. Esto significa que se abre una puerta al inframundo debido que los *xi'ñá'* invocan a las ánimas de las autoridades que fallecieron, a través de rezos, para que hagan el acompañamiento en el

primer recorrido de la nueva autoridad a la iglesia y la comisaría. La finalidad de este recorrido es que las ánimas protejan a la nueva autoridad, pues poseen una fuerza y un poder inmensos sobre la naturaleza y pueden proteger de todo el mal que llegue a la comunidad, además de que se ruega que la nueva autoridad sea capaz de desempeñar un buen servicio en beneficio de la comunidad. Cuando se establece el primer diálogo se inician los rezos, se les invoca, los nombran, se les canta, se les agradece, se les ofrenda. Los elementos principales de esta ofrenda son las 48 velas que se colocan en la ofrenda junto con el amarre de las hojas y de las flores. Al terminar la ceremonia los *xi'ñá'*, el comisario y los acompañantes se retiran del lugar una vez que se haya quemado la mayoría de las velas. De ese lugar se trasladan a la iglesia, donde rezan e imploran la protección de Dios.

**Imagen 5. Quema de vela del nuevo comisario en el lugar donde se recibe a los muertos, el 2 de noviembre.**



Foto: Oscar Barrios Flores.

**Imagen 6. Ofrenda y quema de vela del nuevo comisario en el interior de la iglesia.**



Foto: Oscar Barrios Flores.

## *El amarre del pueblo*

**Imagen 7. Recorrido de las bandejas de la comunidad.**



Foto: Oscar Barrios Flores.

En el segundo momento de la ceremonia *nàxto'ó xojí*, amarre del pueblo, los *xi'ñá'* preparan bandejas donde colocan los diferentes elementos para la ofrenda; en cada una de las bandejas colocan manojos de hojas, amarres, cadenas, velas y huevos. El elemento principal de la ofrenda es un amarre elaborado de manera especial con hilo de algodón, es un bordado que se asemeja a una especie de red, los hilos se entrelazan

unos con otros sin permitir que ninguno se desprenda. Este amarre de hilo lo denominan *bixká* y lo colocan en forma central en las bandejas, y con estas últimas recorren todas las casas de la comunidad. Cuando llegan con la bandeja a una casa, los integrantes de la familia inhalan y exhalan sobre la ofrenda. Al tiempo de exhalar depositan las enfermedades de la familia, los problemas, las dificultades, las plagas de las parcelas. También depositan la fuerza y energía para la nueva autoridad. Inhalan el bienestar, la fuerza de la autoridad, de las deidades y la buena salud. La comunidad entera recibirá la protección de las deidades y de los lugares sagrados. Cuando todos han inhalado y exhalado sobre la bandeja, las personas que habitan en la casa depositan huevos, velas o lo que la familia desee dar y considere pertinente. Una vez que las bandejas concluyeron el recorrido por la comunidad se concentran en la comisaría, donde ya las esperan los *xí'ñá'*, los sabios/mesos para resguardarlas y prepararlas para llevarlas el siguiente día a los lugares sagrados. Las ofrendas y las bandejas se quedan en la comisaría para, en caso de que alguna persona no haya estado en su casa, pueda ir a amarrarse con el *bixká*.

**Imagen 8. A la comisaría pasan algunas personas a inhalar y exhalar sobre los materiales de la ofrenda.**



Foto: Oscar Barrios Flores.

**Imagen 9. Ofrenda en el lugar sagrado conocido como Cerro Maguey.**



Foto: Nahúm Ríos Bruno

Al día siguiente por la madrugada salen los *xi'ñá'*, los sabios, a los diferentes lugares sagrados a dejar las ofrendas con el *bixká*. Se les ofrenda a distintas deidades y en los diversos lugares: primero a *Mbatsún*, Señor Fuego; *Ajkhúún Guiñá*, Viento; *Ajkhúún Iya*, Agua; *Be'gòdò*, San Marcos, y *Akúún mbaa*, Madre Tierra; también se le ofrece a los cerros, ríos y cimas. Una vez llevada la ofrenda, se regresa a la comisaría, donde se hace la quema de leña para todos esos lugares sagrados que no fueron visitados ese día.

**Imagen 10. Ofrenda del sacrificio de perro.**



Foto: María Luisa Santiago.

El amarre del *bixká* es una extensión del bordado que se hace con el hilo de algodón, y en cada casa a la que el amarre es presentado, simbólicamente se va agrandando la cantidad de hilos entreteljidos, de forma tal que al pasar por todos los hogares ya se ha tejido una red que envuelve a toda la comunidad. Después, los distintos *bixká*, junto con el contenido de cada charola, son llevados a los lugares sagrados que se encuentran a la salida de la comunidad, representando con ello la extensión de estos hilos a manera de manto sobre la comunidad, que queda así protegida junto con el territorio por este amarre simbólico.

Por último, la ceremonia del *nàxto'ó xojí* está dedicada a la protección y a conferirle fuerza al bastón de mando de la autoridad comunitaria. Esta parte del ritual se enmarca en la ceremonia de sacrificio del perro, donde se entregan los huevos recolectados a la deidad del agua. Esta ceremonia se realiza el día después del recorrido del *bixká*, en la comisaría, enfrente de la mesa del comisario y se coloca la ofrenda de cuentas de amarres, velas, copal. Allí se ofrenda un perro recién nacido; una vez que se haya muerto el animal, se lavan los bastones con agua y un jabón nuevo y sin olor, uno por uno. Finalmente, se limpian los bastones con pañuelos nuevos y se va colocado cada uno en la mesa principal.

Una vez concluido el lavado de los bastones se levanta la ofrenda con el perro que se haya sacrificado y es llevado a un lugar sagrado por el *xi'ñá'*, el sabio/meso; una vez depositado en ese lugar y de haber rezado, el *xi'ñá'* se va al río de la comunidad a realizar la última ceremonia, que es la entrega del huevo a la deidad del agua. Esta ceremonia se realiza estrellando los huevos en una piedra que asemeja una cabeza de serpiente en medio del agua.

La ceremonia *nàxto'ó xojí* se realiza en dos temporadas: en la entrada de la nueva autoridad y en el mes de agosto, cuando brotan los frutos de la nueva cosecha.

## LA RITUALIDAD COMO PRÁCTICA ESPIRITUAL

En los apartados anteriores se hizo un recuento de significados de las prácticas ceremoniales del *nàxto'ó xojí*, el amarre del pueblo. Durante los ochos años que se ha trabajado en campo en diferentes comunidades Mè'phàà, no se han documentado todas las prácticas ceremoniales que se les ofrecen a las deidades y que forman parte del reencuentro de los sabios con la Naturaleza; dicho reencuentro sucede como una interacción con las Potencias.

La forma de comunicarse con las Potencias y la manera en que intercalan los diálogos que se llevan a cabo, están materializados en los objetos que constituyen la ofrenda; son los códigos simbólicos que involucran una interconexión entre las personas y las Potencias. Por eso, el amarre, el tiempo, los códigos de comunicación, la ceremonia del perro y el gato, todo tiene un significado que les confiere fuerza a los pueblos para defenderse y cuidarse de todo el mal.

Las ceremonias que realizan los pueblos Mè'phàà permiten a las propias comunidades mantener el equilibrio, la armonía, la espiritualidad, el respeto a las fuerzas de la naturaleza, a las deidades, a las fuerzas sobrenaturales. Se trata de ceremonias que, por las simbolizaciones implícitas en cada uno de sus elementos, se vuelve imposible describirlas a partir de una sola caracterización e interpretación. La cultura Mè'phàà, en la región de la Montaña de Guerrero, ple-tórica de simbolismos, cautiva a quienes con respeto se animan a visitarla, a conocer, entender y valorar a cada uno de quienes la representan: niños y mujeres, hombres y ancianos.

## REFERENCIAS

- Broda, J. (2008). *Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.



## REFLEXIONES FINALES

*Abel de Jesús Barrera Hernández*

*Oscar Barrios Flores*

*Alejandra Mentado Basilio*

*María Luisa Santiago Jiménez*

*Marcela Tovar Gómez*

En el complejo contexto de las relaciones entre culturas distintas, los pueblos indígenas hemos tenido pocas oportunidades de analizar, sistematizar y dar cuenta de aquello que constituye nuestra sabiduría. En general, han sido *otros* quienes han ido interpretando nuestras prácticas, a veces con nuestra participación y en otras ocasiones sin ella. Como señala Amodio (2005, p. 26):

investigar las prácticas culturales de pueblos diferentes de los occidentales implica, antes que nada, tener claro que durante los últimos siglos el Occidente ilustrado, el de la Modernidad, se ha asumido a sí mismo como centro de referencia para percibir y representar las culturas de las otras sociedades. [...] Las ciencias sociales, aunque intentan conseguir resultados universalmente válidos, terminan cayendo en las trampas de la cultura que las ha producido, aun cuando sus promotores pertenecen sólo parcialmente al mundo occidental, ya que el saber que producen en la periferia tiene valor solamente si éste es convalidado por los centros académicos del saber, los que definen la geopolítica del conocimiento en este mundo ya casi globalizado.

En las reflexiones que presentamos a continuación está presente nuestra intención de asumir como legítimas las voces de los pueblos indígenas, así como de propiciar un diálogo de saberes respetuoso, que nos permita comprender en profundidad, y desde los distintos aportes que se han realizado, cuáles explicaciones sobre nuestras prácticas, vivencias y procesos se pueden considerar válidas, en la medida en que no se atienen solamente a las categorías conceptuales que han aportado los investigadores externos con respecto a nuestras culturas, sino que recuperan las perspectivas desde las cuales cobra vida y significado lo que hacemos en el día a día de nuestros pueblos.

#### *TSIAKÍ, AXÍ: LA FUERZA QUE ALIMENTA NUESTRO VIVIR*

En la cultura Mè'phàà se entiende que *tsiakí* constituye la fuerza que proviene de las Potencias sagradas, y que es concedida cuando la comunidad ha cumplido apropiadamente con las obligaciones establecidas en los calendarios rituales, además de aquellas que se deben realizar en los espacios de la vida cotidiana. Literalmente, podemos advertir que *tsiakí* se refiere a que algo tiene una consistencia propia, intrínseca.

Por otro lado, el término *axí* se usa para designar a la fuerza que es característica de la persona, y que se comparte, transita, se apropia o se pierde. Así, en las ceremonias de toma de posesión de las autoridades o en el *nàxto'ó xojí*, las personas que inhalan y exhalan sobre la bandeja que contiene la ofrenda contada, ponen en común sus esperanzas y preocupaciones al exhalar sobre la ofrenda sus malestares; una vez que toda la comunidad ha compartido su *axí*, la ofrenda se lleva a los lugares sagrados y es enterrada allí donde habitan los Dueños o ejercen su poder las Potencias, acompañada de los rezos que expresan los dones que la comunidad les solicita: lo necesario para la vida, la protección contra los males que pueden aquejar a la comunidad, la abundancia de lluvias o de alimentos; en

síntesis, todo aquello que garantiza la reproducción material de la vida, así como de la sociedad y de la cultura.

Independientemente de que se trate de *tsiakí* o *axí*, no basta la ofrenda o el ruego para que las potencias concedan o para que los alimentos fortalezcan; es requisito indispensable haber cumplido con las obligaciones que tiene cada uno de los integrantes de la comunidad, así como esta última en su conjunto, para con las Potencias y para con los otros seres con los cuales convivimos en el ámbito delimitado por el territorio al que pertenecemos. Así, podemos transitar libremente por este, siempre y cuando lo hagamos con respeto, para no molestar a los seres que viven en él y que podrían molestarse y dañarnos. Al salir del territorio propio, hay que pedir permiso a las ánimas que cuidan los territorios que cruzaremos, a fin de que nuestro tránsito esté libre de peligros y dificultades. Una vez hecho esto, transitaremos por los caminos con la tranquilidad que se deriva de saber que hemos sido respetuosos con los seres que habitan a lo largo de nuestro recorrido, y que no hay razón para que nos pase algo malo.

Las mujeres que alimentan al zorro o al Señor Fuego cuando realizan sus actividades cotidianas en el fogón, por otro lado, saben que han cumplido con sus obligaciones en cada momento de su diario vivir; los sabios, especialistas o autoridades comunitarias que hacen penitencia antes de presentar la ofrenda o de recibir un cargo, saben que inician sus actividades con la armonía de espíritu que se deriva del deber cumplido cabalmente. Quienes cumplen como cargueros el servicio a la comunidad cuentan con el apoyo y la fuerza que les aportan los Pasados Comisarios, aquellos que ahora habitan en el mundo de las ánimas y que estuvieron presentes en la ceremonia de toma de posesión; fueron testigos de la *quema de leña* y de la *quema de vela* mediante las cuales las autoridades que están por tomar el cargo pagaron sus culpas y solicitaron su protección y asesoría. Las ánimas de los Pasados Comisarios serán también quienes castiguen las transgresiones que el comisario entrante cometa.

Las ofrendas y rezos que se practican tienen la finalidad de inclinar la voluntad de los Dueños y Potencias para conceder los bienes solicitados; pero también el medio para una conversación, una negociación en la que las ofrendas contadas constituyen un lenguaje simbólico mediante el cual se comunica a las Potencias que la persona o la comunidad es consciente del lugar que tiene en el Cosmos, y respeta y cumple con las obligaciones que le corresponden, según su lugar y función en él. Con ello generan a las Potencias la obligación moral de devolver, otorgando los bienes solicitados. Por tanto, “la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una ‘ética cósmica’ [...]” (Estermann, 1998, p. 132). Se trata de actos regidos por la *reciprocidad*, lo que implica una normatividad relacional que regula el orden cósmico, del cual las personas formamos parte junto con otros seres humanos, naturales o divinos que entran en relación por el hecho de ser parte de un sistema armonioso y equilibrado (Estermann, 1998, p. 133). La reciprocidad regula todos los campos de la vida en la medida en que alimenta una ética de comportamiento de conformidad con el orden cósmico. En esta forma de concebir a la especie humana y su lugar en el cosmos, el *orden social* se corresponde con solo un componente –la sociedad humana o la comunidad– de la totalidad cósmica.

## EL DIÁLOGO CÓSMICO

El mantenimiento o restauración del sistema armonioso y equilibrado que llamamos Cosmos o Mundo<sup>1</sup> requiere de la presencia y de la acción de todos sus integrantes, en un marco de complementariedad

---

<sup>1</sup> Es necesario tener presente que estos términos han sido acuñados en los idiomas y marcos epistémicos de las ciencias dominantes. Queda pendiente la profundización de los conceptos usados en cada una de las culturas indígenas para designar esos espacios.

que regula tanto los derechos como las obligaciones de cada uno de los seres que lo integramos. La convivencia entre los seres que habitamos el Cosmos tiene como fundamento el diálogo entre todos. A partir de este postulado podemos plantear la noción de que quienes pertenecemos a la cultura Mè'phàà realizamos lo que en las ciencias dominantes es conocido como rituales, y que muy a menudo nosotros designamos como “fiestas”, “rogativas”, “peticiones” “ofrendas” o “ceremonias”. Desde lo que aprendimos en los trabajos de campo y las discusiones que dieron lugar a las reflexiones que se presentan en los capítulos anteriores, el punto de vista de las comunidades Mè'phàà ubica al ritual como un mecanismo de interacción comunicativa entre seres que, perteneciendo todas ellas al Cosmos, ocupan lugares y tienen obligaciones y derechos complementarios. Se trata de prácticas que persiguen acuerdos, y en las cuales las ofrendas contadas características de las ceremonias Mè'phàà juegan el papel de representar materialmente los contenidos de los discursos orales implicados en la interacción comunicativa con las Potencias, los Dueños o las deidades. Por ejemplo, la manifestación de *respeto* a los seres con los que se interactúa requiere *palabras suaves*; el copo de algodón es el material que expresa metafóricamente esa noción. No se llega a la casa de alguien a exigir; por ello, hay un amarre contado que se presenta al principio de la ceremonia, en el que el número de objetos amarrados y el tipo de materiales que lo componen tiene la intención comunicativa de *tocar la puerta para solicitar el acompañamiento de las ánimas* en la toma de posesión de los comisarios. Los sabios comunitarios que emiten el discurso ritual no solicitan dones individuales, sino que son portavoces de la comunidad, y las ofrendas o rogativas expresan el sentir colectivo, a la vez que representan a cada uno de los habitantes del territorio.

En todos los casos, los sujetos que componemos el entramado de elementos que hace posible la existencia del Cosmos tenemos la obligación de aportar nuestro hacer para mantener, o de ser necesario, intervenir para corregir las fallas que pudieran incidir en su funcionamiento, en su devenir, ya que para

que el Cosmos se desarrolle armónicamente y supere el caos, se requiere de acuerdos que sean resultado de la negociación entre quienes lo poblamos.

Dado que la especie humana se encuentra ubicada en el plano horizontal del mundo, las prácticas rituales y los discursos que en ellos se emiten son las herramientas con las que contamos las personas para aportar lo que nos corresponde en los procesos inherentes al desarrollo del Cosmos; las prácticas rituales tienen el sentido de hacer posible la intervención humana para incidir en la reconfiguración de las fuerzas universales, predisponiendo a los Dueños, Potencias y deidades para que favorezcan las condiciones necesarias para el desarrollo pleno de las comunidades, ya que son las Potencias quienes regulan lo que sucede en la Madre Naturaleza, haciendo posibles (o no) las condiciones en las que las personas podemos acceder, por medio del trabajo agrícola, a los elementos indispensables para nuestra subsistencia. Por ello, los *amarres* que ofrendamos constituyen códigos simbólicos a través de los que se median las conversaciones y los acuerdos con las Potencias que podrían dañar a la comunidad: los malos vientos, las plagas, el rayo que destruye, el viento huracanado que arrasa los cultivos.

El discurso ritual, generalmente traducido como “rezo”, en realidad constituye un diálogo para solicitar dones, como es el caso de la lluvia; para pedir protección a las fuerzas de la Naturaleza, o para solicitar perdón por las omisiones o el mal comportamiento. El diálogo con las fuerzas de la naturaleza, en cuanto establecimiento de acuerdos de convivencia, implica compromisos con ellas a fin de preservar el equilibrio y la armonía en el Cosmos. Pero también se agradecen los dones recibidos, entre los que sobresale la lluvia. Todo esto se da en el marco de las relaciones de reciprocidad, donde *ofrecer* es la acción complementaria a *solicitar un don*, en una perspectiva ética en la que “cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas” (Estermann, 1998, p. 228). Como expresó Octavio Paz (1997, p. 415):

nadie acaba en sí mismo,  
un todo es cada uno  
en otro todo,  
en otro uno.  
El otro está en el uno,  
el uno es otro:  
somos constelaciones.

## LA COMPLEMENTARIEDAD

En el diálogo con las Potencias se pide y se agradece la fuerza dimensional, *tsiakí*, mediante la cual quienes pertenecemos a la comunidad nos imbuimos de fortaleza frente a las dificultades o amenazas presentes en el entorno. En la Montaña de Guerrero, ancestralmente sometida a las penurias por el escaso rendimiento de las parcelas, el territorio es concebido como una extensión del cuerpo: la persona y la tierra tienen vínculos que las enlazan en una unidad complementaria. Todo lo necesario para la vida de todos los seres cósmicos se encuentra en el territorio. De allí nacimos, allí somos, allí enterramos nuestro ombligo. La Madre Tierra nos alimenta, nos sostiene, nos aporta la fuerza vital mediante *ginitsu*, el alimento. En reciprocidad, la alimentamos, la cuidamos, le mostramos nuestro agradecimiento compartiendo con ella los alimentos, en rituales que la hacen presente en el día a día, como es el gesto de derramar un poco del líquido que bebemos o tirar pequeñas porciones de la comida que estamos a punto de consumir.

En esta perspectiva, nadie sobra en la creación, y tampoco hay seres autosuficientes: somos hilos de la trama que sostiene la vida. Somos necesarios, pero a la vez necesitamos la presencia de los demás seres.

En el concierto de los seres que poblamos el Cosmos, los intercambios se dan en el marco de la confrontación entre el mal, aquello que daña, la fuerza incontrolable que se hace presente en

nuestro diario vivir, y la fuerza que contribuye a la armonía, al bienestar. Tanto el bien como el mal son atributos presentes en todos los ámbitos del Cosmos. De la misma manera, otras dualidades se hacen presentes: la luz y la oscuridad, el calor y el frío, y la fuerza adquirida mediante el alimento o a través de los rituales es lo que permite enfrentar las vicisitudes de la vida diaria. Cada uno de los componentes del par dual son parte de la estructura del Cosmos; la oposición entre ellos no siempre implica la exclusión de alguno; más a menudo, la relación es de complementariedad. Los comportamientos de las personas y las actividades comunitarias también expresan, de múltiples maneras, la complementariedad. Por ejemplo, los rituales de celebración de la abundancia de alimentos en la cosecha se complementan con las acciones rituales de lucha contra el hambre. Por ello, negociar forma parte de las obligaciones de los sabios y especialistas comunitarios, en el marco de una ética normada por la reciprocidad.

## LOS RITUALES DE PROTECCIÓN

Comprender la dimensión colectiva de las sociedades indígenas forma parte de los requisitos necesarios para descifrar los significados que los sabios y especialistas comunitarios, al igual que las personas que conviven con las Potencias, expresan a través de los rituales. Así, en el caso de la ceremonia *nàxto'ó xojí*, la acción de llevar a cada lugar sagrado alguna de las ofrendas sobre las cuales cada persona ha depositado su fuerza, pero también sus preocupaciones, implica extender, simbólicamente, una red que protege a la comunidad y mediante la cual la comunidad se “cierra”: filtra, detiene a las fuerzas negativas. Se construye así, con el aporte de todos, una fuerza simbólica que protege a la comunidad. Pero la efectividad del acto ritual de proteger a la comunidad implica, además de la donación que se hace a las Potencias y a los Dueños, la corresponsabilidad de regular los comportamientos individuales en los ámbitos privado y público, que van desde agradecer y compartir

con las Potencias los alimentos que se van a consumir, hasta la convivencia respetuosa con los seres que comparten con nosotros el plano horizontal del mundo. Así, las celebraciones rituales “recogen y expresan la espiritualidad y vida interior, personal y comunitaria; con ellas se fortalecen los sentidos y significados culturales y se reproduce y actualiza el sentido de comunidad, así como la solidaridad social” (Tovar y Chavajay, 2000, p. 72). Cuando alguien de la comunidad comete una transgresión que afecta a la naturaleza o que rompe la armonía de la convivencia comunitaria, la red de protección construida mediante el ritual se rompe, dañando a todos. Por ello, las autoridades comunitarias son diligentes en cuanto a vigilar el adecuado comportamiento de los integrantes de la comunidad; en esta tarea están auxiliadas por las ánimas de los Pasados Comisarios, así como por los animales sacrificados durante el ritual. El cumplimiento de la normatividad que regula las relaciones entre los integrantes de la comunidad, constituye una contribución a la regulación de las fuerzas del Cosmos, cuya finalidad es que estemos protegidos del mal, y que podamos contar con los satisfactores necesarios para nuestro vivir.

## REFERENCIAS

- Amodio, E. (2005). *Pautas de crianza de los pueblos indígenas de Venezuela. Jivi, Piaroa, Ye'kuana, Añú, Wayuu y Warao*. Caracas, Venezuela: UNICEF.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Paz, O. (1997). Cuento de dos jardines. *Obra poética (1935-1970)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tovar, M. y Chavajay, M. (coords.). (2000). *Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio*. Guatemala: COPMAGUA.

## SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Delfina Gómez Álvarez *Secretaria de Educación Pública*  
Francisco Luciano Concheiro Bórquez *Subsecretario de Educación Superior*

## UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Rosa María Torres Hernández *Rectora*  
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaria Académica*  
Karla Ramírez Cruz *Secretaria Administrativa*  
Rosenda Ruiz Figueroa *Directora de Biblioteca y Apoyo Académico*  
Abril Boliver Jiménez *Directora de Difusión y Extensión Universitaria*  
Benjamín Díaz Salazar *Director de Planeación*  
Yolanda López Contreras *Directora de Unidades UPN*  
Yiseth Osorio Osorio *Directora de Servicios Jurídicos*  
Silvia Adriana Tapia Covarrubias *Directora de Comunicación Social*

## COORDINADORES DE ÁREA

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*  
Jorge García Villanueva *Diversidad e Interculturalidad*  
Gerardo Ortiz Moncada *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*  
Ruth Angélica Briones Fragoso *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*  
Eva Francisca Rautenberg Petersen *Teoría Pedagógica y Formación Docente*  
Rosalía Menéndez Martínez *Posgrado*  
Rosa María Castillo del Carmen *Centro de Enseñanza y Aprendizaje de Lenguas*

## COMITÉ EDITORIAL UPN

Rosa María Torres Hernández *Presidenta*  
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaria Ejecutiva*  
Abril Boliver Jiménez *Coordinadora Técnica*

## Vocales Académicas

Laura Magaña Pastrana  
Alma Eréndira Ochoa Colunga  
Mariana Martínez Aréchiga  
Rita Dromundo Amores  
Maricruz Guzmán Chiñas

---

Mildred Abigail López Palacios *Subdirectora de Fomento Editorial*  
Rita Yolanda Sánchez Saldaña *Formación*  
Jesica Coronado Zarco *Diseñadora de portada*  
Fernando Eugenio López *Corrector de estilo*

---

Esta primera edición de *¡Como la fuerza de un rayo! Resistencia, ritualidad y sabiduría entre los Mè'phàà*, estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional, y se publicó en diciembre de 2021.