

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POST GRADO
PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB-Andes

La transmisión de saberes sobre la práctica de ritualidad a Konk Ënaa y la perspectiva de abordaje en el currículum intercultural en la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam, Mixe.

Florinda Martínez Jiménez

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención del título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe.

Asesor de tesis: Mgr. Alex Eleuterio Cuiza

Cochabamba, Bolivia

2011

La presente tesis: la transmisión de saberes sobre la práctica de ritualidad a Konk Ēnaa y la perspectiva de abordaje en el currículum intercultural en la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam, Mixe, fue aprobada el.....

Asesor

Tribunal

Tribunal

Tribunal

Jefe del Departamento de Post-Grado

Decano

Dedicatoria

*A mi madre
Junto a ella, no olvidaré los momentos vividos:
Sus consejos, su dedicación y su alegría.
A mi lado sufrió cuando me vio vencida
Su vida fue mi vida, pero había llegado su partida.
A mi padre, abuela Casas, hermanas y hermanos por su apoyo incondicional.*

Agradecimientos

En este constante andar por el mundo mixe, quiero ofrecer mis más profundos agradecimientos por el apoyo invaluable de todos y de cada uno de los habitantes de Tierra Caliente, Tamazulapam, sin los aportes de ellos de este trabajo no hubiera sido ni siquiera imaginado.

Sería interminable la lista de personas entre **xëëmaapy** [adivinos], niños, jóvenes, ancianos, docentes de la Zona 102 de Plan Piloto, autoridades, hombres y mujeres de la comunidad de Tierra Caliente que sin compromiso de por medio contribuyeron brindándome sus saberes y valores, su tiempo y su humildad. Las familias Martínez Policarpo, Márquez Cruz, Ernestina Jiménez y Micaela Herrera que me brindaron su hospitalidad abierta junto con toda su familia y me permitieron convivir directamente durante la reproducción de sus prácticas rituales en agradecimiento a **Konk Ĕnaa**¹ en los lugares sagrados. De los cuales estoy infinitamente agradecida por hacerme sentir como parte de su familia, compartir sus experiencias de vida y atreverme a filosofar a partir de sus saberes ancestrales.

A todos y a cada unos de las personas de la comunidad de Tierra Caliente y Tamazulapam mixe, mis más sinceros agradecimientos. En especial a las abuelas María (de 110 años), Amalia Martínez Casas, Liin, quienes dejaron sus huellas en mi trabajo y me han abierto sus puertas para ayudarme a comprender sus sabidurías ancestrales.

En contraparte académica, mi asesor de tesis y maestro Alex Eleuterio Cuiza, por su paciencia y contribución en la elaboración de este trabajo, quien ha dirigido puntualmente las numerosas correcciones de este trabajo en PROEIB, ha asesorado y coordinado sin escatimar esfuerzos y a quien le externo mi respeto y agradecimiento.

Agradezco también al Dr. Tata Pedro Plaza y la Dra. Marina Arratia por sus aportes valiosos en la corrección de este documento.

Mis más valiosos reconocimientos para quienes fueron mis maestros en PROEIB- Andes. En especial le externo mi respeto por el recibimiento desde el primer día en las tierras de Cochabamba-Bolivia a Mgr. Vicente Limachi y por todas las orientaciones académicas

¹ **Konk Ĕnaa**, se decodifica **Konk** [señor], **Ĕnaa** [trueno y rayo], desde la visión Mixe son las deidades sagradas y supremas, representadas por el sol y la luna (el día y la noche), el cosmos, los seres de la naturaleza: las plantas, cordilleras, vertientes, montañas, cuevas, montes, la inmensidad y la misma madre tierra.

para la culminación de los estudios. Al “Tata” Dr. Pedro Plaza por sus aportes en teorías lingüísticas y el fortalecimiento de la escritura de las lenguas indígenas. Al Dr. Fernando Prada por situarnos a comprender el saber sobre la tenencia de territorios indígenas y movimientos sociales, saberes indígenas y conocimientos universales en condiciones de igualdad, sobre todo por darme consejos que me generaron confianza y seguridad para seguir adelante en mis estudios. Hago mención especial a la Dra. Inge Sichra, mujer de gran temple y responsabilidad, sobre todo por su orientación en las precisiones académicas sobre teorías sociolingüísticas. También mis más sinceros agradecimientos a los maestros que nos brindaron teorías educativas.

Por otro lado, agradezco también a todos y a cada uno de los que han dado soporte administrativo: Suleika, Edwin, Roberto, Rubén y a Gloria del PROEIB Andes, por todas las atenciones y orientaciones en el tiempo de mi formación en la máxima casa de estudio del PROEIB Andes.

A mis compañeros y hermanos de Argentina, México, Chile, Perú y Bolivia directa e indirectamente participaron en este trabajo de tesis, sobre todo por sus afectos y por compartir sus experiencias de vida. En especial debo agradecer a Clarita Quirino de la Organización Ava Guaraní “Che Paravete” y a Víctor Tolaba por su valiosa amistad y su contribución en este trabajo por sus experiencias y sabidurías, con quien he tenido la oportunidad de debatir mi tema, también ha diseñado gráficos, sugiriendo fotografías, los colores y composiciones creativas desde una visión artística en este trabajo que ahora presento.

Quiero agradecer con mención especial a todos quienes están detrás de la Fundación Ford, a través de Internacional Fellowship Program (IFP) quienes contribuyeron durante el lapso como becaria y maestrante del PROEIB Andes en la Universidad de San Simón, Cochabamba-Bolivia para que llegara a su feliz culminación. Estoy en deuda, porque sin el apoyo del programa de becas para estudiantes indígenas, difícilmente pudiera haber cursado una maestría en el extranjero.

Mi agradecimiento especial a Blanca Ceballos, Senior Officer del IFP, en México, a quien le ofrezco admiración y respeto por todos los momentos que me apoyó emocionalmente para seguir adelante en mis estudios y sobre todo coordinó las cuestiones administrativas y los recursos del Programa de Becas.

Resumen

Hoy escribo sobre las sabidurías rituales en agradecimiento a las deidades y la madre tierra que viven los **tu'uknemp ja'ay** [habitantes de Tamazulapam]. Y dicen que nuestros ancestros nos heredaron estos saberes que hoy siguen vigentes, pero sigue siendo una verdad silenciada en los escritos y en las enseñanzas de los niños y niñas en las escuelas. Los saberes rituales no sólo como una práctica social, sino como una función que cohesiona la vida familiar y social.

Flor Martínez

Este estudio se realizó en la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam, Mixe, Oaxaca. Analiza la transmisión de saberes en torno a la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** y la perspectiva en el currículum intercultural. La transmisión de saberes sobre la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** y la perspectiva de abordaje en el currículum intercultural en la comunidad.

Los datos que analizó provienen de mi propia experiencia durante mi estadía en la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam, Mixe para la recolección de información sobre los saberes entorno a las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** en los lugares sagrados y las concepciones de los habitantes mediante entrevistas a las familias y miembros de la comunidad me permitieron comprender las ritualidades que reproducen, no sólo como una práctica social, sino como una función que le da sentido sus vivencias familiares y sociales en unidad con la madre tierra y deidades. La práctica ritual a **Konk Ēnaa** es una parte de la realidad cotidiana que viven los **tu'uknēmt ja'ay** [habitantes de Tierra Caliente, Tamazulapam] para fortalecer su identidad social. En el estudio se analizan los saberes de la práctica ritual en las familias y en la comunidad, y por otro lado las formas como se transmiten estas prácticas a las generaciones jóvenes, los lugares donde se transmiten y las opiniones que tienen de los habitantes y maestros respecto los saberes rituales a **Konk Ēnaa** en la escuela.

Las personas mixe consideran que transmitir los saberes rituales a las nuevas generaciones consiste en prepararlos para que ellos en un futuro contribuyan en la reproducción de las prácticas rituales que son necesarias para mantener esos saberes, debido a que

cuando una persona mixe forma una nueva familia (cuando se casan o se juntan), además cuando asuma cargo de autoridad tradicional debe saber hacer las ritualidades en agradecimiento a la madre tierra y las deidades en los lugares sagrados.

Sin embargo, la escuela tiene otras formas de reproducir el conocimiento en el aula, utilizando otras metodologías y contenidos que el Estado propone a través del currículum oficial, aunque se considera que esa práctica escolar no contribuye para la formación de la vida de los niños y niñas mixe. Estas realidades de manejo de saberes familiares son distintas en la escuela, de los cuales se dan fricciones de sus relaciones de concepciones interculturales, alimentando la brecha de la frontera cultural en las prácticas educativas.

La escuela aun se considera como la institución que asume la legitimación de saberes, aunque los mixe conceden el poder a la escuela para que reproduzcan los saberes comunitarios, pero lo que está en cuestionamiento son las metodologías aplicadas por los docentes.

En la comunidad de Tierra Caliente, las prácticas rituales cumplen una función social, una forma de convivir y relacionarse entre los humanos, naturaleza y deidades siendo esta relación estrecha como parte de la afirmación cultural.

La práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** en agradecimiento a la madre tierra y las deidades tienen función de dar la continuidad a la vida ligada a la actividad de la siembra del maíz y otras actividades se dedican las familias y así se mantiene de generación en generación, en tanto se continúan las prácticas de la siembra de maíz y los agradecimientos a las deidades y a la madre tierra.

En la comunidad mixe, la escuela es concebida como beneficio para que los niños y niñas aprendan a leer, escribir y a resolver problemas matemáticos, sin entrar en cuestionamiento las metodologías de los docentes por parte de los padres de familia y otros miembros de la comunidad, es decir, no se pone en tela de juicio si los docentes abordan y profundizan los saberes rituales y comunitarios a fin de reforzar la identidad de la niñez.

Palabras claves

Transmisión, capital cultural, reproducción cultural, saberes, conocimientos hegemónicos, agradecimiento a la madre tierra y deidades, frontera cultural, socialización, ámbitos de control cultural, aculturación, ënaapataajkjotp [lugares sagrados preexistentes en el entorno natural], ujj xatsxy [ofrendas], na'axwi'ny [madre naturaleza], ëyu'uk [mixe], xëëmaapy [adivino], taak këkajp [diosa del pueblo], xëëkëtaakpy'ampy [puesta del sol], xëëpëtsiimy'amy [salida del sol], pë'ktsow pa'tsow [peticiones], tsuj poj [espíritu del viento].

Neky jyëjp tunj jëjp

Mëskuyyëp namukët

Yxamps ya'at neky ya'at ntunk aa, tunk jëjp tukpiky njëk këkëxa'. Yaxmps mä'äxkx at n'ëmteey namuk pënts aa y'ëyu'uk ojts njëktëja, ëmëtoja tëë nyëkyojky nyëktyëka soo ëtoom yë n'ënaa njëntsëëkyëmta jëm ënaapataajkjotp, soo mëpaat ëtoom njukyatyëmta ya tu'uknëmpt kajp, tu'uknëmptja'ay. Mëskuyyëp namukët meets teety, meets taak, meets mutsk ënajk, meets teety ëmëj meets taak ëmëj, meets ya'at m'aa m'ëyu'uk, m'jënmaany ejxpajtyany maa ya'at nekyën.

Xamps nyëëtën mëskuyyat'n moy namukët yë nmëukët jëk'ëxpë'kptëjk tëëts xpëtkajjëta, y'aa y'ëyyu'uk nyëtë'nxmota.

Xamps nyëëtën mëskuyyat'n moy yë jëk'ëxpë'kptëjk PROEIB-Andes jëm kajpjotp Bolivia. Mëskuyyëp mëku'uk Alex Cuiza me'ts yë mëët ya'at tunkjëkp, ya'at neeky y'aay njëktuyoytyë. Mëskuyyëp ko mxëë mtyemp xnës'exa, ek koots xpëtkajpxa. Mëskuyyëp xampts ya'at neky jyëjp të njëkëkëxa.

Nyëëtë'n xyäm mëskuyyëp moy namu'k yë jëk'ëxpë'kptëjkët mëteep aa y'yu'uk jyëknaaxtëp, mëteep yë wejën kajën y'jyëktu'yjetëyp. Të nëëtü'uk nëëtü'uk y'aa jyënmany e'xtan tyany. Mëskuyyëpta tunk paatp yë m'aa yë m'yu'uk ko ëëts njëknëkajjëkt maa ntunk aa tunk kojjëp. Mëskuyyëp namukët mëëts jëk'ëxpë'kptëjkët: Vicente Limachi, Inge, Pedro Plaza, Arrueta, Jaqueline, Prada.

Nyëtëënts nmëkuuktëjk mëskuyy'at moy pënjatyts mëët nkajpxy nmëtyakytyë ëxnënts ya ntsenëtë ya na'axwi'ny jotp na'axwi'nyjotp kajp Andes. Mëskuyyëtëp mëkuukët pënts mëët nkaxpx nxikytyë: bolivian@s, mexican@s, argentino, chilena, peruana.

Xampts nyëtëën njamyëtsxy, mëskuyy'at mooy yë ja'ay, mëkuukët, jëntsënët mëteep yë mëny njënkaap tmëëtanëtë ëxnë'n ya ntsënëtë.

Neky jyëjp

Yä'ät neky yë nyëmyëtyakyp soo yë mëj ja'aytyëkët, taak tetyët mëteep jam tsënaatyëp juky'atëp jam Tierra Caliente soo yë unk myay tënë'exjëta, tajnkapxjëta soo yë konk ënaa jyëntsejkjën jyëkmomy: so y'ujy y'xatsxy y'jëkmoy, tutk y'yëktankëpota ma nja konk ënaa y'jëkpaat y'jëk'exta' jam ënaapataajkjotp: nëëweey y'okp, jëmpat nëë, ap tyëkam, taak këkajptyëm, ap teey jyëntipy.

Jëts yë nëkaapxp nyëtën soomëpaay yë ëxpëjktëjk, jëk'ëxpëjktëjk, taak tetyët soo yë jënmany t'jëktu'uyotyä ik mëmaapy tyu'uwets'ta ko yë ëxpëjkp ënajk jyëk taankaxjëtët soo yë juky'at tyuyyoy ya kajpjoity so yë ënaa jyëntsejkjëny jyëk moy jä ënaapataajkjoty. Yë jëkëxp koo ka't jyëk mëj pë'taky soo yë ënajk wyëjta kyäjtya ma tyëjkën kyajpën. Yë mëpëk ko yë,

Yë konk ënaa nyëmëtyaaky

Ya'at soo mëëpaaty yë tu'uk nëmpt ja'ay jyujky y'at tjëk tuyyotyä jääy na'axwiiny myiny pyety ko yë tunk pëk, tënaa'ny, tsënaa'ny na'axwi'inkyëjxy mëët tyuwiitsy yë jyëntsëjkjëny kyëmayjëny yë konk ënaa, et na'axwi'iny, tsuj poj, jënteep, jëtën nkëxp yë jyëk jëntseka jëts ey ja juky y'at njektuyyoyëntët. Jëtënts yë më më ja'ay y'aa ëyu'k tjëktuyyotyä ka'tëk yë jëpyien njëxjëm yë mo'ok, xëëjk yë j'ikx pyiky mëëteep yë konk ënaa, yë et na'axwi'iny y'yakyp jëpyen yë y'ujy xyatsxy, tyu'tk jyëkmo'ot ma ënaapataajkjën.

Ëxtëm ntu'uknëmpt ja'ayy'atyëmpt jëknëjayëp ko yë mä'xtujk yë et na'wi'iny, tsuj poj, konk ënaa jyëk ëmtey jyëk patsey ja'k ëtoom mëët yë tsuj poj mpëtëkyëm n'ëxtakyëm. ka't yë t'ëpaaty yë tsajtëjk y'aa jyënmaany, jëpaaty ka't tyu'kmiky, ëpiikjyaty yë tyuyyoyy, yë tsajtëjktunk yë teety yë aa ëyu'uk jyëknaaxpy, mëëteep yë tu'uknëmpt ja'ay pyëtiimp yë ko myëjk at, ey y'yat jyëk ëmtey jyëk pëktsey ma konk ënaa jyëk paaty jyëk iixën jëpaatyts y'ujy y'xatsxy jyëk mooy jyëk tantseka'.

Jëpats jë tu'uknëmpt ja'ay ka'y tkëpëkta ka't ey y'exta ko yë tsajptëjktunk mëët myukt, ja'k yë konk ënaa nyëëkajpxp nyëëmëtyiky jam: tu'kpiky yë nëtënaap yë xëë, kipy, ujts, tun, kojpk, tuu, xoots, poj yë tukëyya mëëteep jaa na'axwi'inkyëxyya.

jëtu'uk piky, yë jëk ojts tjëk'eykyiixy mëëteep jaty ya na'axwi'inkyëxy juky y'atp yë tsa'a, ank, kipy, tuu, poj, nëë, tu'ukëyya yë konk ënaa, dios teety nëpëtakyë. jëtu'ukpiky yë jëk jëtën tyajkp tejaty yë mo'ok, xëjk, yë jijkxy mëëteep yë kam tu'u yyakpy. Jakomts Konk

Ēnaa yē tejaty yya'ky yē teja'ty nēēpētakyēp jēpatsy yē jyēk pā'tsey jyēk pē'ktsey jēts ka't pa'am, ēyo'on y'et.

Ko yē ja'ay pyēktsey pyatsey jām jēpyien ēmtotsonta mā yē xēēpētsimy, ja'kok yē jam yē ēnaa tsyēnēta' mēēteep yē et y'at, ey juky'at yyakypy, jēts jēkojk tēpēnēxta patsota soomēpaaty yē tun aa kopk aa ma tuu minyēn, jēts jēkojk xēēkētaakpy'amy ma yē po'o tsēnēn ma, ma jētsujk tsonyēn ko tyuuyy. Jēnēknyē konk ēnaa tyuyyoy mēēteep ey y'at, tsēnāāny tēnany, jujky'at yakypy.

Ko yē n'ēnaapaatjēm yē njēknēkxjēm ja pējy, ser, waay, mē'ēky, tu'tk tyuuty, tu'tk, xatsxy, neey, plom, pa'ak kētsxy yē ēnaa jēk tantsēkyēp. Tu'uk tu'uk ēnaa jyēk paaty ēk tēnēmētsyoowniikx yē ujoy xatsxy.

Yē ujoy xatsxy mēēteep yē konk ēnaa jēk tantsēkyēp yē kē'm ntu'tk, yē xatsxy, yē ujoy waamp yē kē'm mo'ok mēēteep yē ēnaa yya'kpy, jēts yē pa'ak keetsxy tyēmjyēp'am yē tāmtaak waamp jām jyēk temy jyēk wa'sxy ma ēnaa jyēk patyēēn, jēts yē nyētē'ēn mēkuktējk jēk tantsēkyēp ko pēn npatēm jam ēnaapataajkotp o jam tu'uam pēn npatēm.

Koots net n'ek sjēmpeetēm jām ēnaapaataajkot jēts net jām tējkjēntump jyēk exkuka ja ka'aky tojx: mē'ēky, tu'tktojx, xatsxy, pa'aknēē yē jēktansēkyp ja mēkuktējk. Ko ja' ka'aky tojx nyaax jēts net ja aa ēyu'uk njēknaxēm tekēxpētēn ja ēnaa jyēk patay.

Yē ēnaapataajkotp

Jam ēnaapataajkotp ma ēnaa jyēk paatyēn jyēk i'xēn jam tu'uknēmpt y'et jojtp ma yē tu'uknēmtp ja'ay y'ēnaa tmēyotyā, tjēntsēkēta ko ey y'at, mē'k at ēmtota o ko te tkēnaxēta'. Jētēn ja' ap ok ojts nē'exēta, exta'n tjēktanta, jēpaty yē xyam ka't jyēk jatyēkēy, xyam patay jyēk pētiiny: myētukpiky yē ēnaapataajk xam tsontaky nēēweey'okp, jēts jēkojk jēmpatnēē, jēts jēkojk ap tyēka'am, jēts jēkojk ma taak kēkajpēn, jēts kyēkēxa' jam tsajptēkotp. Ko yē myētukpiky y'ēk ēpētsēmkiixy jēts ja konk juun jyēktēnēwetsa jēts jtjēkēkēxētēt ma ja mēj ēnaa tsēnēta jam i'px yukp, tsa'ax am, pētyukp.

Extēm xē jyēk xēēka'xtyējyēn soo yē ēnaa jyēk paaty, jētēn yē mēj ja'ay tnēska'pxjēta ja'kokyē yē poj jētēn tu'u yyoy, nyētēn ko tyu'uy nyētēn yē jētsuk, poj ēnaa nyēk y'ixya. E'tp jēpyēn jyaty jam nēēweey'yokp jētēn nyēky'ixa soo mēpaaty yē ēnaa jyēk paaty. Jētēn yē poj, jētsēk tyu'u piky jam tsyontaaky nēēweey'okp jēts y'ēpētsiimy jam ma jaty yē ēnaa tsyēnēta' jam kojpk tun soomēpaaty yē xēē pyētsimyēn.

Jam nëeweey'okp, jam yë ënaapataajk e'tp tsontaaky, yë jëk jëtën taak tsënaapy, jëtënts nyëmetyaaky tyuyoy ko jëk yë y'ëx kyojpk, jëpatsy yë ja'ay jam jëpyëen jam tyëmyjëktsontajkta, jëts tëëkëëkween yë jëk ënaa jam tsëna' jam ank jojtp jam tëkoompt y'etjojtop jam jëtën ja ykojpk jë yë ja'ay pën yë nyëmetyaky nyajayëp jëtën yë tëëkëëkween yë ënaa t'eyyoty jëts jë uju, xatsxy tmo'ta, koots ka't. koots ka't yë tëëkëëkween t'ëyyota jënëts jay tëëkëëk ënaa yë uju, xatsxy tënëëmëtsowëta jëts tuuky tjëkaaty jam poob xoj ë'am ma nampt kyaxjëk yë ënaa.

Ma yë ënaa xaamjën yë mëj ja'ay jëtën tnëmetyakta kojëk kë ënaa ojts kyeeky ko yë tsep ojts exkukëta mäajtskajp ja'ay (tëkompt mëet tu'uknëmpt), koom ka't yë tu'uknëmpt yë ënaa n'aty t'ek nënëkxnëta jëpatyëk ojts ja jënkony knkony kyëpujnë jë ma xaam nëëweek y'okp, ko jëk ojts ijky nyëkaxjëky kojëk tyu'uy ja jëk ja jëtsujk tiiyy'jaty jëtënk ja' kyaaxjëky e'tëm tsajpnëë'aajëm. Jëts ko jëk ja mëtsk ënaajk jam n'aty kyëyata jëts jënyityëk pya'ampata, jënëtsek yë xëmaapy nëkajpxta ko ja' ënaa ja nyëk'ixya.

Yë ënaa jam jëmpatnëë, yë jëk jëtën mo'ok xëjk t'yajkp jëpaty yë ja'ay jam m'ëmtoota, jëts nyëtën yë taak këkajp jam yë jyëk mo'ok xo'oxy jyëk ëjëktya, kajp këxp yë jotmaay t'jëkëkëxa, jëts nyëtën abril po'o tyuu waay, kajp këxp t'ëmteey t'waatsee, t'nukxtsey ko yë ënaa tyuu tkaaxt, taampt, twaaxt jëts ka't yë ka'am tu'u kyëtëtsët,nyëtën kajp këxp twaatsee yë nëë, tuu, jëts ka't ja kajp ja'ay pa'am yuu ëyyo'n tjëknaaxt.

Jëts jam ap tyëka'am, yë nyëtën mëj ap ok jam na' taak ëmëj tsëna'. Ko jyë ja'ay pyax t'paa'ta jam jëpyën tyëm jyëkënaax'ja, jam ja' xyo'k mëet jyëk'ëkaaxmiky, jëts ja mëxunk më'k y'et ka't pa'am tyëjatët, jëts nyëtën ko yë ja'ay nyëwyaayyëta, jampts na jëpyën ja xëë t'jëkaamyukta jëts na, tsëna'an y'eyyëtët.

Jëtëts na' ëyu'uk tyuyoyy ko jëk jam yë ënaa juky'nyaaaxyëkyë, ojtsëk ja 2009 ja këtunkët jam mëk ta'axk kipy ojts ja ënaa ma taak ëmëj tsyëna ojts yë tsyënaatyajk twojpkëta, tjëkma'tëta, ko ojts jëtën tunta ojts ja ënaa taak ëmëj y'ampëknë, ojtsëk jam kyaknë, jënëts ja ja'ay xyëm y'yam y'ooky, ojtsëk ja mëj këtunjët jyëtëm jyotëkënëta, ja ënaa tjëmënuxtaknëta, jëtëkok ojts ja ënaa twatsota jëts jyëmpët, myaaxtukt ka't t'ëyojët soo ojts jyëktiiny.

Taak këkajp tyëkyaam, jëtën nyëmetyakyë ko tëy y'etëp tso'ntaky ko yë ntaak këkajp jyëk tækajxpety, ja to'oxyëjk mëja'ay pënjëtën ja ënaa tu'uk jëmëjt tmëtsënaapy ma tyëjkën, yë ntaak këkajp jëtëntsnyë tpaaty yë ënaa. Yë ja ënaa tkëweent atp, ja ja'ay t'ëweexp ënjaty

ya  naa tm yety p. Y  taak k kajp y  na  naapatk tj ktuyepy ext n y  tuu waak ko  bril po'o y'any, y  ny t n j k xo'oxy' j kxp, kajk xp y  taakk k kajp y  tyunk tj ktuyyoy kajp y  ky ' naapaty p.

Soo y   najk t'  wejeta t' kajeta soo y  ujj xatsxy y'eya j ts soo y   naapataajk tyuyyoyj.

Ya piky ny kajxpy soo y  taak, teety m ja'ayty k t y  t n 'exja' y  m 'tsk  najk soo y  ujj xatsxy y'eyya, j ts soo y   naa nj nts jky m.

tu'uk piky y   najk jam y  tm tsontakta ma ty jk n ko ja tyaak ja ujj, xatsxy tj k'eya, y  mutsk  najk y  ny t n t xayy p, p t jky t p j ts ja tsojk  paat t. J t n y   najk  kyaan ky taany ta, tjata, tj k'eyy ta. Koots ny  j tsojk j ntsojk y  taak teey y  jotmamy tn p tak ta j nets ny  tjatyanta y  mutsk  najk. Koy  mutsk  najk  kya'n y  tunk j ' p t xajeta j netsny  unk taak ny ty n t n 'exeta t n tskapxjeta soo y  ujj, xatsxy y'eyya.

Ko y  mutsk  najk jy m jt t  k  k, m ktaaxk j nets  kyaan tm tsontaakta soo y  tyuyyoy y  ujj, xatsxy j k'eky. J ts ko kujk yak'n ta ko jy m jt tutujk j xtujk j nets ny kxn ta maa jaty y   naa jy k paaty n.

Índice

Dedicatoria	i
Agradecimientos.....	ii
Resumen	iv
Palabras claves.....	vi
Neky jyëjp tunj jëjp	vii
Mëskuyyëp namukët.....	vii
Índice	xii
Abreviaturas.....	xv
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	4
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	4
1. Planteamiento del problema	4
2. Preguntas de la investigación.....	7
3. Objetivos	8
3.1. General	8
3.2. Específicos.....	8
4. Justificación.....	8
CAPÍTULO II	12
MARCO METODOLÓGICO.....	12
1. Tipo investigación	12
2. Metodología.....	14
3. Unidades de análisis	15
4. Técnicas de la etnografía cualitativa	16
4.1. Entrevista	17
4.2. Observación	19
4.3. Instrumentos.	20
5. Procedimientos de recolección de datos.....	21
6. Procesamiento de datos.....	22
7. Consideraciones éticas	24
CAPÍTULO III	25
FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.....	25
1. El ethnos cultural.....	25
2. La ritualidad en las culturas indígenas	26
2.1. La ritualidad indígena en los espacios sagrados naturales.....	31
2.2. La ritualidad indígena desde el control cultural	33
3. Ritualidad en la familia.	40
4. Saber ritual	46

4.1. Socialización y reproducción de conocimientos.....	48
5. Ritualidad en la educación escolar.....	53
CAPÍTULO IV.....	58
RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓNN.....	58
1. Breve descripción de la cultura Mixe.....	58
1.1. Localización de la Región Mixe dentro la Región de Sierra Norte en el Estado de Oaxaca - México.....	58
1.2. La Región ëyu'uk (Mixe) y sus Municipios.....	59
1.3. La comunidad de Tierra Caliente, Mixe.....	60
1.3.1. Condiciones de vida de la comunidad de Tierra Caliente.....	62
1.3.2. Vestimenta de las mujeres y hombres de la comunidad.....	64
1.3.3. La vida organizativa de la comunidad.....	66
2. Saberes rituales a Konk Ęnaa.....	72
2.1. Ritualidad de antes y de hoy.....	72
2.1.1. La conquista ritual.....	76
2.2. Todo es de Konk Ęnaa.....	80
2.2.1. Tsuj poj [espíritu del viento] es de Konk Ęnaa.....	85
2.3. Las cuatro moradas de Konk Ęnaa.....	88
2.3.1. Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] a Konk Ęnaa.....	91
2.4. Descripción de la ritualidad a Konk Ęnaa.....	97
2.4.1. Momentos de la práctica ritual.....	98
2.5. Ofrecimiento del tepache: bebida ritual.....	104
2.6. El xëëmaapy [adivino].....	106
2.7. Preparación de ujj xatsxy [ofrenda ritual] elaboradas de masa de maíz.....	109
2.7.1. Elaboración de xatsxy [ofrenda ritual: tiritas agrupadas].....	112
2.8. Los saberes de la ritualidad en los relatos orales.....	117
2.9. La ritualidad a Konk Ęnaa ligada al mo'ok [maíz] como herencia milenaria.....	119
2.9.1. Nëëyu'u (ritualidad a Konk Ęnaa para preparar la tierra del sembradío).....	119
2.9.2. Nëëne'ep [ritualidad en la siembra].....	123
2.9.3. Tëne'ep [ritualidad en la siembra colectiva].....	127
2.9.3.1. Tuu waay [ritualidad para llamar a la lluvia].....	129
2.9.4. Ritual para los primeros brotes de elote.....	130
3. Ámbitos de la práctica ritual.....	134
3.1. Tu'u [camino] del tsuj poj [viento], del trueno y el rayo en ënaapataajkjotp [lugares sagrados] en el entorno natural.....	134
3.2. Ęnaapataajkjotp [lugares sagrados preexistentes en el entorno natural].....	137
3.2.1. Nëëweey'yokp [rincón del sauna].....	140
3.2.2. Jëmpatnëë [agua subida].....	142
3.2.3. Ap tyëka'am o tsexk jëntump [casa del pueblo ancestral o lugar del temazcal].....	144
3.2.4. Këkajp tyëkyam [casa de la diosa].....	147
3.2.5. Ap teety jë'ëntijpy [enfrente del Sr. padre y abuelo].....	152
3.3. Ritualidad en la casa de familias.....	154
4. Formas de transmisión de los saberes de la práctica ritual a Konk Ęnaa.....	156
4.1. Hacer juntos padres e hijos “hazlo así”.....	156
4.2. Conociendo lo sagrado de Ujj y'jitsxy [masa sagrada].....	163

4.3. Ser modelo y aprendiz.....	165
4.4. La iniciación de ritualidad a Konk Ęnaa entre niñas y niños.....	168
5. Resistencia y continuidad de los saberes rituales en la escuela.....	175
5.1. Los saberes rituales a Konk Ęnaa como parte de la identidad de la niñez.....	175
5.2. Entre el deseo y la práctica docente.....	178
5.3. Aprender en la vida y en la escuela.....	189
5.4 Los saberes rituales a Konk Ęnaa y los conocimientos en la escuela.....	192
CAPÍTULO V.....	195
CONCLUSIONES.....	195
CAPÍTULO VI.....	202
PROPUESTA.....	202
Bibliografía.....	212
Anexos.....	216

Abreviaturas

CMPIO	Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca.
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONU	Organización de la Naciones Unidas
PETE	Plan Estratégico de Transformación Escolar
PROEIB Andes	Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos
DGEI	Dirección General de Educación Indígena.
SEP	Secretaría de Educación Pública
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de Educación
EIGPP	Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Programa de Formación de Líderes Indígenas de Abya Yala.
INIA	Instituto Nacional de Investigación Agraria de Perú
CEA-UIIA	Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural Ayu'uk
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

INTRODUCCIÓN

El estudio respecto a la transmisión de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** demuestra que este saber que se utilizan en el contexto mixe, asimismo ha sido abordado en la escuela Primaria “CUITLAHUAC”, pero no se establece horario ni asignatura específica para abordar este saber, sino se aborda como saberes previos o en su caso para facilitar el aprendizaje de los conocimientos oficiales, por eso sufre fricciones o contacto (los conocimientos de la escuela y los saberes de la comunidad) quedando subordinado los saberes comunitarios. Se trata de valorar entre ambos capitales culturales, en condiciones de igualdad, sin jerarquías ni privilegios del uno al otro.

Los saberes rituales que aprenden los niños y niñas en su familia sufren contacto o fricción cuando no se diseñan metodologías pertinentes y menos se aborda como un saber holístico, sino únicamente se aborda como saberes previos o para reforzar los conocimientos del Plan y Programa Oficial. Además los conocimientos que circulan en las escuelas Oficiales se les atribuyen el valor de prestigio y aceptados por el conjunto de la sociedad, así los saberes de las prácticas rituales mixe son relegados en las concepciones y formas de vida ciudadana. Mientras que las personas de la comunidad esperan que la escuela contribuya a la reproducción de saberes comunitarios y al fortalecimiento de la identidad de los niños y niñas reconociendo las prácticas y saberes rituales como parte de la vida y convivencia familiar y social.

Pero también existen padres de familia que manifiestan en las reuniones escolares que los docentes procuren abordar en orden secuenciado los contenidos o lecciones que contienen los libros de textos de las nueve asignaturas oficiales con la supuesta concepción que los niños y niñas van a ser más competentes en habilidades y en conocimientos sobre los contenidos de los libros de textos. Estas opiniones de algunos padres de familia implícitamente le dan más valor y prestigio a los contenidos escolares oficiales.

El estudio responde a un análisis cualitativo sobre la transmisión de conocimientos de las prácticas rituales a **Konk Ēnaa**, que se utilizaron las técnicas de observación, entrevistas en la comunidad mixe.

En el primer capítulo se abordó al **problema de investigación** en la que se expone los motivos de estudio y las problemáticas sobre la transmisión de las prácticas rituales en las

familias, la comunidad y la relación que mantienen con la escuela. Donde se expone no sólo el contacto de los saberes rituales que reproducen las familias con los conocimientos escolares, sino en general los saberes comunitarios por ser considerados como empíricos y no del currículum oficial. En el planteamiento se concretizó con **preguntas orientadoras** como ¿Qué saberes de ritualidad a **Konk Ēnaa** se practican en las familias?, ¿Cómo es la forma de transmisión intergeneracional de los saberes y prácticas rituales a **Konk Ēnaa**? ¿En qué lugares se reproducen los saberes rituales a **Konk Ēnaa**? ¿Cuáles son las opiniones de los agentes educativos sobre la ritualidad del **Konk Ēnaa** en la educación escolarizada?, los cuales sirvieron de parámetros para comprender el objeto de estudio, durante la investigación, al mismo tiempo, condujeron a definir **los objetivos** que fueron atendidos en el presente trabajo de investigación. Este capítulo se cierra con una **justificación**, en el cual se expone la necesidad de contribuir la investigación.

El segundo capítulo contempla los aspectos **metodológicos**: en un primer momento define el tipo de investigación de carácter cualitativo con método etnográfico. Enseguida se contemplan las unidades de análisis, son: ritualidad, ámbitos, formas de transmisión y opiniones que posibilitaron organizar los datos en categorías como parte del análisis y sistematización de la investigación. Para eso se expone las técnicas aplicadas en el campo de estudio, una de ellas es la observación con participación directa e indirecta durante la realización de la práctica ritual, ya sea en las familias o en los lugares sagrados en el entorno natural. También se expone la entrevista en profundidad que permitió recopilar los datos de los padres y madres de familia, los niños, ancianos y autoridades tradicionales quienes reproducen la práctica ritual como parte de su capital cultural. Asimismo se describen los instrumentos utilizados en la investigación. En este capítulo se describe el procesamiento de datos: recopilación, categorización y triangulación de datos para la interpretación de los testimonios. Finalmente se contempla algunas consideraciones éticas de la investigación.

El tercer capítulo comprende la **fundamentación teórica** con conceptos y teorías de autores mexicanos y sudamericanos que respaldan o refutan el tema de estudio. Los temas en la que se sustenta la investigación, las ritualidades indígenas, la transmisión de la práctica ritual familiar en comunidades indígenas respecto a las estrategias de transmisión, la forma en que los niños y niñas se socializan, la reproducción de la cultura

escolar y la incorporación de los saberes, la ritualidad indígena desde el control cultural contextualizando en cada ámbito, la cultura propia y apropiada y la cultura enajenada y apropiada. También en estos ámbitos de la cultura se exponen los mecanismos de decisiones de la cultura autónoma: resistencia, innovación y apropiación y de la cultura enajenada e impuesta sus mecanismos son: imposición, supresión y enajenación.

El cuarto capítulo contempla **los resultados de la investigación**, está organizado en dos partes. La primera parte consiste en la descripción del lugar donde se situó el estudio, también se hace una breve descripción los servicios en la comunidad, por otro lado se expone algunas características identitarias de la comunidad como la vestimenta, tipo de casas, asimismo se describen de manera breve los elementos culturales de la comunalidad: el poder comunal, basada en las asambleas comunitarias y sistema de cargos (autoridades tradicionales) basado en usos y costumbres, otro elemento es el trabajo comunal sustentado por el tequio, se refiere al trabajo colectivo y gratuito. La fiesta comunal es el disfrute colectivo y familiar. La segunda parte de este capítulo consiste en el análisis e interpretación de los datos a través de la triangulación metodológica para una aproximación de la realidad de los hallazgos y resultados de la investigación desde diferentes fuentes.

El quinto capítulo expongo las **conclusiones** de los resultados de investigación de los saberes de la práctica ritual mixe que va anudada a la vida cotidiana y es una estrategia que fortalece la convivencia y relación no sólo entre personas, sino con la madre tierra, las deidades y el cosmos. Así el hombre mixe comprende y explica su visión de mundo como seres complementarios e integrales todo lo que le rodea.

El sexto capítulo se presenta un diseño de **propuesta** o criterio metodológico destinado para los docentes, a fin de valorar y potenciar los saberes para evitar la aculturación de los niños. En la propuesta metodológica se intentará visibilizar a través de un calendario “flor ritual” los saberes y valores de las ritualidades agrofestivas familiares al maíz y ritualidades comunitarias. Con esta propuesta se espera abrir espacios de reproducción de saberes y valores hacia la comunidad y no solamente de llevar en el aula de la escuela.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. Planteamiento del problema

La presente investigación se adscribe en la línea de capitales y reproducción cultural² su atención está centrada en comprender la transmisión de saberes sobre la práctica de ritualidad a **Konk Ĕnaa** y la perspectiva de abordaje en el currículum intercultural en la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam, Mixe. La transmisión y reproducción de estas prácticas, forma parte del patrimonio cultural de la comunidad.

Para familias de la comunidad, las ritualidades de la práctica ritual **Konk Ĕnaa** están estrechamente relacionadas con el agradecimiento a la madre tierra, a las deidades y al cosmos. Esta una relación y convivencia con el entorno natural y deidades a través de las ritualidades constituye la sostenibilidad de la función social y la continuidad de la vida mixe, puesto que los mixe encuentran explicación y comprensión de la vida basada en el respeto y agradecimiento a la madre tierra, al cosmos, al sol, la luna y demás seres vivos que hacen posible la vida en la tierra, porque consideran vivos a todos las cosas existentes en la tierra, por eso mantienen comunión, equilibrio, sintonía y reciprocidad entre todos los seres vivos que existen en la tierra y en el espacio. Además desde la concepción mixe se concibe que todos los seres existentes en la tierra y en el espacio son interdependientes y complementarios, por eso los mixe mantienen unidad y cohesión a través de las ritualidades.

Esta práctica de la ritualidad a **Konk Ĕnaa** ha sido como la brújula estratégica para las relaciones de convivencias familiares y de la comunidad, esto se ha conservado gracias a la transmisión intergeneracional. Así, se ha ido transmitiendo los saberes y prácticas a los niños sobre los rituales y la representación simbólica de lo sagrado, en las familias y la comunidad. El **wejën kajën** (despertar, desarrollar, escuchar) de los niños se da en momentos y espacios concretos durante la ritualidad. El **wejën kajën** de los niños se da

² La reproducción cultural (Arrueta 2003), es concebido “como un conjunto de desarrollos culturales transmitidos generacionalmente, sea dentro de una misma cultura o de una cultura a otra en procesos de transculturación”. El patrimonio está expresado en el sistema de sentidos, significados y valores específicos para el grupo. Además el patrimonio se entiende como una práctica o conocimiento heredado por una generación, culturalmente determinado en cuanto a sus simbología, significado y valores que encierra, se transmiten y recrean o reproducen culturalmente... no permanecen incontaminados o en estado puro, sino que son procesos de cambio y reproducción constante en múltiples contactos culturales.

mediante aprendizajes naturales, porque se sintonizan con los saberes haciendo, mirando y desarrollando sus capacidades sensitivas (emociones, sentimientos, sintiendo y oliendo), y son guiados por los adultos, quienes les recomiendan y aconsejan cómo hacer los rituales y qué sentido tiene en la vida de los mixe.

Sin embargo, con el paso del tiempo los saberes y prácticas rituales se ven afectados por los cambios sociales, económicos, la migración, que introducen de ideologías alienantes a las nuevas generaciones. Los jóvenes que migran a las ciudades adoptan actitudes y prácticas ajenas que se reflejan en la pérdida del respeto y convivencia con la naturaleza y las deidades. Por otro lado, debido al contacto de las personas con la cultura global se desligan de las actividades agrícolas y de la crianza de la milpa. Todo esto influye grandemente en la pérdida de los valores culturales como el respeto a la tierra y al maíz, a la convivencia entre miembros de la comunidad y la reciprocidad con las deidades.

Otro de los factores, es por el crecimiento de las sectas religiosas. A lo largo de la historia mixe, los servidores de la iglesia católica han intentado derogar, mezclar las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** y enajenar los espacios propios de la comunidad para inculcar sus doctrinas religiosas católicas, incluso han etiquetado y desprestigiado las prácticas rituales como actos paganos. Por eso en la educación laica, mediante su sistema de desarrollo curricular, los saberes rituales mixe han sido deslegitimados en la educación escolar de los niños y niñas mixe. Así, la escuela lejos de fortalecer la identidad mixe, mantiene la frontera cultural.

La ritualidad actual que reproducen las familias mixe se puede decir, que ha tenido reelaboración simbólica (algunos cambios) ya sea incorporando algunos elementos nuevos o han sufrido modificaciones en sus propios elementos, Por ejemplo, con el pasar del tiempo las ofrendas propias que hacen las personas ha disminuido el conteo, pero la ritualidad no está al margen de los procesos de desplazamiento, a pesar que ha habido cambios en algunos elementos de la ofrendas, las familias siguen manteniendo la reciprocidad, crianza mutua y convivencia con la naturaleza.

La escuela oficial al no considerar los saberes rituales a **Konk Ēnaa** asume una posición monocultural, provocando rupturas y desplazamientos en la identidad cultural de la niñez. Sin embargo, para los niños y niñas, hasta antes de iniciar su formación escolar, los saberes inculcados por su familia y comunidad siguen siendo parte de sus vivencias y prácticas cotidianas que tienen sentido, significado y valores propios de la comunidad.

Pero al ingresar en la escuela paulatinamente se van aislando y olvidando de esos saberes, porque están ausentes en su proceso de aprendizaje escolar.

La falta de incorporación de esos saberes de los niños y niñas, en los contenidos y metodología de los docentes, conforme los niños van escalando los niveles escolares sus identidades culturales entran en conflicto, debido a que la escuela del Estado a través de sus acciones pedagógicas asume el rol reproductor de una cultura dominante, legitimando únicamente los conocimientos hegemónicos, dejando oculto los demás saberes comunitarios y regionales.

Esta omisión de los saberes rituales en la escuela oficial implica una violencia simbólica, imponiendo modos de vivir, de pensar, de sentir, propios de una cultura hegemónica dejando subordinado los saberes de las familias mixte en la educación oficial. La escuela defiende los intereses ideológicos de la vida urbana, mientras la comunidad sus prácticas y sabidurías son parte de la continuidad de su reproducción cultural.

Al estar enfrentado entre los saberes comunitarios y los conocimientos de la escuela, éstos se reproducen de manera separada. El cual significa que los saberes que poseen los niños entran en duda o simplemente quedan truncadas sus experiencias vividas.

Estas realidades de las relaciones dialógicas entre escuela y comunidad sigue siendo un vacío que no está resuelto, porque no se vislumbran las relaciones de diálogo y complementariedad de saberes de las familias y de la comunidad con el sistema Educativo Oficial. Pese a las declaraciones de organismos supranacionales como la OIT y la ONU a favor del reconocimiento e incorporación de saberes de los pueblos indígenas en las escuelas de Estados Nacionales no se percibe compromiso en sus aparatos ideológicos. Al respecto según el Convenio 169 de la OIT, dice que, el Estado debe asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización, con procesos de educación integral en las comunidades que les amplíen su acceso a la cultura, la ciencia y la tecnología que mejore los procesos productivos y la calidad de sus bienes.

Sin embargo, a pesar que existen leyes oficiales, no se ha logrado superar la aplicación unilineal de la enseñanza de los contenidos del Plan y Programa Oficial 93³, el cual provoca en los niños el abandono del interés de sus propios saberes y valores, porque muchas veces los contenidos del Plan y Programa Oficial son descontextualizados de la realidad de la niñez y de la comunidad.

Esta situación nos demuestra que hay dos campos de lucha (Bourdieu 1997) por un lado, la comunidad y por otro el mismo Estado a través de la escuela de las comunidades. Esto significa que la escuela oficial siempre ha optado por un currículum estandarizado con tendencia modernizante y dominante, por tanto, los saberes de la comunidad mixe son dominados. Entonces, estas relaciones ponen al descubierto la constante necesidad de búsqueda o construcción para una nueva EIB que afiance el reconocimiento a las especificidades de la identidad cultural.

Por eso los docentes y otros interesados pretenden buscar nuevos mecanismos metodológicos legitimando los saberes comunitarios, sin establecer jerarquías ni privilegios entre los saberes comunitarios y los conocimientos del Plan y Programa. En este sentido, las acciones pedagógicas contribuyen en la reproducción y potenciación de los saberes culturales: idioma, prácticas rituales, alimentación, etc.

Sobre la base de este problema planteado, se advierte la necesidad de sistematizar los saberes de ritualidad a **Konk Ēnaa** que se practican en las familias y la comunidad. Asimismo, es importante indagar las formas de transmisión intergeneracional de dichos saberes, los lugares donde se reproducen los rituales, y analizar las perspectivas de su abordaje en el currículum intercultural para evitar que los niños/as pasen por un proceso de aculturación en la escuela.

2. Preguntas de la investigación

Las preguntas orientadoras que sirvieron de referentes en la investigación, son las siguientes:

- ¿Qué saberes de ritualidad a **Konk Ēnaa** se practican en las familias y la comunidad?

³ Contenidos escolares propuestos por el Estado son paradigmas seleccionados para ser estimulados, transmitidos o adquiridos por medio de la experiencia educativa oficial y temas que se establecen el plan y programa, y libros de textos, son entonces: conocimientos, hábitos, actitudes y valores para que los alumnos los adquieran, construyan y apliquen en el País.

- ¿Cómo es la forma de transmisión intergeneracional de los saberes y prácticas rituales a **Konk Ęnaa**?
- ¿En qué lugares se reproducen los saberes rituales a **Konk Ęnaa**?
- ¿Cuáles son las opiniones de los agentes educativos de la comunidad sobre el valor de los saberes en torno a la ritualidad del **Konk Ęnaa** en la educación escolarizada?

3. Objetivos

3.1. General

Describir y analizar la transmisión intergeneracional de los saberes en torno a la práctica de ritualidad a **Konk Ęnaa**, para hacer visible la cosmovisión de la cultura Mixe en la implementación de un currículum intercultural.

3.2. Específicos.

- ✓ Describir los saberes de ritualidad a **Konk Ęnaa** que se practican en las familias.
- ✓ Describir los lugares sagrados donde se transmiten los saberes rituales a **Konk Ęnaa**.
- ✓ Identificar las formas de transmisión intergeneracional de los saberes y prácticas rituales a **Konk Ęnaa** en las familias de Tierra Caliente.
- ✓ Analizar las opiniones de los agentes educativos de la comunidad sobre el valor de los saberes rituales a **Konk Ęnaa** en la educación escolarizada.

4. Justificación

La práctica de ritualidad a **Konk Ęnaa** en **ęnaapataajkjotp** se decodifica **Ęnaa** [deidades], **paat** [encuentro], **jotp** [lugar]. Significa encuentro con las deidades en los lugares sagrados. Este encuentro se da cuando las familias van a dejar sus ofrendas rituales a los lugares sagrados, es cotidiana en el contexto de las comunidades mixe cuyo saber se reproduce constantemente en las familias donde los niños y niñas se involucran a participar durante la preparación de las ofrendas y la práctica ritual a **Konk Ęnaa**.

El propósito de esta investigación consiste en evidenciar los saberes de las prácticas rituales a **Konk Ęnaa** que se reproduce en **ęnaapataajkjotp** [**lugares sagrados**], sembradíos y ámbitos familiares que se transmiten en la vida de las familias de Tierra

Caliente, Tamazulapam Mixe. Esto ayudará a acercarnos a comprender la realidad de la práctica ritual de las familias mixe, dado que existen pocos estudios sobre transmisión de saberes rituales en el contexto de Tamazulapam Mixe.

Se cuenta con elementos explicativos que nos posibilita a un acercamiento de que la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** es la brújula estratégica que ha consolidado el tejido social de la cultura mixe, puesto que es una convivencia y relación constante entre las personas, madre tierra, deidades y cosmos a través de la retribución de ofrendas rituales. Su reproducción y transmisión es intergeneracional (de padres a hijos), por eso se espera que la escuela contribuya para la continuidad de las experiencias adquiridas que ya poseen los niños y niñas mixe. Estos saberes rituales se introducen en la escuela sólo para reforzar los contenidos existentes en las asignaturas, sino se trata de abordarlos como saberes holísticos e integrales en las acciones pedagógicas ya sea en el aula o fuera de ella.

Se basa en el reconocimiento del carácter significativo social y culturalmente situado en el aprendizaje, para responder a las necesidades básicas de los niños provenientes de sociedades étnicas y culturalmente diferenciadas. Esta dimensión intercultural de la educación está también referida a la relación curricular que se establece entre los saberes y valores propios o apropiados por las sociedades indígenas y aquellos desconocidos y ajenos, en la búsqueda de un diálogo y de una complementariedad permanente entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de aprendizaje de la población indígena y de la búsqueda de mejores condiciones de vida para ella.

La investigación nos proporciona elementos de aproximación a una educación emancipatoria que incide, innova y cuestiona la orientación del currículum monocultural con Planes y Programas Oficiales, asumiendo que la Educación Intercultural reconoce las prácticas rituales y además permite realizar acciones estratégicas con el fin de revertir la situación de la diglosia cultural.

Los saberes sobre prácticas rituales que aun conservan las familias mixe, sirven de parámetros para implementar acciones pedagógicas y programas de fortalecimiento de los saberes rituales como expresión cultural que identifica a las familias de Tamazulapam.

Los escenarios potenciales que ayudan a consolidar la práctica ritual siguen siendo la familia y la comunidad, pero como se sabe la escuela ha tenido su rol histórico de cambios culturales en contextos indígenas, como lo afirma Maldonado que resulta...

Necesario renovar el currículum escolar a partir de elementos propios de las culturas étnicas y regionales, es decir, indias y no indias. No tiene caso ni ha tenido mayor impacto el hecho de que sobre la base nacional se incorporen aspectos indios colateralmente. Porque no se trata de un problema de contenidos sino de materias, es indispensable que haya nuevas materias que aborden aspectos centrales de las culturas locales y no sólo introducir en las viejas materias contenidos que "pinten" un poco los contenidos nacionales (2004:300)

Reinventar el currículum propio, no significa barnizar los conocimientos en las asignaturas que contempla el Plan Oficial, sino erradicar posturas epistemológicas valorando y potenciando los saberes propios de la comunidad y conocimientos universales. Por eso se hace necesaria una construcción del currículum propio que responda a las expectativas de las comunidades mixe, por lo tanto, Maldonado (2004) dice que la escuela y los maestros tienen que estar orientados al servicio de la comunidad, puesto que la formación actual y posterior debe enfocarse a la formación de los niños y la comunidad con el fin de construirla y consolidarla. En otras palabras, el proyecto educativo no puede estar separado u opuesto al proyecto político de la comunidad y del pueblo al que pertenece. Incluso, debe ayudar a formular ese proyecto étnico.

De este modo la investigación va orientada hacia la construcción de plan de actividades escolares vista como un trabajo en conjunto con la participación de familias, autoridades tradicionales y docentes entre otras personas, con el fin de sustentar el sistema de saberes mixe en las actividades escolares.

Esta investigación pretende contribuir a los procesos y aportes de la planificación escolar para la construcción y reproducción de saberes de la identidad mixe, asimismo a la formación de docentes con perspectivas interculturales, a su vez abordar los contenidos del Plan y Programa Oficial, es decir, sin dejar de lado los contenidos ajenos (nacionales y universales), sino en busca de la brecha hacia el respeto a la diversidad cultural y a las especificidades.

Con esto no sólo se pretende fortalecer los saberes de las prácticas rituales, sino mantener la continuidad histórica de los mixe en su territorio y otros contextos a las que

migran los jóvenes o familias. Pensamos que las instituciones como la escuela pública, las familias y la comunidad puedan fortalecer esta práctica ritual con la que se identifica la cultura mixe y que la diversidad cultural se conserve en su riqueza de saberes propios culturales y lingüísticos.

La investigación será para replantear las concepciones de manejo de saberes comunitarios en el currículum oficial en contextos indígenas, y para que la EIB sea más flexible y adaptada basada en enseñanzas integrales, puesto que los niños captan la realidad de manera holística, es decir, su formación es integral⁴ mediado por el entorno donde están insertos, por ende deben ser educados bajo enseñanzas globalizadoras e integradoras que significa correlación y articulación de contenidos de enseñanza a partir de los saberes comunitarios y al mismo tiempo potenciar los conocimientos de las asignaturas.

En este sentido, propiciar autonomía en los salones en la cuestión didáctica⁵: metodología, técnicas de enseñanzas y materiales didácticos dirigidos a las escuelas, afianzando una educación con participación comunitaria, pertinente y eficaz en pro de la niñez y de la comunidad mixe.

Esta investigación evidencia el currículum sobre los saberes rituales que pocas veces han sido retomados y potenciados en la escuela, inclusive cuando se sabe que los niños desde temprana edad se socializan con los saberes rituales. Por eso surge la necesidad que la escuela le de continuidad la reproducción de estos saberes para afianzar la identidad de la niñez y la reafirmación cultural.

⁴ Es integral porque toma en cuenta todos los aspectos de la personalidad integral del educando (Ibidem). Asimismo la formación integral del educando, entendida como la estimulación y desarrollo de las áreas de aprendizaje: cognitivo, afectivo, psicomotor y lenguaje.

⁵ Es el arte de enseñar. Es la ciencia que ayuda a adquirir habilidad para transmitir conocimientos; y son tres elementos que intervienen en el arte de enseñar: el alumno, el maestro y el tema que desea transmitir. (Juan Solá Mendoza: 1989: 43)

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

1. Tipo investigación

El tipo de investigación que se realizó es de carácter cualitativo con enfoque etnográfico, descriptivo e interpretativo. La descripción se ha entendido como un proceso de construcción de información que se recopiló en la comunidad de Tierra Caliente. Los datos nos permitieron describir las características y cualidades en un espacio y tiempo con acciones, concepciones y actitudes de las personas mixe (Velazco y Díaz de Rada 1997). Los registros de la observaciones sobre la transmisión de los saberes de la ritualidad en los escenarios de reproducción y las concepciones de los habitantes, no sólo se han reducido a transmisión de la práctica ritual, sino como una función de un todo que está interconectado con la realidad de las familias de Tierra Caliente.

La investigación de tipo cualitativa-analítica “persigue la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo⁶ de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado” (Rodríguez, Gil y García, 1999: 44), durante las informaciones recogidas con los participantes y los registros de observaciones sobre la práctica ritual se ha hecho la codificación de significados a partir de las experiencias vividas, actitudes, reflexiones y concepciones de los niños, padres de familia, adivinos y entre otras personas de la comunidad.

Durante mis andares y convivencias con las familias, en primera instancia logré entablar confianza y respeto con los entrevistados para obtener las opiniones de las familias respecto a los saberes rituales y cómo se mantienen hasta la actualidad. A partir de allí me fue factible grabar las conversaciones, observar y tomar fotografías de cada una de las prácticas ritualidad a **Konk Ēnaa**.

En la investigación descriptiva y analítica se visibiliza la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** como parte de la vida de las familias y de la comunidad. Y como estas vivencias hace evidente la transmisión de saberes y prácticas rituales en la vida los niños en familia y en comunidad. Todo eso está presente en la descripción, traducción, argumentación e

⁶ El enfoque etnográfico fue seleccionado por ser de carácter analítico e interpretativo, “que consiste, parafraseando a Aristóteles, en decir algo sobre algo y tiene un apoyo analógico. La analogía se sustenta en un ejercicio de búsqueda de relaciones, en el que la descripción densa acaba siendo una composición hipotética de la cultura tal como la ve el investigador (Geertz: citado por Velazco y Díaz de Rada 2006: 71)

interpretación de los datos recogidos en los lugares sagrados en el entorno natural, en la casa de familia durante la transmisión y reproducción ritual a **Konk Ēnaa**. Se entiende como elemento cualitativo "...el que experimenta la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas..." (Rodríguez, 1999:46). La información recogida sobre los saberes de la práctica de la ritualidad a **Konk Ēnaa** en **ënaapataajkjotp** [lugares sagrados] está basada en los testimonios desde la voz de los niños, los padres, los comuneros, autoridades tradicionales, adivinos y docentes.

Según Le Compte (1995), este tipo de estudio se concibe como "una categoría de diseño de investigación que extrae descripciones a partir de observaciones que adoptan la forma de entrevistas, narraciones, notas de campo, grabaciones, transcripciones de audio y filmes, registros escritos de todo tipo, fotografía", sobre situaciones, eventos, interacciones y comportamientos que son observables; dicha investigación tiene como objeto la comprensión de un hecho, apoyado con fundamentos teóricos sobre el tema elegido.

En el trabajo de campo, pudimos convivir de cerca con las familias para escuchar sus comentarios u opiniones e identificar los saberes que poseen los padres de familia, los abuelos, los niños, las madres de familia. Cada uno de ellos asume responsabilidades desde la elaboración de las ofrendas hasta ir a realizar la ritualidad en los lugares sagrados en el entorno natural. Sin perder de vista el proceso de socialización de los niños y niñas en edad escolar durante la apropiación de saberes.

La investigación cualitativa intenta explicar e interpretar las formas de transmisión intergeneracional de los saberes de la ritualidad a **Konk Ēnaa** como parte de las vivencias de familias de la comunidad de Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe. Las descripciones nos han permitido comprender las actitudes y concepciones de los mixe sobre las prácticas y saberes rituales como patrimonio cultural que se regenera constantemente para el fortalecimiento la unidad familiar como parte de la sostenibilidad y la continuidad de la vida social. Asimismo se analizó el valor de los saberes rituales mixe frente en las acciones pedagógicas.

La metodología etnográfica responde a ciertas etapas de seguimiento que arrojan resultados óptimos a fin de indagar el objeto de estudio. Tomando en cuenta las fases investigativas, según Velazco y Díaz (1997) son las siguientes fases.

Fases	Actividades
1. Elaboración del proyecto	<p>En esta etapa se contemplaron los aspectos fundamentales que sustentó la investigación realizada. En este proyecto se explicitan el abordaje de los saberes de la ritualidad a Konk Ēnaa y en qué medida se pretende estudiar y recopilar los datos. Se consideraron los siguientes acápites.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Planteamiento del problema. 2. Objetivos generales y específicos que orientan la investigación, en torno a estos se construyeron los instrumentos metodológicos a fin de lograr recopilar los datos que enmarcan los objetivos propuestos. 3. Justificación del proyecto. 4. Marco teórico 5. Metodología de investigación y de tratamiento de datos, se consideró el plan de trabajo e instrumentos de investigación, que fueron las herramientas para lograr recopilar los testimonios durante la estancia en el trabajo de campo.
2. Trabajo de campo	<p>La aprobación del proyecto marcó el paso para la salida al trabajo de campo. Durante nuestra estancia en la comunidad de entrada se dieron a conocer los propósitos e intenciones de la investigación a las autoridades correspondientes del lugar. Asimismo fue un desafío de ser investigadora en mi propia cultura, de aprender a mirar y recoger datos por un lado como un sujeto extraño deslindándome de la realidad, pero por otro lado resultó enriquecedor por el hecho de tener conocimiento de la realidad. Para esta recogida de datos se utilizaron las técnicas de la observación y la entrevista, respaldados por los instrumentos y recursos de apoyo que permitieron recoger la riqueza de testimonios, y se inició el tratamiento de datos en el cuaderno de campo.</p>
3. Tratamiento de datos	<p>Los datos recopilados durante las dos salidas al trabajo de campo, sirvieron de sustento para el tratamiento de datos, de ellos emergieron las precategorías y categorías de análisis, la reconstrucción de significados y la triangulación.</p>
4. Redacción y presentación de tesis	<p>El propósito final de esta investigación de carácter cualitativo y de corte etnográfico, fue presentar un producto final “tesis de la maestría”. Una vez sistematizados los datos de la investigación, se continuó la redacción de resultados de carácter cualitativo-descriptivo, centrado en una descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo.</p>

2. Metodología

En la investigación de carácter cualitativo se consideró emplear el método etnográfico que es el más adecuado para el objeto de estudio del presente trabajo, por eso se centra en la explicación e interpretación sobre los saberes rituales a **Konk Ēnaa** como parte de la continuidad de la vida de las familias de la comunidad de Tierra Caliente.

En un primer momento, recordé un poco mi trayectoria docente y reflexioné sobre mi propia experiencia en colaboración con otros docentes sobre los proyectos escolares

como foro de lengua, valoración de saberes comunitarios en el 2005 que se impulsó en la escuela primaria Cuitlahuac que funciona en la comunidad de estudio. Todo esto me llevó a reflexionar que no bastaba con organizar y trasladar los saberes y valores al aula, más bien su importancia se centra en comprender los valores y significados de los saberes comunitarios en el lugar, el tiempo y el espacio donde se reproduce cada práctica ritual familiar y la socialización de los niños y niñas, de modo que la escuela contribuya en la reproducción de los saberes familiares y comunitarios.

Otro momento comprende la recopilación de datos mediante la observación a las familias y entrevistas a las autoridades tradicionales, **xëëmaapy [adivino]** y otros miembros de la comunidad. Para comprender no sólo la transmisión de la ritualidad, sino otros saberes y valores complementarios que emergen en la práctica ritual fue necesario convivir con las familias en sus hogares y los lugares sagrados en el entorno natural. Presenciar directamente los actos rituales me permitió comprender la reproducción de la práctica ritual, a su vez fue el referente para formular interrogantes y visitar nuevamente a las familias para entrevistar.

El estudio se llevó a cabo durante dos meses y en dos etapas. La primera etapa fue en octubre del 2009 y consistió en el diseño de instrumentos de investigación, recolección de información y datos empíricos, transcripción de las grabaciones de entrevistas y clases, selección y organización de los registros de observación.

La segunda etapa se realizó en mayo del 2010 y consistió en la complementación de datos empíricos y bibliográficos sobre el tema de investigación, traducción de información seleccionada y construcción de categorías de análisis. Los datos obtenidos en esta etapa permitieron reafirmar y definir las categorías que dieron paso a la triangulación de datos y finalmente a la redacción de la tesis.

3. Unidades de análisis

Las unidades de análisis posibilitaron comprender y organizar la información considerando en todo momento los objetivos de la investigación sobre la transmisión de la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** en la comunidad de Tierra Caliente. Las unidades de análisis que se contemplan en este trabajo fueron descritas de acuerdo a los objetivos de la investigación.

- Las ritualidades a **Konk Ēnaa** se resalta el agradecimiento a las deidades, a la madre tierra y al cosmos. Además fortalece la convivencia y unidad entre las habitantes, madre tierra y deidades. Las familias y comunidad reproducen las prácticas de la ritualidad antes o después de realizar cualquier actividad cotidiana como la siembra y la cosecha del maíz, la elaboración de la cerámica, para salir de viaje, etc. Los saberes de la ritualidad a **Konk Ēnaa** que se reproduce a través de las prácticas en las familias y en la comunidad es parte de la función social para la comprensión y explicación de la naturaleza y el orden cósmico y las deidades que se hacen presentes en la vida de los mixe.
- Los ámbitos de transmisión de los saberes de la ritualidad a **Konk Ēnaa** son principalmente en los énaapaatajtotp son lugares sagrados preexistentes en el entorno natural, en el sembradío y en el hogar de las familias.
- Las formas de transmisión de las prácticas de ritualidad a **Konk Ēnaa**. Se trata de comprender cómo esos saberes contruidos socialmente por los mixe han transmitido y regenerado de generación otra a través de las prácticas en la familia, en la comunidad y en la escuela.
- Las concepciones de los agentes educativos: docentes, padres de familia, autoridades y demás integrantes de la comunidad respecto el valor y legitimación de saberes de la ritualidad a **Konk Ēnaa** en la escuela.

Estas unidades de análisis me han posibilitado orientar con mayor precisión la recopilación de información durante la observación, en los distintos momentos de la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** donde participan los adultos, niños y familias. El estudio con enfoque etnográfico no sólo se centra en la transmisión de saberes, sino nos permite acceder a la comprensión de temas complementarios.

4. Técnicas de la etnografía cualitativa

La aplicación de las técnicas de la etnografía cualitativa implica espontaneidad y acción creativa por parte del investigador, por eso únicamente se contemplan tópicos generales en los instrumentos de entrevistas y observaciones dirigidas a las familias participantes (Ver guías en anexo), durante la aplicación de estas guías al momento de la conversación

u observación van surgiendo otras preguntas acorde a lo que se iba comentando. Durante las entrevistas con los participantes en todo momento se realizó en lengua mixe.

4.1. Entrevista

La técnica de entrevista sugiere encuentros de conversaciones entre el investigador y los participantes estableciendo un ambiente de confianza y diálogo para proceder a la recolección de información experiencias y sentimientos de los niños, adultos, y autoridades y los **xëëmaapy** quienes reproducen y viven las prácticas de la ritualidad a **Konk Ènaa**.

La entrevista se asumió “como una técnica en la que una persona (entrevistador) solicita información de otra o de un grupo (entrevistados), para obtener datos sobre un problema determinado.” (Rodríguez, G, Gil, J. y García, E. 1996:167). Las repuestas dieron pie a nuevas preguntas que se fueron formulando durante las conversaciones con los distintos participantes, acorde a lo que se iba comentando. Las conversaciones y/o entrevistas con los participantes en todo momento se realizó en lengua mixe.

Para realizar la entrevista se procuró abordar a los participantes en horarios y espacios cotidianos a fin de entablar una relación de confianza que ayudó a profundizar la información, realizando preguntas claves durante las conversaciones, por eso se dice que “...la calidad de la entrevista no solamente depende de las características y roles del entrevistado, sino también del lugar y del momento que se elija para realizarla...” (Valle 2000: 217).

Los espacios de entrevista se realizaron en los lugares sagrados una vez que las familias terminaban de realizar la práctica ritual se acostumbra a compartir alguna bebida ya sea refresco o tepache [fermentado agua miel de maguey] en esos momentos se abrieron espacios de charla haciendo algunas preguntas claves para comprender y profundizar sobre los saberes rituales.

También durante las caminatas a los lugares sagrados con las familias íbamos o veníamos conversando sobre algún tema de interés y en las cuales las charlas eran sumamente interesantes porque los participantes se explayaban ya que es el momento propicio para la transmisión a través de consejos y explicaciones orales. Por ejemplo, con la señora Angelina Martínez Policarpo cuando íbamos caminando al lugar sagrado **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] que está a 25 minutos de la comunidad, ella me

contaba historias de los lugares sagrados de cuándo descubrieron **nëeweey'yokp** y por qué se considera como lugar sagrado, el **ipxy yukp** [ver anexo], el **ap teey** [padre abuelo]. Y de retorno a casa aprovechaba para hacer preguntas acerca de lo observado en práctica ritual sobre los valores y significados de la ofrenda, ¿por qué se coloca de manera secuenciada las ofrendas?, ¿por qué se hacen las peticiones y a quién se dirige? Y entre otros temas que necesitaba saber en ese momento.

En el espacio de la cocina también se realizaron constantes conversaciones durante la preparación de las ofrendas rituales. En el patio de la casa, en el cuarto grande, a la hora de la comida. Entablar las conversaciones en estos espacios tenía la ventaja porque los entrevistados expresan sus experiencias vividas a través de prácticas, relatos orales y consejos respecto los temas relacionados con temas que fueron abordados en cada charla.

La entrevista con los maestros, niños y comités de educación en la escuela primaria Cuitlahuac, permitieron obtener información sobre sus experiencias vivenciadas, sus concepciones, sus participaciones en los eventos culturales en la comunidad, sus actitudes a partir de lo que han vivido en el aula y fuera de ella. Los maestros han expresado las convivencias que mantienen con los padres de familia y autoridades tradicionales educativas y de la agencia del lugar, la organización que mantiene con la comunidad, la valoración y legitimación del capital cultural comunitario en la escuela, sobre todo la validez que tiene los saberes rituales a **Konk Ēnaa** frente a los conocimientos del currículum oficial.

- **Entrevista en profundidad.**

La entrevista en profundidad se refiere a los encuentros permanentes con las familias participantes, para recolectar y profundizar información sobre la comprensión de sus vidas, experiencias relacionadas con las prácticas de la ritualidad a **Konk Ēnaa**. En este sentido, se dice que “por entrevista cualitativa en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los participantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como lo expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bodgan 1996: 101).

Estos encuentros permanentes nos posibilitaron comprender y profundizar los saberes y significados sobre las prácticas rituales a **Konk Ēnaa**. Siguiendo la sistematización de la

información se ha obtenido información suficiente que responde a los objetivos de la investigación. Los participantes fueron tres familias (padres, madres de familia y niños), autoridades, xëëmaapy y docentes de la comunidad.

4.2. Observación

La observación me permitió recoger datos de las acciones que se daban en el hogar, en la comunidad y en los lugares sagrados. La observación es un proceso de recolección de datos sobre una realidad concreta donde focalizamos nuestra mirada, en este caso, se observó directamente la realización de las prácticas rituales en los lugares sagrados, a su vez se fue registrando las responsabilidades y actitudes que asumieron los padres familias, los niños y los **xëëmaapy** [adivinos] durante las prácticas rituales, las ofrendas que se ocupan y los momentos que siguen para agradecer a las deidades.

En el espacio de la cocina de las familias también fue clave para realizar la observación durante la elaboración del **ujy xatsxy** [ofrendas]. Se focalizó la observación sobre cómo se transmite el saber hacer y los significados de la ofrendas, las responsabilidades de los padres de familias, los niños y demás participantes durante la preparación de la ofrenda. También se observó en la casa de la familia la realización de la práctica ritual, quiénes participan y las responsabilidades que asume cada participante.

La técnica de la observación permitió acercarme a lugares donde se desarrolló las prácticas rituales con el propósito de comprender lo que sucede en distintos ámbitos de la comunidad y lugares sagrados que me posibilitó la triangulación con los demás datos obtenidos con otras técnicas. Por ejemplo, cómo los padres de familia transmiten la práctica ritual a sus hijos y que dicen al respecto de la transmisión, al interpretar estos datos nos permite construir un significado. También la observación sirvió para realizar una reconstrucción en detalle de la realidad observada tomando en cuenta desde los aspectos particulares y generales, por ejemplo, de la familia, el contexto en que se encontraban, los insumos utilizados, los roles que asumen los niños, niñas y adultos durante la realización de la ritualidad.

- **La observación participante.**

La observación participante ha sido indispensable en la investigación, para convivir de cerca y participar de manera directa en algunas actividades rituales específicas como en la preparación de las ofrendas rituales de masa de maíz.

Se refiere a la práctica que consiste en vivir entre la gente que uno estudia, llegar a conocerlos, a conocer su lenguaje y sus formas de vida a través de una intensa y continua interacción con ellos en su vida diaria. Esto significa que el investigador conversa con la gente, trabaja con ellos, asiste a sus funciones sociales y rituales, visita sus casas y les invita a la suya, es decir, está presente en tantas situaciones como sea posible, aprendiendo a conocerles en tantos ambientes y desde tantas facetas como pueda. (Berreman: citado en Honorio Velazco M. y Díaz de Rada 1993: 148)

En este caso me involucré en algunas actividades específicas durante la elaboración de la ofrenda para establecer un ambiente de confianza y estar de cerca interactuando y conviviendo con las familias lo que me permitió comprender mejor la transmisión de las prácticas rituales.

Cuando las familias realizan la ritualidad ya sea en los lugares sagrados o en su casa implica convivencia con sus familiares e invitados, por eso también me permitieron estar junto a ellos, en algunos casos ayudando a elaborar algunas figurillas de la ofrenda que se prepara en el hogar, esto me permitió estar y observar de cerca la participación de los niños y niñas, y cómo intervienen los padres de familia para instruir y enseñar mediante ejemplos prácticos a sus hijos.

4.3. Instrumentos.

Los instrumentos de investigación facilitaron la recopilación de datos mediante soportes que me permitieron registrar los datos, son: cuadernos de campo, guías de entrevistas y de observación.

Guía de entrevista: Se contemplaron preguntas orientadoras o tópicos centrales relacionadas con los propósitos establecidos. Estas guías se emplearon de modo más flexible, lo importante fue recopilar el contenido de la información y en varias ocasiones las preguntas surgieron en el momento de la conversación y así se pudieron ampliar y profundizar los datos.

Para la aplicación de la guía de entrevista (ver anexo) se consideró a los padres de familia, los niños, los adivinos, y en la escuela a los docentes, a fin de recopilar las concepciones de los diferentes actores acerca del tema de la ritualidad, sobre cómo se transmiten los saberes rituales mixte, en la familia, en la comunidad y en los ámbitos sagrados, y de qué manera se trabajan en la escuela estos saberes.

Guía de Observación: esta guía no fue forzada a seguir una estructura rígida de principio a fin, las preguntas se establecieron de acuerdo a los propósitos, por ejemplo, la formas de transmisión: cómo los padres de familia inducen a participar sus hijos en el acto ritual, las actitudes que asumen los niños, en que lengua se da, etc.

Las preguntas sirvieron de pauta para focalizar los propósitos de investigación y posibilitaron detallar con precisión la secuencia de las actividades desde los preparativos de las ofrendas hasta en el acto de la ritualidad en los lugares sagrados y en el hogar.

Recursos de apoyo: durante las actividades investigativas se utilizaron grabadora de voz, con este instrumento se logró registrar la voz viva de los entrevistados y los eventos vivenciados. Posteriormente se transcribió de manera detallada para analizar los datos. Asimismo se sustentó los datos con imágenes fotográficas con el fin de ilustrar y afirmar los eventos rituales.

Cuaderno de Campo: el cuaderno me posibilitó organizar, sistematizar y jerarquizar la información de los elementos indagados. Me permitió también esclarecer la información del día, y revisar qué datos se necesitaba reforzar y luego establecer conjeturas e inferir la interpretación inicial.

Toda la información obtenida, ya sea en observaciones y entrevistas, se registró en el cuaderno de campo. Este instrumento no sólo sirvió para registrar los datos observados, sino también para acudir a él las veces necesarias, para corroborar los datos recogidos con las observaciones o las teorizaciones posteriores para poder comprender e interpretar los fenómenos observados. El cuaderno de campo fue muy necesario cuando estaba observando durante la práctica ritual en los lugares sagrados al mismo tiempo me dedicaba registrar todos los acontecimientos en el lugar, al igual durante la preparación de la ofrenda me permitió registrar todos los acontecimientos.

5. Procedimientos de recolección de datos

El procedimiento de la recolección de datos es “descubrir una cultura o una parte de ella dentro de una organización, partiendo de la observación de los roles que evidencian en la interacción de las personas y descubriendo el significado cultural de tales conductas desde la óptica de los participantes y del investigador” (Santana Denis Lourdes y Gutiérrez Lidia 2001: s/p). Registrar los datos que se presentan en el trabajo de campo, es el acto inicial que se realizó para luego recordar los sucesos que conviví directamente

con las familias, por ejemplo, durante la preparación de las ofrendas en cada hogar, oportunamente también los acompañé a los lugares sagrados.

Esta investigación se basó en dos etapas de recolección de información en la comunidad de Tierra Caliente, la primera etapa fue de cuatro semanas durante el mes de octubre 2009 y cinco semanas entre abril y mayo del 2010. Durante este lapso analicé e interpreté la información recogida de las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** para comprender la vida de las familias mixe de Tierra Caliente.

Para la descripción y la interpretación, como parte de la metodología etnográfica, se intentó realizar una descripción densa, se trata de “perseguir estructuras de significación que, desde luego, aparecen muchas veces irregulares, no explícitas, extrañas unas a otras; y que el investigador debe conectar de alguna manera. Interpretar es, además, captar la variedad de significados y hacerlos accesibles situándose en el punto de vista de los actores.” (Velasco y Díaz de Rada 1997: 49). De este modo, fue necesario acercarme más de dos veces a los participantes para afirmar, complementar con más detalle los datos, quizás para ellos fue extraño hablar del mismo tema varias veces. Pero generé nuevos espacios de charla en el hogar para ampliar y complementar información sin hacerlos sentir presionados, sino dejar que, mediante sus respuestas se expresen en todo lo que querían decir respecto al tema de ritualidad, asimismo animarlos y establecer confianza a modo de conversación.

6. Procesamiento de datos.

El procesamiento de datos fue otra de las fases esenciales para la investigación. Al término de cada etapa de salida de campo se procedió con el análisis de las categorías de los datos recopilados en el campo, inclusive se trataron los datos durante la estancia en la comunidad de Tierra Caliente, lo cual implicó un proceso de reordenamiento, reestructuración de los datos que posibilitaron la reorientación de la investigación.

En el primer momento, se efectuó la transcripción de las entrevistas, respetando las expresiones de los participantes. En la transcripción de las grabaciones, selección de fotografías y observación de las informaciones se fueron conformando en categorías y subcategorías. En este análisis y tratamiento de datos se intentó realizar una redacción de carácter descriptivo y analítico de manera cuidadosa sobre los testimonios de los

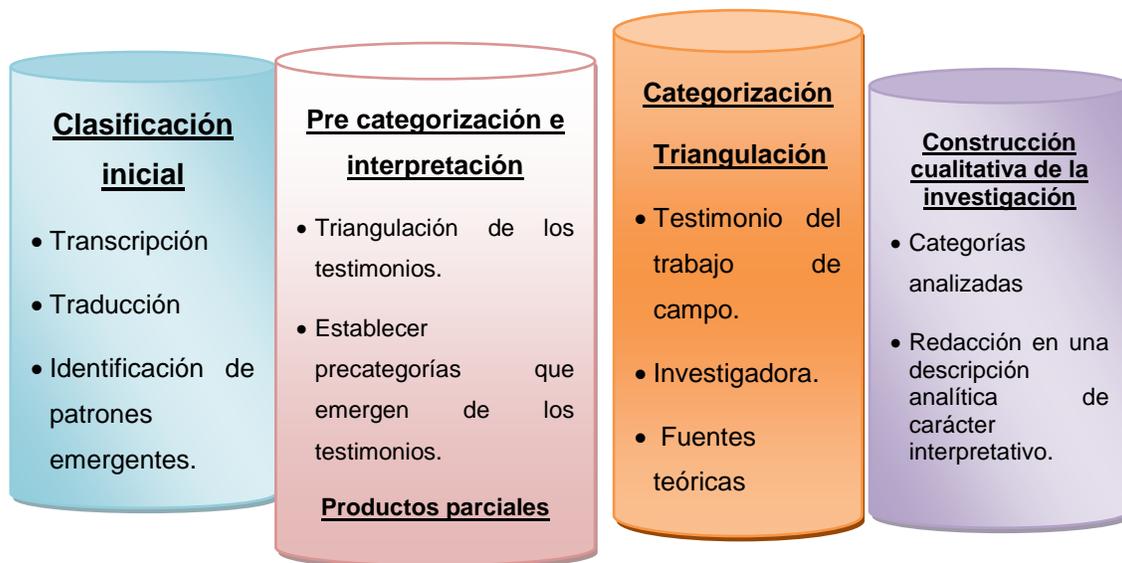
participantes (padres de familia, docentes, niños y otros miembros de la comunidad), respecto a la transmisión de saberes de la práctica ritual.

Como principales recursos de apoyo utilizados fueron las notas del cuaderno de campo registrados detalladamente complementadas con las grabaciones. La numeración y selección de las fotografías han puesto en evidencia el proceso de las prácticas rituales. Los testimonios fueron transcritos (durante mi estadía en la comunidad en horarios de la tarde y de noche).

La transcripción que se ha estructurado durante la fase de investigación sirvió para la triangulación de los datos de campo, con un criterio personal como investigador, ayudándome con las fuentes teóricas para finalizar con una descripción analítica de carácter interpretativo.

- **Etapas para la sistematización de la información**

La información se sistematizó de manera ordenada de todo el proceso de la investigación para luego ser analizada. En la siguiente figura se explica las etapas de la sistematización que se siguieron en la investigación.



De acuerdo como se muestra en la figura anterior, esta ha sido un trabajo de constante análisis, complementado y reformulado reiteradas veces. Las categorías sirvieron de análisis durante la sistematización de la información y fueron los ejes centrales que han sostenido los resultados de la investigación.

La sistematización tuvo dos momentos: el primero fue durante la investigación y corresponde las dos primeras etapas de la figura precedente. Y el segundo fue después de la investigación y corresponde a las dos últimas etapas de la figura.

7. Consideraciones éticas

Para establecer las relaciones de convivencia con las personas en la comunidad de Tierra Caliente, tuve que asumir la predisposición de respetar y saber escuchar a cada uno de los participantes. Esta actitud me ha permitido establecer una relación de afectividad y empatía con las familias en la comunidad. Entonces durante la investigación asumí una actitud responsable y respetuosa sin afectar las relaciones políticas, socio-religiosas, educativas que se mantienen en la comunidad de Tierra Caliente.

Cabe señalar que esta no fue la primera vez que he estado conviviendo con los niños, en los ámbitos escolares, comunitarios y familiares, sino, en el periodo escolar 2005-2006 fui docente y coordinadora del proyecto del Plan estratégico de Transformación Escolar (PETE), en beneficio de la comunidad estudiantil de Tierra Caliente. Eso me favoreció acercarme en confianza a los entrevistados, así también durante las acciones de transmisión ritual que realizaban.

Por otro lado, las comunidades mixe siempre están abiertas para este tipo de trabajos, ya que culturalmente son caracterizadas familias solidarias y hospitalarias. Con el mismo afán logré cultivar el ambiente de confianza y amistad estableciendo buena comunicación, veracidad, confidencialidad, ante cada persona respetando su particularidad.

Para estas consideraciones éticas fue necesario explicitar el objetivo de la permanencia en la comunidad para evitar algunas inconveniencias de los participantes, puesto que los datos que se sistematizaron y analizaron son expresiones, vivencias y saberes cotidianos de las familias que construyen y reconstruyen el capital cultural de la comunidad. Como investigadora únicamente he asumido el papel de sistematizar y describir la gama de saberes y valores respecto a la transmisión de ritualidad a **Konk Ēnaa**.

Otras de las consideraciones éticas que no se dejó desapercibido, es establecer diálogo con las autoridades de la mesa directiva de la Zona escolar 102 en Tamazulapam Mixe, también con las autoridades tradicionales de la comunidad y con los docentes de la escuela. Al recibir sus consentimientos de aprobación me acreditaron a realizar la investigación.

CAPÍTULO III

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

La fundamentación teórica que se presenta en este capítulo, son teorías relacionadas a los hallazgos de la investigación comprueba y da fiabilidad a los datos del objeto de estudio relacionado con la transmisión de las prácticas rituales familiares y comunitarias mixe, son estudios que han sido debatidos, aprobados por otros autores que exponen una aproximación de la realidad de las ritualidades indígenas.

Con este enfoque teórico se brinda una orientación conceptual que posibilita la comprensión del objeto de estudio desde una perspectiva crítica y multidisciplinaria, puesto que, no solamente se limita a comprender los saberes de transmisión de la práctica ritual, sino, va aunado con otros aspectos integrales que hacen posible comprender la práctica de la ritualidad como una función socio comunitaria.

1. El ethnos⁷ cultural.

Se entiende como ethnos la especificidad con que se identifica una cultura. Cada persona que está identificada culturalmente adopta comportamientos, conocimientos, prácticas y valores que lo hace ser y pertenecer a un determinado grupo social en el cual reproduce sus hábitos culturales.

De acuerdo esta idea se dice que:

El ethnos se hace intelectualmente razonable que representa un estilo de vida implícito por el estado de las cosas que la cosmovisión describe se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión. (Geertz 1993: 118)

Desde el punto de vista de Geertz se entiende que en una cultura no puede haber conocimiento sin una cosmovisión (forma de ver y entender al mundo) y un ethnos que marca la diferencia entre las demás culturas, es decir que cada grupo o sociedad tiene una originalidad que lo hace ser distinto de otro, en comportamientos, formas de hablar, estilos de vestimenta, etc.

⁷ Se entiende por Ethnos el uso, costumbre y norma de vida de un individuo. Según Ander-Egg (1999: 131) designa el conjunto de ideas y conceptos que conciernen a la conducta humana, los que se reflejan y encarnan en forma de vida personal y colectiva con la siguiente determinación de hábitos, actitudes, costumbres, dinamismos e inhibiciones.

Desde esta perspectiva, las particularidades de cada grupo social tienen sus propios pensamientos y acciones que están ligados a los conocimientos y prácticas particulares con los cuales las personas y la cultura definen su identidad. De esta forma una persona hace su ethnos cultural, define su particular identidad y se identifica en un determinado grupo cultural.

2. La ritualidad en las culturas indígenas

La ritualidad⁸ es comprendida como acciones y elocuciones dirigidas a través de sus múltiples formas de expresión al cosmos y a las deidades de la naturaleza, para resaltar su relación con la vida de los hombres que también obtienen la voluntad de las fuerzas espirituales. En caso de la cultura mixe y otras culturas la ritualidad contempla un conjunto de reglas establecidas por el culto y ceremonias religiosas que se realizan en los espacios sagrados. Además estas ritualidades engloban ofrendas, peticiones y otros elementos simbólicos. Así como lo afirma Quidel Cabral que:

El conocimiento religioso o sobre el fenómeno religioso es complejo y dinámico pues supone una larga evolución histórica, pero son significaciones y construcciones que elaboramos las personas para explicar el mundo y actuar en él mediante hechos sagrados, mitologías, cultos, creencias y experiencias religiosas. Sin duda, el conocimiento religioso engloba los ritos, creencias, mitos, formas divinas, objetos, elementos sagrados y venerados, símbolos, cosmogonía, lugares sagrados, etc. en continua re-generación y re-creación. (2006. 52)

En los saberes religiosos denotan los elementos rituales, los mensajes en sus tradiciones orales, las reverencias, etc., que siguen vigentes en las prácticas de las culturas indígenas ligadas a la forma de ver y entender al mundo. Conciben así el entramado tejido de saberes religiosos relacionado al respeto y fervor a la tierra, a las deidades, al sol, a la luna, al viento, a la lluvia que complementan y sintonizan la vida del hombre, por eso las culturas indígenas Latinoamericanas mantienen relaciones de convivencia y de complementariedad a través de las prácticas rituales.

⁸ El rito (el autor se refiere a la ritualidad mixe), por ejemplo, no es un proceso que sólo recuerde las definiciones fundamentales del cosmos, que solo reproduzca simbólicamente los hechos significativos del principio del tiempo. El rito tiene un fuerte valor como acción calendárica, medio de propiciación de la fuerza de los dioses que interrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres; es auxilio a los dioses presentes en el mundo, acción participativa con lo que el hombre cree garantizar el orden de los procesos cósmicos, es también; hay que acentuarlo, el recurso eficaz de defensa contra dichas fuerzas interruptoras. A través del ritual del hombre, aprovecha la oportunidad de actuar específicamente en el momento adecuado en el cumplimiento de fines precisos. La sucesión cíclica de los tiempos permite al hombre, con el manejo del ritual, protegerse de los cambios, que sabe futuros, reparar sus propias ofensas y omisiones, vigorizar su cuerpo, evadir los peligros y fincar en su vida familiar los pasos de transformación. (López Austin 1990: 126)

Las diversas formas de los elementos rituales, ya sea desde lo oral, lo reverencial, lo visual, lo simbólico, etc. van conjugados con el tiempo y el espacio sagrado. Así el hombre mantiene relación estrecha para comprender y relacionarse con las deidades, el entorno de la naturaleza y el cosmos.

La visión de las culturas indígenas mantiene una relación recíproca con las deidades y el entorno de la naturaleza. A través de las prácticas rituales se entrelazan y anudan para la regeneración de la vida y la comprensión del entorno natural. En caso de los mineros Bolivianos la ritualidad cumple la función para establecer relaciones recíprocas con las deidades.

Las experiencias de contactos del minero con el Tío no solo guardan una relación mágica de respeto y temor de dar y recibir, de cumplir con el rito y obtener el mineral. Al Tío se le debe dar lo que pide, es muy peligroso con las promesas. El Tío de la mina manifiesta una relación de armonía con los mineros y mantiene un diálogo permanente. Se presenta como “uno más entre ellos” dentro de un grupo, se le brinda un trato familiar, representa una relación de parentesco. También es un amigo, un compañero que realiza travesuras con las “aysas” (derrumbes), arrojando el “tiyu” (la arena), por tres veces. Para mantener esta armonía y equilibrio él quiere ser retribuido. El comportamiento moral de los mineros es de respetar y protegerlos. (Aguilar Calle 2003: 09)

Los mineros consideran a esta deidad humanizada y personalizada en sus vivencias durante el trabajo, y lo demuestran por sus sentimientos y emociones hacia el ser dador de minerales como divino, su permanencia en cada práctica diaria lo hace digno de respeto con cierto cuidado ante lo que se piensa y se solicita a esta deidad por ser la misma montaña que fortalece y protege los significados de la materia viviente, es decir, cada situación repentina que se presenta en el trabajo se alude a que la deidad está presente acompañando la vida de los mineros.

Esta relación que establecen los hombres y mujeres Andinos con el Tío como el cuidador de la montaña, no solamente se trata de retribuir para poder extraer los minerales, sino forma parte de la vida de los hombres y mujeres quienes conviven en el lugar, manteniendo un sentimiento de lazo filial e interdependencia. Por eso se dice que “el ritual parece satisfacer a las fuerzas protectoras y a los hombres. En la concepción Andina todo lo sagrado está ahí, no está en la abstracción, está en la naturaleza es sentida y percibida, se conversa con ella, es recíproca a través del ritual” (INIA⁹ 2007: 17), se

⁹ Instituto Nacional de Investigación Agraria del Perú.

entiende que los pueblos indígenas consideran sagrado a todo el entorno natural, es decir, son espiritualizados los cerros, los montes, los mares, la naturaleza en sí, por eso el hombre establece relación y respeto hacia ellos llevándole ofrendas-rituales en su morada.

No obstante las ritualidades son para establecer armonía y sintonía entre el hombre, cosmos, deidades y la madre tierra. El grupo social está determinado por su conducta social y moral que los seres espiritualizados como la lluvia, las cordilleras, los cerros, el cosmos etc., son los que conforman y ordenan el ciclo de vida en la tierra, por eso las personas mantienen una relación estrecha basada en agradecimiento y crianza mutua porque se concibe que todos los entes existentes en la naturaleza son interdependientes e integrales, todos hacen una sola unidad.

Las ritualidades es, por un lado, respetar y agradecer a las deidades, al cosmos, y a la misma madre tierra, por otro lado, es pagarles los favores que de ella se reciben a lo que se puede llamar reciprocidad. Analizaremos la siguiente cita que evidencia la visión mixta que cualquier espacio es sagrado.

Un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente [...]. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla -que Alicia Barabás (2001) ha categorizado como Ética del Don y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos. Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad. (Maldonado 2005)

La integralidad de todos los seres sobrenaturales (deidades) y hombres explica la primacía de la comunidad y de la familia, además, el territorio sacralizado es el espacio donde históricamente los pueblos indígenas han construido y reconstruido el entramado social anudado por el trabajo y las ritualidades, es decir, sin ritualidad no se inicia el trabajo, ni trabajo sin ritualidad, siempre la ritualidad es la mediadora entre las actividades que realiza a nivel familiar o comunitario. Asimismo la familia y la colectividad son el núcleo para la acción ritual a las deidades sagradas. En este sentido el trabajo aunado a la ritualidad implica constante fiesta y relación a nivel familiar, intrafamiliar y en colectividad.

En esta constante relación de hombres y mujeres con el mundo de las deidades y la madre tierra se fortalece mediante la dedicación de respeto por el trabajo a la tierra, en torno a esto emergen los valores de reciprocidad, complementariedad, crianza mutua, respeto a la naturaleza, entre otros, estableciendo una relación integral. La ritualidad anuda las relaciones de convivencia entre los hombres, las deidades y la madre tierra que se dan en los lugares sagrados. En este sentido para el pueblo mixe se dice que:

La sacralidad no significa tristeza, no es enojo, es alegría, es comprensión, es apoyo mutuo, es compartir lo que cada familia tiene, es un don. Por eso hacemos fiestas, y esas fiestas están ligadas al ciclo del trabajo con el maíz: fiesta del barbecho, fiesta de la siembra, fiesta del corte del elote, fiesta de la cosecha mediada por la ritualidad. (Díaz 2007: 53)

Las culturas indígenas conciben en su pensamiento respetar y reciprocitar a través de la ritualidad porque cada parcela de tierra es sagrada, también es sagrada la mata de milpa de maíz. El viento es agua y es tierra, es un círculo de la vida, porque el viento trae las lluvias y la tierra lo resguarda, en sus montañas, en sus vertientes hasta la próxima temporada lluviosa. Así también el mismo trabajo del hombre es sagrado porque se da mediante el cultivo a la tierra pensando en las deidades y en el cosmos. Por eso se convive y se celebra en comunidad no sólo entre hombres, sino con la naturaleza y deidades. Esta forma de ver y entender la vida, se regenera y se reproduce la memoria del pasado que se hace presente hacia las nuevas generaciones, es una lógica de pensamiento que todavía trasciende en el modo de vida y pensamiento de las culturas indígenas.

En efecto para los pueblos indígenas establecer una vinculación estrecha con la naturaleza revelan expresiones complejas cargadas de significados, símbolos ligados a la espiritualidad profunda, por lo tanto, la relación entre la madre tierra, personas y comunidades no es un asunto metafísico, imaginario, espiritualidad abstracta, sino es algo concreto, material, porque concebimos a la tierra como sujeto sagrado, por eso se ofrenda a la madre tierra a través de ritualidades, como lo afirma Floriberto Díaz “cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias (2001:4).

Esta forma de entender el mundo de las culturas indígenas, en la que, no sólo los hombres, las plantas y los animales son seres vivos, sino también los suelos, los montes, el agua, la lluvia, el cosmos, bosque, es cuanto existe. Todo está hermanado por el hecho

de vivir y convivir en este mundo, se mantiene la capacidad de dialogar y reciprocarse a través de las ritualidades para establecer armonía entre hombres, deidades, la madre tierra y sus componentes. No existe la separación de la vida de los hombres, deidades, naturaleza y cosmos. Por lo tanto, todos hacen una sola unidad para conformar la colectividad natural, siendo así que ningún ente es autosuficiente por sí sola, sino que necesitan de los otros para su existencia.

Los hombres y las mujeres indígenas establecen la comunión entre la naturaleza y las deidades creando así un quehacer cotidiano y sagrado que a través de la ritualidad conjuga a todo los entes de la vida, todos se entrecruzan y se enlazan. En este sentido la visión del mundo de los hombres y mujeres indígenas se basa en un mundo vivo, de sabidurías, de ritualidades y festividades los cuales han sido transmitidos de generación a otra.

Esta manera el estar y ser de los hombres en la madre tierra está eminentemente ligada a las ritualidades en agradecimiento a la madre tierra, a las deidades y al cosmos que hacen posible la vida en la tierra.

Los indígenas entendemos que todos debemos de retribuir, dar y devolver, a la tierra, al cielo, a los hermanos animales y plantas. A las montañas y a los ríos, a nuestros hermanos, a nuestros padres, nuestros dioses, a nosotros mismos. La reciprocidad se debe practicar en todos los niveles de la vida, en los efectos, en la economía y en el trabajo, en los religiosos, ya que hasta lo divino está sujeto a este principio. A cada acto le corresponde una acción complementaria, otro acto recíproco. (EIGPP, 2008: 57)

Los hombres y mujeres agradecen, retribuyen a través de las ritualidades a las deidades y a la madre tierra, estableciendo reciprocidad, complementariedad entre deidades, madre tierra y los hombres, siendo la ritualidad la que establece comunión entre los hombres, deidades y la madre tierra, está indisolublemente ligada a la cotidianidad festiva de las comunidades indígenas. La vida en las comunidades no está separada de los quehaceres cotidianos y lo sagrado, en este sentido toda ritualidad está ligada a las festividades del hombre en familia y en su grupo social, cada ritualidad se hace con respeto agradeciendo a la madre tierra y a las deidades protectoras.

Los actos rituales son los que anudan y entretajan la vida de los hombres relacionándolo con las deidades, el cosmos y la madre tierra. Estas tienen un sentido de celebración festiva. No existe fiesta sin ritual y actividad sin ritual. Durante la vida del hombre existen

muchas celebraciones que dan lugar a un calendario agro-festivo o relacionado con otras actividades cotidianas de las personas.

Cabe hacer la pregunta ¿qué es cultura desde la visión de los pueblos indígenas?, la respuesta desde la visión del mundo de los hombres y mujeres indígenas que están ligadas al territorio sería el espacio donde construyen y entretejen su entramado cultural, es el espacio donde realizan sus actividades cotidianas empapadas de sabidurías, valores, creencias, etc. el territorio es holístico e integral considera la diversidad de la naturaleza y sus deidades en comunión con la existencia de los hombres y mujeres. En esta comunión entre naturaleza, deidades y hombres es conocer al otro para retribuir, reciprocitar con bienes (ofrendas-rituales). Así la cultura es la construcción social que representa modos de ser, de pensar, de actuar y de estar de un pueblo o grupo social que se construye en determinado tiempo y espacio territorial.

2.1. La ritualidad indígena en los espacios sagrados naturales.

Las ritualidades indígenas con el tiempo van sufriendo cambios a partir de los aspectos selectos de la propia cultura, al mismo tiempo se apropian de otros aspectos y elementos de culturas ajenas preservando y dando su continuidad como grupo o pueblo. Por lo tanto, no se trata de procesos de control cultural pleno (Bonfil Batalla 1981), puesto que en el devenir histórico se han dado situaciones e imposiciones por parte de la religión católica a fin de derogar los elementos y prácticas de las ritualidades indígenas.

Sin embargo, este contacto entre las ritualidades indígenas con los elementos católicos ha provocado cambios en las ritualidades indígenas. Estos cambios la autora Barabas (2003) le denomina religiosidades reelaboradas, es decir, reformular a partir de la ritualidad existente, en el caso el pueblo mixe algunos elementos de la religión católica como la veladora, la cruz son legitimados en la práctica ritual mixe, pero la mayor parte de la ofrendas son de masa de maíz y la toma de decisión lo ejerce el grupo social, además se reproduce en el contexto propio, como lo afirma Barabas que “las religiones étnicas¹⁰ son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entretejidos con el medio ambiente natural-cultural” (2003: 122), esto significa que las ritualidades indígenas se fundamentan principalmente en una conversación dialógica y de crianza mutua entre las personas y el medio ambiente, considerando que en cada rincón territorial se

¹⁰ Religión étnica, se refiere a la ritualidad indígena en las cuales gira este trabajo de investigación.

encuentran los seres supremos¹¹ conocidos como deidades. Esta relación entre personas, deidades y madre tierra mantienen la capacidad de sostenibilidad y regeneración de la vida.

Como menciona Barabas (122-123) los etnoterritoriales (se refiere los espacios sagrados naturales), se conciben como “espacios poseídos por poderosas anímicas territoriales, llamadas dueños, señores, padres o reyes de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros”, por ser lugares sagrados considerados como la morada de las deidades, dueños de la naturaleza, ya que habitan en cada rincón del espacio territorial, por las cuales las personas agradecen mediante ritualidades y ofrendas en esos lugares. Así como afirma Barabas que:

Con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales. La ética del Don al conjunto de concepciones, valores, y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre otras personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado (2003:124)

De acuerdo a las concepciones de las comunidades indígenas el principio del “Don” está sustentado en la relación de reciprocidad entre las personas y los seres sagrados supremos (deidades). Se concibe que si las personas cumplen con las ritualidades se obtiene el bienestar y el equilibrio de la vida familiar y de la comunidad. En caso contrario, cuando no se cumplen con las ofrendas y ritualidades, los seres supremos no brindan abundante cosecha o lluvia en los sembradíos y tampoco cumplen las peticiones. En este sentido se concibe que:

Las identidades sagradas son muy sensibles, que se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, enfermedades, calamidades, y privan a ese pueblo beneficio del agua, y la fertilidad que ellos controlan. Así el destino está ligado al modo de habitar de cuidar y de hablar con la naturaleza (ibídem 124)

En las comunidades el trabajo a la tierra es sagrada, es por eso antes de trabajar la tierra se la debe agradecer a través de las prácticas rituales. Por otro lado se evita el enojo de las deidades que moran en el lugar, a fin de evitar catástrofes naturales que puedan

¹¹ Seres supremos en la cultura mixe se concibe que estos seres tienen carácter Dador y Creador, por eso las personas lo respetan y agradecen mediante ritualidades para establecer sintonía, relación recíproca y crianza mutua, puesto que ningún ente se mantiene independiente de los demás, sino todos se complementan y constituyen una sola unidad para regenerar la vida.

malograr todo el trabajo del sembradío, por eso, así como cada familia en el hogar cuida su salud, alimentación y bienestar que consigue de la tierra, es a ella a quien le debe brindar su agradecimiento, por los Dones que esta otorga.

2.2. La ritualidad indígena desde el control cultural

Por control cultural se entiende como la capacidad que ejerce el pueblo para la toma de decisiones sobre sus elementos culturales: el idioma, las ritualidades, trabajo en el sembradío, juegos tradicionales, crianza de niños, etc. Son los elementos que pertenecen como bien común a la colectividad. Es decir, cada pueblo o grupo étnico regula su funcionamiento y reproducción que los hace únicos en sus formas de expresión cultural. Bonfil define el control cultural como...

El sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre elementos culturales¹². Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer las necesidades, definir y solventar problemas formular y tratar de cumplir aspiraciones (1988: 116)

Según el autor, el control cultural se refiere a la “capacidad social” de toma de decisiones que realiza un grupo social o pueblo para poner en práctica sus acciones culturales cotidianas o en otra forma de decir, es la manera que el pueblo asume la capacidad de decidir para transmitir y reproducir sus elementos culturales. Los elementos culturales son todas las prácticas cotidianas, bienes materiales y no materiales como parte de la riqueza de una cultura, la colectividad pone en juego para realizar a todas y a cada una de las prácticas cotidianas: mantener o dar continuidad de la cultura, satisfacer las necesidades, crear o resolver problemas, proponer y tratar de cumplir sueños y metas colectivas.

Sobre este concepto de control cultural y la ritualidad de los pueblos indígenas es parte de los elementos simbólicos, de los conocimientos y las emociones que el mismo pueblo

¹² Según Bonfil Batalla (1988: 5) se establecen en cinco **elementos culturales**.

1)-**Materiales**: tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etc.

2)-**De organización**: son las formas de relación social sistematizadas, la participación de los miembros del grupo. Todos los elementos necesarios para estudiar cualquier sociedad o grupo.

3)-**De conocimiento**: son las experiencias asimiladas y sistematizadas que se elaboran, se acumulan y transmiten de generación en generación y los nuevos conocimientos que se incorporan.

4)-**Simbólicos**: son los diferentes códigos que permiten la comunicación: el lenguaje y otros sistemas simbólicos significativos para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces.

5)-**Emotivos**: son las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones: la subjetividad como un elemento cultural indispensable.

decide para hacer más eficiente su transmisión hacia las nuevas generaciones, del cual garantiza su continuidad, conservación y cambios según sus usos y costumbres ancestrales. Cabe mencionar que Bonfil los clasifica por categorías culturales los elementos: materiales, de organización, conocimientos, simbólicos y emotivos son meramente un recurso metodológico para comprender la cultura. Sin embargo, en la realidad los elementos culturales no implica simplemente agregados aislados e inconexos, sino todos entretajan la cultura, es decir, todos se articulan y dan sentido a la matriz cultural principalmente a la cultura autóctona.

No obstante las formas en que se toman las decisiones varían de acuerdo en los ámbitos en que se reproducen. En este sentido, no únicamente el pueblo toma decisiones, sino intervienen otros grupos ajenos según el ámbito. Además existen otros elementos culturales ajenos, por ejemplo, el servicio del hospital que está inserto en la comunidad sin decisión y sin reproducción de la misma gente del pueblo.

A continuación se muestra en el cuadro los ámbitos de control cultural según la postura de Bonfil (1988).

ÁMBITOS DE LA CULTURA EN FUNCIÓN DEL CONTROL CULTURAL		
Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma: toma decisiones sobre elementos culturales propios, los reproduce y conserva como patrimonio cultural, es independiente.	Cultura Enajenada: son elementos que son parte del patrimonio cultural del grupo pero que se ponen en juego a partir de decisiones ajenas.
Ajenos	Cultura Apropiada: el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias.	Cultura Impuesta: ni los elementos ni las decisiones son propias del grupo porque los elementos culturales que están en juego son ajenos.

Es así como elementos culturales **propios** son la base de la **cultura autónoma**. Estos elementos de la cultura autónoma, son la herencia que se viene regenerando y transmitiendo de generación en generación consolidándose como el patrimonio cultural de la unidad social.

Esto determina la autonomía de pueblos indígenas para realizar las acciones cotidianas, mediante sus decisiones independientes. En este sentido, en las ritualidades indígenas están las deidades que cada pueblo ha nombrado como supremos, entre otras deidades

podemos nombrar como ejemplo a **Konk Ènaa** en el caso de los mixe, la **Pachamama** [madre tierra] en el caso de los pueblos Andinos, **Kaa Iya** [dueños del monte] en el caso del Pueblo Guaraní.

Asimismo cada pueblo indígena es responsable en las adaptaciones y cambios que va sufriendo la ritualidad, adoptando nuevos elementos culturales y significados acorde a las circunstancias y condiciones de vida. En esta idea se dice **cultura apropiada** a los elementos culturales ajenos sobre los cuales se ejercen medida de control y decisión por parte de los miembros del grupo a pueblo, otorgando legitimidad como parte de la cultura. Así podemos mencionar como ejemplo de cultura apropiada a la danza de los mulatos que se suele bailar en las fiestas patronales de Tamazulapam, siendo ésta una tradición ajena, por decisión de las autoridades y del pueblo se han apropiado formando parte de la algarabía festiva.

Por lo expuesto, “los ámbitos de cultura **autónoma** y cultura **apropiada**, forman el campo más general de la cultura propia; es decir, aquel en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo el control (decisión) del grupo” (1988:123). La cultura apropiada pasa también a ser parte de la cultura autóctona en la medida en que las decisiones que se ejercen sobre ella son propias. La cultura propia es la más significativa y auténtica salvaguardando el capital cultural de un grupo social, aquella que se denomina cultura autónoma, a partir la cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción identificando rasgos propios que los hace ser diferente de las demás culturas.

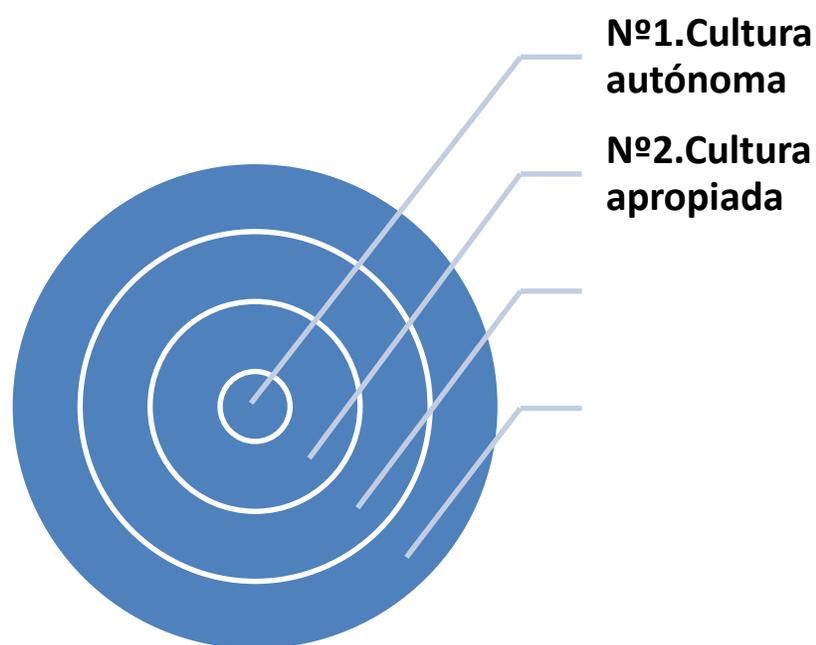
En la otra cara de la misma moneda las ritualidades indígenas han sufrido cambios e imposiciones de ideales de culturas ajenas, por un lado está el ámbito de la **cultura impuesta**, y como ejemplo podemos mencionar a la práctica de la religiosidad católica que se reproduce en la comunidad de Tamazulapam Mixe, la cual tiene sus propias normas de que lo fundamentan con elementos cristianos que es **ajeno** a la cultura mixe, que a su vez la gente del lugar no ejercen decisión sobre ésta estructura católica, a pesar su espacio de reproducción se da en la comunidad, es decir, que “este es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son parte del grupo” (ibídem: 20)

Por otro lado, para finalizar, está el ámbito de la **cultura enajenada**, en este aspecto se consideran elementos culturales que son propios del grupo o pueblo, de los cuales ha perdido la decisión sobre los mismos mediante la dominación de otros grupos ajenos a la

cultura. Por ejemplo, sobre el patrimonio cultural mixto: los recursos minerales, los cuales son explotados por empresas mineras foráneas y los vestigios que se encuentran en museos extranjeros.

Estos dos últimos ámbitos “la cultura **impuesta** y la cultura **enajenada**, a su vez, forman el ámbito de la cultura ajena, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno” (ibídem: 123), nos sirve para precisar como la ritualidad indígena sufre cambios poniendo en juego sus vivencias de control cultural, a raíz de la intervención de culturas ajenas dominantes.

Los mecanismos de decisiones en los ámbitos de la cultura.



Elaboración propia

En esta figura se presenta de acuerdo a la teoría de Bonfil respecto los ámbitos desde el control cultural. En cada ámbito se explica sus mecanismos de decisiones, que le dan sentido y dinámica del capital cultural tanto en los espacios propios y enajenados. Los cuatro ámbitos pueden variar¹³. Se trata de un modelo analítico para comprender las relaciones entre los elementos culturales y ámbitos de decisiones (propios o ajenos), conforme transcurre el tiempo a través de diversos mecanismos y estrategias las

¹³ Cada uno de los ámbitos de la cultura no son los mismos, en todos los casos de los grupos sociales, ni están predeterminadas teóricamente, sino pueden conocerse a través de la investigación empírica, cada grupo social sufre diferentes momentos históricos. (1988: 8)

condiciones de vida adquieren nuevas formas de identidades en los ámbitos de la cultura que se explican a continuación.

La cultura autónoma es el núcleo o la base indispensable que garantiza el funcionamiento, transmisión y continuidad del grupo social. Son construcciones familiares y colectivas sobre los elementos culturales: materiales, organización, saberes, simbólicos y emotivos colectivos. En este ámbito de la cultura podemos mencionar que la ritualidad en agradecimiento a las deidades mixe, compone la unidad social (saberes, emociones y simbolismos), que se recrean y se regeneran en la cultura autónoma. Son prácticas a través de ofrendas, sacrificios de aves, relatos orales que conforman el campo de valores y saberes compartidos en colectividad como parte de la identidad exclusiva de la vida mixe.

La cultura autónoma sustentada por elementos culturales propios “a partir de estos elementos pueden concebirse la permanencia de un grupo étnico, en el sentido de que no son, en ningún caso, contenidos inalterados, sino que se transforman históricamente pero continúan como un ámbito cultural compartido” (1988: 9). En este caso, los elementos culturales están expuestos a cambios y alteraciones, porque intervienen diferentes acciones que pueden ser decisiones propias o en otros casos decisiones ajenas, aun cuando son elementos culturales propios de la cultura autónoma.

Ante esas fuerzas dominantes, la creación y el reforzamiento de los mecanismos son los que se convierten en una estrategia de vital importancia para la permanencia y el desarrollo de una cultura, así como menciona Bonfil que son tres procesos principales que han hecho posible la sobrevivencia y la continuidad de las culturas indígenas: el de **resistencia**, el de **innovación** y el de **apropiación**.

El mecanismo de resistencia se orienta a la conservación de los espacios de la cultura propia que el grupo ha logrado mantener por generaciones.

La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explícita y consciente; el mantenimiento de la "costumbre", cualquiera que ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconsciente. En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural. (1988: 20)

Por **resistencia** se entiende la continuidad y conservación que el grupo social ha transmitido por generaciones en los espacios de la cultura autónoma, ejerciendo decisiones propias y control de los elementos culturales bajo el mando del grupo social. El mantenimiento de la costumbre lo integra todos los aspectos de la vida social: materiales, saberes, simbolismos y emociones, todos son elementos propios de la cultura autónoma. El grupo social ejerce su capacidad de decidir sobre ellos poniendo en juego a través de diversas acciones a fin de cumplir sus propósitos colectivos.

También las mismas prácticas y saberes culturales son parte de las estrategias de resistencia, como la ritualidades indígenas a pesar de las múltiples acciones ajenas, el grupo social lo sigue transmitiendo y reproduciendo porque es parte de sus vivencias, una forma de comprender al mundo y cumplir ciertos propósitos familiares y colectivos. La resistencia cultural es en defensa a través de la toma de decisiones propias por los elementos culturales propios que anuda la vida del grupo social a fin de mantener la autonomía.

El siguiente mecanismo se refiere a que ningún grupo social mantiene sus elementos culturales inalterables, sino con el pasar del tiempo van sufriendo **innovaciones** y cambios, que de alguna y otra forma el grupo social acepta, de los cuales significan una reducción de la autonomía del grupo social. “La situación colonial obliga permanentemente a cambios internos en la cultura de los pueblos oprimidos, bien sea para ajustarse (resistir) a nuevas formas de dominación, o bien para aprovechar los resquicios que permitan ampliar los ámbitos de la cultura propia (1988: 198).

Otro mecanismo de resistencia cultural, es la **apropiación** de elementos culturales ajenos, este caso el grupo social hace suyos elementos de otras culturas, a la que se le puede llamar dominante. Para esta apropiación el grupo social ejerce control y decisión sobre esos elementos culturales que eran ajenos, lo ponen al servicio atendiendo fines propios por decisiones propias.

Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios. En cuanto a la determinación de las condiciones que hacen posible o impiden en un momento dado la apropiación de un elemento cultural (1988: 15)

Los elementos que eran ajenos al grupo social, lo retoman e incorporan como patrimonio cultural propio, lo ponen a disposición del grupo para satisfacer sus necesidades. Lo reproducen y transmiten como parte de sus costumbres. En el contexto mixe, por ejemplo, el grupo social ha incorporado algunos elementos ajenos en la ritualidad mixe (las veladoras, la cruz, las bebidas alcohólicas, entre otros), esto quiere decir que la ritualidad lo han resignificado de acuerdo sus intereses y sobre todo ellos deciden por esos elementos a ser utilizados.

Esta toma de decisiones se da a través de las asambleas del pueblo cuando se tratan temas de interés común del colectivo, acceden a mecanismos diversos para llegar a consensos ya sea mediante votos, en mesas de trabajo o en paneles. Pero en caso de la reproducción de la práctica ritual en Tamazulapam, son las autoridades tradicionales, los **xëëmaapy** (adivinos) y los servidores de la iglesia católica los que orientan y deciden los cambios e incorporación de elementos ajenos en la práctica ritual mixe. Estos cambios y decisiones sobre los elementos culturales finalmente son aceptados y valorados por los comuneros, las autoridades y el pueblo en general, así como lo afirma Bonfil que:

El punto crucial es la legitimidad de las decisiones en términos de la cultura del grupo, ya que tal legitimidad implica un acuerdo mínimo sobre o a quien les corresponde cierta decisión en una situación dada, pero también ese acuerdo mínimo descansa en nociones sobre lo correcto o lo incorrecto, lo deseable y lo que no lo es, valores que permiten compartir aspiraciones comunes, representaciones colectivas, códigos simbólicos y muchos otros aspectos que conforman parte de la cultura de la cual se participa. (1988: 14)

La toma de decisiones y acuerdos en el grupo social indígena se valida mediante asambleas comunitarias, son decisiones propias de las autoridades tradicionales, comuneros y jóvenes. Se toman acuerdos y decisiones sobre los elementos culturales propios de la cultura, habilitar para poner en uso a las propias costumbres.

La decisión del grupo social es de manera conjunta con objetivos e intereses comunes en relación a la cultura propia. Por lo tanto, la decisión del grupo social siempre está para el análisis del sistema cultural (organización, medicina tradicional, trabajo, fiesta, etc.), porque son estos aspectos que permiten la comprensión de la realidad social.

Así los tres mecanismos (resistencia, innovación y apropiación) anteriores se suscitan en el grupo social de los ámbitos de la cultura autónoma y cultura apropiada. Sin embargo, Bonfil menciona otros tres procesos que son parte del grupo dominante (ámbitos o cultura

impuesta y enajenada), que con sus propios mecanismos (**imposición, supresión y enajenación**) imponen o subordinan a la cultura autóctona.

Imposición es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales en la vida social de la cultura propia. Como dice Bonfil “las imposiciones pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes fuerza: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles”. Las imposiciones son acciones que no son negociables los que están bajo estatutos legales, en otros casos se pueden negociar, por ejemplo, en las escuelas, los docentes saben que tanto los saberes de la cultura propia y los contenidos hegemónicos se abordan y se valoran en condiciones iguales, entonces la escuela se convierte en un espacio de negociación para la toma de decisiones. En este caso los elementos ajenos, como los contenidos hegemónicos, siendo elemento impuesto continúan bajo el control cultural del grupo dominante.

Supresión, es el proceso por el cual el grupo dominante se apropia de ámbitos de la cultura propia del grupo subordinado. También significa la supresión de elementos culturales propios. Por lo tanto, el grupo social de la cultura propia pierde el derecho de decidir por sus elementos culturales propios, ni les pertenece el ámbito de la cultura propia.

Enajenación. En este proceso el grupo dominante aumenta su control cultural para tener derecho con las decisiones sobre los elementos culturales del grupo social subalterno. No aniquila ni prohíbe los elementos culturales, sino le quita el derecho de decidir sobre elementos culturales propios del grupo subordinado. El grupo dominante pone los elementos culturales bajo sus intereses, fines y toma decisiones sobre ellos.

3. Ritualidad en la familia.

La práctica ritualidad en la familia está relacionada con los saberes y valores que se transmiten culturalmente hacia las nuevas generaciones, así permite a los niños participar en los momentos en que acontecen las prácticas rituales como parte de las actividades familiares y comunitarias, así los niños se apropian los saberes rituales al participan repetidas veces en las actividades familiares. La sacralidad es convivencia, es compartir con la familia, por eso se hacen fiestas rituales ligadas a las actividades cotidianas como el trabajo del maíz

La práctica ritual mixe, es una estrategia de convivencia y regocijo familiar, es una actividad compartida entre familias a través de la ayuda mutua, es decir, la cooperación recíproca conocida también como mano devuelta (devolver un favor de trabajo sin recibir un pago económico). Estas prácticas rituales familiares no son exclusivas para adultos, sino también participan activamente los niños que les permiten la apropiación de saberes, valores y habilidades, siendo reforzadas con el apoyo y guía de sus progenitores y otras personas de la cultura. En este caso, los adultos son los que transmiten sus saberes a las nuevas generaciones. Este proceso de transmisión de saberes de generación a otra es una condición necesaria para el trabajo compartido. En la cultura mixe, este proceso de transmisión reconoce tres momentos.

- De los 3 a los 8 años en la casa y junto con sus hermanos más grandes, el menor de edad aprende los elementos de cada trabajo bajo la tutela de los padres. Desde este tiempo están implícitos dos objetivos sociales: adquirir las habilidades necesarias y la valoración del trabajo entre varios, que tendrán que irse acrecentando con el tiempo.
- De los nueve años hasta la edad de casamiento (13 años en adelante), en la casa con toda la familia y con otros parientes, el mixe mejora, con la experiencia de los mayores, sus destrezas y profundiza algunos trabajos en especial. Participa en los trabajos y asiste en los ritos.
- Una vez que se casa un habitante mixe, está dispuesto a poner a la servicio de un interés más grande lo que ha aprendido en los años anteriores de su vida. (Floriberto 2007: 102)

Floriberto Díaz, antropólogo mixe, clasifica tres momentos en que la persona mixe desarrolla sus habilidades y saberes a través del saber hacer acompañado de sus capacidades sensitivas aprender hacer oliendo, sintiendo y palpando. Estos tres momentos van ligados al factor tiempo de acuerdo el crecimiento y maduración del cuerpo de los niños.

En el caso de la cultura mixe, los niños y niñas aprenden a hacer las actividades involucrándose directamente bajo el acompañamiento de los demás (padres, hermanos, tíos, etc.). Así como los adultos realizan las actividades, también los niños y las niñas lo pueden realizar según sus habilidades y madurez de su físico. Se puede deducir que en este primer momento, los niños y niñas inician su involucramiento en las actividades rituales o en cualquier otra actividad cotidiana, puesto que la participación colaborativa es una condición necesaria para las familias mixe a fin de sacar adelante cualquier actividad, los niños también participan ayudando a sus padres que les permite madurar sus habilidades y destrezas.

En el segundo momento, de 9 años hasta la etapa de casamiento, la persona mixe aun sigue reforzando sus habilidades y destrezas en saber hacer las actividades cotidianas. Los niños y jóvenes aprenden a través del trabajo colaborativo, aun cuando entran en la etapa adulta (cuando ya están casados), siguen aprendiendo y reforzando sus saberes y habilidades culturales, sobre todo se convierten en transmisores y regeneradores de los saberes cotidianos. Es común en las familias mixe, los niños y niñas de (9 a 10 años), participen activamente en las actividades desde la preparación de la ofrenda hasta en el recorrido de los lugares sagrados de este modo la persona mixe no deja de aprender en toda su vida, refuerza y nutre sus saberes a través de la participación directa ligada al tiempo y espacio en que se reproduce las prácticas rituales.

En las familias mixe son comunes las actividades rituales a través de la reciprocidad basada en mano devuelta, básicamente es una convivencia entre familias donde participan adultos, jóvenes y niños. Los adultos comparten su experiencia transmitiendo sus saberes rituales.

Los niños se apropian de los saberes rituales cuando participan repetidas veces en las actividades siendo reforzadas con el apoyo y guía de sus progenitores y los más expertos de la cultura, por lo tanto, la transmisión de valores culturales de una generación a otra, que en antropología se le denomina proceso de enculturación, entendemos que son experiencias de aprendizaje de manera paulatina en la medida que la generación de adultos invita, induce a la generación de la niñez y la juventud que adopten maneras tradicionales del pensamiento y comportamiento.

La transmisión entendida como enseñanza y aprendizaje está caracterizada en dos planos: uno en el plano oral y otro en el plano práctico. El plano oral se da a través de mensajes orales y comentarios que refuerzan el saber hacer las actividades; mientras en el plano práctico se da a través de ejemplos concretos durante la actividad, así los niños y las niñas aprenden con el apoyo de sus padres y otros adultos. Por lo tanto, la transmisión de saberes y valores culturales por medio de la acción práctica reforzada a través de la oralidad, se enfatiza el **wëjën kajën** [desenvolver, desarrollar, captar, despertar] de las personas mediados por los múltiples contenidos de la cultura, de los cuales se da la continuidad de la experiencia cultural, aunque muchas veces la transmisión de saberes y valores similares de la generaciones anteriores no se repite igual como las experiencias

pasadas. En ese sentido Vásquez y Martínez explican que los niños construyen su identidad mediados por el contexto social.

Un proceso de adquisición por parte del niño y más ampliamente por parte de los miembros del grupo de los conocimientos y saber hacer que son necesarios en el contexto de interacción social para establecer lazos sociales...procesos a través de los cuales el niño construye su identidad social y llega a ser un miembro autónomo de los grupos a los que pertenece. (1996: 48-49).

La apropiación de saberes en los niños, no sólo pasa por el ámbito familiar, sino a su vez interactúa en el ámbito social comunitario convirtiéndose como aprendices fundamentalmente sociales. Los niños y niñas se apropian los saberes de las prácticas cotidianas en su familia y al mismo tiempo en el medio social. Estas relaciones van definiendo su identidad cultural propia.

Otro de los aspectos de la transmisión de saberes es la etapa denominada infantil que potencia y garantiza la reproducción y regeneración del saber aprendido del pasado que luego se hace presente, permite convivir y relacionarse con otros.

Tal como lo describen los estudios en distintos contextos indígenas

En el mundo andino, vivo y comunitario, el Ayllu es la familia que, en nuestra cultura, no se limita al linaje sanguíneo sino que abarca a toda la comunidad humana de la que somos miembros, así como también a la comunidad natural (Sallqa) y a la comunidad de las "deidades" (Huacas) que comparten con nosotros la vida en la localidad (Grillo 1996: 37)

Siguiendo la idea del autor, la transmisión familiar no se separa de la vida social, ni del entorno natural y de las deidades. En esta relación recíproca a través de las prácticas rituales se transmiten y reproducen los saberes rituales que conforma el sentido de vida de los pueblos.

En las instituciones sociales como la familia, los espacios comunitarios, los actores quienes reproducen la práctica en esos ámbitos contribuyen en generar saberes y habilidades en los niños. Como plantea la cita siguiente, que en esos espacios sociales donde conviven los niños se apropian y aprenden saberes específicos.

[En la transmisión educativa y cultural] los niños adquieren destrezas, conocimientos específicos, por medio de la interacción en instituciones sociales específicas culturalmente... El desarrollo infantil implica la apropiación de los instrumentos y habilidades intelectuales de la comunidad cultural que rodea al niño. Por ello es esencial considerar el papel de las instituciones formales de la sociedad y las interacciones informales de sus miembros como aspectos centrales del proceso de desarrollo cognitivo (Rogoff 1993: 34).

La adquisición de saberes y habilidades de la niñez se nutren junto a la vida cotidiana de los adultos, porque siempre están inmersos involucrándose a través de la observación y práctica, ya sea en el ámbito familiar, comunitario y en la escuela como instituciones socializadoras. Los adultos son los que propician el espacio de aprendizaje sin prohibir el acercamiento de los niños. De esta forma los niños en la medida que interactúan y conviven con las demás personas de su cultura desarrollan sus valores, habilidades y saberes y conocimientos culturales.

La vida no se segmenta entre niños y adultos, ya que cuando los adultos (miembros de las familias) reproducen las actividades, los aprendices adquieren las nociones y experiencias replicando e imitando lo que hacen los adultos que les permite desarrollar habilidades y destrezas. Así como se afirma en la siguiente cita.

El niño y sus padres están adaptados a sus mutuos papeles y formas de participación. Los niños pequeños parecen estar equipados con medios que les garantizan el acercamiento a los miembros más experimentados de su sociedad, la colaboración con ellos, y el hecho de llegar a formar parte de su entorno físico y cultural... las estrategias infantiles se complementan con los rasgos de la relación cuidador-niño que refuerzan la participación gradual de éste en las actividades valoradas socialmente que exigen destrezas peculiares de esa sociedad. (1993:41)

Los niños en las comunidades siempre están inmersos en las actividades cotidianas que realizan los adultos. Porque para realizar cualquier actividad no sólo es trabajo de los adultos, sino los niños también contribuyen realizando actividades específicas, del cual no solo desarrollan habilidades y destrezas, sino también se convierten en sabedores y conocedores de la actividad.

Además los niños y niñas poseen capacidades de saber mirar, saber hacer y disposición curiosidades para ingerir los conocimientos rituales que les insta a participar en forma directa en el saber hacer. Si bien inicialmente aprenden reforzados por las guías e instrucciones de la familia, pero en lo posterior son reforzados por el ámbito comunitario.

En este sentido, las familias son las encargadas de depositar los saberes a las nuevas generaciones. La niñez junto a los adultos contribuyen en la reproducción de sus prácticas cotidianas a fin de satisfacer los intereses comunes como grupo social.

Las nociones de transmisión e internalización, la apropiación y la participación periférica permiten entender el proceso de aprendizaje compartiendo la naturaleza conflictiva de las prácticas sociales, de manera que las relaciones entre aprendices y

veteranos son parte de procesos de transformación social acaecidos a nivel cotidiano. No se trata solamente de ser capaz de involucrarse en nuevas actividades, desarrollar nuevas tareas, dominar nuevos conocimientos, sino poder establecer nuevas relaciones habilitadas por ese dominio, por las cuales el sujeto participa en la producción y reproducción de las estructuras de las comunidades de práctica en las que se ve involucrado (1993: 26)

Los niños y la juventud (aprendices) no se separan de la realidad social y natural, puesto que también se involucran activamente en la reproducción, regeneración de las prácticas cotidianas. Los niños contribuyen, ayudan a sus padres cuando se trata de realizar las prácticas rituales en las comunidades, mientras repetidas veces sean las actividades los niños van acumulando sus saberes. El aprendizaje de saberes no es lineal, sino tiene un sentido holístico derivado de todo el proceso de regeneración del saber. Además las prácticas rituales religiosas de las comunidades, se refleja la convivencia recíproca basada en la ayuda mutua entre las familias, convivencia con las deidades y la madre tierra. De este modo, los niños no únicamente digieren los saberes, sino aprenden a vivir haciendo, sintiendo y oliendo que paulatinamente se sintonizan con la vida comunitaria.

La cita siguiente hace referencia que en las comunidades, las familias recurren a otras familias para alivianar el trabajo y de este modo aprenden los niños porque también son partícipes de las actividades y observan todo lo que hacen los adultos.

La familia al desarrollar una determinada actividad invita a los parientes más cercanos con la finalidad de recibir una ayuda, el niño (a) al observar esta interacción está construyendo en su mundo interior una relación que a futuro pondrá en práctica. Es así como el niño y niña del ámbito rural construyen su realidad (Berger y Luckman, 1979:13)

Respecto a la idea de los autores, que en el medio indígena los niños aprenden a construir su pensamiento en la medida que convive en su entorno social y natural, entran en un proceso creativo de comprensión a partir de las experiencias vivenciadas. En este caso, los saberes que han adquirido en el mundo propio son reforzados por los adultos, aquello que se transforma en nuevos saberes, progresivamente se van adentrando en la comprensión compleja del saber hacer de las prácticas, en la medida que crecen asumen con mayor responsabilidad en participar en las actividades familiares y culturales de la comunidad.

Los niños y las niñas construyen su saber de manera continua y permanente, van anudados entre las experiencias vividas que son nuevos aprendizajes que se incorporan

en sus mentes de manera significativa y comprensible, esto producirá cuando se busca dar sentido a nuevos conceptos resignificando de lo que ya poseen. La integración de nuevos conceptos y significados actúan como un factor que permiten remodelar y reorganizar de las experiencias ya poseídas para dar una nueva interpretación.

4. Saber ritual

Para las personas mixe su existencia se basa en el ser y estar en la tierra, por eso mediante ritualidades se relacionan y conviven con el entorno natural como una forma de comprender y explicar la naturaleza y los seres que habitan en ella.

Según la creencia, el rey kondoy vive entre las piedras del cerro del Cempoaltepetl, como el zapoteco e indígenas mixes acuden durante el año a varios cumbres o cerros sagrados, según la ocasión, a depositar ofrendas y rogar por la salud y la orientación de la vida, pedir la ayuda del ser supremo para el bienestar común y familiar, llevan flores, tamales, encienden velas y sacrifican aves de corral, prenden cigarros, riegan mezcal, huevos y tepache. (Clara Sánchez 2009: 76)

La práctica ritual que realizan las familias mixe en agradecimiento a las deidades que moran en los lugares sagrados. Esta sabiduría se sustenta por la continua regeneración a través de la práctica ritual como parte de la continuidad del tejido social de la cultura mixe. La ritualidad es el ordenador para la regeneración de las prácticas cotidianas de las familias y cohesionador de para las convivencias familiares y comunitarias, no sólo entre personas sino también las deidades, la madre tierra conforman la comunidad, para los mixe respetar, agradecer y retribuir a través de ofrendas y prácticas rituales resulta algo inherente a la ciclicidad de la vida mixe, puesto que es una forma de comprender y explicar a la naturaleza basada en una relación recíproca, armonía y crianza mutua de esta manera los mixe conviven y se relacionan con su entorno natural y social.

El saber ritual sin lugar a dudas, a través de la historia de la cultura mixe, ha ido tomando un curso importante para sus vidas, conservando los aspectos más simples y los más complejos que sirvieron para entender al mundo y dar significado a su forma de vida expresado en familia, en comunidad, con la naturaleza, con el cosmos y con las deidades. Por lo tanto, para los mixe el sustento de la vida se basa en el respeto a la madre naturaleza.

La relación materno-filial en la tierra y nosotros la gente, no es un asunto metafísico, espiritual, algo imaginario; es una relación, material, real, existente. Por eso, entre los indígenas no podemos concebir una religiosidad abstracta, sino concreta y simbólica,

pero sin quedarnos solamente en la materia sino trascendiendo en lo profundo de la misma. (Floriberto Díaz 2007: 52)

Los mixe conciben que a través de la práctica ritual mantienen un orden con todo que los rodea garantizando no sólo un equilibrio familiar y comunitario, sino también en la comprensión entre todos los demás entes: el hombre, el entorno natural, el cosmos y las deidades. Es decir, los mixe mantienen una visión holística para comprender la realidad con todo su entorno, manteniendo una relación de reciprocidad y complementariedad a partir de los saberes rituales como el principal canal de significaciones de las fuerzas naturales que ayudan y se complementan con la vida de los mixe, organizando y legitimando su vida comunitaria en armonía con el territorio y el universo.

A partir de los saberes rituales el pueblo mixe regenera constante sus vivencias relacionándose con lo sagrado como fuerza vital en el seno familiar y comunal, así como afirma Torres Cisneros que:

El rito tiene un fuerte valor de propiciación de la fuerza de los dioses que irrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres; es auxilio a los dioses presentes en el mundo, acción participativa con la que el hombre cree garantizar el orden de los procesos cósmicos, también, hay que acentuarlo, el recurso eficaz de defensa contra dichas fuerzas interruptoras. (2003, 85)

El autor hace referencia que la cosmovisión de los pueblos indígenas de México experimentan y se ordenan permanentemente con las deidades, por eso en cada actividad cotidiana que se realiza, por ejemplo, en la venta de productos de bienes materiales, en el trabajo a la tierra sea comunitario o familiar, etc., están ante todo encomendarse a las deidades y la madre tierra a través de la ritualidades. Puesto que ellas como seres supremos son las que regulan el bienestar familiar y comunitario.

Entonces, los mixe no se separan de su vivencia cotidiana con las deidades de la naturaleza, el cosmos, el sol y la luna, puesto que a partir de allí se construye su forma de vida arraigada al fervor de las deidades, que se expresan, no sólo en un sentimiento, sino en saberes y prácticas que se manifiestan a través de objetos y símbolos que considera sagrados y propicios para las deidades, “cuando la ausencia de un mensaje ritual es un principio irrevocable de la realidad, debe ser transmitido mediante la plegaria, el canto y los gestos de los participantes en el ritual, y mediante la disposición simbólica de velas, plantas, incienso y demás elementos utilizados” (Ibídem: 88)

En caso de las prácticas rituales mixe “el rito del sacrificio (se refiere degollado de aves) es la manifestación más clara del espíritu religioso que lo anima (al hombre mixe) y el mejor recurso que posee para comunicarse con la divinidad” (Ibídem: 230). Los mixe a través del degollado de aves (pollos, guajolotes), se conectan y agradecen a las deidades, a la madre tierra y el medio ambiente regando la sangre del pollo porque es el líquido vital que bebe la naturaleza, así los mixe mantienen la reciprocidad retribuyendo a través de ofrendas rituales, al mismo tiempo hacen peticiones solicitando bienestar familiar, buena época de lluvia para la cosecha de maíz, entre otras razones.

Para los mixe, las ritualidades en agradecimiento a la madre tierra y deidades es el principio ordenador de la vida, por eso en cada escenario de sus prácticas cotidianas y festividades va anudado con las prácticas rituales.

Las fiestas constituyen uno de los contextos para el ritual religioso; por lo tanto, son escenarios rituales. El ritual es un fenómeno social sumamente complejo que reúne dentro de sí una densa cantidad de elementos y pautas culturales, para nuestro caso, lo defino como el escenario que permite la comunicación social bajo la forma de un sistema de intercambio.(Ibídem: 94/95)

La práctica ritual es el componente central en las convivencias familiares y comunitarias, ya que no existe convivencia sin realizar prácticas rituales. Estas convivencias rituales en reciprocidad a las deidades, el cosmos y la madre tierra, forman parte de un conjunto de saberes y valores relacionados en la comprensión de los fenómenos naturales, de los elementos de la naturaleza y la forma de vida del pueblo mixe.

4.1. Socialización y reproducción de conocimientos.

Los estudios sociológicos consideran que la socialización se refiere a la forma en que los niños y niñas se apropian de los conocimientos en determinada cultura, o en otros términos son maneras de aprender y acumular conocimientos y valores en el medio donde están insertos, mientras la reproducción cultural es la continuidad del hacer de las prácticas en las vivencias familiares y comunitarias en consecuencia las personas siguen acumulando sus conocimientos a lo largo de la etapa de su vida. Es decir, es un proceso de apropiación de prácticas y conocimientos a lo largo de la etapa de vida del individuo en la cultura donde está inserto, así como se afirma en la siguiente cita que es un proceso permanente y continuo.

Un proceso de adquisición por parte del niño y más ampliamente, por parte de los miembros del grupo de los conocimientos y saber hacer que son necesarios en el contexto de interacción social para establecer lazos sociales, procesos a través de los cuales el niño construye su identidad social y llega a ser un miembro autónomo de los grupos a los que pertenece. (Vásquez y Martínez 1996: 48-49)

La persona construye y adquiere los conocimientos a lo largo de la etapa de su vida es un atributo natural de la humanidad. Ésta manera de apropiación y construcción de conocimientos es un proceso complejo y continuo que va más allá de la niñez, lo que significa que este proceso se da mientras vive la persona.

Mientras en el medio indígena, los saberes y prácticas que se reproduce en la familia, es el modelo comunitario en que los niños inician a desenvolverse desde su nacimiento, es decir, desde que nace un niño es un ser social, porque todo esos saberes y prácticas que se apropia, aprende hacer y sentir desde su infancia en el ámbito familiar, y a lo largo de su etapa de la vida van reforzando y profundizando mediado por la realidad sociocultural.

Solamente cuando el individuo ha llegado a este grado de internalización puede considerarse miembro de la sociedad. El proceso ontogenético por el cual ésta se realiza se denomina socialización, y por lo tanto puede definirse como inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o sector de él. La socialización primaria es la primera por la que atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. (Ibídem: 166)

La apropiación de saberes y hábitos de los niños parte desde el seno familiar, mientras la educación escolarizada pasa ser como una segunda institución que es la responsable de reforzar, profundizar e incorporar los hábitos y conocimientos en los niños, esta forma de reproducir los conocimientos se da más en los contextos urbanos, porque los niños y niñas no conviven ni se involucran mucho en la realidad sociocultural. Sin embargo, en las comunidades mixe, la institución reproductora de saberes más inmediata es la familia, es el espacio donde los niños se alimentan o se apropian de los saberes rituales necesarios que define su identidad cultural, siendo ésta el cimiento de su formación como persona mixe. A partir de lo aprendido en el hogar los saberes y valores son reforzados en la vida comunitaria.

No obstante, cada individuo nace dentro de una estructura preexistente, es decir, el seno familiar es la primera institución reproductora de saberes rituales a los nuevos individuos. Al mismo tiempo se insertan y conviven en el ámbito comunitario, siendo así un proceso

permanente e integrado de transmisión donde se reproducen los saberes, de esta manera los niños lo viven en tres formas (familia, entre otras familias y en la organización de la comunidad), y que a lo largo de su vida va construyendo y adentrándose a la complejidad de la comprensión de las prácticas rituales que contribuye reforzar su identidad espiritual y cultural.

Esta forma de socializar los saberes es permanente e inherente a toda la vida, La cual define en los individuos su identidad espiritual individual y social, que paulatinamente se van readaptando la cultura.

La socialización es un proceso mediante el cual el individuo adapta los elementos socioculturales de su medio ambiente y los integra a su personalidad para adaptarse a la sociedad, en otras palabras él no aprende a diferenciar lo aceptable de lo inaceptable en su comportamiento...la primera infancia es el periodo en el que tiene lugar el proceso de socialización más intenso, cuando el ser humano es más apto para aprender. Desde que nace se está aprendiendo y se continúa haciendo hasta la muerte. <http://www.psicopedagogia.com>. Fecha de consulta 20-11-10

En los primeros años los niños inician a identificar la cosas, dándole significado a todo que está en su entorno, aunque muchas veces percibe la realidad como un todo, de manera gradual van identificando con más detalle los significados de las cosas que les ayuda a construir su pensamiento subjetivamente. En este proceso de adquisición de conocimientos de la niñez sus progenitores y otros familiares cercanos contribuyen a inducir y reproducir los conocimientos.

Las instituciones socializadoras: familia, ámbito sociopolítico, socio religioso, escuela, mercado, etcétera, son los espacios de la comunidad donde los niños adquieren saberes y valores convirtiéndose así en sujetos fundamentalmente sociales. Los niños internalizan los saberes y valores en la cultura donde están insertos, paulatinamente van sintonizándose y aprendiendo hacer los quehaceres cotidianos para la participación en la vida comunitaria.

La verdadera enseñanza consiste en entregar las herramientas necesarias para que cada individuo construya sus propias respuestas a partir de su experiencia. No existe una verdad exterior objetiva, predeterminada, por lo que tampoco existe un método único. Cada individuo se inicia en el conocimiento vive su propio proceso y crea su manera de Ser. Lo que los une es el sentimiento que emerge de la capacidad de constituirse como un individuo autovalente, total. La única exigencia para mí es ser y hacer lo que digo, lo demás está abierto al infinito. (Wild del Campo 2001: 109 en Mazorco Irureta 2007: 280)

Las personas (padres, tíos, abuelos, y hermanos mayores) que están en constante contacto con los niños se convierten en enseñantes al momento de ser guías, de traspasar los conocimientos de su cultura contribuyendo a que los niños se apropien de aquellos saberes que se repiten constantemente en sus vivencias, además ellos incorporan en sus experiencias las actividades que más les atrae, por lo tanto se convierten en sí mismos en exploradores selectivos de las cosas y actividades que desean apropiarse acorde a sus intereses.

Los mixe involucran a las nuevas generaciones desde temprana edad, por un lado, para contribuir en las actividades rituales, por otro lado por tradición se tiene que involucrar a los niños ya que se piensa que si aprenden a hacer las ofrendas y a realizar la práctica ritual que garantiza en un futuro serán los conocedores, sabedores y transmisores de los saberes rituales.

El niño al participar en las prácticas cotidianas que todos los demás reproducen, los convierte en un individuo fundamentalmente social desde el mismo momento de su nacimiento, por ejemplo, cuando las madres de familia tienen cargado al niño en su espalda mientras realizan sus actividades cotidianas de esta manera el niño percibe la realidad en su entorno. Además son distintas realidades que viven ya que cada familia tiene sus maneras propias de educar a los niños.

Así como el niño capta y percibe la realidad de su entorno, también la lengua *ëyu'uk* es el principal canal por el que se transmiten las prácticas y conocimientos acorde a la filosofía de vida mixe, permite aprender y actuar como miembro de la familia y en comunidad, “adaptando su cultura, sus modos de pensar y actuar sus creencias y valores” (Halliday 1978: 18). Es decir, su conducta y su saber sobre sí mismo está moldeada por la interrelación en la familia y lo refuerza en la comunidad, como lo afirma Rogoff, “el niño como un pequeño científico que explora el mundo y descubre los principios de su actividad descubre exactamente lo que todo mundo sabe, escribir, el arte de comunicar, el pensamiento a través de la vista, es una excelente invención” (1993: 3). La autora nos dice que los niños aprenden exactamente lo que hacen las personas que los rodean, además aprenden a descubrir los significados de las cosas que les llama la atención ahí centran su mirada, al mismo tiempo van internalizando el detalle y significado de las cosas y de las prácticas cotidianas.

En términos generales, la socialización es un proceso por el cual los miembros de la comunidad establecen relaciones de convivencia con sus familiares y miembros de la cultura, interactúan con todas las personas que se encuentra en el medio en que conviven, asimismo se apropian de las prácticas de la ritualidad haciéndolo directamente como parte de una dimensión de prácticas y saberes espirituales, puesto que los niños desde temprana edad son inducidos por los adultos a participar en la ritualidad desde la casa. El ser mixe se apropia las tramas culturales que define su identidad personal de acuerdo la cotidianidad y prácticas en que se desenvuelve en la familia y en la vida comunal desde el nacimiento y durante todo su trayecto de vida.

Ninguna persona puede vivir aislado de la realidad social, necesariamente necesita desenvolverse con los demás, para desarrollar sus capacidades (el lenguaje, lo cognitivo, la moral y otras áreas de aprendizaje). El proceso de socialización entendido como la transmisión del bagaje cultural intergeneracional es inacabado, es decir, es un proceso de reproducción, construcción y asimilación durante todo el proceso de vida.

En este sentido, los saberes rituales a **Konk Ēnaa** se aprenden de una manera directa e indirecta ya sea en el hogar, en la comunidad o en los lugares sagrados del entorno natural. El saber hacer de la ritualidad no solo se da en la niñez, sino también a los adolescentes y adultos que siguen aprendiendo porque es parte de las vivencias de por vida. La enculturación¹⁴ de la ritualidad se da cuando la generación adulta invita a la generación más joven a transmitir los saberes y normas de comportamiento a través del diálogo bajo la forma de discurso, palabras, consejos durante la realización de la ritualidad a **Konk Ēnaa**. También se aprende el significado de los símbolos e insumos que son parte de las ofrendas, los objetos, los lugares sagrados y las experiencias únicas que son características en la regeneración de la ritualidad.

La enculturación se da mediante ejemplos prácticos, esto sucede cuando los padres instruyen y guían en el momento cuando están haciendo la ritualidad a **Konk Ēnaa** orientando a los niños de que deben hacer y que no deben hacer, distribuyendo los roles, para niños y niñas. Cuando son jóvenes, ya no participan en la elaboración de la ofrenda porque prevalece la idea que es una actividad exclusiva de las mujeres, tocar la masa de

¹⁴ Enculturación es la experiencia de aprendizaje en parte consciente y en parte inconsciente cuando la más vieja generación invita, induce y obliga a la generación más joven, maneras tradicionales del pensamiento y de comportarse. http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/es/Cultural_reproduction, fecha de consulta 22-11-10.

maíz, el uso de los utensilios y del metate. Entonces los jóvenes y señores participan solamente en la realización de las ritualidades y otras actividades para alivianar el trabajo de la mujer.

En conclusión los saberes que heredan los adultos a las nuevas generaciones, son los conocimientos y prácticas que han aprendido a hacer, sentir y sintonizarse durante toda su vida. Todo está relacionado a la cosmovisión, religiosidad, producción de maíz, medicina tradicional y toda la gama de conocimientos que son particulares de una cultura y al momento de transmitir de una generación a otra y de comunidad en comunidad se convierte en capital cultural.

5. Ritualidad en la educación escolar

En la vida familiar y comunitaria la niñez adquiere los saberes rituales por medio de la participación colaborativa y colectiva, de manera práctica y vivenciada. De esta manera, la niñez desde temprana edad se apropia de las habilidades y saberes rituales en su familia y en el ámbito comunitario donde aprenden de su cultura.

Si bien es cierto, como dice Pierre Bourdieu (1997), que la familia le concede el poder de la reproducción de conocimientos a la escuela, por lo tanto como institución socializadora de conocimientos y valores “sería la encargada de distribuir esos saberes equitativamente, por encima de las diferencias sociales, sexuales, étnicas, etcétera, contribuyendo a las desigualdades y privilegios” (Téllez 2002: 98). De esta manera la escuela distribuye el capital cultural en los procesos de transmisión, acumulación, producción, regeneración del sistema cultural dominante. La escuela a través de sus acciones pedagógicas moldea a los niños uniformando en hábitos y conocimientos euro céntricos distintos a sus vivencias, desconoce y subordina la forma de vida de las comunidades.

Las comunidades son responsables de reproducir su **capital cultural** con sus propias formas y mecanismos a fin de preservarla. **El capital cultural** representa todo el conjunto de prácticas, significados, códigos culturales en general son bienes y recursos que cada cultura posee y ejerce poder para reproducir y dinamizar en su propio ámbito de la cultura. En el caso de la ritualidad, el mismo grupo social, lo transmite, reproduce enraizadas con sus valores y elementos propios de la cultura autónoma. Los padres proveen de sus hijos el capital cultural transmitiendo las actitudes y los saberes.

Ahora bien, si analizamos que la escuela oficial asume el rol de distribuir y transmitir los conocimientos, vale la pena decir que únicamente reproduce los conocimientos y hábitos occidentales que muchas veces le es ajeno al niño rural, esto significa que subordina, reemplaza la realidad inmediata de los niños y del pueblo.

En este sentido, la escuela únicamente asume el rol de transmitir los conocimientos y hábitos que se contemplan en el currículum estándar que son organizados, normatizados y fiscalizados por el Estado que a través de las escuelas oficiales se convierte en un espacio de represión al modo de vida cultural indígena, siendo ésta como un espacio de lucha para la construcción y reconstrucción de la identidad cultural, por eso los maestros indígenas, padres de familia y otros autores intentan revalorar y visibilizar en la escuela los saberes rituales, el idioma, el tejido, etc. En específico los saberes rituales son doblemente relegados. Esto tiene relación con la afirmación de Maldonado.

Para la enseñanza, oficialmente laica¹⁵, lo sagrado es tema prohibido, ajeno al aula, es algo a lo que se debe impedir acceso en el salón de clases y a los programas de estudio. Esto tiene su razón de ser en el hecho de que el conjunto de conocimientos que se circulan en las escuelas está basado en el concepto positivista del saber, en el culto a lo científico, en lo comprobable racionalmente y, por lo tanto, en el desprecio a lo que se considera acientífico, y el menosprecio a lo empírico¹⁶ (2005: 58)

El autor considera que el currículum en las escuelas oficiales ejerce violencia simbólica, justamente porque está centrada en actitudes y acciones pedagógicas legitimando únicamente aquellos conocimientos preestablecidos en el currículum oficial, dejando subordinado las sabidurías ancestrales que tiene otra lógica de reproducción y de significados que no han sido aceptados por la ciencia, es decir, han sido desprestigiado e ignorados por la ciencia puesto que la tradición indígena se mantiene en forma oral e intangible. Por otro lado, la laicidad de la educación en México, no tiene que ver nada con el mundo sagrado de los pueblos indígenas, una forma de convivencia familiar y comunitaria ligada a las sabidurías ancestrales, al territorio, al cosmos y a las deidades. Por eso a través de la ritualidad se hace la comunión entre los hombres, madre tierra y deidades.

¹⁵La laicidad en la educación formal es la libre elección de profesar cualquier doctrina religiosa.

¹⁶En este sentido, la sabiduría, estrechamente vinculado a su religiosidad, ha sido menospreciada por los científicos, evolucionistas y también por los “científicos” revolucionarios que, basados en el marxismo, encuentran a la religiosidad como un lastre para la historia. Ha vivido esta sabiduría un doble acoso, y sobrevivió a ambas.

Hay que señalar que una de las diferencias principales entre lo sobrenatural Occidental, básicamente cristiano, y lo sobrenatural Indígena tiene que ver con su expresión territorial: para las culturas originarias de Oaxaca, lo sobrenatural habita en lugares concretos del terreno, conviviendo cotidianamente y casi físicamente con la naturaleza y con los humanos, mientras que lo sobrenatural cristiano ocupa principalmente otras dimensiones. (Ibídem: 61)

De acuerdo a la idea de Maldonado (2005) es que hace la clara diferencia entre ambos conocimientos religiosos, entre lo occidental que tiene que ver con la ideología judeo-cristiana basado en dogma ortodoxo¹⁷, mientras la religiosidad de los pueblos indígenas se reproduce a través de las vivencias ligadas a las prácticas rituales en agradecimiento a la madre tierra y las deidades, tiene un sentido de reciprocidad, sintonía y complementariedad a todo lo que sucede con el comportamiento productivo. Como afirma Floriberto Díaz que la religiosidad mixte está estrechamente ligado con el trabajo.

La sacralidad no es tristeza, no es enojo, es alegría, es comprensión, es apoyo mutuo... por eso hacemos fiestas, y esas fiestas están ligada originalmente al ciclo del trabajo con el maíz: fiesta del barbecho, fiesta de la siembra, fiesta del nuevo maíz, fiesta de la cosecha. (2007: 52).

Las vivencias sagradas de las comunidades indígenas ligadas al trabajo donde los niños desde temprana edad aprenden a vivir y convivir que los conlleva a cimentar sus saberes. En este sentido, por el simple hecho que los niños y las niñas entran en las escuelas los convierte en fuentes de diversidad de valores y saberes, que se han apropiado en su vida familiar y comunitaria. Los alumnos son los portadores de conocimientos rituales y sagrados como parte del capital cultural que invade el ámbito escolar. Estos saberes rituales ligados a las deidades, para Maldonado (2005) son los seres sobrenaturales.

Lo sagrado y lo sobrenatural han estado absolutamente presentes en la vida indígena y rural Oaxaqueña, por lo que deja fuera de la escuela este carácter de geografía significa seguir practicando una enseñanza monocultural-, enmascarada con un disfraz intercultural-, a la vez que en lo político significa una práctica racista y etnocida, y en lo pedagógico significa dejar de lado los conocimientos que sólo ocasionalmente forman parte de su experiencia de vida. (2005:60)

Analizando desde el punto de vista del autor, la asignatura de Geografía Oficial¹⁸ sobre todo los saberes relacionados con la madre tierra y la naturaleza se enseña como materia

¹⁷ Los ideales que profesa la religión católica es considerada como la verdad absoluta, incuestionable.

¹⁸ Geografía es una asignatura que se imparte en la enseñanza oficial en las escuelas primarias indígenas y no indígenas en el país de México.

sin vida, como conocimientos científicos, mientras para las comunidades indígenas es lo contrario, la naturaleza, sus componentes, el sol, la luna y el cosmos lo consideran como seres vivos y humanizados, son los principios ordenadores de la ciclicidad de la vida e intervienen en la vida del hombre, por eso se venera y se agradece a través de las ritualidades. Estos saberes sagrados son comprendidos por los niños porque son parte de sus experiencias reales. Sin embargo, cuando entran en la escuela sus conocimientos quedan encubiertos y truncados porque no se potencia, ni se da continuidad en la enseñanza. Lo cual significa que la escuela niega y subordina las experiencias de la niñez, inculcando conocimientos y hábitos ajenos.

Cuando la escuela no llega a establecer criterios o metodología en la práctica docente, sobre la reproducción y distribución de saberes rituales a **Konk Ënaa**, la cosmovisión indígena y los conocimientos del Plan y Programa de Estudio (currículo oficial), se friccionan entre los saberes y conocimientos (comunitarios y del plan y programa oficial), ya que se reproducen bajo sus propias epistemologías (metodologías, manera de transmitir y reproducir), por lo tanto, ocupar los espacios de la escuela y de la comunidad para transmitir los saberes rituales bajo sus propias epistemologías.

No obstante, para una verdadera enseñanza consiste en entregar las herramientas necesarias para que cada aprendiz construya y reconstruya sus propias respuestas a partir de su experiencia, es decir, en el proceso de enseñanza escolar no debería de fragmentar sus experiencias que han adquirido en el ámbito familiar y comunitario. A continuación analizaremos el extracto de la propuesta metodológica de Maldonado.

Los niños describan experiencias propias ya vividas en rituales y visitas en lugares sagrados y, además, que pongan especial atención en los rituales en que vayan a participar y lugares en que vayan a ir, para poder relatarlos como testimonio posteriormente. La orientación del maestro los puede llevar a ser observadores agudos y buenos relatores, asimismo, conociendo a los niños y la cantidad de lugares sagrados en la comunidad, es él que puede decidir la duración del trabajo y a forma de asignación de las tareas. (Ibídem: 65)

En este caso en las comunidades mixte, es sabido que los saberes rituales son parte de las vivencias de los niños y las familias, por eso el autor propone algunas sugerencias de actividades escolares para potenciar, visibilizar y reforzar los saberes rituales que poseen los niños. Se propone que el docente asuma el rol de mediador cultural (orienta, guía y acompaña a los aprendices), También (el docente indígena) hace lo posible para establecer sus puntos de vista metodológicos para contribuir en la reproducción y

distribución de los saberes propios, atendiendo así a la diversidad cultural por encima de la imposición del Sistema Educativo del Estado.

Sin embargo, cuando no se establecen metodologías de enseñanza pertinente para visibilizar y contemplar los saberes rituales ancestrales en las acciones pedagógicas escolares, contribuye al menoscabo, encubrimiento y subordinación o mayormente la fricción de saberes y valores. Así como se afirma en la siguiente cita.

El sistema de enseñanza escolar “instituciones de violencia simbólica” ya que resguardan la reproducción tanto de las estructuras sociales como de la cultura dominante a los que consagra como legítimas, haciendo que esta sea aceptada sin apremios. La violencia simbólica, dirá Bourdieu, es exactamente la acción pedagógica que impone significaciones y las impone como legítimas su función, por lo tanto, es la interiorización de valores dominantes en la clase dominada. (Patzí 2008:108)

El autor enfatiza que la escuela es el lugar privilegiado para reproducir el capital de la cultura dominante, es decir, utiliza conocimientos y hábitos occidentales como únicos valores necesarios que deben apropiarse los niños contrariamente a su vida comunitaria. Siendo la escuela como el aparato de conquista camuflada a través de sus acciones pedagógicas extirpando paulatinamente la esencia de vida de los niños que desde temprana edad han adquirido en las vivencias familiares, comunitarias y el entorno natural. Esta desnaturalización en la identidad de la niñez que provoca la escuela, afecta también la identidad familiar, porque paulatinamente va cambiando maneras de pensar de la personas, hasta el grado de negar su identidad adoptando modos de vida ajenos, del cual significa que muchas veces las acciones pedagógicas escolares no contribuyen al fortalecimiento de la identidad propia de los niños y niñas.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

En este capítulo se describe el contexto del estudio y analiza los hallazgos sobre la transmisión de la práctica de ritualidad a **Konk Ēnaa** en la comunidad de Tierra Caliente. Estos saberes de ritualidad utilizan las familias para transmitir las prácticas rituales y los ámbitos en qué se reproducen esos saberes rituales.

1. Breve descripción de la cultura Mixe

1.1. Localización de la Región Mixe dentro la Región de Sierra Norte en el Estado de Oaxaca - México.

El siguiente mapa presenta la ubicación geográfica de las ocho regiones que conforman el territorio de Oaxaca. Estas regiones están divididas de acuerdo a la situación geográfica y lingüística, ellas son: Costa, Sierra Norte, Mixteca, Cañada, Papaloapan, Valles Centrales, Sierra Sur e Istmo.



*Ubicación del territorio de la Región ñyu'uk (mixe) en el Estado de Oaxaca - México. La flecha señala la ubicación y a la vez en color rojo se remarca el territorio que se extiende.

La región Mixe se localiza dentro de la región de Sierra Norte, en orientación Noreste del Estado de Oaxaca, así como se muestra señalado y remarcado el contorno de color rojo en el mapa precedente.

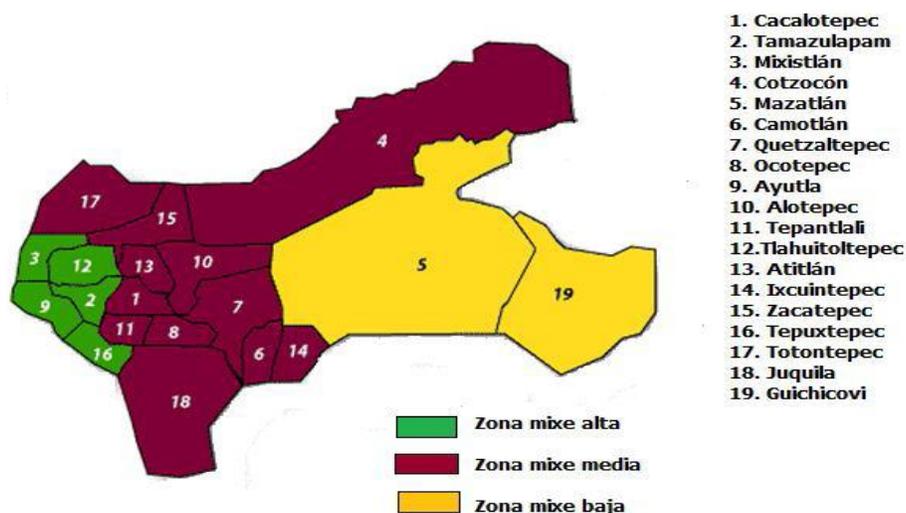
Según los estudios descritos la región Mixe:

Colinda al norte con el distrito de Choapám, habitado por zapotecos y chinantecos; al noreste con Veracruz; al oeste con los distritos de Villa Alta y Tlacolula; al suroeste con Yautepec; al sur con Tehuantepec, y al sureste y este con Juchitán. Estas últimas áreas fronterizas oaxaqueñas se encuentran habitadas por zapotecos de la Sierra Norte, Valles Centrales, Sierra Sur e Istmo. (Maldonado 2009: 271)

Esta localización regional mixe está delimitada por territorios Municipales que se asientan en tres zonas geográficas.

1.2. La Región ñyu'uk (Mixe) y sus Municipios¹⁹.

La región ñyu'uk (mixe), se encuentra ubicada al noreste de la zona montañosa del Estado de Oaxaca, conformado por 19 Municipios. Dos de estos Municipios pertenecen a los Distritos del Istmo de Tehuantepec²⁰. Por razones de orografía y cuestiones de variante dialectales de la lengua ñyu'uk se dividen en tres zonas: la Alta, la Media y la Baja con sus propios Municipios, así como se observa en el listado derecho del siguiente mapa.



Región ñyu'uk (Mixe) por Juventino 2010

¹⁹ Municipio, en cuestión jurídica es una entidad administrativa que alberga una o varias comunidades pequeñas denominadas rancherías.

²⁰ Son dos municipios que conforman al Distrito del Istmo de Tehuantepec, se trata de "Guichicovi que pertenece al Distrito de Juchitán y Juquila depende de Yautepec: (Nahmad 2003: 98)

La **zona mixe alta** (color verde) lo conforman las comunidades: Tamazulapam, Tepantlali, Tlahuitoltepec, Tepuxtepec y Mixistlan. Estos Municipios de la zona Alta se localizan en las faldas de la montaña sagrada Cempoaltepetl²¹. En la lengua mixe significa **ixpyukp** ipx (veinte) y yukp (cerro) y se traduce en español veinte cerros. El cerro Cempoaltepetl se muestra conformado por veinte picos a su alrededor, que lo hace atractivo al paisaje de la región mixe.

La **zona mixe Media** (color guinda) alberga las comunidades: Totontepec, Zacatepec, Asunción Cacalotepec, Santiago Atitlán, Alotepec, San Juan Juquila, Ocotepec, Quetzaltepec y Camotlán y **la zona mixe Baja** (color amarillo) está conformada por las comunidades de San Juan Guichicovi, Mazatlán y Cotzocón y partes de Ixcuintepec.

1.3. La comunidad de Tierra Caliente, Mixe.

La comunidad de Tierra Caliente se localiza en el Municipio Tamazulapam del Espíritu Santo Mixe.

La sede el Municipio Tamazulapam Mixe se localiza sobre la carretera federal núm.179 que comunica con la capital del Estado de Oaxaca, a una distancia aproximada de 105 kilómetros, con un trayecto promedio en vehículo de 2 horas y 30 minutos.

Al igual que los otros municipios Tamazulapam cuenta con siete rancherías, cada una de ellas, tiene categoría de Agencia de Policía Municipal²². Las rancherías o Agencias de la parte alta corresponde a la ranchería de Cuatro Palos a una altura de 2.400 msnm y la parte baja se ubica a la ranchería de **Tierra Caliente** con 1.640 msnm. Las demás rancherías que se encuentran entre ellas son rancho el Señor, Las Peñas, Linda Vista, Tierra Blanca y el Duraznal.

Se accede a la Agencia de Tierra Caliente por el camino de terracería que se ingresa en la entrada Sur de Tamazulapam Mixe sobre la carretera Federal N° 179. Si se accede en automóvil desde Tamazulapam son aproximadamente 40 minutos de viaje. Así como se

²¹ “Es la cumbre más alta de la orografía de Oaxaca. Llega a sobrepasar una altura de 3,300 metros a nivel del mar” (Nahmad 2003: 98). Es en este cerro que las familias y autoridades mixe frecuentan para dejar sus ofrendas, porque considera que ahí moran las deidades dadores de la vida.

²² La estructura política en que funcionan las Agencias de Policía Municipales están sujetos al Municipio de Tamazulapam. Las agencias son reconocidas jurídicamente, pero su participación en las gestiones Gubernamentales tienen que ser avalado por el Presidente del Municipio de Tamazulapam. (Entrev. N.M.D, Secretario de la Agencia de Policía Municipal 04-10-09)

observa en el siguiente mapa, podemos ver como se llega a la comunidad de Tierra Caliente, desde la principal ciudad de Oaxaca.



Según datos proporcionados por la promotora de salud Micaela Herrera, nos dice que en la comunidad de Tierra Caliente conforman 42 familias, son aproximadamente 300 habitantes (abuelos, adultos, niños, jóvenes, hombres y mujeres).

Los testimonios de los comuneros dicen que desde siempre han vivido las familias en esta zona, asentadas en casas dispersas entre las sierras del lugar, se evidencia "de que una las primeras familias fue el señor Calixto Martínez que vive actualmente en la comunidad" (Entrev. Sra. Estela Márquez, Tierra Caliente). Con el pasar del tiempo las nuevas familias que se formaban han ido ocupando terrenos dentro de la comunidad de Tierra Caliente.

En 1988 se formalizó la organización política del lugar, nombrando sus primeros cabildos (autoridades tradicionales), desde entonces Tierra Caliente es una ranchería independiente con su propia organización política y social, pero a su vez dependiente del Municipio de Tamazulapam.

Las viviendas familiares de Tierra Caliente tiene un estilo propio de los mixe, son construidas con varios tipos de materiales. Estos materiales son adobes, ladrillos o tabicones de cemento, los techos son de dos aguas y con chapas de fibra de cemento, en algunos casos con lozas de concreto. Uno de los aspectos que caracteriza las viviendas familiares es el patio que está destinado al cultivo de legumbres, plantas de ornato, medicinales y algunos árboles frutales.

El clima varía de acuerdo a las altitudes en que encuentran las agencias. En la parte alta como es Cuatro Palos, el clima frío; en la parte media donde se localizan las comunidades de El Duraznal, Linda Vista, Las Peñas, Tierra Blanca y Tamazulapam es semicálido y en la zona baja tenemos a rancho el Señor y Tierra Caliente el clima es cálido, con lluvias en verano y nublados en gran parte del año.

1.3.1. Condiciones de vida de la comunidad de Tierra Caliente.

Entre las actividades económicas a la que se dedican las familias en Tierra Caliente es el cultivo de maíz, frijol delgado, café, calabaza, aguacate, chícharo, maguey mezcalero y pulquero, frutas: naranja, níspero, lima, granadas, plátanos, entre otras.

Por otro lado la producción de cerámica de barro natural (arcilla) es otra de las actividades del sustento económico familiar. En este rubro se dedican más las mujeres del lugar, elaborando ollas con moldes tradicionales que sirven para preparación de alimentos de cocción: las comidas típicas, atole, tamales, café etc. Las cerámicas de barro son resistentes al fuego a leña, se conservan como utensilios tradicionales en la cocina de las familias mixe. En cambio las ollas elaboradas para comercializar en las ciudades, tienen moldes diferentes al uso casero ya sean: vasijas, floreros, patojos, olla tepachera, cántaro, recipientes para distintos usos y fines. Estos dos rubros del trabajo a las artesanías de cerámica son los que ocupa a las familias mixe.

Otro de los aspectos que caracteriza al territorio mixe son las plantas y animales silvestres, en Tierra Caliente entre ellos está el bosque de Pino-encino y variedad de arbustos. Este recurso está siendo amenazado por diferentes factores como incendios provocados por la quema, la presencia del gusano descortezador del pino en todo el municipio, la tala inmoderada de montes para vender madera y leña en forma clandestina, asimismo se están abriendo nuevos sitios para cultivo que en su mayor parte no es apta para la agricultura.

El medio ambiente se está desprotegiendo por la deforestación, el crecimiento demográfico de la población, la apertura de terrenos para cultivo. La caza de animales ha provocado la disminución de la comunidad de animales silvestres existentes en el territorio; pese a este proceso de extinción todavía se mantienen varias especies de animales conocidas:

- Mamíferos: Conejos, coyotes, ardillas grises, zorrillos, tuzas, zorros, comadrejas, venados, tejones, tlacuaches, jabalíes, armadillos.
- Aves: águila, gavilán, búho, paloma, zopilote, codorniz y colibrí, gorriones, pájaro azul, calandrias.
- Reptiles: lagartijas, víboras de cascabel, culebras de agua, coralillo, sordas.
- Algunas especies en peligro de extinción como el venado cola blanca, temazate, y tepescuincle.

En la comunidad se encuentran algunas tiendas de abarrotes en casas particulares, además hay una tienda comunitaria “conasupo” para la venta de alimentos básicos que abastece las necesidades de la comunidad.

La comunidad desde el año 1993 cuenta con servicio de energía eléctrica, también recientemente se están colocando las tuberías para el agua potable que en un futuro no lejano se va distribuir para la población.

La escuela **Primaria Bilingüe** Cuitlahuac Clave 20DP048D, cuenta con dos aulas y una dirección escolar, actualmente laboran dos docentes y para 43 alumnos de 1ro a 6to grado del ciclo escolar 2009-2010. Es decir es una escuela multigrado, que se distribuyen de 1º, 2º, 3º en un aula, y el resto (4º, 5º y 6º) en otra aula.

La escuela de educación Primaria Bilingüe Cuitlahuac pertenece al Sistema de Educación Indígena Estatal, lo cual significa que está regido por normas oficiales y bajo Planes y Programas de Estudio Oficial. Sin duda la escuela representa al Estado, por lo tanto los conocimientos y hábitos hegemónicos se distribuyen y reproducen en las aulas, que mediante la enseñanza de significados, enunciados en los contenidos escolares, los hábitos rituales y comprensión de conocimientos se reproduce la cultura dominante con miras al “progreso”.

Existen estudios que demuestran que en los contenidos y hábitos escolares que circulan en las aulas responden a los elementos de representación simbólica (títulos académicos y bienes), con el fin de demostrar el éxito o fracaso escolar y así mantener las condiciones sociales.

El mantenimiento de la escuela Primaria Cuitlahuac cuenta con el Programa del Plan Estratégico de Transformación Escolar (PETE) de la gestión de 2005-2010, cuyo recurso de \$ 50.000 mexicanos anuales, se destina para el equipamiento y mejoramiento de las condiciones físicas de las instalaciones escolares y también para la adquisición de materiales didácticos. Asimismo cuenta con el programa de enciclomedia (equipamiento electrónico y proyector), para facilitar el trabajo docente.

Por otro lado existe una escuela de Educación Inicial, que cuenta con salón propio bajo la responsabilidad de un docente que atiende a 25 niños de 2 a 5 años de edad.

Las dos instituciones escolares de Tierra Caliente coordinan sus actividades docentes para la educación de los niños y niñas del lugar. Las actividades escolares son de lunes a viernes en los horarios de 8:00 am a 14:00 p.m. Funciona una cocina comunitaria para ambos instituciones a través del Programa Diconsa quien brinda las despensas (arroz, aceites, frijoles, soyas, leche, etc.). Con estos insumos las madres de la comunidad se turnan en equipos de trabajo por semana para preparar el desayuno (arroz con frijoles y huevos hervidos, arroz con leche etc.) a toda la comunidad escolar.

El comité de educación tiene el rol de realizar el aseo en los espacios escolares (patio, cancha de básquet, cuidado del césped, malezas), mensajería a las casas de los niños, también, son los que resguardan el orden y la disciplina de los alumnos.

1.3.2. Vestimenta de las mujeres y hombres de la comunidad

Vestimenta tradicional de la mujer mixe. Consiste en una enagua (falda) plisada de color azul marino que se complementa con un huipil (blusón) blanco con franjas rojas verticales que van desde los hombros a la cintura, el cuello de esta prenda lleva un lienzo negro y bordado con hilo rojo. También lleva un rebozo (manta) tejido de algodón color blanco con filamentos multicolores que tiene varias utilidades (cubrirse de los rayos del sol, para abrigo o para cargar a un niño o algunas cosas (pan, flores, frutas, etc.) livianas en la espalda).



Para sujetar el cabello (por lo general las mujeres mayores de edad conservan el cabello largo) utilizan una cinta de color rojo de lana llamada tlacoyal. En la cintura se utiliza un ceñidor tejido con hilo de estambre o de lana

de borrego, lleva grecas y figuras como águilas, lagartijas, copas, entre otras figuras.

Vestimenta de los hombres, usaban pantalón de color blanco y guayabera (camisa de mangas largas) blanca de tela de manta y sombrero negro, usaban también guaraches (calzado para los pies) de cuero (actualmente los hombre no utilizan esta vestimenta).

Esta indumentaria tradicional que las mujeres aun conservan es un gran legado de la identidad de Tamazulapam que nace en el periodo preclásico en la época Olmeca.

Esta vestimenta tradicional se preserva por el uso cotidiano en las mujeres mayores, mientras las mujeres jóvenes y niñas han dejado de usar, sólo lo usan en días festivos patronales, los domingos cuando van a misa y algunas veces en actividades sociales entre la comunidad y la escuela.

Las mujeres mayores dicen que “crecieron con su vestimenta, y no se acostumbrarían usar otra ropa que no sea su ropa original” (Entrev. Ernestina Jiménez, Tierra Caliente 20-05-10), el testimonio nos afirma que el significado de la indumentaria está vinculado con la identidad y con su forma de vida.

Lo que se pudo identificar respecto a la indumentaria mixe, es de qué, el uso de la indumentaria tradicional es la pertenencia cultural mixe. Con la imagen de la vestimenta afirman su identidad a partir de sus prácticas cotidianas culturales estando en su comunidad. Aunque cabe destacar que las formas de vida de los jóvenes se acoplan a

una cultura determinada adaptando nuevas formas de vida citadina, adecuándose a la forma de vestimenta y forma de hablar (uso de la lengua castellana e inglés). Puesto que los jóvenes y señores mayores migran cada vez más a los Estados Unidos, pero cabe resaltar que inclusive estando lejos de su cultura no dejan de ser mixe, se reflejan en su experiencia de vida y en sus rasgos físicos.

Las personas de Tamazulapam mixe se identifican por su vestimenta tradicional y su *ëyu'uk* [idioma mixe]. En general en todo el *tu'uknëmpt et, tu'uknëmpt kajp* [territorio y pueblo de Tamazulapam], se usa el *ëyu'uk* [idioma mixe] desde su nacimiento, excepto en las familias inmigrantes y en la escuela oficial hegemónica (primaria no indígena, secundaria técnica y la escuela media superior) instituciones escolares que están insertos en el pueblo de Tamazulapam, es decir, que se prioriza el uso del castellano.

Mientras para las familias mixe el idioma mixe es de uso cotidiano en los ámbitos familiares y comunitarios como en las fiestas, asambleas comunitarias predomina el uso de la lengua mixe, sin dejar de lado el uso de la lengua castellana. Utilizan el castellano cuando reciben personas hispanoblatantes, pero entre ellos se habla el mixe. La mayoría de los hombres y mujeres menores de 40 años son bilingües, mientras que las personas de tercera edad son monolingües mixe. Los jóvenes hombres y mujeres cuando están fuera de su comunidad le dan prioridad al uso del castellano acoplándose a la vida citadina, pero estando dentro de la comunidad la comunicación se da en la lengua mixe. Los niños a pesar que desde los primeros años aprenden a pronunciar las primeras palabras solamente en la lengua mixe en sus hogares, la lengua materna paulatinamente entran en subordinación al ingresar o estar en contacto, en las escuelas por el uso de la lengua castellana.

1.3.3. La vida organizativa de la comunidad.

La autonomía indígena vista desde un enfoque comunalista o comunitario se constituye sobre cuatro elementos fundamentales. Varios estudios expresan que la vida comunal mixe se basa en cuatro elementos culturales: **el poder comunal, el trabajo comunal, el territorio comunal y la fiesta comunal**. Son los elementos fundamentales de la vida comunal, que sustenta la propia dinámica organizativa de los mixe.

El poder comunal es la participación en la asamblea y es el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno, **el trabajo comunal** es el

que se realiza en el ámbito intrafamiliar a través de la ayuda mutua y comunitaria, a través del tequio es el trabajo colectivo y gratuito para obras en beneficio del pueblo, **el territorio comunal** se refiere al uso y defensa del espacio colectivo, y por último, **la fiesta comunal** es el disfrute y la participación colectiva, comunitaria en las grandes fiestas patronales, a su vez son fiestas y convivencias familiares.

Esta herencia cultural se ha transmitido de manera intergeneracional basada en las prácticas comunales y hasta la fecha aun prevalece con mayor fuerza el núcleo duro o tejido social que define la identidad cultural colectiva y lingüística como gente de Tierra Caliente, de este modo viven y siguen fortaleciendo y preservando la senda de la autonomía que se le atribuye al autogobierno y a la autodeterminación.

1) El poder comunal: Pensar juntos a través de la Asamblea comunitaria



Asamblea comunitaria en el corredor de la Agencia de policía municipal Tierra Caliente, celebrada en mayo 2010.

Los comuneros de Tierra Caliente buscan las soluciones en forma conjunta a través de asambleas comunitarias. Los tenientes (autoridades tradicionales), acuden a los domicilios de los comuneros para anticipar la asamblea comunitaria informando mediante citatorios. Llegada la fecha y el día de la asamblea, los comuneros empiezan a concentrarse desde las 6:00 hrs de la tarde. Estas reuniones se realizan de noche a veces culminado a las cuatro o cinco de la mañana del día siguiente. Asisten ancianos, adultos, niños, varones y mujeres. Aunque solamente los ancianos, adultos, jóvenes (de 16 años en adelante) entre hombres y mujeres vierten sus opiniones para buscar soluciones en colectividad, sobre los problemas y necesidades de la comunidad. Los **kētunk** [autoridades tradicionales] son la entidad responsable para mantener la unidad en colectividad, es decir, son los que vigilan la unidad colectiva de la comunidad. Ellos convocan las asambleas comunitarias para pedir e informar el consejo de su pueblo. Así las asambleas se realizan para discutir temas de interés común de pueblo donde los

ancianos, adultos hombres y mujeres opinan dando prioridad al uso del idioma èyu'uk (mixe).

Este carácter de la organización política a través de la asamblea comunitaria se fundamenta en su propia concepción del poder como servicio al pueblo y el asambleísmo como el modo de decisión política interna comunitaria, el lema del pueblo mixe es “mandar obedeciendo”. Como señala el antropólogo Jaime Luna (2003), “la significación del poder comunal indígena a diferencia de lo que se representa en un mundo mestizo rural o urbano es muy diferente”, esto significa que en las comunidades indígenas el poder es servir al pueblo de manera gratuita, es decir, es la ejecución de normas consuetudinarias mediante la toma de decisiones colectivas en asambleas comunitarias. Mientras en la vida urbana, significa el ejercicio de las decisiones de la propia autoridad que ha sido elegida a través de mecanismos electorales poco controlados por la sociedad.

Sin embargo, **el poder comunal** se estructura mediante el **sistema de cargos**²³ de **kètunk** “que nada tiene que ver con el significado occidental de la palabra autoridad, significa literalmente cabeza de trabajo, jefe de trabajo en la práctica es quien con su ejemplo motiva para que la comunidad realice las actividades necesarias para su propio desarrollo” (Floriberto Díaz 2007: 60)

Kètunk [autoridades tradicionales] son las que orientan y dirigen cualquier trabajo o proyecto de la comunidad en beneficio común colectivo. Velan por los intereses del pueblo así como resuelven también conflictos conyugales. No obstante, el mandato de **kètunk** se fundamenta en un conjunto de convenciones de control y cohesión cultural basados en normas consuetudinarias y al mismo tiempo se entrelazan con las acciones de vida política, económica, familiar y comunitaria con lo cual se fortalecen las relaciones de intraculturalidad. En los ámbitos políticos, religioso, económico, jurídico civil o penal se da como máxima organización entre una sola colectividad tanto los comuneros de las rancherías y los del centro (comuneros de Tamazulapam). La organización general se ejerce entre comuneros de Tamazulapam incluyendo los comuneros de las rancherías o Agencias de Policía Municipal y así para velar los intereses de cada una de las comunidades.

²³ Está integrado por kètunk [autoridades tradicionales] electas en asamblea comunitaria, (cargo conferido por el pueblo) para fungir por un lapso de un año.

La organización comunitaria es encabezada por los **Këtunk** [autoridades tradicionales], sus mandatos no sólo se basan en las normas consuetudinarias, sino a su vez combinan con las normas jurídicas del Estado para ejercer sanciones, regular los conflictos familiares, etc. “El sistema de cargos es una institución desarrollada por los indígenas y es parte fundamental de la organización social, política y religiosa de los pueblos indígenas de México e incluso de Centroamérica” (Korsbaek, 1996), a fin de convivir en colectividad y conservar la autonomía del pueblo.

- **Forma de organización política de la comunidad mediante sistemas de cargos tradicionales.**

Para cada comunidad o Agencia de Policía Municipal se sume cargos comunitarios a los 18 años, se inicia con primer cargo de teniente, en caso de que los jóvenes se casen o se junten antes de cumplir los 18 años son considerados como ciudadanos y pueden fungir como autoridades en la comunidad.

Las autoridades son nombradas siete meses antes (mes de junio) de fungir como autoridades, una vez elegidos se preparan económicamente ya que esta función de autoridad es sin goce de sueldo. El cambio de bastón de mando (cambio autoridad) se efectúa en los primeros días del mes de enero, mediante la asamblea comunal en que se determina el nombramiento de las nuevas autoridades que fungen durante un año.

El poder comunal en sus principios se emana en la asamblea, es la máxima autoridad en la comunidad. Tanto hombres y mujeres, campesinos, profesionales, artesanos etc. tienen los mismos derechos y obligaciones que cumplir en la comunidad, y existe roles específicos de cada autoridad durante el tiempo que fungen, así como narra el Sr. Rubén.

Flor: Ya se acerca para el cambio de autoridades ¿y cómo están integradas las autoridades aquí?

Sr. Rubén: No son muchos, un mayor y un teniente.

Flor: ¿Qué hacen ellos, los tenientes?

Sr. Rubén: Son los que hace mandados, en la fiesta son los que vigilan y velan por si se pelean las personas. Los que hacen limpieza. Son los que llegan siempre en las mañanas hacen limpieza, le dan mantenimiento a la Agencia, así trabajan todo el año los tenientes y mayores así trabajan todo el año.

Flor: ¿Son nombrados a los 18 años?

Sr. Rubén: Sí, pero si tienen familia antes de cumplir a esa edad es nombrado también.

Flor: ¿Después de teniente, que cargo sigue?

Sr. Rubén: Comité, agente suplente y de ahí propietario o agente de policía municipal.

Flor: ¿Aquí hay mayordomo?

Sr. Rubén. Sí hay, se nombra una persona de salud.

Flor: ¿Cuántos tipos de comités son?

Sr. Rubén: Comité de salud y de la escuela.

Flor: ¿Qué actividades realiza el comité de salud?

Sr. Rubén: Son los que limpian, y realiza todas las actividades que le encomienda la enfermera.

Flor: ¿Qué actividades realiza el agente de policía?

Sr. Rubén: Es reconocido como agente de policía municipal, tiene su propio sello y depende directamente del Municipio. En el municipio sale el recurso económico, es el presidente quien destina para todas la Agencias.

Flor: ¿El agente puede gestionar en las Dependencias?

Sr. Rubén: No siempre depende del municipio.

Flor: ¿Y el señor mayordomo qué hace?

Sr. Rubén: Se encarga de realizar las actividades de la iglesia, casi no viene en la agencia, siempre está en la iglesia.

Sra. Angelina: Pero el agente le da dinero para comprar las cosas que necesita allá.

Cada integrante tiene ciertos roles que cumplir basados en las normas consuetudinarias., pero, a su vez, coordinan entre todos lo que integran el cabildo, los acuerdos, los planes que se hacen en las asamblea. A continuación se describe brevemente los cargos que asumen como autoridades tradicionales.

Cargo de **topil**, es un cargo que asumen exclusivamente los hombres entre 15 a 18 años. Los topiles son básicamente mensajeros que se encargan de dar avisos a la comunidad o llevar recado a los ayuntamientos cercanos de la región mixe. Cuando hay tequio se encarga de acarrear agua, tierra, gravilla, así como transportar herramientas de trabajo (carretilla, palas, picos barretas etc.). Los topiles están bajo la orden del Sr. Agente municipal. Cuando son fiestas patronales los topiles son los que vigilan el orden público durante día y noche.

El topil se dice **tajk**, que se refiere al bastón en que se apoyan los ancianos. Los topiles se identifican porque portan un bastón conocido como el **tajk** (garrote de madera). El topil es el primer escalón dentro del cargo de autoridades. Ellos tienen la obligación de permanecer en el ayuntamiento durante las primeras horas y se encargan de hacer la limpieza y vigilancia en el lugar.

El cargo de **jaapya (secretario)** por lo regular se nombra una persona que sabe escribir y leer, porque es el portavoz de las autoridades, y lleva el control de registros de oficios y asuntos de trámites administrativos. Este cargo es el único que no exige haber escalado otros cargos como topil, mayor o músico.

El agente de policía municipal, se trata de la máxima autoridad tradicional, uno de sus principales roles consiste en encabezar y moderar la asambleas comunitarias donde son expuestos los problemas más importantes de la comunidad. Durante las asambleas el secretario toma nota de las preocupaciones y propuestas que en un posterior reflexionará el Sr. Agente de Policía municipal junto con las demás autoridades.

También existen otras autoridades como comités de educación que velan por los intereses de la escuela. La promotora de salud que presta su servicio en la casa de salud y el cargo mayordomo que también apoya para las necesidades en la iglesia.

Las autoridades tradicionales son las que velan y guían las actividades comunitarias y es la columna vertebral para el sostenimiento de la estructura organizacional, así también dirigen y coordinan mediante actividades comunales para mantener la cohesión colectiva y sobre todo promover la participación democrática y ciudadana regida bajo sus propias normas que han venido reproduciendo por muchas generaciones. Sin embargo, por el constante cambio y adaptaciones sociales, actualmente no se respeta la estructura escalafonaria, si bien es cierto que las culturas son dinámicas, se van adaptando a las nuevas formas y exigencias, sobre todo el mismo colectivo saben hacia dónde quieren orientar y qué proyectos impulsar para el desarrollo sustentable pero sin desquebrajar la unidad y la identidad colectiva.

2) El trabajo comunal se sustenta en el tequio (trabajo colectivo) en beneficio de la comunidad. Se fundamenta en la relación y complementariedad la naax [tierra] y ja'ay [gente]. El trabajo comunal es gratuito, implica la participación activa y obligatoria de hombres y mujeres inclusive hasta niños colaboran. Cuando se realiza el tequio existen obras de la comunidad como mejoramiento de calles, limpieza del panteón, limpieza de tanques potables, cuando se abre brechas y se ponen mojoneras sobre los límites territoriales de Tamazulapam entre otra infinidad de actividades que los compete en común como pueblo. La noción de la ayuda mutua va mas allá del trabajo comunitario, son mecanismos de convivencia, solidaridad entre vecinos, familiares, por afinidad del cual representa el valor de la reciprocidad.

3) El territorio comunal, es algo natural entre las relaciones personales y todos los seres del entorno, tiene una historia de contactos interculturales, cuando hablamos de interculturalidad no sólo se refiere a la relación del indígena y el blanco, sino existe un territorio interétnico sobre las relaciones interculturales.

Para el pueblo de Tamazulapam el **territorio**, es el espacio donde se establece la convivencia y la relación armónica entre sujetos y pueblos, y la relación estrecha del hombre con los componentes de la madre naturaleza, es el espacio para la construcción y reconstrucción de la identidad colectiva de un pueblo.

2. Saberes rituales a Konk Ēnaa.

2.1. Ritualidad de antes y de hoy

Históricamente las comunidades de la Región Mixe se han identificado con la práctica de ritualidad al sol, al trueno, al viento, a la lluvia, al monte, a las vertientes, etc., considerándolas como **Konk Ēnaa**, se decodifica **Konk** [señor] y **Ēnaa** [trueno y rayo] trascendencia se visibiliza en cada núcleo familiar y a nivel comunitario. Así cada generación se encarga de transmitir la sabiduría ritual, por eso se dice que:

...todas las familias, las autoridades lo practican por eso no se pierde, es que todos vivimos de eso, todos creemos en eso, para cualquier asunto ya sea trabajo, enfermedad, ofrendar el maíz, la cosecha, siembra. Por ejemplo, hace poco me enfermé sentía debilidad en mi cuerpo y me dolía tanto el pie, entonces consulté al adivino Sr. Ricardo y me dijo que había pendiente dejar ofrenda los lugares sagrados, Konk Ēnaa te espera me dijo, entonces fui a dejar la ofrenda en los lugares sagrados donde me indicó, después desapareció mi mal. (Entrev. Sr Roberto a 10-04-10)

Esta práctica ritual a **Konk Ēnaa** está relacionada íntimamente con el jujky y'at [vivir y estar en la tierra] equivale a vivir con sentido de crianza y protección mutua y de comunión. Esta convivencia entre comuneros, **Konk Ēnaa** y madre tierra, no tiene una relación con los preceptos de la religión católica, sino tiene un profundo de respeto a la madre tierra y a las deidades. Esta forma de vida comunal cuya visión del mundo está íntimamente relacionada con la naturaleza y las deidades, contribuye a entender el lenguaje y la construcción de su pensamiento.

Estos saberes de ritualidad a **Konk Ēnaa** a lo largo del tiempo, ha sufrido cambios significativos con conflictos propios por el contacto con la religión católica.

Nosotros hicimos cartelones en días de semana santa, nosotros no queríamos aquí a los curas y fueron corridos. Lo encabezaron los maestros Ezequiel, Marciano,

Lorenzo, Chenco, el profesor Casas ellos no estaban de acuerdo que la gente de aquí siga practicando su ritualidad propia por lo que le tenemos fe a las deidades de nosotros, porque también antes los curas de plano se pasaban pues, decían miren esos diablos cuando jugaban las personas, eso son los diablos están casi encuerados, o te molesta en vez de que digan o reflexionen que el deporte es parte de la fiesta también, eso es dar vida, habían fuertes choques, te estoy hablando en los años 70, a principios de los 80. (Entrev. Maestro Pablo Córdoba, 21-04-10)

La manifestación de rechazo a la presencia de los representantes de la iglesia católica en la comunidad contribuye a la defensa y preservación de las prácticas rituales propias. Esta acción provoca modificación no sólo de comportamientos religiosos, sino también de las prácticas culturales mixe en espacios propios. La influencia de la religión católica a través de los curas, en los modos de vida de los mixe provocó descontento no solamente en personas individuales, sino del mismo pueblo.

La imposición católica no solamente se dio en la conquista, ni en la colonia, sino a lo largo de la historia de México, como se explicita en el anterior testimonio del siglo XX, los curas incidían en las prácticas socio religiosas y cosmológicas de la comunidad de Tamazulapam calificando prácticas ancestrales como actos diabólicos.

La concepción de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** entre los mixe, persiste como una manifestación propia, pero en el paso del tiempo se ha modificando en algunos aspectos, por ejemplo, la cantidad de ofrendas rituales (de masa de maíz) fueron disminuyendo e incorporándose otros elementos (velas, bebidas alcohólicas, la cruz, etc.). Estos cambios fueron visibilizándose en las circunstancias de prácticas rituales.

Asimismo en las últimas décadas las familias dedican más fervor hacia **Konk Ēnaa** por diversas razones, como se menciona en el siguiente testimonio.

Como hace 14 a 15 años en ese entonces la gente casi no visitaban los Ēnaapataajkotp [lugares sagrados], ahora en este tiempo ya es bastante, no se encuentra lugar en donde poner la ofrenda o sea uno tiene que limpiar primero para así poner las cosas que se lleva en los lugares sagrados... ahora ya se ve mucho por las personas que emigran mucho por otros países, también por los que se encuentran estudiando y trabajando dentro del Estado, país. (Entrev. Madre de familia Sra. Emiliana Nicolás, Tamazulapam Mixe, 07-04-09)

La práctica ritual a **Konk Ēnaa** se consolida en la movilidad social de los mixe fortaleciendo la identidad a través de acciones de acercamiento a las deidades. Esta práctica a **Konk Ēnaa**, actualmente recobra mayor importancia por la notoria migración a los Estados Unidos. Los migrantes para afrontar este desafío de cruzar la frontera,

realizan la ritualidad en los lugares sagrados, porque se cree que **Konk Ēnaa** cumple con todos sus anhelos y posibilita buena energía para pasar la frontera sin problemas. Así podemos decir que por las acciones rituales que realizan las personas tienen distintas finalidades (estudio, trabajo, viajes, producción, ventas, desafíos personales, etc.) y en cada lugar sagrado se mantienen y se regeneran los saberes de las prácticas rituales a **Konk Ēnaa**.

Sin embargo, los sacerdotes católicos difunden los rituales de la religión católica a los mixe y así enajenar los lugares sagrados donde se reproduce la ritualidad a **Konk Ēnaa** con el interés de inculcar e imponer sus ideologías y valores del catolicismo, acompañado de ciertas prácticas: de rezos, uso la biblia, asistencia a la misa, etc. Por otro lado, los mixe han permitido a los servidores de la iglesia que se inserten ocasionalmente en sus espacios sagrados es decir, en ocasiones cuando las autoridades tradicionales mixe realizan la ritualidad a nivel comunitario en los lugares sagrados o en las fiestas comunitarias, el sacerdote también hace presencia para celebrar una misa. En esta relación de religiosidades se trata de una convivencia intercultural porque las autoridades y personas mixe aceptan en algunas ritualidades comunitarias la intervención del padre para hacer misa y al mismo tiempo reproducen la ritualidad mixe, a pesar de esta relación de convivencia entre ambas religiosidades en un mismo espacio y tiempo, pero se distinguen claramente los elementos y ofrendas.

Aunque las familias mixe consideran que este contacto de religión resulta negativo, porque ven afectado su práctica ritual.

Hay mucha contradicción cuando el padre (sacerdote) dice que no debemos de matar pollo en la iglesia, ahora este no quiere que matemos pollo en la iglesia, ahora lo que hace el padre va donde están los **Ēnaapataajkjotp** [lugares sagrados] ya puso su Cruz en esos lugares, ya lo ha modificado por pura ambición pues, entonces para qué va donde no le compete. Dónde ellos no se deben de meterse pues, nos siguen conquistando, sigue la conquista hasta la actualidad porque hace poco colocaron las cruces, si pues nos siguen conquistando mira lo que ha sucedido en la casa del pueblo, han colocado una cruz ¿por qué? ¿A poco ellos construyeron los monumentos naturales?, nadie lo ha hecho, es natural, de por sí ha estado siempre, hace poco desbarataron o quebraron un poco el monumento natural para poner su alcancía, sigue la conquista pues ellos quieren introducir su modelo de religiosidad ya no tiene el mismo significado pierde su valor cuando se hace modificaciones y agregados, porque es de nuestros ap ok (ancestros) de por si apareció nadie los debe de tocar, lo que es natural es lo más efectivo y significativo para nosotros, pero sí, ya lo modificaron ya no es igual. (Conv. Xëëmaapy [Adivina] Sra. Cristina, 23-04-10)

La gente manifiesta incomodidad ante la alteración de los lugares sagrados con elementos foráneos (cruz, alcancías y veladoras). Por un lado, los mixe quieren que cada

lugar sagrado se mantengan sin destruirlos ni modificarlos, puesto que de este modo posee el carácter de sacralidad tal cual como heredaron los **ap ok** [ancestros]. El fervor de los mixe se basa en el respeto a la naturaleza, las deidades, a los astros y fenómenos naturales, por eso consideran que los lugares sagrados pierden su sacralidad cuando se incorporan elementos ajenos a la cultura mixe.

Los espacios donde se reproducen y se regeneran los conocimientos rituales a **Konk Ēnaa** están siendo alterados, lo cual implica pérdida de sacralidad y desde luego se corrompe y desequilibra los significados y saberes ligados al cosmos y el entorno natural. En la actualidad esta creencia y amor telúrico²⁴ y al cosmos, expresado mediante la ritualidad, aún prevalece en la vida familiar y comunitaria, por eso defienden esta tradición ritual que anuda su existencia con otros seres, haciendo una comunión y convivencia entre todos.

Sin embargo, aunque los servidores de la iglesia católica, de alguna manera han incorporado algunos elementos ajenos en los espacios sagrados ancestrales, no se ha podido fusionar o mezclar ambas prácticas, porque las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** abarca otras dimensiones (ámbitos sagrados en la naturaleza, el cosmos, los fenómenos de la naturaleza, en la producción de la tierra, etc.) como fuerzas vivas e intangibles. Además mantiene sus propias formas de reproducción, distintas a la religión impuesta, así lo afirma el antropólogo Gustavo Cisneros que:

Los mixe tienen creencias religiosas ancestrales, relacionadas estrechamente con la naturaleza, a la que veneran como la mayoría de los pueblos indígenas vinculados a la tierra, al agua y al clima por medio de la agricultura y otras actividades. Las prácticas rituales relacionadas con el Cempoaltépetl (cerro sagrado) presentan pocos elementos de origen cristiano, por lo que no se hablaría de sincretismo, sino más bien de ritualidades preexistentes que se han prolongado durante siglos, destacando el sacrificio de aves. (2003: 164)

Cisneros considera que aun se conserva la idiosincrasia²⁵ de la ritualidad mixe que ha resistido por muchas generaciones, sin que se haya dado el sincretismo es decir sin concretar una encapsulación o fusión de ambas prácticas las ritualidades a **Konk Ēnaa** con los elementos católicos, porque innegablemente ambas creencias religiosas han transcurrido y convivido de manera paralela, manteniendo sus diferencias en los

²⁴ Telúrico se refiere a la devoción que el mixe tiene hacia madre tierra y toda la vegetación existente en ella.

²⁵ Idiosincrasia es el modo particular, la forma única tanto elementos y significados de la práctica ritual de los mixe.

símbolos, la ornamentación, sus plegarias, etc. aunque han prevalecido con más fuerza los elementos y significados propios de la práctica ritual ancestral.

Flor: ¿Se ha mezclado la ritualidad entre lo nuestro y lo católico?

Prof. Pablo: Así es, pero ambas cosas se acepta, tampoco se acepta totalmente como ellos quisieran (se refiere a la ideología de la iglesia), nosotros creemos en nuestros propios dioses que están en los lugares sagrados, son varios, empezando en Tierra Caliente uno, nueve puertas dos, agua subida tres, en la casa de la diosa cuatro, en la iglesia cinco y en la casa seis, la mayoría son de nosotros.

Flor: ¿Por qué dice que ya se juntó o se refuerza?

Prof. Pablo: Sí, sí por eso digamos si fuera de nosotros nada más no deberíamos entrar en la iglesia solamente recorriamos los lugares sagrados de la casa del pueblo, en la casa de la diosa, pero de hecho se ha aceptado de la otra cultura, la cruz por ejemplo en los lugares sagrados, no había nada de eso anteriormente. (Entrev. Maestro Pablo Córdoba, Tamazulapam Mixe, 21-04-10)

El testimonio pone en evidencia que son muchas deidades a quienes agradecen y respetan los mixe. Estas deidades se encuentran y conviven en los espacios territoriales: cerros, vertientes, cuevas, montes, etc. Por eso a partir de esta relación entre el hombre, las deidades y la madre tierra se centra la visión y comprensión de la vida mixe, es decir, que todo el entorno natural, el cosmos y las deidades son para el mixe el fortalecimiento para la unidad familiar y comunitaria a través de sus prácticas rituales. Esta ritualidad a **Konk Ēnaa** no sólo se reproduce en el ámbito familiar y comunitario, sino recobra su singularidad y significado, en la dimensión territorial sagrada.

La ritualidad a **Konk Ēnaa** como herencia de nuestros ancestros, se mantiene en los espacios propios, siendo una de las prácticas más sobresalientes que identifica culturalmente a los mixe. Sin embargo, en las prácticas se incorpora selectivamente ciertos elementos foráneos (velas, bebidas alcohólicas, alcancías), que se ocupan con fines rituales, a lo que se entiende que los mixe se han apropiado e incorporado de esos elementos a la ritualidad mixe. Aunque cabe señalar que se preserva con más autenticidad la ritualidad propia con elementos y ofrendas mixe (ujy, neey, xatsxy, meny, tepache, pollo), que afianzan la continuidad de la reproducción y la transmisión para la reafirmación cultural.

2.1.1. La conquista ritual

Históricamente los mixes se consideran como los “jamás conquistados” porque prevalece la idea de que “no fuimos conquistados” por los españoles, se pone en alto esta frase

jamás “conquistados”, en las emisiones de radio, asimismo existe un grupo musical de la comunidad que lo asumió como su seudónimo tal vez para resaltar la historia de resistencia que marco la cultura mixe.

Algunos testimonios revelan que “no fuimos sometidos en todos los sentidos” (Entrev. Jóven, Vásquez, 18-10-09) otros refutan esta idea que “es un error cuando decimos que somos los jamás conquistados, yo no estoy de acuerdo con esa idea, porque cuando llegaron los españoles nos sometieron con su religión, si no hubiéramos sido conquistado espiritualmente entonces no estaría la cruz en nuestra religión.” (Entrev. Docente Carolina Vásquez, 05-05-10). Los estudios afirman que los evangelizadores españoles en las comunidades con mayor número de habitantes, establecieron su iglesia para difundir la fe cristiana, provocando rupturas en las prácticas rituales de los mixe, mientras, en las zonas alejadas se continuó reproduciendo y conservando la ritualidad a **Konk Ĕnaa** con sus propias particularidades del contexto mixe.

Entre los saberes de la ritualidad a **Konk Ĕnaa** no está exento el proceso de la conquista espiritual, por la fuerte influencia de los servidores de la iglesia que continúan utilizando diversos medios para imponer sus expresiones y símbolos religiosos católicos en las prácticas de la ritualidad mixe.

En el imaginario de algunos docentes mixe existe el deseo de no obstruir o alterar las representaciones simbólicas a **Konk Ĕnaa**, por eso se dice:

Diría yo que no se mezclara, porque recientemente el padre está imponiendo sus ideas, que el padre haga su misa en la iglesia y no tiene que ver nada en los lugares sagrados, no tendría que poner su alcancía y su cruz, porque cuando nosotros vamos a los lugares sagrados es porque adoramos nuestras deidades, el monte, las piedras, los árboles o sea la propia naturaleza. (Entrev. Docente Carolina Vásquez, 03-05-10)

Los docentes que son de la comunidad de Tamazulapam mixe tienen conocimiento de las prácticas rituales a **Konk Ĕnaa** porque lo reproducen y lo viven en su familia, por eso reflexionan que nada tienen que ver la religión católica en los lugares sagrados, que la iglesia usa a estos lugares con fines ajenos a las prácticas rituales de los mixe y que irrumpen los espacios sagrados comunitarios porque este lugar para los mixe tiene otros fines de reciprocidad con las deidades, sus significados están ligados a las vivencias de las familias o en comunidad.

Los saberes persiste en el imaginario de la docente porque su tradición espiritual está en las deidades representadas por el cosmos, el sol y elementos de la naturaleza como el trueno, las cordilleras, el monte, el agua, etcétera, que moran en los lugares dentro del territorio comunitario. Estas prácticas rituales a **Konk Ēnaa** son claramente distinguibles por los símbolos y ofrendas que hacen que el mixe esté en reciprocidad con las deidades como parte del capital cultural de la colectividad.

En este sentido la gente de manera paulatina se ha ido apropiando y resignificando los elementos cristianos. Tal como se pone en evidencia en el siguiente testimonio.

Nosotros como personas de Tama, nosotros combinamos con la religión que nos impusieron los españoles y lo nuestro que es adorar a las cuevas, montañas, un árbol grande, un arroyo eso es lo nuestro, es donde tenemos que hacer la ritualidad para pedir más que nada nuestro bienestar, nuestra salud, vida, dinero, amor y cariño. Todo el bienestar pues de nuestros seres queridos. (Entrev. Maestro Pablo Córdoba, Tamazulapam Mixe, 21-04-10)

La diferenciación entre las creencias espirituales propias y ajenas está presente no sólo entre los comunarios sino también entre los docentes que se reproducen en sus propios ámbitos (la religión católica en la iglesia y la ritualidad a **Konk Ēnaa** en los lugares naturales). Esto hace que los mixe se relacionen y respeten a la naturaleza, porque en ella encuentran equilibrio y estabilidad, ligada al trabajo, al lenguaje y a lo emocional, siendo la ritualidad el ordenar y contenedor de la ciclicidad de la vida.

La gente del lugar constantemente revitaliza las prácticas rituales para edificar su identidad espiritual familiar y colectiva. Por lo tanto, la ritualidad es una práctica inseparable de la construcción del entramado social, por ejemplo, no puede haber fiesta, trabajo o cosecha sin ritualidad, todo lo que se hace en familia y en comunidad va ligada a la ritualidad a **Konk Ēnaa**.

A pesar de la conquista espiritual en las diferentes etapas de la historia mixe, los mixe continuaron defendiendo su identidad cultural a través de la reproducción de ritualidades propias. La historia marca que los mixe no resultaron libres del sometimiento espiritual. En 1548 los curas se establecieron definitivamente en San Idelfonso Villa Alta, lugar desde el cual comenzaron a fundar centros de evangelización en Totontepec, Juquila, Alotepec, que luego se transfirió a Quetzaltepec y Ayutla (Burgoa 1989, Kuroda 1993 en Cisneros 2003: 164). Asimismo afirma Kuroda, que “no se puede ignorar la tradición dominica si se trata de comprender la ritualidad mixe de hoy [...] en el año 1600 la intención era agrupar

a los nativos en pocos asentamientos con el objetivo de administrar sus tierras y evangelizarlos” (1993: 43). En los principios de la historia de América, las prácticas rituales ancestrales eran negadas por el pensamiento de los conquistadores.

El paganismo es todo aquello que no es parte de la religión católica-cristiana. Es un concepto nuevo que surge a raíz de que los antiguos celtas mantenían una tradición antigua y milenaria a la que los cristianos calificaron de paganismo. Entonces de ello se deriva que actualmente muchas de las prácticas ancestrales sean calificadas como actos paganos, pero aclaro que no es una mezcla entre la religión y nuestra costumbre ancestral. (Entrev. Joven mixe autodenominado kán mä'äny [el pensador] 25-04-10)

Las religiones también han sido como instrumento político de conquista en este caso, la religión católica asume una visión etnocéntrica imponiendo sus ideologías para interrumpir otras religiosidades como los antiguos habitantes celtas²⁶ que practicaban manifestaciones religiosas opuestas al cristianismo a raíz de esa situación, se desprestigia toda práctica ritual ancestral, que no tiene ninguna relación con el catolicismo, ideológicamente subordina e intenta derogar las prácticas rituales propias de las comunidades. Tal como se evidencia en el siguiente testimonio que “pagano es un acto de desprestigio por parte del catolicismo contra la práctica ancestral y cuando se habla de pagano se hace desde la línea católica”. (Entrev. Joven kán mä'äny 25-04-10)

A lo largo de los cinco siglos de conquista y avasallamiento espiritual, los mixe muchas veces han reproducido y conservado las prácticas rituales como expresión simbólica para establecer equilibrio y complementariedad con la madre tierra y las deidades benevolentes que dan sentido a la vida mixe. A través de la ritualidad expresan afectividad, agradecimiento y convivencia entre personas, deidades, naturaleza y el cosmos, por esta interrelación se fundamenta la identidad espiritual y colectiva hasta nuestros días.

La única conquista que no podemos hablar entre los mixe y conquistadores españoles es la de “sometimiento en armamentos”²⁷, por eso se dice que “se consideran un pueblo libre y se sienten orgullosos de no haber sido conquistados militarmente: todos se estrellaron

²⁶ Celtas son españoles que practicaban manifestaciones religiosas ancestrales contraria de la religión cristiana.

²⁷ Hernán Cortés en su cuarta carta de relación, fechada 1525, describe el territorio de los Mixes como una muy ardua y difícil tierra de conquistar a pesar de haber enviado tropas en más de dos ocasiones y no lo han podido hacer porque tienen muy rácias fuerzas y áspera tierra, y buenas armas, que pelean con lanzas de veinte y cinco y treinta palmos, y muy gruesas con esto se han defendido y muerto algunos de los españoles que allá han ido (Cortés 1985 en Cisneros 2003: 162)

contra la firmeza de los mixe, La única conquista de las que se puede hablar es de la conquista espiritual por parte de los evangelizadores” (Gay 1982 en Cisneros 2003:161).

Según menciona la historia que los mixe no fueron sometidos en cuestión de armamento, debido por su orografía accidentada, la zona de refugio fue en la montaña sagrada de **lpxy yukp** [Cempoaltepetl]. **lpxy** en la lengua náhuatl indica el número 20, **yukp** es montaña, por lo tanto esta montaña sagrada se muestra conformado por veinte picos a su alrededor, que lo hace atractivo al paisaje de la región mixe, los estudios revelan que **lpxy yukp** es “la cumbre más alta de la orografía de Oaxaca. Llega a sobrepasar una altura de 3,300 metros a nivel del mar” (Nahmad 2003: 98).

Los mixe consideran que en esa montaña sagrada ahí vivió el señor Rey **Condoy**²⁸, esta palabra carece de significado, posiblemente se ha acuñado este término por el desconocimiento de la lengua mixe los primeros estudios realizados por los antropólogos en la región mixe. Según el lingüista Juventino de Tamazulapam considera que **Condoy** se podría entender como **k'amtoy** derivado **k'am** “campo”, **toy** “quemado” y que significa “campo quemado”.

La historia describe que **Condoy** fue un personaje masculino y siempre ha sido una deidad para los mixe, porque creen que los defendió en todas sus combates y hazañas que han tenido en la historia. Por eso actualmente las familias y autoridades siguen frecuentando **lpxy yukp** [Cempoaltepetl] para dejar sus ofrendas rituales. La fecha más visitada en esta montaña sagrada son los primeros días de enero de cada año para dejar las ofrendas rituales en honor al Rey **Condoy** y a **Konk Ēnaa**. El **pë'ktsow y pä'tsow** [peticiones] son diversas, entre ellas, el bienestar familiar agradeciendo a la naturaleza y deidades por el fin y el principio del año, que no se escasee el dinero en los hogares de las familias, se pide abundante cosecha del maíz y frijol y no haya sequía durante el año. Para realizar el ritual se degolla el pollo, se ofrece huevos, ujy xatsxy de maíz [ofrendas].

2.2. Todo es de Konk Ēnaa

En el pensamiento mixe **Konk Ēnaa** es lo sagrado y lo supremo, representa un todo, es Creador y Dador de la vida y de todas las cosas, que se encuentran en la tierra y en el

²⁸ Se deduce que **Kondoy** vivió en **lpxy yukp** y fue el defensor de los mixe, en torno a esta creencia han surgido centenares de relatos orales sobre la montaña sagrada y el rey **Condoy**. (Ver anexo sobre la historia **Condoy**)

espacio, hasta el hombre fue creado por **Konk Ęnaa** cuando inició la vida. Esta forma de ver y entender al mundo está configurada en las deidades que han surgido de la misma naturaleza y cosmos. Esto ha hecho que el encuentro entre los comuneros y lo sagrado natural sea cada vez más cotidiano en reconocer las manifestaciones naturales como unidades complementarias en la forma de vida social mixe. Tal como se concibe desde la misma comunidad mixe.

Konk Ęnaa se generaliza son: el trueno, el viento, la lluvia, el monte, las cordilleras, trueno, rayo, tsuj poj [espíritu del viento], son los que adoramos, son nuestros principales dioses que venimos adorando desde hace muchas generaciones atrás. (Entrev. Sra. Nicolasa Martínez 10-10-09).

Konk Ęnaa está representada de la siguiente manera.



Diagrama 1. *Elaboración propia

Konk Ęnaa traducido al castellano sería así: “**Konk** [señor], **Ęnaa** [trueno, rayo], pero también “se generaliza refiriéndose a la tierra, monte, cordilleras, bosques, mares, ojo de agua, la lluvia, el viento, etc., son los que veneramos cuando vamos a dejar la ofrenda-ritual en los lugares sagrados” (Entrev. Madre de familia Sra. Emiliana Nicolasa 20-09-09). Cuando se dice **Konk** se refiere a un ser supremo y dueño, representado por el fenómeno del trueno y rayo, pero también agrupa a los seres de la naturaleza y cosmos (cielo), según la visión mixe son fuentes de vida para la sostenibilidad y continuidad de la vida del hombre y para todos los seres vivos que habitan en la tierra. Por eso está en el pensamiento mixe que **Konk Ęnaa** es el **ser creador** de la vida.

Yë Konk Ęnaa yë tukëynyëtakyëkixpy, jëne't yë ojts kya'axjëky ko yë juky y'at ojts tsontaaky, yë jya yë xyë a y'an, kyënoky xë'ëny, koots keno'kp. yë teeyp ëjajp yë kots kyënoky. Aay! Unk jëtë'ojts kyëxëntyaaky, kyéyajtaky Konk Ęnaa, ko ojts xyë'ëntyaky, Konk yë tënëpëtakyëp ju'un wyaxjëjk, xyë tyamjék yë ja yë. Yë Konk Ęnaa yë tyakp tuu nëë, yë yoots, an, poj, ujts, tsa' kipy. (Abuela María de 110 años 28-04-10)

[Todo es de Konk Ęnaa, apareció cuando apareció la vida, es el que nos alumbra de día y de noche, la luna que alumbra de noche]. Aay! Hija desde que inició la vida, desde que apareció el hombre, apareció también Konk Ęnaa, es el que dispone todo, es el que decide cuándo va a llover o va a hacer viento. El dispone todo, la lluvia, la neblina, el calor, el día y la noche].

Los mixe han sacralizado los seres de la naturaleza, el cosmos y los astros a todo ellos se denominan **Konk Ęnaa**. Esta tradición oral expresada desde la profunda sabiduría de la abuela, intenta explicar la creación de la vida que no está reconocida por la ciencia, sino persiste esta cosmovisión en las comunidades, de tal modo, los mixe interpretan y comprenden la vida que transcurre en la tierra, como un fiel testimonio de un ser supremo.

Konk Ęnaa como creador de todos los componentes de la vida y dador de las cosas, también determina el factor del tempo climático, regula y controla la vida durante el día y la noche. Por todo esto, los mixe en agradecimiento y reciprocidad mediante prácticas rituales, se sintonizan con todos los seres espaciales y terrenales valorando su poder y su creación.

Al considerar a **Konk Ęnaa** como **ser creador** se le otorga el carácter **dador** entendido como el que regula, dispone las cosas en la vida de los mixe, por eso se dice que, “Konk Ęnaa es dueño de todo, el que controla todo, por ejemplo, en el sembradío, si no se hace la ritualidad a **Konk Ęnaa**, él libera a todos los animales para que se alimenten y malogren la milpa, como es el que da todo” (Entrev. Adivina, señora Cristina, 21-05-10). Los saberes respecto a **Konk Ęnaa** están vigentes, por eso se dice que protege, castiga y controla las actividades productivas en el sembradío de los comuneros. Todo esto, esta direccionado desde la expresión ritual de los mixe.

Los mixe peticionan a **Konk Ęnaa** para pedir la lluvia y el calor, regular el viento y el frío, fenómenos naturales necesarios para regenerar la vida. Por eso los hombres mixe regulan a través de ritualidades de acuerdo sus necesidades relacionadas con el trabajo de la milpa. El hombre llama a la lluvia pidiendo que se acumule el agua en las montañas y que a través de sus vertientes derrame sus brotes de agua para fructificar y regar el

sembradío, nutrir el campo y animales silvestres. También a través de la ritualidad a **Konk Ęnaa** se regula la ráfaga del viento para que no malogre y crezca plenamente la milpa.

En lo antaño, se estima que los agricultores y cazadores mixe mantenían equilibrio y reciprocidad con **Konk Ęnaa**, puesto que sus actividades cotidianas respecto a la agricultura y a la caza fueron el engranaje para dar continuidad y regeneración de la ritualidad a **Konk Ęnaa**, esto tiene relación con lo que afirma Meliá que los seres sobrenaturales (se refiere a las deidades) son los dueños de la naturaleza, los que suelen ser invocados con frecuencia. Tal vez estos “dueños” de la naturaleza representan las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores” (1992: 170-171).

La ritualidad a **Konk Ęnaa**, es una práctica inherentemente para los mixe, se viene reproduciendo a partir de los vínculos familiares, vecinos y las autoridades tradicionales mantienen la convivencia colectiva que es el sustento de la unidad social. No se sabe a ciencia cierta cuando los mixe iniciaron a practicar esta ritualidad, las personas del lugar de estudio dicen que:

ka't yĕ xaam tsontaky, ja' n'ap n'ok yĕ ojts tjĕktsontakta, yĕpaaty xyaam jĕk ĕtuunaxp.
Yĕ ka't xaampaaty jyĕkjatyĕkey, ja n'ap n'ok n'ajt nyĕjaynyaxtĕp, jyajt naxtĕp ja n'aty.
(Entrev. Mamá Caro, 05-05-10)

[Eso no es cosa de ahora, sólo se viene replicando lo que nos dejaron nuestros abuelos. Nadie sabe cuando inicio, sólo lo practicamos, nuestros ancestros conocían bastante].

Es que los tatarabuelos así lo han heredado de generación en generación, una herencia que se viene practicando. Si no fueran por ellos no haríamos nada de eso (refiere la práctica ritual) (Entrev. Roberto Martínez Ex. Agente, 10-04-10)

El respeto a **Konk Ęnaa** es constante en tiempo y espacio. El pasado se reproduce en las nuevas generaciones no sólo en el acto ritual, sino en los saberes que poseían los abuelos respecto al reconocimiento a **Konk Ęnaa** mediante las prácticas rituales. Las nuevas generaciones asumen este saber heredado de los abuelos mixe, valorando los procedimientos de la práctica ritual que se reproduce en el entorno natural y contexto comunitario mixe.

Los abuelos expresan que **Konk Ęnaa** es el que acompaña y decide la vida del mixe, por lo tanto, cuando no se lo respeta mediante ofrendas, he ahí cuando interrumpe y malogra las actividades y la vida del hombre. El enojo e irrupción de **Konk Ęnaa** ante la falta

cometida por el mixe provoca el respeto porque se considera un ser supremo. Además no se considera nada igual y nada superior al poder de **Konk Ēnaa** desde el pensamiento Mixe.

Todo es Konk Ēnaa: la lluvia, la nube, yē Konk tēnēpētakyēkēxp [es el que hizo todo]. Konk Ēnaa apareció desde que inició la vida, yē tsajp mēteep jam kēx'am, [el firmamento, el espacio], todo le pertenece a él, es todo de él, así como va a regar su lluvia, va a hacer calor, él es el que dispone todo, es el que dispuso todo lo que está arriba el tsajp teety kēnokp, amp [el sol padre alumbró], así apareció, así se mantiene. Konk Ēnaa es el que propone y crea como va a ser la vida. Dicen que son hermanitos huérfanos lo que caminan de noche y de día (se refiere a la luna y el sol). Son de la misma familia, son huerfanitos, viven con sus abuelitos". (Entrev. Abuela María 110 años 28-04-10).

Desde la visión mixe, se considera que **Konk Ēnaa** tiene el poder supremo para regular toda la existencia de los entes vivos de la tierra, el subsuelo y el espacio. No sólo es el creador y dador de la vida, sino el dueño y el ordenador del conjunto de los elementos que compone la naturaleza y el cosmos, por eso se dice que controla todo. Entonces la vida de los mixe tiene una visión holística e integral, todos los seres vivos están interconectados y asociados en comunión. De esta manera **Konk Ēnaa** se considera como "un todo" tangible e intangible de los seres que conforman la vida en la tierra y es en sí misma la vida.

Esta concepción de **Konk Ēnaa**, desde el pensamiento mixe, constituye la base de la práctica ritual, por eso en la actualidad sigue vigente en las vivencias de los comuneros de Tierra Caliente quienes realizan la ritualidad para obtener buena cosecha de maíz, conseguir trabajo, bienes materiales, también por motivos de boda, bautizo, viaje y obra terminada. Cualquier actividad cotidiana está sujeta a un ritual a **Konk Ēnaa**. Estas ritualidades están en las vivencias familiares, en el cargo de autoridades y en la vida comunitaria, de este modo se agradece a **Konk Ēnaa** antes de iniciar cualquier actividad, lo que significa que el fervor a **Konk Ēnaa** no se separa de la vida cotidiana de los comuneros.

Estos elementos de la naturaleza y el cosmos son considerados como los **Dadores** de la vida y de las todas las cosas, actualmente está arraigada en las vivencias de las familias y la comunidad, porque se cree que dependen de él para conseguir los objetivos del bien vivir, estar y ser en la tierra, es decir en reciprocidad mediante las acciones rituales a **Konk Ēnaa**, como menciona la Sra. Mamá Caro que:

Yë Konk Ęnaa jam tsenaapy jam ęnaapataakjotp, nęm yęna'nta ko jęk yę mo'ok, xęjk t'yaky, yęk xjęk kayęm xję'ujkyęm jępaatyts yę jyęk pa'tseey jyęk pęk'tsey, uju, xatsxy jyęk mooy. (Entrev. Tamazulapam, Mixe 05-05-10)

[Konk Ęnaa vive en los lugares sagrados, dicen que es el dador de maíz, frijol, ellos nos da de comer y beber, por eso la gente va dejar su ofrendas en los ęnaapataajjotp [lugares sagrados], porque van a pedir eso, eso piden maíz, frijol, salud y trabajo].

Los comuneros consideran que su existencia depende de **Konk Ęnaa**, por eso mediante la ritualidad conviven y agradecen, haciendo evidente su afectividad y sensibilidad [sentir y pensar], así establecen la unidad entre todos los seres que habitan en la tierra y el cosmos. Esta forma de vida de los mixe se basa en la reciprocidad, complementariedad y crianza mutua²⁹, es decir, que todos se crían y todos son criados. En este caso **Konk Ęnaa** es quien otorga el bienestar para que el hombre mediante el esfuerzo de su trabajo reciba mayor producción del maíz.

Esta manera de relacionarse entre los comuneros, las deidades y el cosmos es inherente a la cosmovisión mixe que se regenera, se reproduce y se recrea desde el pasado hacia el presente. La ritualidad es inherente a la vida mixe, porque va anudada a las prácticas cotidianas familiares y comunitarias, no obstante, la gama de conocimientos que se entretienen en torno a **Konk Ęnaa** constituyen un aporte esencial del **wejęn kajęn** [desenvolver, desenrollar, despertar] de las personas de la comunidad mixe.

2.2.1. Tsuj poj [espíritu del viento] es de Konk Ęnaa

Tsuj poj [espíritu del viento] como parte de los elementos de **Konk Ęnaa** se concibe que a través de las ondas del viento, proyecte mensajes en distintas direcciones, espacios, alturas y distancias, así como se afirma en el siguiente testimonio.

Tsuj poj [espíritu del viento], se refiere a los cuatro puntos cardinales, en cualquier lado podemos orar, tsuj poj proyecta en segundos los mensajes en cualquier lado y espacio del universo, por ejemplo dónde estás tú tan lejos, y si decimos que alguien pide o deja la ofrenda aquí en los ęnaapataajjotp [lugares sagrados], lógico te vas a sentir bien, y vas a mejorar aunque tú estás allá tan lejos, o donde sea, porque el tsuj poj proyecta en cuestión de segundos esa energía y fuerza. (Convers. Xęęmaapy [divina], señora Cristina Martínez, 23-04-10)

²⁹ Crianza se refiere que todos los seres que viven en la tierra, establecen una relación filial considerando que todos son sujetos y conjugan una sola unidad. Las personas consideran a las plantas, a los montes, a la tierra como parte de sus vidas y que ambos se necesitan, no sólo se trata de dar un cuidado simple, sino una relación de sentimiento y profundo respeto al entorno natural.

Se entiende que la energía a través del viento se transporta a cualquier distancia y orientación, ya que las ondas del **tsuj poj** [espíritu del viento] se proyecta a espacios ilimitados. Por eso se puede orar³⁰ o dirigirse a través de lenguaje oral en cualquier ubicación de los espacios. Durante la ritualidad la gente tiene por costumbre hacer **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones] además de los cuatro puntos cardinales, también dirigirse hacia el cielo y la tierra. El **tsuj poj** se encuentra en la inmensidad del espacio y en la tierra, por eso se agradece en orientación a los puntos cardinales (Ver. Grafico 1 pág. 91), también hacia el firmamento y la tierra porque se piensa que ahí nacen y moran las deidades.

Pë'ktsow pä'tsow [peticionar] es orar en la lengua mixe dirigirse a las deidades para pedir que se cumplan nuestros deseos. Así como se muestra el siguiente testimonio, la familia Martínez y la adivina fueron a dejar las ofrendas rituales a **Konk Ēnaa** en el lugar sagrado **nëeweey'yokp** [rincón del sauna], cuando estaban colocando las ofrendas, la señora adivina se dirigía a las deidades de esta manera.

Multiplica su dinero y sus cosas, que tengan camino libre, liberarlos del mal, hoy viene su mamá para dejar la ofrenda, aquí te viene a dejar y entregar tu alimento y tu luz, para que tus hijos les vaya bien en cualquier lugar que radiquen, que no tengan problemas, ey jyukyaty [que tengan buena vida], en el lugar donde van a estar. Konk Ēnaa y tsuj poj, ayúdalos, protegerlos en el lugar donde van a estar, es tu pueblo y tu gente. Mëjts mkajp tsënaapy, mpujx tsënaapy [tú eres el que vela por la vida del pueblo, tú eres el que vive con el pueblo]. (Obs. Xëëmaapy [adivina] Sra. Cristina 23-04-10)

Después de peticionar el **xëëmaapy** le da lugar a la familia para proseguir con la ritualidad.

Konk Ēnaa, le pido que usted cuidé a mis hijos en el lugar donde van a estar, le de salud y bienestar, que se multiplique sus cosas, que sea abundante sus cosas que van consiguiendo, que no les falte trabajo y dinero. Konk Ēnaa, kopk, tun aa kojpk aa [montes y cordilleras], mëjy aa [océanos y mares], ipx yukp [cerro de 20 picos], pëtyukp [cerro pirámide] jëmpatnëë. [Agua subida]. (Obs. Sra. Teodosia, 23-04-10)

Los **xëëmaapyët** [adivinos] cumplen el rol de guiar a las familias cuando se les solicita, se piensa que ellos son las voces que hacen puente entre las familias y deidades a través de palabras sabias y completas para hacer la encomiendas y peticiones que les aqueja a los

³⁰ La oración para nosotros como mixe- es la que brota de nuestro corazón, de nuestra vida, de nuestros sentimientos...Orar es expresar lo que sentimos, lo que brota de nuestros labios, lo que puede salir de nuestro corazón. (Floriberto Díaz 2007: 340)

familiares. Los **xëëmaapy** a través de su voz transmiten el mensaje de la familia, y para eso necesitan mucha “concentración y empleo de palabras de profundo respeto” (Entrev. Sra. Cristina **xëëmaapy**-adivina, 23-04-10), para que sea efectiva la conexión es necesario que las familias tengan fervor hacia **Konk Ĕnaa** y de esta manera se cumple las peticiones realizadas por los adivinos.

Los **xëëmaapyët** son los que se conectan espiritualmente con las deidades a través de sus palabras, para que sean escuchadas las peticiones de las familias. Pero también cualquier adulto sabe **pë'ktsow pä'tsow** [peticionar] y conversar dirigiéndose a **Konk Ĕnaa** [deidades], **tsuj poj** [espíritu del viento], expresándose en mixe lo que siente y en compensación lo que quiere que se le retribuya.

La visión mixe se basa en agradecimientos y peticiones (pedir algo que se aspira o que se quiere conseguir) al espíritu de la tierra, del agua, del monte, de las cuevas y todos los seres de la naturaleza y el cosmos, porque se piensa que ellos son materias vivas y hacen posible el bienestar en familia y en comunidad. En el constante aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir, nos convierte en conocedoras de la vida de las deidades de la tierra, los astros y la misma madre tierra conforman los seres para la construcción de las sabidurías, la concepción espiritual e identidad cultural de los mixe.

Los mixe, culturalmente conciben que todos los seres naturales y espaciales están espiritualizados y son materias vivas.

La espiritualidad es energía, esencia y acción; el espíritu está dentro de la materia. El espíritu es la esencia que da vida a la materia (los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales) y aquí la relación intrínseca con los cosmos, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos en esta tierra (sentimientos, pensamientos, acciones, etc.). (EIGPP³¹, 2004: 65)

Según la visión mixe todos los seres de la tierra y el cosmos tienen vida en su propia forma de expresión. Se concibe que **tu'uky et aa tyana'** [el universo es integral], porque cada uno de los que conforman la totalidad no se separan, sino todos conviven y hacen una sola vida, es decir, todos los elementos de la naturaleza, las deidades y el cosmos, son interdependientes y se relacionan entre sí.

³¹ Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Programa de Formación de Líderes Indígenas - **Módulo de ritualidad, conocimientos e historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala.**

2.3. Las cuatro moradas de Konk Ęnaa

Según la visión mixe, los seres naturales considerados como **Konk Ęnaa** moran en distintos lugares que ocupan espacios con distinta orientación. Así como se explica en el siguiente testimonio.

Jam xëëpëtsiimy'ampy jam yë tsuj tsyëna' yë tsuj poj yë mëëteep juky y'at, ey y'at tyakp. Yxë amy (señalando al norte) jam yë poj jokxpa jyëk paaty. Jam xëëkëtaakpy'ampy jam yë tsyëna' yë jëtsuk, yë po' nyëjam yë tuu miny, nyëjam yë o'kp an jyëkpa'ta. Xyë ëxkë'ëy amy (señalando al sur) jam poj jo'kx, xi'ixy tsoony, ma tu nyëtën tsoony. (Entrev. Madre de familia, Sra. Angelina, 05-10-09)

[Donde sale el sol ahí está los espíritus del viento y los seres benevolentes. De ese lado (la señora señala al norte) ahí está el viento caliente y frío, en donde se pone el sol ahí está el trueno, rayo, la luna, proviene la lluvia, y donde viven los espíritus de los difuntos, en ese lado (señalando al sur) ahí está el viento caliente y frío, donde nace también la lluvia]

El sol es el que se convierte en referente de las orientaciones rituales. Desde la ubicación del sol se explica cómo están ordenados y organizados los seres de la naturaleza y el cosmos. Esta visión no sólo es espiritual, sino una concepción geográfica (ubicación y dirección de fenómenos climáticos) y astrológica (la luna, el sol y el universo), nos permite comprender las moradas de **Konk Ęnaa** como espacio sagrado.

En este sentido, se considera que la salida y la puesta del sol, el Norte y el Sur, son las ubicaciones donde moran las deidades conocidas como **Konk Ęnaa**: el sol, el viento, la lluvia, la luna, trueno, todo el cosmos y entorno natural (arriba y abajo), son los seres espiritualizados. En estas moradas, los comuneros de Tierra Caliente, Tamazulapam mantienen su fervor y creencia espiritual.

En las cuatro moradas de **Konk Ęnaa**, están las deidades como principales fuentes de vida en la tierra que acompañan a las actividades cotidianas de las familias. Asumiendo como referencia la salida y la puesta del sol como principio y fin de la vida, los mixe reconocen que creencia espiritual se basa en **Konk Ęnaa**, por eso se dice que:

La base de nuestras creencias espirituales está en el ser creador de todas las cosas representado por el sol, es por eso que en las ritualidades el xëëmaapy comienza siempre orientándose hacia el Este, lugar que le corresponde a este astro dador de vida. La invocación se hace hacia los cuatro puntos cardinales, después del sol, el xëëmaapy se dirige al Norte donde viene el viento frío y caliente y vinieron las enfermedades, luego gira hacia el oeste es donde habita la luna, donde está el trueno y conviven los antepasados, son sentimientos de recuerdo y nostalgia. Por último se dirige al sur donde viene el viento caliente y frío, nace la lluvia. (Entrev. Mamá Caro, madre de familia, 25-05-09)

Las moradas de **Konk Ęnaa** cumplen sus funciones para regenerar la vida, por eso el **xĕĕmaapy** [adivino] se dirige en esas direcciones en agradecimiento y respeto a cada una de las deidades.

En los lugares sagrados, los adivinos, autoridades tradicionales y las familias al momento de colocar las ofrendas rituales al mismo tiempo van dirigiéndose a los diferentes puntos cardinales dónde mora **Konk Ęnaa**. En estas acciones sagradas en familia, los niños también participan solamente colocando las ofrendas rituales, así poco a poco van asimilando los saberes rituales. Cabe aclarar que los niños no realizan la reverencia ritual porque es una acción realizada únicamente por los adultos.

Los comuneros de Tierra Caliente, quienes tienen fervor y creencia hacia **Konk Ęnaa** poseen un amplio saber respecto a su presencia y ubicación como deidad suprema, es por eso que, cuando invocan a través de oraciones a las moradas de **sajpjotp pojotp** [deidades del cosmos], **tsuj poj** y **et na'axwi'ny** [deidades de la naturaleza], consideran que interactúan y se interrelacionan de manera integrada con el universo.

- **Grafico 1. Las cuatro moradas de Konk Ęnaa**



*Elaboración propia.

De acuerdo al **gráfico 1**, se explica que las cuatro moradas de **Konk Ēnaa** están con orientación directa de los cuatro puntos cardinales como indica las flechas gráficas. De esta manera se toma como referencia la orientación cardinal Este, llamada **xëepëtsiimy'ampy** [donde sale el sol], se considera que habita el astro sol que concede **juky y'at** [la existencia del mundo terrenal], **tsenää'yën tënää'yën** [indica la acción de estar y ser en la tierra] y el **ey y'at** [bienestar].

En orientación cardinal Norte, lugar donde se encuentran el viento (caliente y frío), donde proviene la lluvia y las enfermedades. Luego la orientación cardinal Oeste llamado **xëekëtaakpy'ampy** [donde se oculta el sol], lugar del trueno, del rayo, donde habita la luna, proviene la lluvia, y donde conviven los **o'kp an** [espíritus de los difuntos]. Y la última morada de **Konk Ēnaa** es en el Sur lugar donde se encuentra el viento (caliente y frío) y donde proviene la lluvia.

Para los mixe el astro **xëë** [sol], es concebido como el ser máximo creador de la vida, que le da sentido a la existencia seres vivos en la tierra. De acuerdo a esta visión de los comuneros de Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe, el **xëë**³², es un concepto polisémico, es la palabra que comúnmente usamos para referirnos al sol, al día, nombre de una persona y así nombramos también la fiesta del pueblo. Al emplear la palabra **xëë**, se refiere a distintas cosas en nuestra vida cotidiana, tiene que ver con el significado y valor

³² **Xëë** [sol], como otros pueblos de raíz mesoamericana, representa el símbolo central de nuestra vida espiritual mixe, está relacionado con el día, comúnmente decimos **tu'uk xëë** [un día], **majtk xëë** [dos días], contamos el día relacionándolo las veces que sale y se oculta el sol. El sol siendo su dualidad la luna que simboliza la noche. Los astros del día y la noche (sol y luna), son los que simbolizan para contar el día y la noche, es decir son los que determinan el “**mëtsyopaajt**: nuestro calendario mixe, tiene nombre de canícula es cuando contamos los días de enero, o sea los primeros 12 días de enero es lo que determina el clima de acuerdo los meses, y es lo que ocupan los adivinos (Entrev. Docente Carolina, 25 –05-10)

En relación al **xëë** [nombre de una persona cuando nace], por tradición la familia acude al **xëëmaapy**³² [adivino], para consultar que nombre le corresponde al recién nacido acorde al día y fecha de su nacimiento, tanto puede ser **më'ëk xëë** [nombre fuerte] denominado **määjkjëkëeny** y **yu'nk xëë** [nombre suave] se le conoce como **tujtjëkëeny** son nombres que determinan el náhuatl y su nombre común como Paad, Xëëwaan, etc. recientemente solo se consulta el **kääxpajt** [día de nacimiento], **määjkjëkëen** o **tujtjëkëeny** [nombre fuerte o débil] y ya no se da prioridad el nombre común que le corresponde al individuo, sino se asigna a criterio de las familias y no lo determina el adivino.

Xëë [fiesta], es el disfrute colectivo que se realiza en honor al sol, “es una expresión simbólica y colectiva al sol que con su luz genera vida, del día que al iluminarnos nos da horizonte” (Cisneros 2003: 11), es la concentración de los pueblos circunvecinos para establecer relaciones de hermandad. La fiesta es parte de nuestra identidad individual y colectiva.

Xëë [fiesta], establece una conexión simbólico y material entre el **et** y el **ja tu'uk et**, es decir, de este y el otro mundo. “La fiesta es una expresión de manera muy especial la dualidad, el que se agradece el dador y creador de la vida, se le pide abundancia y bendición. La fiesta representa el fin y el principio de una vida en el que se camina con alegría y dificultades”. (Cisneros 2003: 11). Nosotros como todo pueblo de raíz mesoamericana, somos un pueblo en fiesta permanentemente y sus solemnidades que da sentido a nuestra vida colectiva.

sagrado, simbolizado por el sol, como fecundador de la vida, un astro “vivo, tiene demasiada energía, es el dador de la vida” (Entrev. Comunero Fidel Leandro, 21-04-10)

El **xëë** [sol], concebido como el astro fecundador de la vida, “xëë teepy, kë'nokp këjajp ëxnën tu'uk jëmët yo'yy, any pyety” [sol que alumbra, que camina relacionado con los días del año] (Entrev. Abuelita Casas, 20-04-10), los mixe consideran del sol como la deidad que en ningún momento ha dejado de acompañar en la vida del hombre. Es aquel que ilumina la vida, el esfuerzo, el trabajo, el descanso, que está en todo momento conforme transcurren el tiempo de la existencia de los hombres y mujeres mixe.

En conclusión, las cuatro orientaciones cardinales son las fuerzas reproductoras de las cuatro moradas de **Konk Ēnaa** y se conciben dando vuelta al horizonte desde donde influyen a la vida terrestre por las energías transportadas a través de vientos.

2.3.1. **Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] a Konk Ēnaa**

Pë'ktsow pä'tsow se entiende como pedir a las deidades para ser concedido los deseos del hombre. **Pë'ktsow pä'tsow** [peticionar] a **Konk Ēnaa** no se trata de decir dame o quiero tal cosa u otra, sino se pide a través de palabras con profundo respeto, son palabras y expresiones que se pronuncian exclusivamente para dirigirse a **Konk Ēnaa**. Es también encomendarse, pedir protección a las deidades para el bienestar de las familias, es decir, las personas se encomiendan espiritualmente, de tal manera que su náhuatl transite sin ningún problema en donde quiera que tenga su hábitad.

El motivo de realizar la ritualidad es para pedir a **Konk Ēnaa** prosperidad y éxito en la vida cotidiana de las familias. Se piden tres cosas básicas: el maíz del cual se derivan los alimentos básicos que nunca faltan como alimento de las familias mixe, que no haya enfermedad o problemas en la casa y por último se espera que haya buenos resultados del trabajo familiar. Entonces las personas hacen las peticiones a las deidades para evocar las fuerzas necesarias que acompañan a las vivencias cotidianas familiares como el trabajo, la producción del maíz, el bienestar etc.

Para **pë'ktsow pä'tsow** [peticionar] a **Konk Ēnaa** en los lugares sagrados se sostiene entre las manos cada uno de las ofrendas rituales (flores y veladoras, **waay, ujj, xatsxy, neey**, tamales, pollo y tepache) con las cuales se hace el llamando a las deidades realizando movimientos a las cuatro orientaciones cardinales, hasta llegar al punto de partida que siempre es la salida del sol, es decir, se realiza un giro completo con

movimientos contrarios a las manecillas del reloj, que se inicia en el **xëëpëtsiimy'ampy** [la salida del sol, en el Este] siendo el referente principal, después se continua hacia la orientación **Norte**, se prosigue en **xëëkëtaakpy'ampy** [donde se oculta el sol, en el Oeste], como anteúltimo movimiento es hacia la orientación Sur, y se cierra el círculo de **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones] en donde sale el sol.

Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] a las deidades en los lugares sagrados se evocan los deseos y motivaciones de las familias y autoridades tradicionales. En ella se explican a las cuatro orientaciones sagradas.

a) Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] en xëëpëtsiimy'ampy [donde sale el sol].

Fidel: Hace mucho tiempo le pregunte a un señor, le dije cómo está eso que te resulta muy bien la compra y venta de chile, tenía bastante chile³³ en su casa, ahí compraba chile y le decía a él, cómo es que vendes muy bien tus productos. Me orientó y me dijo: donde sale el sol ahí tienes que hacer peticiones y encomiendas, dirigiéndose en el cerro donde sale el sol así como el cerro de Cempoaltepetl, ahí tienes que hacer peticiones, encomiendas y matas pollos, así me dijo.

Flor: ¿Por qué dirigirse a donde sale el sol?

Sr. Fidel: Como es vivo tiene demasiada energía, es el dador de la vida, por eso todas las personas ofrendan y oran hacia esa dirección **xëëpëtsiimy'ampy** [donde sale el sol]

Flor: ¿Ah, a dónde **xëëpëtsiimy'ampy**?

Sr. Fidel: Sí, mero (justo) cuando sale los primeros rayos del sol debe estar lista la ofrenda, Sí en ese momento tenemos que ofrendar, así como en **ipx yukp** ahí mero sale el sol sí ahí sale el sol, no importa aunque no salga el sol en ese momento.

Flor: ¿A esa dirección tenemos que dirigimos y ofrendar?

Sr. Fidel: Sí esa dirección tenemos que mostrar (reverencia) **ujy, xatsxy, tutk** [pollo] a **Konk Ēnaa**, así se hace el ritual (señalando donde sale el sol) el ritual y la reverencia se procede de derecha a izquierda, (Entrev. Comunero, Sr. Fidel Leandro, Tamazulapam Mixe 21-04-10)

La cotidianidad de los comuneros de Tierra Caliente, va relacionada íntimamente con las deidades, siendo el sol como deidad suprema que le da sentido a la vida en la tierra. Sin la luz de él, los comuneros no podrían realizar sus labores cotidianas, por eso al sol se considera como una de las deidades máximas que orienta el comienzo de **pë'ktsow pä'tsow** [peticionar]. También las ofrendas durante los actos rituales se colocan en

³³ El chile en el Estado de México es un fruto, verdura o condimento dependiendo de su uso, ya que es imprescindible en todas las comidas típicas mexicanas (mole, tacos, enchiladas, caldos, etc.), tiene sabor picante, son de diversas formas (vaina aplanada, curvada, etc.), tiene varios colores brillantes y cuando está maduro es rojizo. En Sudamérica es conocido como ají.

dirección del **xëëpëtsiimy'ampy** (lugar del renacimiento y morada de los astros) porque se concibe que el sol, es un ser vivo y sagrado, sin que él nos lo de, se le pide todo a él lo que pretende conseguir las personas, ya sea negocio y trabajo.

El tiempo indicado para hacer el ritual es en la madrugada, es decir, en las primeras horas del día, antes de que salgan los primeros rayos solares. Según la cosmovisión mixe, la salida del sol determina el **fin y el principio** de la vida. Se considera que el nacimiento del sol marca un nuevo día, por lo tanto, es el principio de la vida **ya'at et** [mundo terrenal], que indica una fase de vida del hombre cuando se encuentra vivo.

Cuando se trata de ey tyunk, [ritualidad para la vida], primero nos dirigimos a donde sale el sol, aunque después vamos a llegar en el Oeste pero siempre girando de derecha a izquierda, partiendo donde sale el sol y ahí mismo llegamos donde sale el sol, o sea hacemos un giro completo (Entrev. Xëëmaapy [adivina] Sra. Cristina, 26-04-10)

Para hacer **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones], se inicia y termina en dirección el **xëëpëtsiimy'ampy** [donde sale el sol], es decir, al momento de hacer las peticiones se va girando hacia los puntos cardinales partiendo desde el Este, Norte, Oeste, Sur y finalizando en el mismo punto de partida.

La manera de dirigirse a las deidades es entregando las ofrendas y al mismo tiempo pronunciando frases que enaltecen a **Konk Ēnaa** por el poder sagrado y supremo que posee. De él dependen las peticiones para ser favorecidas.

Agradecer al sol, a la madre tierra es buscar equilibrio entre los comuneros, el medio natural y las deidades para regenerar la vida, por eso los comuneros se interconectan a través de ofrendas y oraciones en momento **del pë'ktsow pä'tsow**. La señora Martínez y la divina Cristina cuando nos encontrábamos en el lugar sagrado **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] al momento de realizar la ritualidad la divina peticionaba y hacia encomiendas para que una de las hijas de la señora Martínez se encuentre bien y logre sus objetivos en el lugar donde radica.

Cordilleras, cerros, tsuj, mëëj nëë [mares y océanos], poj [espíritus del viento]

Cuántos son los que hacen y dan la vida.

Tú me bendices y me proteges, sol, cielo y tierra, cerro del Cempoaltepetl.

Nëëweey'yokp [rincón del sauna], aquí te encuentras, aquí comes, aquí está tu ofrenda (en todo momento la reverencia se dirige a los diferentes puntos cardinales)

Protege a tu hija, que consiga lo necesario para su bienestar, que consiga trabajo, por eso su mama ha venido hasta en este lugar, aquí vives y comes aquí está tu ofrenda. (Obs. Xëëmaapy, Sra. Cristina 20-05-10)

Estas peticiones se realizó en **nëeweey'yokp** [rincón del sauna], la familia Martínez encomienda a su hija para su bienestar, aun cuando la hija se encuentra lejos de su pueblo se piensa que **tsuj poj** y **Konk Ęnaa** le brindará buena energía para que se alejen los malos espíritus. Realizar las peticiones son las que abren paso para invocar y venerar a las deidades y sobre todo establecer una conexión espiritual entre hombre, deidades y naturaleza.

b) Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] al Norte.

Durante la ritualidad a **Konk Ęnaa**, después de peticionar a **xëëpëtsiimy'ampy** [la salida del sol], se debe **pë'ktsow pä'tsow** [peticionar] en orientación al Norte, como narró el Sr. Fidel Leandro que, “siempre tenemos mucho respeto en esos lugares y cuando hacemos nuestro ritual también miramos y hablamos allá se pide a **Konk Ęnaa**, es cuando se espera la lluvia, ahí también nace el viento” (Entrev. Tamazulapam Mixe 21-04-10)

La dirección al Norte para el mixe, concibe que en esa ubicación e encuentran las deidades generadoras de las lluvias y el viento que ayudan a fructificar toda la naturaleza. Las **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones] hacia la orientación Norte se hacen para que los fenómenos y deidades que se encuentran allí se hagan presentes en la vida del hombre pero como lluvias o vientos que no causen daño a la naturaleza, ni tampoco al trabajo realizado por las familias en los sembradíos del maíz. También se le pide en esta dirección Norte al poder que tienen las deidades y fenómenos naturales ayuden a conservar el bienestar en familia y en comunidad.

c) Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] a xëëkëtaakpy'ampy [donde se oculta el sol].

Por un lado las **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones] a **xëëkëtaakpy'ampy** [donde se oculta el sol] constituyen parte del recorrido y morada de las deidades, es donde se encuentran los truenos y rayos, por eso se los pide que no atormenten ni rondan cerca de las comunidad por la fuerza de sus ruidos y relámpagos, sino, que sean generadores de prosperidad y alejen todos los problemas familiares. También en esa morada se pide la lluvia.

También en esa orientación del punto cardinal están las deidades del inframundo, allí conviven los **o'kp an** [espíritus de los difuntos] representados por la luna que no se separan de la vida de los seres que habitan en la tierra. Se cree que cuando una persona fallece su espíritu continúa viviendo en **jajp jëtu'uk** et [allá en el otro mundo], que de

alguna y otra forma dan presencia en la vida terrenal, por eso se respeta dejándole su ofrenda: tamalitos, maíz molido, velas, licor, etc., porque se tiene temor, pero ante todo, respeto por su condición de difunto.

Asimismo se cree que, cuando se sueña con familiares difuntos que tienen hambre y sed es porque necesitan que se le hagan la ritualidad.

También en ese lugar donde mora la luna se encuentran las **kë'eepy** [deidades malignas] aunque se dice que ellas circulan al contrario de las manecillas del reloj y mientras los **o'kp an** [espíritus de los difuntos] se encuentran únicamente donde nace la luna.

Se piensa que las **kë'eepy** [deidades malignas] y los **o'kp an** [espíritus de los difuntos] no contribuyen a la vida del mixe, pero están presentes, por eso se respeta a través de ritualidades como símbolo de respeto, se dice que “cuando se trata de ofrendar a las **kë'eepy** [deidades malignas], nos posesionamos en xëëkëtaakpy'ampy [Oeste], y la ritualidad se procede de izquierda a derecha”. (Entrev. **Xëëmaapy** Sra. Cristina, 26-04-10). Tanto **kë'eep** y espíritus de los difuntos al no contribuir a la vida de las personas, por lo tanto no se peticionan, sino solamente se deja su ofrenda ritual ya sea en el panteón y en el lugar sagrado el mirador para alejar o apaciguar para que no malogren la vida de las personas.

d) Pë'ktsow pä'tsow [peticiones] al Sur

Las fuerza de las deidades están en todas las orientaciones es por eso que se consideran como seres que ordenan e integran la totalidad de la vida terrestre, por eso se continúa peticionando al Sur por que también se encuentran las deidades que contribuyen en la vida del hombre se dice que “al Sur es donde viene el viento, nace la lluvia a ellos le pedimos con las ofrendas para nuestro bienestar” (Entrev. Señora Ernestina, 26-04-10). Los mixe hacen las **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones] a los fenómenos naturales vientos y lluvia que están el Sur durante las ritualidades, porque son deidades no están separadas de las vivencias de las familias.

La relación filial entre comuneros, cosmos, deidades y madre tierra, se asienta en el cúmulo de sabidurías socialmente transmitidas de una generación a otra de manera oral. Los **xëëmaapyët** [adivinos], adultos y los ancianos son los depositarios de conocimientos hacia las nuevas generaciones. Así los van reforzando a nivel comunitario, incluso cuando

los patrones culturales están en constante aculturación³⁴, se conserva y se transmite los saberes ligados a los seres cósmicos y deidades propias.

En el siguiente cuadro se presenta un resumen de manera general de deidades (benevolentes, espíritus de los difuntos y las deidades malignas) que las familias, autoridades tradicionales y a nivel comunidad mixe peticionan mediante rituales las distintas orientaciones y la cual son considerados **Konk Ĕnaa**.

		Características	Ritual
TIPOS DE DEIDADES MIXE	Benevolentes	Son seres cósmicos y de la naturaleza considerados como Dadores y Creadores del juky y'at [vida] Konk Ĕnaa se generaliza, son: cosmos, y seres de la naturaleza: ojo del agua, bosques, truenos, vientos, lluvias, montes, cordilleras, rayos, tsuj poj [espíritu del viento] El centro de la vida es el xëépëtsiimy'ampy [salida del sol] Su recorrido orbital es circular abarcando las cuatro orientaciones cardinales donde moran las deidades que determinan la organización, orden de todo lo existente en la vida en la tierra.	Se coloca la ofrenda de derecha a izquierda mirando hacia la salida del sol. Las peticiones se proceden en forma circular iniciando a partir de la salida del sol hacia las cuatro orientaciones cardinales.
	O'kp an	Son los espíritus de los difuntos. No tienen recorrido orbital, solo moran en el xëëkëtaakpy'ampy [donde se oculta el sol-Oeste]	Se coloca la ofrenda de izquierda a derecha, se reverencia y peticiona únicamente hacia el Oeste.
	Kë'eepy	Son deidades malignas Su recorrido orbital es de izquierda a derecha. Moran en el xëëkëtaakpy'ampy [Oeste]	Se coloca la ofrenda de izquierda a derecha, se reverencia y peticiona únicamente hacia el Oeste.

Para hacer peticiones cada persona ha acostumbrado conversar con **Konk Ĕnaa**. La forma de agradecer y manifestar su respeto, depende de la capacidad de saber **pë'ktsow** **pä'tsow** [peticionar] y conocer la cosmovisión mixe.

Depende de cada persona, no todos lo hacen así, hay algunos lo hace completo, girando en forma de círculo y otros que lo hacen a medias, y otros se dirigen nada más donde sale el sol, depende de cada persona como le ayuda su cabeza, porque es mucha concentración, primero se piensa que es lo que se va pedir y como se va a encomendar, es depende de cada quien no todos nos concentramos, es como los xëëmaapy [adivinos] hay algunos que se concentran más, saben orar y pedir dirigiéndose en cada punto cardinal. (Entrev. Xëëmaapy, Sra., Cristina 26-04-10)

Hay familias mixe que realizan las **pë'ktsow** **pä'tsow** [peticiones] evocando a las cuatro orientaciones donde moran las diferentes deidades, pero no es una norma estandarizada

³⁴ Aculturación es el intercambio de características culturales que resulta cuando los grupos entran en el contacto de primera mano continuo; los patrones culturales originales de cualquier o ambos grupos pueden ser alterados, pero los grupos siguen siendo distintos. (Kottak 2007)

dentro de las convivencias mixe, sino varían las formas de realizar las peticiones. Cada familia se dirige peticionando a las deidades a su manera, todo es parte de la memoria oral transmitida y la concepción que tiene la persona hacia las deidades.

Pero cada **pë'ktsow pä'tsow** [petición] es respetada y concedida sus rogativas aun cuando el mixe se dirige únicamente a **xëëpëtsiimy'ampy** [la salida del sol]. Entonces la gente hace las peticiones a su modo, siempre y cuando se dirija a los seres benevolentes, es decir, peticionan a **Konk Ēnaa** para que interceda en la vida de las familias en cumplir sus pedidos (bienestar familiar, salud, trabajo, estudios, etc.). En resumen las peticiones al sol y a otros elementos de la naturaleza y al cosmos son realizadas de distintas maneras, algunos cumplen las invocaciones dirigiéndose hacia las cuatro orientaciones donde moran las deidades, otros se dirigen únicamente donde sale el sol, pero lo primordial es que se inicia en la dirección de la salida del sol.

2.4. Descripción de la ritualidad a Konk Ēnaa

La ritualidad es como una acción simbólica a través de la colocación de las ofrendas rituales consideradas como alimento de **Konk Ēnaa**. El fervor que manifiestan los comuneros como símbolo de respeto y agradecimiento hacia las deidades trasciende a nivel comunitario. Siguiendo la idea de Broda (2001), el ritual expresa de manera práctica y observable la cosmovisión (Ver subacápite 2.4.1), es decir, es una acción concreta y simbólica para mantener la relación estrecha entre las deidades, comuneros y la madre tierra.

El agradecimiento a las deidades y la madre tierra en los lugares sagrados para los comuneros de Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe no se realiza sin degollar aves (gallinas y guajolotes) y ofrecer figurillas de masa de maíz. Por eso esta ritualidad atribuye una actividad inmanente para los mixe, sin ella, no tendría sentido convivir y trabajar en la tierra, sin la práctica ritual en agradecimiento a la madre tierra y deidades habría enfermedades y producciones de cultivo malogradas irrumpidos por **Konk Ēnaa**. Las ritualidades tienen como fin pedir la buena cosecha del maíz, el cuidado de animales domésticos, garantizar buena fortuna en situaciones de nacimiento, boda, bautizo, en el cambio de autoridades y en la fiesta patronal, entre otras razones que hacen al abanico de expresiones rituales que dan lugar a que se acuda a los lugares sagrados como los cerros, manantiales, en cuevas, entre otros lugares de referencia del entorno natural territorial de la comunidad.

En esta práctica ritual mixe, ante todo se hace un llamado especial a las deidades a través de las rogativas o peticiones que establecen vínculos de armonía para conectarse con ellas. Esta llamada especial a las deidades es para presentar las intenciones y entregar la **ujy, xatsxy** [ofrenda] con la expectativa de que se cumplan las peticiones.

Esta entrega de **ujy, xatsxy** [ofrenda] a través de la ritualidad, es como una forma de mantener viva la espiritualidad, establecer armonía y reciprocidad con las deidades de la naturaleza y del cosmos considerando que son seres que cumplen ciertos roles de ser benefactores de la producción y alimento que se obtiene de la tierra.

La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno, dado que todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor sagrado: encontramos tierras, cerros, planicies, cuevas, plantas, animales, piedras, agua, aire, luna, sol, estrellas. La espiritualidad nace de esta concepción en la que todos los seres que hay en la madre naturaleza tiene vida y se interrelacionan. La ritualidad está ligada al sentido comunitario, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. (EIGPP³⁵, 2004: 65)

Los comuneros de Tierra Caliente, Tamazulapam siempre buscan equilibrio y armonía con su entorno: los elementos de la naturaleza, el cosmos y la misma madre tierra que se consideran vivos y están en constante relación con la vida de los mixe. Por eso con cada deidad que mora en su entorno, se nutren, se interrelacionan y a la vez brindan cuidado en familia. Toda la gama de saberes y valores rituales que han heredado por generaciones tiene relación con cada deidad que habita en su entorno territorial sagrado.

La ritualidad constituye como el ordenador y cohesionadora del ciclo de la vida de los mixe, se entretienen las palabras, los saberes, los valores para la regeneración de los mixe en el estar y ser en la naturaleza. Socializando estas prácticas en los niños y adultos se consolida la identidad espiritual propia individual y colectiva de los mixe.

2.4.1. Momentos de la práctica ritual

Para hacer evidente los pasos rituales, a continuación la familia Martínez Policarpo de Tierra Caliente visita el lugar sagrado **Nëëweey'yokp** [rincón del sauna], se le conoce también como **poop xooj ëx'am** [abajo del árbol blanco], que lo caracteriza su ubicación entre arboledas, así hace referencia al **Ënaa** [trueno, rayo], porque se dice que cuando llueve con relámpagos, ahí es donde cae el rayo, por eso se considera sacralizado. Este

³⁵ Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas Programa de Formación de Líderes Indígenas. Módulo de Espiritualidad, Conocimientos e Historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala.

lugar sagrado al que se llegó caminando junto a la familia, está distante a un kilómetro de la comunidad en medio de una abundante vegetación.



Ritualidad a **Konk Ĕnaa** realizado por la familia Policarpo Martínez, su hija Herlinda (de 11 años) y su nieto Gilberto (de 5 años) en el lugar sagrado **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] Tierra caliente (Obs. 04-20-10)

A continuación presentaremos la descripción de los momentos de la práctica ritual realizada a las 6:30 p.m. hrs., en el lugar **sagrado Nëëweey'yokp** que se ubica a media hora de la comunidad de Tierra Caliente, donde participaron padres e hijos de la familia Martínez Policarpo.

- a) La señora saca de su morral las ofrendas que va a utilizar, mientras el señor coloca las flores, entre ambos se apoyan para colocar los insumos: los elotes, las flores, las veladoras y colocan la sogá o reata para amarrar los toros. La señora enciende 3 veladoras y las coloca en fila en la cabecera donde ha colocado las 3 hojas para llevar a cabo la ritualidad, coloca también \$ 13 pesos en moneda mexicana en la cabecera de las hojas. Al momento cuando la señora coloca los insumos como veladoras, waay, ektsy, flores, neey y bolsita de verdura va mostrando, al mismo tiempo ora en mixe y peticionando en los diferentes puntos cardinales: a los cerros, cordilleras que se refiere al viento, al trueno, al rayo, al sol, el agua etc.
- b) La señora inicia mostrando a los cerros el waay que tiene en el puño derecho y después riega 13 veces al lado de las monedas. La señora riega el maíz molido tres veces en cuatro lados en cada hoja que equivale a tu'uk tiny (un tanto),

siempre se procede de izquierda a derecha. La niña también sigue los mismos pasos que su mamá, después el señor sigue el mismo proceso.

- c) La mamá ofrece y coloca los tamalitos encima de cada montoncito que están en las tres hojas, la niña va colocando también. El señor llama a su nieto a participar. La señora ofrece a sus nietos los tamalitos y las monedas de masa de maíz y después los distribuye en las hojas. En cada hoja se ponen cuatro montoncitos de maíz molido (se tira el maíz molido 3 veces en cada montoncito), encima colocan un tamalito en cada montoncito, entonces son cuatro tamalitos y dos monedas ³⁶ en cada hoja.
- d) La señora ofrece los plomos, neey, monedas, las tiritas de xatsxy, también la niña va colocando en las hojas, mientras el niño está jugando ahí cerquita, como que quería poner los plomos, pero su abuelo no lo deja, le dice hazte a un lado, ve a jugar más allá.
- e) Después la niña y la mamá ponen tres huevos en cada hoja, rompen un poquito la cáscara del huevo y lo escurren un poquito encima del tamalito, y el resto lo vacían en un recipiente para llevarlo a casa, y la cascara se colocan donde están los tamalitos.
- f) Otro momento es el degollado del pollo: el niño y la niña traen el pollo. La señora ofrece el pollo a los diferentes puntos cardinales, después le dice a sus nietos que agarren al pollo, el niño lo sostiene de las patas, la niña lo agarra de las alas y la mamá del pescuezo y de las alas, mientras el señor con un cuchillo de un sólo tajo corta el pescuezo. La sangre del ave se riega en las hojas.
- g) Como último momento ofrecen tepache como bebida ritual a Konk Ĕnaa. (Obs. 09-09-09)

En el acto ritual lo más central es la entrega de las ofrendas que se llevan hasta el lugar sagrado donde moran las deidades. Se realiza este mismo proceso en la casa de cada familia. Los momentos de la práctica ritual se pueden describir de la siguiente manera:

- a) **Inicio de la ritualidad**, se colocan veladoras encendidas en el altar que representan la luz del día estableciendo conexión espiritual con las deidades. Esta luminaria abre la presentación del espacio ritual a los tres tiny [tres tantos o partes de ofrenda ritual], cada una de ellas representan: bienestar familiar, pedir maíz para familia y trabajo.
- b) **Colocación de base para entrega de ofrendas**: se colocan tres hojas de monts ay [hoja vegetal] que sirven como base para distribuir en ella las ofrendas rituales como: harina de maíz, tamalitos, waay [maíz molido], huevos, degollado y sangre del pollo, tepache, que se colocan de manera secuenciada como símbolos de respeto y agradecimiento a **Konk Ĕnaa**. Las hojas se colocan en hileras seguidas una al lado de

³⁶ Las monedas son elaboradas de masa de maíz y cocidos en el comal. Cuando aun no está cocido se juntan 13 moneditas para envolver en hoja de hierba santa, se aplasta para que quede un cuadrado y después se pone a coser en el comal.

la otra, en dirección de la salida del sol porque en esa dirección se encuentran los seres dados y benevolentes de la vida mixe. Las tres hojas que equivalen a **tëëkëëk tiny** [tres tantos] y cada hoja equivale **tu'uk tiny** [un tanto] representa un motivo: como afirma el siguiente testimonio “un tiny [tanto] para pedir la producción de maíz, otro tiny [tanto], para la salud y bienestar, y el último tiny [tanto] para el trabajo familiar” (Entrev. Madre de familia Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

Actualmente la mayoría de las familias de la comunidad colocan más de **tëëkëëk tiny** [tres tantos de hojas] porque son varias las intenciones que se esperan se cumplan, (Salud, bienestar familiar, trabajo, producción en la milpa, venta de productos artesanales, etc.), tienen que ver con nuevos deseos familiares que se suman en los altares sagrados a **Konk Ënaa**.

- c) **Colocación de cuatro montoncitos de maíz molido:** con la mano derecha se riega el maíz molido sobre cada una de las hojas haciéndolo consecutivamente tres veces, formando cuatro montoncitos de maíz molido que se distribuyen de derecha a izquierda en cada hoja. Depende del número de integrantes de la familia van pasando uno a uno para regar el maíz molido. En caso de que no estén presentes todos los familiares, los padres suplantan las acciones por los faltantes.



Durante la realización de las acciones rituales de la familia Martínez Policarpo, la niña hace y replica lo mismo que está haciendo su mamá rituales que realiza la madre. Los padres guían la participación de la niña para que aprenda a colocar las ofrendas. En este caso es evidente que la niña va asumiendo un rol activo al colocar las ofrendas rituales bajo las orientaciones de su madre, puesto que ella en un

futuro será la reproductora y transmisora de estas prácticas y saberes rituales familiares. La participación del niño es en algunas acciones, tales como ayudar a pasar las ofrendas a los adultos antes que sean colocadas, aunque mediante la mirada el niño se apropia implícitamente la ritualidad. Los padres no lo dejan involucrarse así como sucede con la niña, tiene que ver con su corta edad.

- d) **Presentación de tamalitos:** se coloca tamalitos encima de cada montoncito de maíz molido, en cada hoja se colocan cuatro tamalitos. El tamalito es alimento sagrado para las deidades, se piensa que así como consumimos nosotros así lo recibe **Konk Ēnaa**. Esta ofrenda no lo podemos consumir, es exclusivo para ese propósito de entregar a las deidades, por eso se preparan en tamaño pequeño, en comparación de lo que se consume en la familia en los días festivos de la comunidad.
- e) **Colocación de maíz molido:** nuevamente se repite el procedimiento del segundo paso, pero en este se esparce el maíz molido encima de cada tamalito.
- f) **Ofrecimiento de huevos:** se colocan tres huevos en cada **tu'uk tiny** [un tanto], es decir, en cada hoja, porque se dice que es para **jēnteepya** [deidades malas], que no interfieran en el camino y el bienestar de la vida de las familias mixe.
- g) **Degollado del pollo:** se degolla un pollo para cada **tu'uk tiny** [cada hoja], como me decía la abuelita Liin “en cada lugar sagrado necesitas llevar tres pollos, porque son tres tiny” (Entrev. 13-05-10), aunque debo aclarar que no siempre las familias degollan los tres pollos, esto depende de las condiciones económicas de cada familia, algunos matan sólo uno, “se pone cuatro tamales en cada **tu'uk tiny** [un tanto], se mata un pollo y tres huevos ahí donde se colocó los tamales, en su caso algunas personas ponen puro huevo, son cuatro en tu'uk tiny”. (Entrev. Madre de familia, Mamá Caro 05-05-10). Es decir, algunas familias colocan solamente cuatro huevos y el **ujy xatsxy** reemplazando al pollo cuando no están en condiciones de comprarlo.

En el momento del degollado del pollo se acostumbra regar la sangre del pollo en las tres tiny (en las tres hojas), porque se piensa que absorben las deidades la sangre del pollo, así como se afirma que “la sangre es el líquido vital que se le ofrece a la madre tierra para que beba y se alimente” (Torres Cisneros 2003: 323)

Por otro lado, cuando el pollo aún está aleteando se lo pone en el suelo en dirección de la salida del sol, se vigila de modo que no se voltee a la dirección del sur, donde

moran los espíritus malos, que tampoco se poseione de patas arriba, porque se piensa que pronostica que algo malo sucederá en la familia.

Cabe aclarar que el pollo que se degolla en cada lugar sagrado sólo se ofrece su sangre a las deidades y a la madre tierra. En cada lugar sagrado se degollan tres pollos y de los cinco lugares sagrados que acostumbra recorrer la familias se juntan aproximadamente 15 pollos. Por lo tanto, estos pollos degollados las familias lo llevan a su casa y al día siguiente lo preparan en caldo con sazones mixe y acompañado de tamales con frijol para compartir y disfrutar en convivencia con los vecinos y familiares, por eso se concibe que la ritualidad es convivencia y fiesta, no de enojo y ni de tristeza.

- h) **Ofrecimiento de bebidas rituales:** es compartir el tepache³⁷ , se ofrece a las deidades regando en el altar de **Konk Ĕnaa** y se acostumbra a echar una cantidad en una olla tepachera (de cerámica) que permanece en el lugar, porque se piensa que entre deidades lo comparten que moran en otros lugares sagrados que llegan de visitas. También se comparte sirviendo en jicapestle (recipiente vegetal) a las personas que se encuentran en el lugar. Antes de beber la persona acostumbra a ofrecer a las deidades rociando tres gotas de la bebida en orientación al **xĕĕpĕtsiimy'ampy** [donde sale el sol]. Las bebidas rituales pueden ser cerveza o refrescos, pero comúnmente el tepache es la bebida autóctona que hasta se conserva en los rituales a **Konk Ĕnaa**.

Al concurrir al lugar sagrado se acostumbra buscar monedas [peso mexicano] y semillas, considerando que **Konk Ĕnaa** es quien otorga esta gracia a la familia.

Cuando encontramos monedas tiene su significado, recoger una moneda significa que te va ir bien, tú recoges y dejas el tuyo, yo no hecho mi moneda en la alcancía igual le digo a mi mamá. Cuando encuentras semillas de maíz y frijol, calabaza, eso se recoge y dejas también el tuyo, y es cuando se espera obtener mejor producción, por eso se siembra esas semillas lo que se recoge en los lugares sagrados. (Entrev. Docente Carolina Vásquez, 03-05-10)

³⁷ Tepache es un extracto de una planta típica de México llamada Maguey, de esta planta se extrae el agua miel y se almacena en una olla tepachera de cerámica al cual se agrega no'ok kipy (palo para fermentar), al fermentarse toma un color blanco conocido como pulque. Se puede beber solamente como pulque, y si es fermentado con panela y agua se obtiene el tepache que es la bebida ritual que se ofrece en las fiestas y solemnidades del pueblo mixe.

Se cree que no es casual encontrar monedas, semillas y entre otras cosas en los lugares sagrados, sino que es otorgado por **Konk Ĕnaa**, en caso que se encuentren semillas se acostumbra a sembrarlas esperando que sea una fructífera cosecha, como lo afirma el señor Fidel Leandro.

Jam mätskatp ojts mo'ok xeeny jam mpaaty yyëy n'aty, ěmaayĕnk xoon ěmaatsk, wa'a tsa n'aty tĕjk ěmo'ok, ojts xon mpĕjĕky kyajĕmĕjt ojts ni'ipy, ojts ja ntĕmptiky ojts ja xon mya'axynyĕ. (Entrev. Padre de familia, 18-04-10)

[En lugar sagrado encontré una mazorca dual muy grande, eso era maíz que proviene de la semilla que se da alrededor de la casa, el primer año lo guarde bien y eso sembré al siguiente año y se multiplicó abundante].

Estas semillas que las personas encuentran en los lugares sagrados son consideradas como las bondades de **Konk Ĕnaa**, por eso las personas lo ocupan de semilla hasta que obtengan abundante cosecha lo destinan para consumo. Las mazorcas y granos de maíz que recoge las personas en los lugares sagrados consideradas como semilla sagrada y digna de ser conservada y multiplicada a través de la siembra.

En esta práctica ritual a **Konk Ĕnaa** se involucra a niños, varones y mujeres de todas las edades tanto en la casa de la familia, los sembradíos y en los lugares sagrados naturales. Los niños y niñas son los que siguen los pasos de sus padres y ancianos debido a que estos saberes rituales han sido heredados a través de la práctica para la convivencia entre familiares y a nivel comunitario.

2.5. Ofrecimiento del tepache: bebida ritual

El tepache históricamente ha sido la bebida autóctona de los mixe, cuentan los ancianos que “en el pasado se compartía en las fiestas familiares y comunitarias” (Entrev. Abuela Casas, 20-05-10). Por eso hasta la fecha tiene un valor sagrado para los mixe, antes de beber se acostumbra regar al suelo tres veces para compartir con las deidades y la madre tierra. Así, desde la olla tepachera (Ver foto) se comparte el tepache entre todos los presentes en un jicapestle (recipiente, vaso vegetal).

Algunos testimonios revelan que el tepache “es una bebida ancestral, nuestros abuelos y abuelas bebían y es obligación de nosotros conservarlas así estemos en cualquier siglo, es el orgullo de los pueblos originarios” (Entrev. Viky López, 19-05-10). La bebida ritual (tepache), resulta imprescindible en las convivencias, por eso las autoridades que resultan electas brindan a la comunidad varias ollas tepacheras. Con ella se establece relaciones

de reciprocidad con las deidades, entre familias y entre la colectividad mixe, es decir que se respeta a la bebida y también a su uso, por ser considerada originaria de los ancestros



Olla artesanal de cerámica llamada Tepachera, puede variar su tamaño hasta contener unos 50 litros aproximadamente.

en los días festivos y rituales. Sin embargo, en la actualidad se utilizan otras bebidas que demanda el mercado de consumo social. Tal como se pone en evidencia en el siguiente testimonio.

Sra. Ernestina: Nuestros abuelos respetaban más sus deidades, se ofrecía puro tepache y ahora ya lo estaba reemplazando la cerveza cuando antes en cada lugar sagrado estaba siempre una olla tepachera se echaba 13 veces en la olla. Así observaba, era puro tepache como bebida ritual.

Flor: ¿Verdad que ahora se ocupa más cerveza?

Sra. Ernestina: Sí ya no está la olla tepachera en los lugares sagrados a lo mejor en algún lado. Antes todo se echa en la olla tepachera y se tenía que echar 13 veces, ahora sí es que se hecha, pero ya no se cuenta las 13 veces.

Flor: ¿Por qué se hecha en esa olla?

Sra. Ernestina: es la bebida del Konk Ęnaa, es lo que se ofrece como bebida ritual, así respetamos a nuestro Konk. (Entrev. Madre de familia Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

Actualmente al parecer está siendo reemplazado por otras bebidas comerciales como la bebida Sol, XX lager, Indio, Modelo, etc. para los mixe ofrecer el tepache a **Konk Ęnaa** y a la misma madre tierra es signo de respeto, de agradecimiento, por eso al momento de ofrecer siempre se expresan sentimientos profundos de emoción y de respeto. Además cuando depositamos en la olla que está en los lugares sagrados se piensa que lo absorben las deidades que moran en esos lugares, por eso las familias acostumbran a compartir las bebidas con las deidades y las personas presentes. Así se observó durante la realización de la ritualidad en el lugar sagrado nēēwey'yokp [rincón del sauna]

Al término de la realización de la ritualidad, pasaron en uno en uno a regar el tepache en la ofrenda, los niños, los señores y yo todos pasamos a ofrecer, después la Sra. vacía casi la mitad del tepache que lleva en un bote de refresco de dos litros en el recipiente de barro que está en el altar, y lo que sobra le invita (sirviendo en un pequeño jicapestle) a las otras familias que acababan de llegar, antes de que tomen la bebida ritual se riega en los tres gotas en dirección al Este, mientras los niños

comparten refresco y galletas, pero también le invitaron a los señores y a sus abuelos.(Obs. Familia Martínez Policarpo 10-09-09)

Los padres de familia inducen a sus hijos a participar en el ofrecimiento del tepache como parte del acto ritual. Los adultos involucran a los niños desde temprana edad para que aprendan a agradecer y respetar a la madre tierra. Por lo tanto los niños se apropian de estos conocimientos rituales repicando a los adultos a través de acciones en el momento donde se realiza a ritualidad

El tepache también se comparte con las otras personas que se encuentran en el lugar sagrado, se piensa que son enviados y reciben la bebida ritual por **Konk Ēnaa**. Antes de beber el tepache y compartir con los demás presentes primero se tiene que dar de tomar a la madre tierra, esparciendo hacia ella tres gotas en dirección donde sale el sol. Los adultos acostumbran orar y hacer peticiones en lengua mixe al momento de ofrecer a la madre tierra y a las deidades, por eso se dice que “todas las cosas beben y se embriagan como los hombres: la tierra toma agua, un árbol también, el hombre toma mezcal: así como el hombre dice palabras distintas, unas buenas y otras malas, cuando está borracho, el árbol da frutos buenos o malos, maduros o podridos” (Cisneros 2007: 178).

La lengua mixe recobra el sentido esencial en el acto ritual al momento de la entrega de bebida a las deidades, ya que cuando se ofrece el tepache a las deidades, al mismo tiempo, se hace una serie de oraciones³⁸ en mixe, por lo tanto es difícil pensar que se exprese en la lengua castellana, además las conversaciones de las familias es en lengua mixe, raras veces es en castellano de algunas familias, estando en esos lugares sagrados.

2.6. El xëëmaapy [adivino].

Xëëmaapy [él o ella], son personas que desde su nacimiento traen el Don espiritual de curar a los enfermos y conectarse directamente a **Konk Ēnaa**, así es como la comunidad los reconoce, y es común que se acudan a ellos para resolver y dar pie a cada necesidad e intención particular de las familias.

³⁸ Las oración- para nosotros- es la que brota de nuestro corazón, de nuestra vida, de nuestros sentimiento, para nosotros, orar es expresar lo que sentimos, lo que brota de nuestros labios, lo que puede salir de nuestro corazón, mientras que el rezo sería, digámoslo así, solamente repetir la memoria, repetir conceptos, repetir principios que muchas veces no entendemos. (Floriberto Díaz 2007: 342)

La participación del **xëëmaapy** en los rituales a **Konk Ēnaa** es imprescindible en algunos casos, puesto que ellos son los que orientan a las personas para realizar la práctica ritual, por eso es común que las personas busquen un **xëëmaapy** para que los oriente y también en saber exactamente cuántas ofrendas (gallinas, huevos, tamales y xatsxy, etc.) deben llevar a dicho lugar sagrado, de acuerdo a las intenciones o creencias de cada familia mixe. Para dicha consulta se recurre a la lengua mixe ya que es la lengua que se usa en la cotidianidad y en las vivencias de las familias mixe.

Al visitar al **xëëmaapy** la gente tiene que llevar mezcal, cigarros, pan, refresco, y aparte se paga \$ 50 o 100 (pesos mexicanos) por consulta o “sacada de suerte”, y para esto generalmente los **xëëmaapy** utilizan granos de maíz para predecir y decodificar el futuro de las familias mixes. Una vez obtenida la consulta, las familias van a realizar la ritualidad correspondiente a **Konk Ēnaa**. En otros casos las familias piden favor al **xëëmaapy** para que los acompañe a realizar la actividad ritual, pero este compromiso por parte del **xëëmaapy** tiene un arancel, por el tiempo dispuesto y por ser una persona sabia de sabidurías rituales. En raras ocasiones, los **xëëmaapy** asumen el rol de acompañantes o ayudantes, al momento que las familias les piden al **xëëmaapy** los acompañen a los lugares sagrados a realizar la ritualidad, asumen el rol de mediadores puesto que a través del **xëëmaapy** las familias van a poder cumplir con sus peticiones.

Antes no era pagado, ahora me pagan, depende cuánto me quieren dar y depende de las condiciones de cada familia, a veces me dan 200, 100 o 50 pesos, aparte me dan comida, pollo, eso le llevo a mis hijos. Los **xëëmaapy** cobran más caro por eso la gente casi no van con los adivinos ellos cobran 250, 300 hasta 500 pesos, así mi hijo ha pagado. (Entrev. Auxiliar **xëëmaapy** Abuelita Liin, 13-05-10)

Anteriormente a los **xëëmaapy** y auxiliares solamente se les ofrecía alimentos y otras cosas (abrigo, muebles, etc.) en lugar de retribuirles una cantidad de dinero como signo de pago por su disposición de tiempo lo recibían a voluntad de cada familia. Los **xëëmaapy** y los auxiliares son reconocidas porque saben orar y hacer la ritualidad en los lugares sagrados para estar en contacto con **Konk Ēnaa**. Algunas veces el auxiliar es quien realiza esta asistencia a las familias porque algunos **xëëmaapy** están muy ocupados resolviendo casos urgentes como enfermedades. En la actualidad esta forma de vida de los **xëëmaapy** y los auxiliares son necesarios, ya que las familias que acuden a ellos, realzan la seriedad de su nombre son los que mantienen la relación entre las

personas y deidades, así de esta manera los **xëëmaapy** ayudan a las familias concurriendo en los lugares sagrados para hacer peticiones y encomiendas.

Actualmente como los **xëëmaapy** cobran una cantidad de dinero que las familias no están en condiciones de pagar, no se recurre a ellos, sólo en caso de que se los necesite con urgencia para curar alguna enfermedad familiar.



Xëëmaapy señor Mario de Tierra Caliente y la niña Victoria realizando la ritualidad a **Konk Ėnaa** en el lugar sagrado **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] (25-10-2009)

También el **xëëmaapy** transmite sus saberes cuando acompaña a los familiares, sobre todo cuando se convierte en guía de las nuevas generaciones. Al momento de instruir a través de ejemplos y prácticas durante la ritualidad, contribuye en la construcción de saberes de los niños y niñas. Como se muestra en la imagen: el adivino realiza la ritualidad, mientras la niña ayuda. Así la niña se convierte en aprendiz al escuchar y al ver los pasos, instrucciones y mensajes del **xëëmaapy**. Los niños aprenden el saber hacer, sentir, pensar respecto a los saberes rituales cuando se involucran directamente durante la práctica ritual en los lugares sagrados, de esta manera paulatinamente se sintonizan en la vida comunitaria

2.7. Preparación de ujoy xatsxy [ofrenda ritual] elaboradas de masa de maíz

El **ujoy xatsxy** [ofrenda ritual] se compone de figurillas elaboradas de masa de maíz (ver. Acápite 2.7.1), entre ellos podemos nombrar: xatsxy, neey, plomo, ujoy kyaaky, tamalitos, meeny, que se moldean a mano. El tamalito se elabora de masa de maíz, el cual se hace una tortilla grande con capa delgada extendiendo en toda la mesa o en el metate, una vez que la masa está extendida en forma cuadrada o circular se embarra con frijol molido, luego se enrollan en piezas para ser juntando de dos en dos rollos que son envueltos en hoja-chala de maíz y por último se pone a cocer o hervir en olla, las demás ofrendas como el xatsxy, neey, plomo se tuestan al comal³⁹. Estas ofrendas son elaboradas mu'ujt ji'tsyxy⁴⁰ (masa de maíz), culturalmente es masa sagrada porque está cargado de significaciones. El maíz por ser el granopreciado de **Konk Ēnaa** por eso se le ofrenda y por ser la base del alimento diario del cuerpo ya que del maíz vivimos, en torno a él gira nuestra dieta alimenticia.

Estas ofrendas que se ocupa para hacer la ritualidad se preparan dos a tres días antes de concurrir a los lugares sagrados sobre todo el xatsxy por es laborioso y se requiere de tiempo, excepto los tamalitos por eso lo preparan horas antes de salir. De estas ofrendas una cantidad se ocupa para hacer la ritualidad y el resto se comparte en la convivencia familiar como el neey, tortilla ritual, xatsxy, son algunos de los alimentos rituales que se consume en familia, complementados con la comida tradicional de los tamales y el caldo de pollo.

La preparación de la ofrenda demanda participación de los integrantes de familia entre niños y mujeres mayores, “la mujer es la encargada para hacer las ofrendas, porque ellas son las que hacen todos los preparativos, ellas saben cómo se cuenta **tu'uk tiny** [un tanto], **majstk tiny** [dos tantos] del xatsxy” (Entrev. Sr. Roberto, padre familia y ex agente de la comunidad 10-04-10). La mujer es la mediadora para transmitir, reproducir los saberes y significados que tiene la ofrenda. **Ujoy xatsxy** [ofrenda ritual], son los elementos

³⁹ Comal es un utensilio de cerámica de la cocina tradicional de las familias mixes, elaborada de barro natural y tiene una forma circular y de base plana. para dar uso se embarra de cal y se pone en el fogón con una temperatura moderada.

⁴⁰ La masa de maíz se obtiene de los granos de maíz blanco o amarillo hervido en agua aproximadamente de dos a tres horas un día antes de la elaboración de la ofrenda, en la misma olla que se hirvió se deja reposando hasta el otro día para lavar con agua y luego se escurre para lleva al molino, del cual se obtiene la masa de maíz que se ocupa exclusivamente para elaborar la ofrenda: xatsxy, neey, meeny, plomo, tamalito.

simbólicos esenciales de la ritualidad a **Konk Ēnaa** en la cosmovisión mixe, pues pasan a formar parte de la identidad espiritual familiar e intercomunitaria.

El **ujy xatsxy** anteriormente se empezaba a hacer con varios días de anticipación a la fecha que se fijaba para realizar la ritualidad a **Konk Ēnaa**, debido a que era bastante la cantidad de figurillas que se tenía que preparar. Pensaban que llevando más cantidad de ofrendas se cumplían las rogativas y el bienestar de la familia. Con el paso del tiempo, se ha reducido la cantidad que comúnmente se preparaban, causado por las nuevas circunstancias de vida, la diversidad de pensamientos de las familias. La docente Carolina Vásquez dice que la ofrenda “ha tenido mucho cambio sólo de mencionar los xatsxy [gusanitos], yo me acuerdo que mi mamá repartía el maíz un mes antes para que le ayudaran a hacer el xatsxy en majtsk, tēēkēēk, mēktaxk jēējp⁴¹” (Entrev. 03-05-10)

En esta relación de convivencia de reciprocidad se fortalecen los saberes en colectividad, y lo primordial para la convivencia era la disposición del tiempo dedicado a la elaboración de las ofrendas, puesto que de “cuatro a cinco días antes se empieza elaborar el xatsxy [figura que tiene forma de tiritas de masa de maíz] es lo que cuesta más, se llena una canasta, así lo preparaba tu abuela cuando iba a ipx yukp [cerro sagrado de 20 picos], ya ahora nadie lo hace así”. (Entrev. Mamá de Caro 05-05-10). Esta jornada de convivencia para la elaboración de la ofrenda entre adultos, jóvenes y niños demuestra mayor dedicación porque se concebía que cumpliendo con todas las ofrendas **Konk Ēnaa** cumple los deseos y rogativas de las personas. Pero actualmente se dice que **Konk Ēnaa** no retribuye contado las cosas, aunque se entregue bastante o poca cantidad de ofrendas se cumplen las peticiones y rogativas.

Los cambios socioculturales han marcado nuevas formas de pensamiento mixe siendo determinante para que las prácticas de la ofrenda sufran incorporación de elementos foráneos.

Antes se preparaba todo el ujoy xatsxy con masa molida en metate (piedra para moler en forma de base cuadrada), el nixtamal lo molía en el metate, no era en molino de máquina, era seguido que preparaba eso en la fiestas, recorrían lugares sagrados por su negocio porque yo no fui a la escuela, si hubiera ido la escuela no hubiera aprendido a hacer el xatsxy y ujoy kyaaky [alimento del Konk Ēnaa] (Entrev. Madre de familia Rosalía Martínez, 10-05-10)

⁴¹ majtsk, tēēkēēk, mēktaxk jēējp, un tanto, dos tantos, tres tantos se refiere la base del conteo del xatsxy [tiritas], que es parte de la ofrenda ritual a **Konk Ēnaa**.

La concepción de la señora como no fue a la escuela tuvo que aprender las actividades cotidianas familiares, con la idea que la escuela desarrolla otros saberes y hábitos. Además son las mujeres quienes hacen todos los preparativos de las ofrendas y los utensilios de la cocina lo utilizan las mujeres. Anteriormente las mujeres molían el nixtamal en el metate o en su caso en molino de mano, porque no se conocía el molino mecánico para moler el nixtamal, por lo tanto implicaba más trabajo para la preparación de las ofrendas. Las familias preparaban bastante **ujy xatsxy** [ofrenda ritual] como una forma de retribuir y agradecer a **Konk Ēnaa** en cada lugar sagrado como el **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] hasta culminar en **ipxy yukp** [cerro de 20 picos], un tanto se deja la ofrenda en los lugares sagrados y otro tanto se comparte en la fiesta familiar e invitados, porque la ofrenda en sí misma es alimento ritual.

Esto me recuerda a las vivencias en la casa de mi abuela Casas, que las veces que ella vendía ropa típica de la región u ollas de barro natural, tenía que ir a retribuir a **Konk Ēnaa**. Para cumplir con este propósito, desde días antes de la fecha fijada para ir al lugar sagrado, pedía a sus vecinas y amigas para que le ayuden a hacer el **ujy xatsxy**. Ellas hacían todos los preparativos del **ujy kyaaky** [la comida ritual] que se comparte en la convivencia con todos los invitados, mientras los señores iban a recorrer los lugares sagrados. Esta convivencia duraba de tres a cuatro días, las personas que apoyaban en los preparativos no eran remuneradas, sino sólo se las retribuía con alimento sagrado y bebida ritual.

Actualmente, se comparte con las personas que apoyaron en las actividades rituales ofreciéndoles: pollo cocido, tamales y el tepache [fermentado de agua miel del maguey], es una forma de agradecer a las familias.

Las familias pedían favor a sus vecinos o familiares para que les ayudarán a hacer los xatsxy, así convivían, no era pagado, antes era gratuito aun cuando hacíamos bastante xatsxy, pero ahora ya es todo pagado, ya todos quieren que se les pague, y antes era sin paga solo nos ofrecían la comida ritual y bebida ritual antes no era pagado, ahora me pagan cuando ayudo a la familias es depende cuanto me quieren dar y depende de las condiciones de cada familia, a veces me dan 200, 100 o 50 pesos es depende de cada familia. (Entrev. Abuelita Liin a 13-05-10)

Estas prácticas de ayuda mutua están siendo reemplazadas por la economía monetaria porque ya se paga cuando las personas aportan su mano de obra en los preparativos del **ujy xatsxy** [ofrenda ritual]. Cabe aclarar que no es generalizado porque hay familias que

siguen manteniendo las normas de convivencia del pasado. Tal como se evidencia en el siguiente testimonio “así somos nosotros convivimos y compartimos cuando vamos a los lugares sagrados, se trata de convivir, nuestros abuelos así vivieron y porque nosotros tendríamos que cambiar, por eso cuando llamo a mis comadres, compadres y a mis familiares que me ayuden, todos vienen y saben que no se paga” (Convers. Madre de familia Sra. E.N.M, 20-10-09)

2.7.1. Elaboración de xatsxy [ofrenda ritual: tiritas agrupadas]



En el plato se observan las tiritas elaboradas mediante la frotación de la masa de maíz entre las manos para formar con cada grupo un xatsxy.



Se agrupan en 23 tiritas formando un xatsxy y en cada grupo se coloca un pedazo de hierba santa. También se pueden agrupar con 13 tiritas.

La elaboración de los xatsxy de masas de maíz, así como muestran las imágenes son manufacturadas por las familias para ofrendar a las deidades y a la madre tierra. Años atrás la tradición era completar **3 jëëjp** de **xatsxy** para ofrendar a **Konk Ęnaa** en los lugares sagrados. Desde el conteo mixe los **3 jëëjp de xatsxy** se explican de la siguiente manera:

El xatsxy de 23 tiritas son 16 xatsxy, mas 16 xatsxy, es igual a 32 xatsxy que equivale a 2 jëëjp⁴² y el xatsxy de 13 tiritas se cuenta de 13 xatsxy, más 13 xatsxy, más 13 xatsxy equivale a 1 jëëjp⁴³. (Entrev. Comunera Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

El xatsxy de 13 tiritas 3 veces equivale 1 jëëjp, y el xatsxy de 23 tiritas 2 veces de 16 equivale 2 jëëjp en total son 3 jëëjp, eso se dejaba en cada Ęnaa y si son cinco seis Ęnaa que se deja en cada lugar sagrado entonces era bastante lo que se tenía que preparar. (Entrev. Abuelita Liin, 13-05-10)

⁴² 2 jëëjp, se refiere la base del conteo del xatsxy (Ver foto C1)

⁴³ 1 jëëjp, se refiere la base del conteo del xatsxy (Ver foto B1)

Estas cantidades de **ujy xatsxy** [ofrenda ritual], los mixe lo preparan tradicionalmente, porque ese saber lo han heredado de sus ancestros, considerando que con estas cantidades de **ujy xatsxy** [ofrenda ritual] son escuchadas todas sus intenciones y peticiones que elevan con todo fervor al poder de las deidades y a la madre tierra. Y cada conjunto de **ujy xatsxy** [ofrenda ritual] están establecidas como se explica en la cita anterior, por eso las familias entregan estas cantidades en los **ënaapataajjotp** [lugares sagrados]

Para elaborar un **xatsxy** se inicia produciendo varias tiritas sueltas de masa de maíz, esta masa debe estar dócil facilitando su elaboración. Cada tirita se obtiene frotando la masa de maíz entre las manos hasta obtener la tirita (Foto A) fina, que contiene la forma y grosor de un fideo, aproximadamente entre ocho a diez centímetros de largo. Así como evidencia la siguiente figura.

Foto A: Tirita de masa de maíz



Para seguir la elaboración del **xatsxy** se deben hacer una abundante cantidad de tiritas. Luego se agrupan en 13 o 23 tiras (Foto B y C), según corresponda, y cada grupo hace un **xatsxy**. Sobre cada grupo de **xatsxy** se coloca un pedazo de hoja de hierba santa. Y como fin de elaboración se tuestan aproximadamente durante 15 minutos a fuego moderado sobre la plancha del comal (utensilio de cerámica de forma plana y circular).

Los siguientes **xatsxy** muestran la elaboración final para ser llevados como ofrenda ritual a **Konk Ënaa**, pero cada **xatsxy** se distingue por la cantidad de tiritas que contiene.

Un xatsxy de 13 tiritas

Xatsxy B



Un xatsxy de 23 tiritas

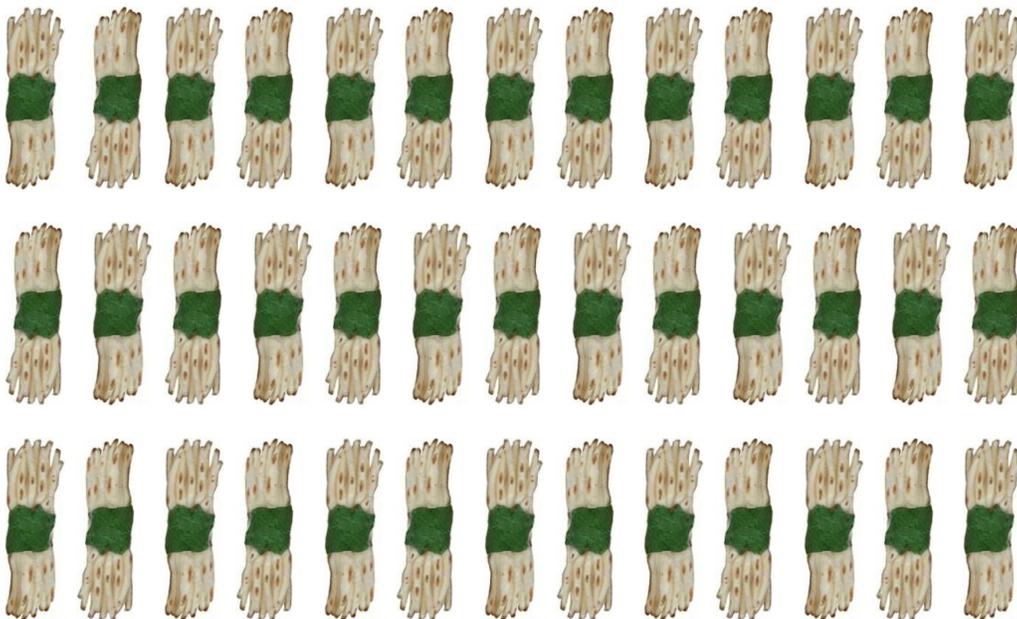
Xatsxy C



Xatsxy de 13 tiritas

Los 3 grupos de xatsxy que se muestran a continuación, cada uno de ellos están conformado por xatsxy de 13 (tiritas). La siguiente presentación es la base normativa del conteo mixe para llegar a **1 jëëjp** (un tanto de 39 xatsxy), es decir, debe contener tres grupos de **13 xatsxy** sumando en total **39 xatsxy**. Así como se evidencia a continuación.

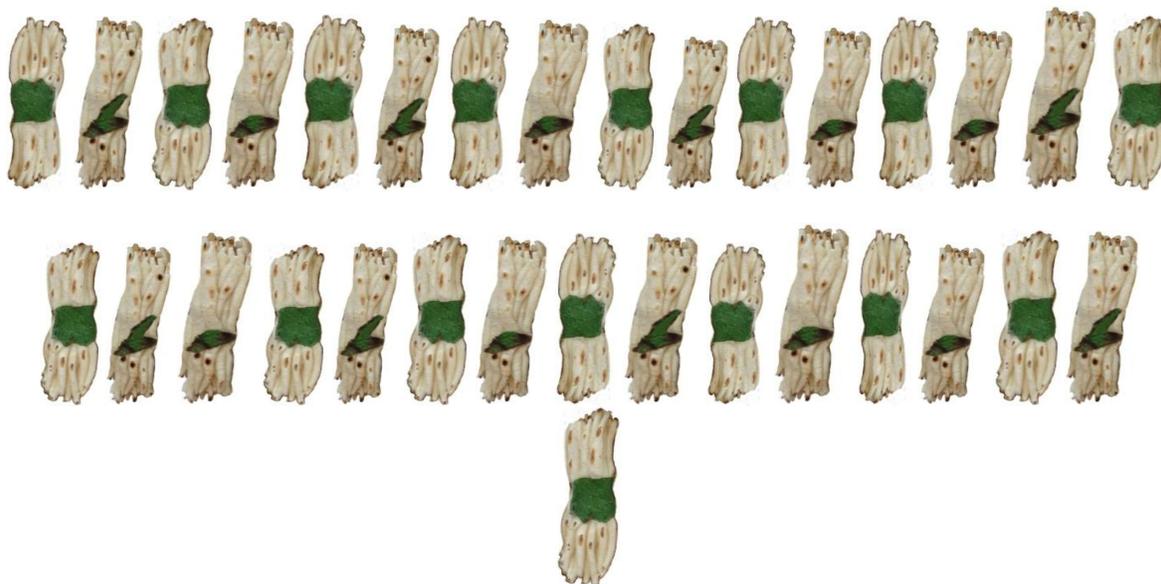
Foto B1 “1 jëëjp” equivalen a 39 xatsxy.



Xatsxy de 23 tiritas

Los 2 grupos de **xatsxy** que se muestran a continuación, cada uno de ellos están conformados por **xatsxy de 16 (tiritas)**. La siguiente presentación es la base normativa del conteo mixe para llegar a **2 jëëjp** (dos tantos de 16 **xatsxy**), es decir, debe contener 2 grupos de 16 **xatsxy**, sumando en total 32 **xatsxy**. Así como se evidencia a continuación:

Foto C1 “2 jëëjp” equivalen a 32 xatsxy



De acuerdo a los grupos de **xatsxy** que se representan anteriormente, **1 jëëjp y 2 jëëjp** de **xatsxy**, toda esta cantidad sumada conforman los **3 jëëjp**, es decir, un total de **71 xatsxy** (39 **xatsxy** más 32 **xatsxy**) para ofrendar a **Konk Ēnaa** que le corresponde a cada lugar sagrado.

De costumbre se preparan **3 jëëjp** y se quita una porción de los extremos de ambos lados de cada **xatsxy**, estas porciones de **xatsxy** junto con los plomos, meeny, neey se guardan en una bolsa separada destinando para cada lugar sagrado. Lo que resta del **xatsxy**, se lo consume en la mesa familiar acompañado de caldo de pollo mixe, también los tamales se comparten con todos los invitados.

Si en cada lugar sagrado corresponde tres **jëëjp** de **xatsxy**, para seis lugares sagrados en total sería **18 jëëjp** de **xatsxy**, por eso en años anteriores se elaboraba con días de anticipación para que estuviera listo el día en que se va recorrer los lugares sagrados.

Asimismo, se tenía amplio y complejo sabiduría del significado del **ujy xatsxy** [ofrenda ritual], por la dedicación del tiempo destinado a la elaboración y al conteo estricto del **ujy xatsxy**.

Como lo preparaban los abuelos eran 3 **jëëjp** en cada **Ēnaa**, solo le quitaban las puntitas del **xatsxy** y eso se llevaba en cada **Ēnaa**, o sea se contaba todo 3 **jëëjp** en cada **Ēnaa** y le quitan las puntitas, eso es lo que se lleva como ofrenda y el resto se come. Ahora ya nadie lo hace así porque ya nadie lo come solo se echa a perder, ya solo hacen **xatsxy jëëjp** [tiritas sueltas], eso se ofrenda pero ya nadie lo come. (Entrev. Comunera Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

Ahora ya la gente, ya no hace bastante **xatsxy** como antes hacían una canasta 3 **jëëjp** para un **Ēnaa** y ellos mismos lo comían y lo que se quitaba era un pedacito, eso se dejaba en los lugares sagrados, y ahora solo se hace tiritas, gusanitos, plomos es muy poquito lo que se hace. Ahora para cada **Ēnaa** sólo se pone 13 **xatsxy** de 13 tiritas, eso se amarra y se lleva en cada lugar sagrado. (Entrev. Abuelita Liin, 13-05-10)

Mientras más tiempo se compartía el trabajo de elaboración del **xatsxy** permitía consolidar lazos de convivencia y de encuentro entre familiares y vecinos. En la actualidad esta demanda de la participación familiar y comunitaria se ha ido debilitando. Porque se requiere mayor disposición de tiempo por ser una actividad laboriosa, dada la cantidad de **xatsxy** que se debía preparar para cada lugar sagrado. Por eso actualmente aunque las cantidades elaboradas de **xatsxy** han disminuido, **Konk Ēnaa** sigue retribuyendo las peticiones.

Como expresa la señora Ernestina que ahora ya no se prepara los 3 **jëëjp** de **xatsxy** (ver 1 **jëëjp** y 2 **jëëjp**), por ser una actividad laboriosa y además a la cual se hacía por varios días, esta costumbre de elaborar el **xatsxy** con el conteo estricto de 1 **jëëjp** y 2 **jëëjp** en gran medida se ha modificado, porque actualmente la mayoría de las familias sólo elaboran una mínima cantidad de tiritas sueltas, plomos, neey, meeny los cuales ya no se procede al conteo tradicional mixe de 3 **jëëjp** para cada lugar sagrado, esto conduce a corrompido la convivencia y el trabajo recíproco a través de mano devuelta entre las familias mixe. A pesar que las familias ya no preparan el **xatsxy** riguroso de las cantidades que se explican antes, pero las cantidades que se preparan actualmente sigue siendo el alimento ritual que nunca falta en la mesa de cada hogar en los días de fiestas y convivencias rituales.

Sin embargo, la pérdida del arte culinario de la comida ritual que anteriormente era básico para la dieta familiar mixe, en los días de encuentro y de convivencia. En este sentido al quebrantar el trabajo compartido y recíproco en las familias no sólo corrompe los lazos de

hermandad y de convivencia, sino los espacios de aprendizaje y transmisión de conocimientos rituales. La cual expresa una necesidad de supervivencia, transcendencia y de convivencia con las deidades y la familia.

2.8. Los saberes de la ritualidad en los relatos orales.

La oralidad mixe posibilita la transmisión y dinamización de los saberes de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** a través de narraciones y relatos (Ver en anexo) en las familias y en la comunidad. Actualmente estos relatos mantienen viva la tradición oral de los mixe como parte de su identidad.

Mi abuela tenía de costumbre que en las noches siempre nos contaba cuentos como del cazador, la creación de Konk Ēnaa, los hermanos y la ofrenda en la milpa (ver anexo). Una vez que nos terminaba de contar, de uno a uno teníamos que contar lo que nos había contado ella, si nos equivocábamos nos hacía creer que un tigre llegaría a media noche, si nos vencía el sueño ella nos hacía cosquilla, no nos dejaba dormir hasta que contáramos bien, en ese momento teníamos que dormir, eso se repetía todas las noches, por eso antes me sabía muchos cuentos, pero después se me fue olvidando, ahora sólo me acuerdo de unos cuantos. (Entrev. Madre de familia, Sra. Angelina Martínez, 11-05-10)

La transmisión de los cuentos de la abuela a los nietos sus estrategias no sólo posibilitaba que los niños se apropien y comprendan el relato, sino una forma de preservar y mantener vivos los mensajes, significados y saberes que transmitían estos mensajes orales vinculados a las tradiciones rituales mixe.

En este sentido, los niños no solamente desarrollaban su habilidad oral y de memorización, sino adquirirían nociones de la vida cotidiana, los rituales y reconocimiento de lugares sagrados. Los cuentos están relacionados con el entorno vivo natural y ritual a **Konk Ēnaa** que se **transmite** oralmente de generación en generación. Son relatos no han sido documentados, sino han sido conservados en la tradición oral de los mismos comuneros, hasta hoy siguen siendo los principales transmisores de su historia de ritualidad.

Al respecto el niño de la comunidad de Tierra Caliente narra en castellano desde su experiencia.

El ritual a Konk Ēnaa de un cazador

Había una vez un cazador nativo de los mixes, como las familias de antes eran muy pobres, tenían que buscar otras formas de ganarse la vida, además de trabajar en la milpa y salir a cazar. Este cazador llevaba mucho tiempo sin cazar animales; entonces un domingo, este señor con su fe puesta en Konk Ēnaa, fue a dejar su ofrenda a la

deidad suprema en los lugares sagrados, y pidiéndole a Konk Ēnaa que dejará cazar sus animales. El cazador se regresó a su casa; a la semana siguiente, el primer día de la semana, entre los meses de junio y julio que es tiempo de lluvia, es cuando los animales aparecen en el monte. Entonces un día dijo:

-no pues, voy a ver que puedo cazar.

El cazador se fue sólo, sin ningún acompañante, fue a un lugar a tras de una montaña que está cerca del río. Antes de salir de su casa, como ofrendador al Sr. Dador o cuidador de los animales, el señor le llevó un gallo al lugar indicado como símbolo de agradecimiento, así llegó en lugar sagrado donde se ofrenda exclusivamente por los animales. El señor dejó su ofrenda y se dirigía al trueno, al viento, a la lluvia, le pide al Dador que le de Don para poder cazar un animal.

Suprema deidad acudo a usted para que me des el Don de cazar un animal. Tendrá valor esta ofrenda que te dejo y de lo que te digo, te pido que me complazcas uno de tus hijos y uno de tus animales a los que cuidas y haces crecer, por eso hago este ritual en este lugar donde vives.

El cazador se quedó ahí cerca; se sienta debajo de un encino hasta que cae la noche, y empezó a lloviznar. De pronto el cazador se queda dormido, cierra los ojos y empieza a soñar, de repente ve a un señor grande, un señor grande, pero para él era el señor Dador.

El señor no dijo nada sólo se quedó quieto, el trueno le comenzó a hablar:

Ya sé que vienes a pedirme algo, estás aquí para pedirme uno de mis hijos.

El cazador se queda quieto y no dice nada, Ēnaa prosigue:

Ya recibí de tí un pedimento que me has hecho, pero antes que nada, tienes que seguir mis tres consejos: primero- Tienes que saber qué hijo mío vas a cazar; yo te lo daré, pero a su debido tiempo. Segundo- No quiero que caces animales que estén en edad de procrear porque son mis mayores ilusiones, y si tú me lo destruyes, eso no me va a gustar a mí, porque mucho de ustedes me lo han hecho, y yo simplemente les quito y no les doy nada.

Tercero- No precisamente soy yo el que tiene que mantenerte para que te de todo, sino que con tu propio esfuerzo, con tu trabajo tienes que salir adelante. No tengo que darte la carne de mis hijos, para eso te doy tierra, yo soy el dueño de todo y te daré mi apoyo para que produzca tu maíz, tu frijolar, tu chilar” (Convers. Robinson Cruz de 12 años, 22-09-09)

En este relato, desde la visión mixe, la naturaleza como las plantas y animales tienen dueños que son quienes sueltan los rebaños para otorgarles a los cazadores, para que sean cumplidos los deseos de las personas tienen que hacer peticiones a las deidades, porque son quienes controlan y regulan las cosas que existen en la tierra.

Los comuneros tienen que agradecer con ofrendas rituales para que los cuidadores de los animales puedan otorgarle un animal. También se dice que **Konk Ēnaa** fructifica el campo para que el hombre trabaje la tierra y vivir en ella, porque el señor cuidador de los animales no todo el tiempo suelta sus animales.

No obstante las cosas que existen en la tierra hacen una sola unidad entre comuneros, **Konk Ęnaa**, los animales, plantas y madre tierra, entre todos conviven y todos hacen comunidad. Todos los seres vivos son interdependientes y forman parte del mundo. De esta forma este relato nos muestra los valores del bien vivir. Por ejemplo, el comunero no puede cazar animales que estan prenados, es decir, de la naturaleza no se toma lo que uno quiere, sino cada ser vivo de la naturaleza merece respeto así sea para alimento, abrigo o combustible. La forma de controlar la vida en la tierra, no pasa por el hombre, sino por la naturaleza.

Los relatos orales son las estrategias para el reaprender del pasado que van nutriendo las mentes de las nuevas generaciones. Esta transmisión de saberes se da en las actividades rituales familiares y en los eventos rituales comunitarias en los diferentes espacios de reproducción que marcan momentos en la vida de la persona mixe.

2.9. La ritualidad a Konk Ęnaa ligada al mo'ok [maíz] como herencia milenaria.

La ritualidad a **Konk Ęnaa** que se realizan en los sembradíos es una manifestación eminentemente familiar ligada a la producción del maíz. Se trata de rituales íntimamente vinculados al ciclo climático, en este sentido las deidades que brindan la lluvia son primordiales para el crecimiento de la milpa, y a su vez para nutrir a la madre naturaleza a los cerros, las cuevas, montanas, las vertientes, etc., que juegan un papel preponderante para fructificar del maíz en todo su crecimiento.

2.9.1. Neyu'u (ritualidad a Konk Ęnaa para preparar la tierra del sembradío)

Neyu'u se refiere al agradecimiento de la preparación de la tierra del sembradío mediante actos rituales. A través de los actos rituales y ofrendas se retribuyen a las deidades que moran en el sembradío se ofrenda exclusivamente al trabajo de la tierra arada.

El crecimiento de la milpa es acompañado con un proceso ritual desde la preparación de la tierra hasta la cosecha del maíz, así como se menciona el siguiente testimonio: “al inicio cuando empezamos a arar la tierra, cuando sembramos, cuando sale el elote, así le damos su ofrenda para que haya buena producción de maíz, para alimentarnos y alcance el año, así hacemos la ritualidad a **Konk Ęnaa** en la familia”. (Entrev. Madre de familia, Sra. Estela Márquez, 09-10-09).

Se considera el maíz como el centro de las actividades económicas y rituales ya que es la fuente de supervivencia combinado con el frijol, calabaza y papa que nunca faltan en la dieta alimentaria por eso desde la preparación de la tierra hasta que este madura el maíz se cuida y se celebra con actos rituales del **nëëyu'u** en agradecimiento a la madre tierra y **Konk Ènaa**. Esta relación entre los comuneros y sus medios de producción como vivencia tradicional se viene heredando de generación en generación a nivel familiar y comunitario.

Flor: ¿Cuándo se realiza nëëyu'u?

Sr. Fidel: Al momento que se inicia arar la tierra, ahí se mata el pollo. Nëëyu'u se hace al momento de iniciar a arar desde el primer surco ahí se pone la ofrenda y se mata el pollo y la ofrenda del et na'axwi'ny [madre tierra]

Flor: ¿Qué es y cómo se ofrenda et na'axwi'ny?

Sr. Fidel: Sí por lo regular se pone la ofrenda en medio del sembradío.

Flor: ¿Ah se pone en medio cuando se ofrenda et na'axwi'ny?

Sr. Fidel: Et na'axwi'ny se pone cuatro tamalitos, tres veces se riega el waay [maíz molido], un pollo, se pone las figurillas.

Flor: ¿Ah así es como se realiza?

Sr. Fidel: De igual forma se realiza el nëëyu'u se pone cuatro tamalitos, tres veces se riega el waay, y se cubre con la tierra cuando pasa el arado.

Flor: Ahí mismo lo cubren, aparte es el na'axwi'ny y nëëyu'u.

Sr. Fidel: Si es aparte na'axwi'ny, nëëyu'u, këkam këna'ax⁴⁴ (Entrev. Comunero Sr. Fidel Leandro 20-04-10)

Las familias para arar agradecen primero a las deidades que cuidan y son dueños de la tierra, si no se respetan a las deidades puede haber alguna desgracia, por ejemplo, se lastiman los toros, puede haber culebras venenosas que asusten a los sembradores. Para la gente de Tierra Caliente, las deidades no solamente se encuentra en los lugares sagrados **ënaapataajkjotp**⁴⁵, sino cada espacio del territorio tiene su dueño, por eso la cuando se realiza el **nëëyu'u** [ritualidad para arar la tierra] se pide permiso para pisar y trabajar la tierra. La ritualidad del **nëëyu'u** se procede de la misma forma y momentos como en los lugares sagrados. (Ver acápite 2.4.1.)

⁴⁴ Këkam këna'ax, son los espíritus de los difuntos que se consideran dueños de la tierra donde vivieron y trabajaron.

⁴⁵ Ènaapataajkjotp son lugares que se encuentran en algún área específica del territorio de Tamazulapam Mixe etimológicamente significa Ènaa-sagrado, pataajk-encuentro jotp-lugar, entonces lugar sagrado ènaapataajkjotp, son ámbitos de petición y encomienda para las familias y autoridades, puede estar en cuevas, debajo de un árbol, en el ojo del agua, en la cima de una montaña donde existe la presencia de las deidades, o bien son lugares considerados como la morada de **Konk Ènaa**.

El **nëëyu'u** [ritual para la preparación de la tierra del sembradío], marca la apertura del ciclo de la producción del maíz que tendrá una duración de un año desde la preparación de la tierra hasta la cosecha del nuevo maíz. En la práctica del **nëëyu'u** el dueño del sembradío deja de trabajar en el arado con la yunta de toros por un rato para sumarse a realizar la ritualidad junto a su familia. Después de finalizar el **nëëyu'u** se continua con la ofrenda en el centro del sembradío al **et na'axwi'ny** [madre tierra], repitiendo los momentos que se realizan en los lugares sagrados (Ver acápite 2.4.1.)

Sí, es nuestra madre, porque ella nos da de comer y beber, por eso le tenemos que respetar, por ejemplo, es como si tuvieras un hijo y te molesta, te muerde, asimismo siente la madre tierra se molesta también cuando no lo respetamos, cuando no le damos su ofrenda, por eso hay que respetar. A veces la gente dice me enfermó, tengo estos síntomas, así me pasa, la gente me hizo maldad, así dice la gente, ¡no! nada de eso que la gente me hizo maldad, eso no es cierto, sino es la madre tierra que te está haciendo enfermar, como no habla por eso se da a conocer así, porque no le llevamos su ofrenda sólo esperamos obtener maíz y frijol. (Entrev. Madre de familia, Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

Esta concepción del hombre mixe hacia la tierra, se relaciona con los síntomas de una mujer embarazada, es decir considera a la tierra humanizada. Así como una mujer en gestación tiene dolores y los da a conocer a sus familiares, de la igual manera la madre tierra nos da señales mediante el sueño o también en las plantaciones de la milpa nos da señales de una buena o mala producción. Es una forma de comprender y relacionarse con la madre tierra a través de la retribución de las ofrendas rituales, para que la tierra y el trabajo del hombre en ella den sus frutos.

La vida de los mixe cada vez que inician a arar la tierra para el sembradío del maíz realizan el **nëëyu'u** [ritual para la preparación de la tierra del sembradío] puesto que en ella brota las semillas a través de la ritualidad y rogativas se pide buena producción y abundancia. Caso contrario al no dar tanta importancia al agradecimiento de la tierra, las deidades dadoras y protectoras del maíz se piensa que “Konk Ęnaa ka't uyy t'yak myo'ok, xyëëjk” [Konk Ęnaa casi no da su maíz y frijol] (Entrev. Fidel Leandro 25-05-10), sin el agradecimiento a la tierra y **Konk Ęnaa** se obtiene maíces malogrados o la producción no es buena ni abundante.

La comprensión de los saberes y significados de **Konk Ęnaa** expresados por las familias, son las que priman y controlan todos los demás elementos de la **na'axwi'ny** [madre tierra].

Se ofrenda a la na'axwi'ny [madre tierra] para que no nos pase nada, para que no se lastime su ganado, sus hijos, para que no nos enfermemos, que nos puede agarrar el na'axwi'ny [madre tierra] y nos puede hacer enfermar si lo trabajamos sin ofrecer nada, eso dicen los ap ok [ancestros], por eso jyëk jëntsëka yë et na'axwi'ny [venerar, respetar a la inmensidad y madre tierra], por eso se deja la ofrenda y se mata pollo. (Entrev. Mamá de Caro 05-05-10)

Porque se lastima la madre tierra cuando la pisamos, cuando caminamos sobre ella, cuando la escarbamos se lastima la madre tierra. Na'axwi'ny [madre tierra], es como nuestra madre. (Entrev. Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

Se considera que la madre tierra no nos pertenece, sino, nosotros, le pertenecemos a ella, porque sobre ella pisamos, nos sentamos, en ella se construye nuestro estar y ser, en ella construimos nuestras sabidurías y valores a partir del trabajo.

La relación estrecha entre los mixe y la madre tierra respecto al trabajo en el sembradío no se trata de una relación abstracta e imaginaria, sino es una religiosidad concreta y simbólica a través de la ritualidad del **nëëyu'u** y el **na'axwi'ny**.

Parte de las ofrendas utilizadas en el **nëëyu'u** y **et na'axwi'ny** como los pollos regresan a la casa para ser preparados en comida ritual: se prepara caldo de pollo sazonado con hierba santa y cilantro y también se preparan tamales de frijol. A medio día se reúnen en la casa los familiares y otras personas que acompañaron en el arado de la tierra para el jëkyiiky [probar el alimento sagrado], es en este momento que se convida la comida ritual: el caldo de pollo acompañado de tamales, **xatsxy** y nunca falta el tepache como bebida tradicional. Este significado del convite familiar es para dar gracias a las deidades que así como se las ofrecieron en el sembradío asimismo forman parte de la mesa familiar como agradecimiento en vistas de la futura cosecha sea benéfico y se fructifique con la madre tierra.

En el acto ritual al momento de entrega de las ofrendas también se las dedica a los ancestros que trabajaron, vivieron y cuidaron el terreno del sembradío, porque se piensa que sus espíritus continúan en el lugar, por lo tanto se deja ofrendas rituales para hacer a un lado liberándolos y que no aparezcan las culebras o insectos ponzoñosos como avispa y hormigas en los momentos de la preparación de la tierra de sembradío.

Se hace también cuando se hace el **nëëyu'u**, na'axwi'ny se hace ahí donde se va trabajar la tierra. Këkam këna'ax son nuestros ancestros que vivieron ahí, quienes trabajaron la tierra. Se pone tu'uk tiny antes de trabajar la tierra. (Entrev. Madre de familia Sra. Rosalía 10-04-10)

Se realiza el **këkam këna'ax** en el terreno que se va a utilizar como sembradío colocando las ofrendas: veladoras rojas para difuntos, maíz molido, tamalitos, huevo, mezcal y se degolla un polluelo. Se toma todo los insumos que se ocupan en el **nëëyu'u** y **na'axwi'ny** pero la diferencia es que las acciones del **këkam këna'ax** son en dirección opuesta, es decir para proceder los pasos se coloca la hoja de base, con la mano izquierda se riega el maíz molido de izquierda a derecha y en dirección donde se oculta el sol, donde moran los espíritus de los difuntos. Con esta acción de tomar los insumos con la mano izquierda, se brinda respeto a los difuntos que en vida labraron la tierra. Por eso tienen que ofrendar y agradecer para que no aparezcan sus espíritus, porque se piensa que a raíz de no proceder como corresponde con el acto ritual en la tierra que se va a trabajar pueden aparecer serpientes u otros insectos ponzoñosos que malogren cada momento de trabajo.

2.9.2. Nëëne'ep [ritualidad en la siembra]

Nëëne'ep se emplea solamente en la ritualidad a la siembra del maíz, **ne'ep** significa sembrar. Nëëne'ep es al mismo tiempo ritualidad y siembra del maíz, por lo tanto, cuando los comuneros siembran el maíz realizan el **nëëne'ep**, en este caso en la localidad de Tierra Caliente se realiza en el mes de abril ya que es el mes propicio para que germinen bien las semillas.

Las tortillas rituales, se preparan también cuando se hace el **nëëne'ep** [ritualidad para la siembra], se coloca tu'uk tiny [un tanto de ofrenda] y debe estar listo el majk tëkë'ek uij kya'ky ëniiky [13 pedacitos de las 13 tortillas rituales] y el atole⁴⁶ de mujt ji'tsy⁴⁷ revuelto con frijol, ahí se echa donde está el **nëëne'ep**. (Entrev. Madre de familia, Sra. Ernestina Jiménez 22-04-10)

Cuando se hace el **nëëne'ep** se preparan los alimentos rituales pero antes de compartir con los sembradores, una parte de estas ofrendas se ofrece primero a las deidades y a la madre tierra primero se ofrece estas ofrendas rituales a las deidades y a la madre tierra. Estas ofrendas a las deidades y a la madre tierra son elaboradas de masas de maíz, es decir se ofrece a la madre tierra con las mejores semillas que la misma tierra produce, por

⁴⁶ Atole, se bate la masa de maíz en agua dejando un poco espeso y se hierve en una olla a fuego lento. Luego se deja reposar hasta enfriar, para ser bebido en tazas o vasos.

⁴⁷ Mujt ji'tsy, los granos de maíz se pone a hervir sin cal para que se conserven las cascarras de maíz aun estando cocido, después se muele ya sea en molino a mano o a máquina para obtener mujt ji'tsy (masa de maíz que se obtiene del nixtamal hervido sin cal). Esta masa únicamente se utiliza en días festivos y rituales.

eso se procura seleccionar las mejores semillas para preparar las ofrendas para retribuir a las deidades cuidadoras y dadoras del maíz.

Los procedimientos que se siguen son los siguientes: se riega tres veces el waay [maíz molido], en cuatro montoncitos, se coloca un tamalito de maíz en cada montoncito del waay, enseguida se ponen las figurillas (neey tiene forma de la letra Z, tiritas de xatsxy tiene forma de gusanitos y son de masa de maíz) y se completa con las porciones que se quitó de las tortillas rituales, después se colocan tres huevos crudos, paso seguido es el degollado del pollo, se ofrece el tepache y mezcal, por último se acostumbra a regar atole de mujt jitsy [masa de nixtamal-maíz cocido hervido sin cal], todos estos insumos representan el tu'uk tiny [un tanto de ofrenda]. Estas ofrendas colocadas en dirección a la salida del sol sirven de alimento y bebida sagrada para la madre tierra y las deidades, es el momento oportuno para depositar las semillas de maíz en los surcos del sembradío.

Con el ritual del **nëene'ep** se pide a **Konk Ēnaa** para que cada puñado de seis semillas germinen completas y no sean depredadas por los animales silvestres como el coyote y el zorro.

Actualmente se testimonia que hace una década atrás esta práctica del **nëene'ep** [ritual de la siembra], se realizaba en un peculiar modo de ofrendar el degollado del pollo hacia la semilla de maíz que se va sembrar como una forma de reverencia y respeto a las deidades y la madre tierra. Esta manera de ofrendar demarca la apertura de la siembra del maíz esperando buena cosecha.

Sr. Roberto: En el momento cuando se hace el **nëene'ep** [ritualidad para la siembra], se saca al azar semillas del canasto, si sacamos 13 semillas de maíz, se cree que va a ver producción de maíz y frijol en abundancia, así dicen los abuelos.

Flor: ¿Y qué se hace con las semillas que se saca del canasto?

Sr. Roberto: Se echa en el hoyo donde se va colocar la ofrenda.

Flor: ¿Se pone el pescuezo del pollo en el canasto para sacar las semillas que se va a sembrar?

Sr. Roberto: Sí colocan la cabeza en el canasto, y como está sangrando el pescuezo del pollo se pegan las semillas, se cuenta y si se sacan 13 semillas es lo que se va sembrar algunos lo hacían así, depende de cada familia, porque yo me acuerdo que mi padre solo sacaba dos veces del canasto, el primer tanto lo echa al hoyo donde se pone la ofrenda y el segundo igual se intenta sacar 13 granos de maíz eso lo guardan para sembrar, alcanza para dos surcos. (Entrev. Sr Roberto, padre de familia y ex-agente de la comunidad, 10-04-10)

Así me acuerdo cuando mis padres hacían el **nëene'ep** [ritualidad a la siembra], cuando mataban el guajolote el pescuezo lo metía en el canasto que contiene semillas

de maíz y al sacar se pegaba bastante maíz, solo le quitaban 13 granos de maíz y eso sembraban. Sí, los 13 granos de maíces lo sembraban en dos surcos, y en ese momento empezaban a sembrar. (Entrev. Mamá de Caro 05-05-10)

Los granos de maíz sacados con el pescuezo del pollo por un lado se le ofrece a la madre tierra depositando directamente en el hoyo junto a las ofrendas, por otro lado la misma cantidad de semillas que fueron sacadas del acto ritual por segunda vez sirven para sembrar en los primeros surcos ya que se piensa que al ser ofrendado al cosmos y las deidades pasan a ser divinizados para multiplicar y fructificar el sembradío.

Las 13 semillas tiene relación con el tiempo y espacio, de esta manera indica 13 veces del recorrido del sol, es decir, 13 días representada por la luz del sol. Por lo tanto para los comuneros de Tierra Caliente, realizan la sacada de las 13 semillas, por un lado tiene relación con el recorrido del sol y por otro lado agradecen al mismo sol por ser dador y protector de las cosas que ilumina el día y hace posible la vida de los hombres en la tierra. El recorrido del sol marca la unidad del tiempo, es decir en cada amanecer y puesta del sol determina los días, y sucesivamente las semanas, los meses y el año. El tiempo recobra relevancia por sus significados simbólicos, rituales, cósmicos y por ser importante en el comportamiento de las deidades y las acciones de los comuneros.

La historia nos ha enseñando que para los pueblos mesoamericanos, en este caso los mayas⁴⁸, la unidad básica del tiempo es el día que representa la base para establecer las semanas, meses y años: la trecena de 13 días equivale a una semana, el mes conformado de 20 días, el ciclo de año del tzolkin comprende de 260 días, el año del tun de 360 días, el año del haab de 365 días regidos por los ciclos de Venus y de los eclipses. De esta manera, el recorrido cotidiano del sol se inserta en ciclos más amplios, algunos relacionados con él, otros con los demás astros. Para el calendario más complejo y sofisticado lo utilizaban y decodificaban los sacerdotes y la sociedad de clase alta, mientras el resto de la sociedad, sobre todo los campesinos, eran suficientes el tzolkin y el haab que controlaban los destinos individuales y el ciclo agrícola y ritual que se sigue

⁴⁸ Entre los mayas, la cronología se determinaba mediante un complejo sistema calendárico. El año comenzaba cuando el Sol cruzaba el cenit el 16 de julio y tenía 365 días; 364 de ellos estaban agrupados en 28 semanas de 13 días cada una, y el año nuevo comenzaba el día 365. Además, 360 días del año se repartían en 18 meses de 20 días cada uno. Las semanas y los meses transcurrían de forma secuencial e independiente entre sí. Sin embargo, comenzaban siempre el mismo día, esto es, una vez cada 260 días, cifra múltiplo tanto de 13 (para la semana) como de 20 (para el mes). El calendario maya, aunque muy complejo, era el más exacto de los conocidos hasta la aparición del calendario gregoriano en el siglo XVI.

utilizando hasta la actualidad. Para los mixe de Tamazulapam los 13 días significan la luz del día, mientras los 20 días alude la plenitud y a la integridad total.

Cabe señalar que el acto **nëëne'ep** [ritual a la siembra] paulatinamente se está deteriorando en la medida que las familias mixes lo dejan de practicar y transmitir a las nuevas generaciones, aun cuando siguen sembrando el maíz, pero desde luego ya no son sembradíos extensos. Otras familias han dejado de trabajar la tierra para la siembra del maíz. Esto tiene que ver con las nuevas condiciones de vida como la migración o la escuela, contribuyen a que las familias tengan otra visión de pensamiento, motivo por el cual a través del tiempo se van readaptando las costumbres y estilos de vida. Por lo tanto el abandono de las actividades cotidianas en el trabajo de la siembra del maíz ha generado el deterioro de la reproducción de las prácticas y conocimientos rituales.

La reacción entre los comuneros y la madre tierra es gracias a la actividad de la producción del maíz, es costumbre que “las familias siembran una cantidad de 6 a 7 almud⁴⁹ de mo'ok tëmpt [semilla de maíz para sembrar]” (Entrev. Sr. Fidel Leandro 20-04-10). Sí bien es cierto que las familias aun siguen sembrando entre 6 a 7 almud de semillas, con la ayuda que reciben de los trabajadores quienes realizan la labor del ne'epk [siembra] son remunerados con recursos económicos (aproximadamente entre \$ 80 a \$ 100 pesos mexicanos), mientras anteriormente se practicaba el tëne'ep [siembra colectiva] sólo se compartía el alimento ritual y el trabajo era recíproco a través de la mano devuelta.

En esta práctica del **nëëne'ep** [ritualidad de la siembra] se comparte la comida ritual entre familiares, vecinos y otros comuneros que acompañan en la siembra, así como se evidencia en el siguiente testimonio.

Y ya cuando se prepara el caldo de pollo y tamales (comida ritual), se comparte también la tortilla ritual cuando estamos conviviendo con todos los presentes y también debes de tener listo el tepache, se invita a los presentes y se explica el motivo por qué se hace la ritualidad, ne'epaampts, kojampts nmo'ok, nxë'ek [voy a sembrar y producir mi maíz y frijol], es por eso que hice la ritualidad para ofrendar a na'axwi'ny [madre tierra], wa'an mekxy yë poj ënaa [que se apacigüe y nos disculpe a las deidades y la madre tierra] (Entrev. Comunera Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

⁴⁹Almud es una unidad de medida tradicional que se ocupa en las comunidades, consiste en un recipiente de madera que tiene una forma cuadrada, con una capacidad aproximada de 5 kilogramos. Entonces si las familias siembran 7 almud de semillas, sería aproximadamente 30 a 35 kilogramos.

En este momento de convivencia al compartir los alimentos sagrados como el pollo, los tamales, xatsxy, neey, etc., se suscitan espacios de transmisión de saberes y diálogo que posibilita ampliar y mantener vivos los significados y saberes rituales ligados a la comprensión de la madre tierra y su relación con los demás entes, siendo el maíz el principal motivo para realizar la ritualidad que significa hacer fiesta en el día del ne'ep [siembra]. Esta es una tradición que al medio día todos los sembradores se reúnen en la casa, al momento que el dueño del hogar ofrece a sus invitados la comida y bebida ritual, es el espacio propicio para transmitir sus mensajes en idioma mixe explicando el motivo de la ritualidad, agradeciendo en todo momento la fertilidad y armonía de la madre tierra, al maíz y a las deidades, son momentos de fiesta al maíz.

2.9.3. Tëne'ep [ritualidad en la siembra colectiva]

La práctica del **tëne'ep** se refiere a la siembra colectiva como una estrategia para consolidar la convivencia, los lazos familiares y comunitarios, como se evidencia en el siguiente testimonio que ahora “ka't yë xa'am pën ëktyëne'epa, [ya nadie hace la siembra colectiva], antes era muy practicado, ya lo dejaron, son algunas familias que lo hacen todavía, pero ya es pagado, antes era gratuito cuando sembraban 8 a 10 almud, entre más grande era el sembradío invitaban a más personas” (Entrev. Mamá Caro, 05-05-10).

El **tëne'ep** es un trabajo recíproco basado en mano devuelta, es decir, recibir y dar mano de obra para sembrar. Esta actividad recíproca conocida también como ayuda mutua. Para alivianar y terminar el trabajo de la siembra en la jornada de un día por eso invitan a distintas familias vecinas, comienzan el trabajo desde muy temprana hora hasta terminar de sembrar. El **tëne'ep** significa siembra a través de la ayuda mutua, es aportar la mano de obra, de esta manera se van turnando en cada sembradío hasta completar la siembra del maíz en cada familia.

Actualmente los valores y significados de esta práctica del **tëne'ep** [siembra colectiva] paulatinamente ha sufrido cambios y adaptaciones que marca nuevas coyunturas de la identidad cultural mixe siendo vulnerada la ayuda mutua por el dinero.

Al retribuir con dinero a la mano de obra de los sembradores, pierde el sentido del **tëne'ep**, es decir ya no tiene el valor del trabajo colectivo tradicional de la siembra de manera gratuita en beneficio de la familia dueña del sembradío. Así como muestra el testimonio que, “son algunas familias que lo hacen todavía, pero ya es pagado”, esto

quiere decir que las familias siguen convocando a muchos comuneros vecinos para realizar el **tëne'ep** en una jornada de un día, pero los cambios en la actualidad conllevan a que esta siembra colectiva sea remunerada.

En esta práctica actual del **tëne'ep** es de costumbre que la familia anfitriona realice la celebración de la ritualidad a la siembra como regocijo y convivencia agradeciendo a las deidades, al maíz y a la madre tierra, porque se piensa que el sembradío conforma otra familia, que si las semillas se han depositado con alegría y se las cuidan en todo su desarrollo, refleja el bienestar y salud de la familia porque van a tener alimento durante el año por la cosecha del maíz.

Dicha readaptación de los rasgos identitarios, no modifica en su totalidad la forma del ser mixe en su celebración ritual dedicada al cuidado del maíz, sino estas nuevas adaptaciones afianzan y mantienen su devenir. Esta adaptación se puede llamar también como recomposición identitaria, entendida como una nueva recreación, readaptación en colectividad que se da a partir de una combinación de elementos tradicionales de la cultura mixe y de la cultura ajena. En este sentido, cuando la cultura originaria se adapta a los cambios que sufre la sociedad por ejemplo, a los intereses personales causados por el dinero, de aquel que otorga por terminar una jornada de la siembra y él que recibe por una necesidad, cada uno de ellos defiende sus intereses.

En la práctica del **tëne'ep** va incluido el **nëene'ep** [ritual a la siembra], ambas prácticas propician convivencia en torno a la siembra del maíz, es decir después de compartir la actividad de la siembra se culmina con una fiesta compartiendo la comida y bebida ritual. De esta manera práctica con el trabajo a la tierra y el saber agradecer a **Konk Ënaa**, implícitamente se heredan los saberes hacia las nuevas generaciones que van asumiendo los cambios acordes a las condiciones de vida actual comunitaria.

En esta práctica del **tëne'ep**, es decir siembra colectiva remunerada que se realiza actualmente, no se está dejando de lado la convivencia en el trabajo, el disfrute de la comida y bebida ritual, ni se deja de lado el agradecimiento de las deidades y a la madre tierra. Gracias al dinero se ha corrompido la esencia de esta fiesta sagrada de la siembra, porque anteriormente implicaba día de encuentro por la actividad de la siembra y el convite de la comida y la bebida ritual. Este desquebrajamiento de la esencia del principio de reciprocidad, ha contribuido a que se deje el compromiso moral de ayuda mutua entre las familias durante la siembra del maíz.

2.9.3.1. Tuu waay [ritualidad para llamar a la lluvia]

Tuu waay se refiere al llamado de la lluvia que constituye una fuente imprescindible para el ciclo de la producción del maíz. **Tuu waay** cuyo significado lingüístico se descifra: **tuu** es “lluvia” y **waay** es “llamar, pedir o traer”, **tuu waay** únicamente tiene sentido y significado cuando nos referimos al llamado del agua a través de lluvia, por eso la Diosa del pueblo acompañada de la demás autoridades tradicionales de la comunidad realiza actos rituales en los lugares sagrados donde se encuentran las vertientes u ojos de agua conocidos como “Jëmpatnëë [agua subida], ipxy yukp [Cempoaltepetl], y xuknë'ëempt [lugar sagrado] en esos lugares la Diosa del pueblo pide agua para arrojar a los sembradíos, ella es la encargada de pedir la lluvia a nombre del pueblo” (Entrev. **Xëëmaapy** [adivina] Sra. Cristina Martínez, 21-04-10).

El **Tuu waay** [llamado de la lluvia] es a través de la ritualidad a **Konk Ēnaa**, para que los sembradíos fructifiquen y produzcan maíz. Esta ritualidad sagrada del **tuu waay** es una de las más representativas y compartidas por el fervor que vive la comunidad en espera de la lluvia que va a beneficiar la siembra, recordemos que en Tierra Caliente la siembra del maíz se realiza a mediados de abril y termina con la cosecha en diciembre.

En este sentido el día 25 de abril, **taak këkajp** [Diosa del pueblo de Tamazulapam Mixe], se organiza con las autoridades tradicionales de la comunidad para ir a los lugares sagrados a realizar la ritualidad pidiéndole a **Konk Ēnaa** que les conceda el agua a través de la lluvia en beneficio del pueblo agricultor. Una vez realizada la ritualidad se piensa que **Konk Ēnaa** suelta la lluvia.

Aquí más que nada por ejemplo la madre del pueblo en este día (se refiere la fecha 25 abril) y mes van a llamar la lluvia. Cuando lo hacen bien, con amor como le digo, pues ese mismo día puede llover o un poquito después, pero llueve, porque eso es adorar a nuestras deidades y que ha de existir por la propia fe que uno profesa. (Entrev. Maestro Pablo Córdoba, 25-04-10)

Las autoridades tradicionales a través de los actos rituales invocan a las fuerzas vivas de la madre tierra y fenómenos naturales el día 25 de abril van a llamar la lluvia en los lugares sagrados, porque en esas fechas empiezan las lluvias esporádicas. Por tradición saben que es el tiempo en que los Dioses dueños de la lluvia esperan las ofrendas que las autoridades del pueblo otorgan con mucho fervor como un principio de reciprocidad. También la creencia sobre el **Tuu waay** está situada en el pueblo de forma preexistente.

Los comuneros en esa fecha y días posteriores esperan la lluvia para que fructifique a los campos, los ríos, los cerros, todos los seres vivos y los sembradíos.

La creencia de la comunidad se demuestra que si la diosa del pueblo entrega las ofrendas en los lugares sagrados y peticiona con su poder divino durante la ritualidad, esto acredita a que las deidades del agua liberen la lluvia, por lo tanto los días venideros serán lluviosos, en beneficio del entorno natural y de las familias que se dedican a la siembra del maíz.

En caso contrario que no llueva en la última semana del mes de abril y días posteriores surgen comentarios en la comunidad sobre la Diosa del pueblo que no procedió bien con la ritualidad del **tuu waay** [llamado de la lluvia], ante la alarma de atención que cobra vida en la comunidad, la Diosa del pueblo nuevamente repite la ritualidad en los lugares sagrados.

Asimismo en esta etapa de la siembra de abril, en específico en Tierra Caliente, las familias hacen la ritualidad del **tuu waay** vital para el crecimiento del maíz.

Si quieres sembrar siempre se pide primero al poj, Konk Ēnaa en tsa'ax am, [cerro Coscomate] ipxy yukp [cerro Cempoaltepetl] y se pide así: dame tu lluvia, riega mi siembra, haz crecer mi milpa, mi frijol, no dejes que se seque mi sembradío porque de eso vivo, de eso dependo. Ixpy, tsa'ax am [cerros sagrados] ahí es donde siempre se hace el pedimento. (Entrev. Comunera Sra. Ernestina Jiménez, 22-04-10)

El **tuu waay** [llamada de la lluvia] implica una asociación simbólica entre los comuneros, los lugares sagrados y la lluvia en beneficio del maíz. Según la filosofía de vida mixe se piensa que en el interior de los lugares sagrados: cerros, cuevas, ojo de agua, está resguardado el agua, por eso a través de ofrendas rituales se realiza las rogativas en idioma mixe con mucho respeto a **Konk Ēnaa**, para que libere el agua y así poder regar los campos y sembradíos en beneficio del maíz, frijol, calabaza entre otras hortalizas de estación ya que son los alimentos básicos en la dieta de las familias mixe.

2.9.4. Ritual para los primeros brotes de elote⁵⁰.

El ciclo de la producción del maíz en el mes de julio es otra etapa importante que los comuneros han resguardado por años su creencia de ofrendar a **Konk Ēnaa** como el dueño del maíz, a partir de sus primeras espigas. Éstas se utilizan por un lado como

⁵⁰ El elote o choclo, son los granos tiernos de maíz listo para consumir y preparar variedad de alimentos y bebidas como atole, tamales, humitas, tortillas, etc.

alimento para los ganados y por otro lado, marca el principio de la maduración de la milpa, al cual se le otorgan honores rituales para garantizar el exitoso crecimiento de los jilotes⁵¹ en la milpa como un principio al buen crecimiento de los elotes.

Cuando es el barbecho⁵² es cuando la milpa empieza a salir sus espigas [señala con su mano el tamaño de la milpa], se hace la ritualidad en la milpa para que los animales, aves no maltraten la milpa, jejeje (expresión de risa), ne' ek yë ja'ay t'jatnëta, nëjaynyëta [la gente sabe hacer y sabe mucho], jejeje (expresión de risa) mo'ok yon tyiimp [ofrenda la milpa en crecimiento] para que el viento no lo maltrate, así se ofrenda el maíz cuando está en crecimiento, cuando está a punto de salir sus espigas, es cuando se mata el pollo para que el viento no lo juegue.(Entrev. Mamá Caro 05-05-10)

El esfuerzo de los comuneros de Tierra Caliente invertido en las actividades agrícolas es paralelo a los actos rituales a fin de proteger, curar y acompañar al crecimiento de la milpa, es decir, que el sembradío esté salvaguardado de toda depredación silvestre en los momentos que nadie concurre a la milpa. Las ofrendas y peticiones rituales a **Konk Ĕnaa** ayudan a que los fenómenos climáticos no malogren el sembradío, porque se piensa que **Konk Ĕnaa** es quien los regula y así también aleja a los animales y aves dañinas manteniéndolas fuera del sembradío.

Cuando la gente no respeta a Konk Ĕnaa, no le lleva su ofrenda. Konk suelta los pájaros, zorros y coyotes para que maltraten la milpa, los elotes y es lo que sucede cuando no respetamos a konk Ĕnaa, como ellos son los que disponen y dan el maíz (Entrev. Xëëmaapy [adivina], Sra. Cristina Martínez, 26- 04-10)

Los mixe se piensa que los frutos del maíz no solamente se obtiene por la dedicación al cuidado de los comuneros, sino es porque **Konk Ĕnaa** concede a cada familia la cantidad y calidad de producción de maíz en reciprocidad de las ofrendas rituales que entregan las familias.

Sin embargo, se piensa que al no realizar la ritualidad a los primeros frutos tiernos del maíz, **Konk Ĕnaa** no permite a los agricultores que disfruten de una buena producción de maíz, malogrando el esfuerzo invertido al cuidado en el sembradío. En este caso **Konk Ĕnaa** libera a sus rebaños como signo de enojo para depredar la milpa de las familias.

⁵¹ Jilote se refiere la primera formación del corazón de la mazorca del maíz es decir, el olote o marlo se muestra con una pronunciación de granos tiernos.

⁵² El barbecho o aporque de la tierra, es la acción de remover la tierra de los surcos, para amontonarla en cada raíz de la planta de la milpa.

Por eso las familias no cesan de practicar actos rituales. Antes de llevar a degustar los primeros granos se acostumbra a retribuir a las deidades y a la madre tierra, porque de ellos se obtiene este primer manjar de elote, así le será dado por toda su benevolencia y como ser dador de la semilla sagrada regenerada todos los años mediante el trabajo y la veneración.

Flor: ¿Y qué se hace cuando sale los primeros elotes?

Sr. Roberto: Se hace cuando la milpa ya está produciendo los primeros elotes, así hacía mí padre, cortaba milpas que tenga elotes ya maduros, ahí mismo en la milpa le ofrendaba, cortaba 13 elotes para hacer la ofrenda, después se sacaba el elote para preparar elote o tamales, es el primer consumo.

Flor: ¿Ah se tenía que cortar 13 milpas?

Sr. Roberto: Si mi padre cortaba así 13, pero la gente corta lo que van a consumir. Así hacía mí padre, pero nosotros ya no lo hacemos así, nosotros consumimos primero y después nos acordamos de Konk Ēnaa.

Flor: ¿En esas fechas se visita los lugares sagrados?

Sr. Roberto: No se visita cuando se trata de sembrar, se visita algunos lugares sagrados. (Entrev. Comunero y Ex-agente Sr Roberto, 10-04-10)

Se ofrenda primero a **Konk Ēnaa** para luego ser el primer alimento sagrado que reciben las familias por el primer alimento de **Konk Ēnaa**. En torno a esta práctica han surgido relatos que se han transmitido de generación a otra que mantiene viva en la tradición oral, (Ver anexo, los hermanos huérfanos), renace a través de las voces de los ancianos y padres de familia que depositan en las vivencias que los niños.

Esta ritualidad al elote ha sufrido cambios en la actualidad como toda práctica que se readapta acorde a las nuevas situaciones y formas de pensar de las familias mixe, reafirmando nuevas identidades, como dice el señor Roberto que cuando realiza la ritualidad en su sembradío lo hace después de haber consumido el nuevo elote, además no reproduce igual como aprendió de sus progenitores, ha obviado las 13 milpas, reemplazada por la cantidad que va consumir, se puede deducir que para esta familia no es tan importante la cantidad de 13 milpas, ni tampoco es determinante si se hace la ritualidad antes o después del consumo, sino la importancia está en demostrar el fervor a través de las ofrendas rituales que tradicionalmente se han conservado hasta la actualidad como son: las veladoras, el maíz molido, los plomos, tiritas, neey elaboradas de masa de maíz, huevos, la sangre del pollo degollado, el tepache y mezcal. En esta ritualidad de la celebración del elote se coloca tu'uk tiny [un tanto] de ofrenda ritual.

Después de realizar la ritualidad se puede quitar los elotes para preparar los alimentos que serán el primer bocado que recibirá la familia del nuevo elote. Mientras tanto para otras familias por tradición se considera que nada se puede degustar sin haber antes agradecido al dueño del maíz, así como se menciona el siguiente testimonio “cuando sale el elote primero ofrecemos y agradecemos, así lo realizamos, no podemos comer primero y después ofrendar a Konk Ęnaa, ellos son lo que nos dan el maíz”. (Entrev. Madre de familia, Sra. Estela Márquez, 09-10-09)

Por otro lado, la celebración ritual al elote se acrecienta en algunas familias que concurren a los lugares sagrados preexistentes como **nĕĕweey'yokp** [rincón del sauna], **jĕmpaatnĕĕ** [agua subida], **ap tyĕkaam** [casa del pueblo ancestral], entre otros como menciona el testimonio que “también se recorre los lugares sagrados para dejar como ofrenda los primeros elotes, ĕnaats myo'ok yyĕ [es maíz de Konk Ęnaa]”. (Entrev. Madre de familia, Mamá Caro 05-05-10) puesto que se piensa que ahí está la casa del maíz donde **Konk Ęnaa** mantiene en resguardo el maíz, el frijol y otros alimentos que produce la tierra.

Asimismo **taak kĕkajp** [la Diosa del pueblo], concurre también a los lugares sagrados para ofrendar los primeros jilotes del maíz a **Konk Ęnaa** como símbolo de respeto y de agradecimiento a nombre de la comunidad.

Jĕmpatnĕĕ [agua subida], ahí va la diosa del pueblo a dejar la ofrenda cuando sale los primeros elotes, es el mo'ok unk ĕjĕ'kx [primer bocado del maíz tierno], ofrendan a Konk Ęnaa [deidades], en ĕnaapataajkotp [lugares sagrados] ahí es donde se lleva la ofrenda también. (Entrev. Xĕĕmaapy [adivina] Sra. Cristina Martínez, 26-04-10)

El **mo'ok unk** significa maíz tierno o elote, **ĕjĕ'kx** [dar el primer bocado], en tanto esto, según la creencia mixe el mo'ok ĕjĕ'kx [el primer bocado del maíz tierno] le corresponde primero a **Konk Ęnaa** siendo intermediaria la Diosa del pueblo para dejar las ofrendas rituales e invocar a través de la rogativas a las deidades del maíz a nombre de todos los comuneros. De esta manera, la tradición hacia la celebración de los primeros elotes en Tamazulapam está a cargo de la Diosa del pueblo. Interfiere con actos rituales a nombre de la comunidad. Estas son las estrategias para que los saberes rituales trasciendan y se mantengan a nivel comunitario por generaciones.

3. Ámbitos de la práctica ritual.

3.1. Tu'u [camino] del tsuj poj [viento], del trueno y el rayo en ënaapataajkjotp [lugares sagrados] en el entorno natural.

Los ënaapataajkjotp [lugares agrados] son considerados como espacios de encuentro y de relación entre personas, deidades y el entorno de la naturaleza. Los abuelos y abuelas sacralizaron su territorio donde se dan a conocer los seres sobrenaturales o las deidades como los fenómenos naturales para comprender sus movimientos y recorridos que se dan a conocer a los lugares sagrados. Así como las personas de Tamazulapam han sacralizado su territorio está presente en la sabiduría de las familias se dice que “en los ënaapataajkjotp [lugares sagrados] ahí donde llegan los rayos y es la ruta o el camino del viento, del trueno, los rayos”. (Entrev. Madre de familia Sra. Angelina, 05-10-09). Es por eso que cuando llueve, los vientos, rayos y truenos se dan a conocer en los lugares sagrados donde se dice que moran las deidades.

Cuando llueve con trueno y rayos se ve claro que en los ënaapataajkjotp cae directo los rayos y relámpagos, y si quieres comprobar cuando llueve ve a ver ahí cerca de los lugares sagrados, ahí vas a encontrar el Ënaa plomo, luego se ve ahí donde cae y siempre se van en el orden que se recorre los lugares sagrados. (Entrev. Jóven Norberto Torres, 20-10-09)

Algunos dicen que donde llega cae frecuentemente el rayo que ahí es el lugar o camino del Ënaa. Y dicen también que así como se recorren los lugares sagrados es el camino del viento, de los rayos, porque cuando llueve, en esa dirección caen los rayos. Y cuando abrieron la carretera ahí cerca de jëmpatnëë que Ënaa decía no descompongan mi camino ahí va mi camino, que por eso que cada vez que amanecía aparecía mal la carretera. (Entrev. Mamá de Caro 05-05-10)

La espiritualidad mixe está ligada a los fenómenos naturales, porque cuando estos se manifiestan se visibilizan hacia donde se encaminan y confluyen hacia los lugares sagrados. Así las fuerzas naturales reflejan su poder haciendo notar que el hombre no puede tocar ni modificar esos espacios sagrados porque allí confluyen las deidades, porque son fuerzas vivas y hay que respetarlas con los rituales.

Se dice que los espíritus del tsuj poj [viento], Ënaa [trueno] y jëtsujk [rayo y relámpago] tienen un camino o una ruta a seguir, como se menciona en el siguiente testimonio “así como camina el viento así se recorre los ënaapataajkjotp, salen del nëëweey'yokp [rincón de la sauna], jëmpa'at nëë [agua subida], taxtujk ëkaaj [nueve puertas], äp tyëkam [casa del pueblo ancestral], këkajp tyëkam [casa de la diosa]” (Entrev. Madre de familia Sra.

Angelina, 05-10-09), es decir, estos lugares sagrados están interrelacionados entre sí porque hacia ellos se manifiestan los fenómenos climáticos recorriendo cada morada de **Konk Ęnaa**.

Ęnaapataajjotp se decodifica, **Ęnaa** [trueno y rayo], **paat** [encuentro], **jojtp** [lugar] significa encuentro con **Konk Ęnaa** en los lugares sagrados. Comúnmente se menciona que **Konk Ęnaa** habita en los lugares sagrados y que se da a conocer a través de “tsuj poj [viento], y'a an myäjāw [el espíritu, energía] ja' jām tsēnatyēp [son los que viven ahí]” (Entrev. Abuelita Liin 25-05-10). Cuando las personas van a encomendarse y hacer peticiones conversan, se dirigen a los espíritus y a la energía de **Konk Ęnaa**, aunque estando en esos lugares sagrados no lo podemos ver, ni palpar “Konk Ęnaa no habla, no se deja ver, pero si lo podemos soñar, a veces lo sueño tal vez porque ya no voy, por eso se acuerda de mí, reconozco bien el Ęnaapataajk [lugar sagrado]” (Entrev. Sr. Fidel Leandro 20-04-10)

Los lugares sagrados, tal como fueron establecidos como ruta sagrada por nuestros ancestros, tienen que ver con la presencia de los **an mājāw** [espíritus] de **Konk Ęnaa** [sol, luna, trueno, viento, cordilleras, montes, etc.] los Dadores y Creadores de la vida.

Allá el rincón del sauna es la base, ahí inicia rincón del sauna, agua subida, casa del pueblo ancestral, casa de la diosa y en la iglesia. Ujy y apy es Ęnaa madre. Los cinco lugares son lo básico cuando la gente va a dejar su ofrenda se puede decir que es el primer nivel, y los demás que están en los lugares más altos son los de segundo rango, y pocas veces las familias llegan a recorrer esos lugares. (Entrev. Sra. Cristina 26-04-10)

Empezamos en nēweey'yokp, jēmpatnēē, axky kyē am, iglesia, casa de la diosa. Los cinco lugares como se acostumbra hacer y quedo pendiente ipx, yukp, tsa'ax am [cerro Cempoaltepetl y cerro Coscomate]. Solo recorrimos cinco lugares en un día. (Entrev. Sra. Ernestina Jiménez, a 22-04-10)

Las rutas en que circundan **Konk Ęnaa** esta categorizada en dos niveles, el primero son los lugares en los cuales las familias concurren en un primer momento para hacer peticiones y edificar la identidad espiritual mixe. Y los lugares sagrados que están en segundo nivel no se suelen visitar frecuentemente pero que sí están en conocimiento de las familias, y se dice también que estos lugares no pueden visitarse sin antes recorrer los conocidos como primer nivel.

Entre los mixe el recorrido ya es una norma establecida. Primero se recorren los cinco lugares sagrados iniciando en **nēweey'yokp** [rincón del sauna] que está en la altura más

baja, y **nëeweey'yokp** se considera como la base y madre de los demás lugares sagrados, porque se dice que tiene más poder sagrado. Después se sigue en **jëmpatnëë**, [agua subida], **ap tyëka'am** [casa del pueblo ancestral], **këkajptyëkam** [casa de la diosa] **ap teety jëntipy** [donde está la iglesia], son lugares donde se acostumbra a hacer peticiones y encomiendas, porque se piensa que en ese orden es el camino y la morada de las deidades.

Ko jaay uij, xa'tys ëstpëtaaky etyëmyëëëp ënaapataajkjotp namukëk yyë Ënaa, tsuj poj nyëwiyamikëta jëts jëk tu'uky kyaat y'ukta (Entrev. Abuelita Isabel Juana de 110 años, 23-04-10)

[Cuando la gente va a dejar su ofrenda en cualquiera de los lugares sagrados dicen que se llaman o se invitan entre todos los espíritus, deidades mejor conocido Konk Ënaa que moran en los lugares].

Los lugares sagrados también son considerados como los que establecen interdependencia, entre todos, desde el nivel más bajo hasta el nivel más alto como **ipxy yukp** [cerro de 20 picos] **tsa'ax am** [coscomate], **waatskatsp**, **pëtyukp** [cerro pirámide] “son los grandes, están ubicados en los lugares más altos, son como los padres, en cambio los demás cinco cerros sagrados más bajos son como los hijos, están en los lugares más bajos.” (Entrev. Ernestina Jiménez a 22-04-10). Estos lugares sagrados clasificados por bajo y altos no representan jerarquía sino geográficamente se encuentran en lugares bajos y altos, pero todos son interdependientes y complementarios. En la misma idea se afirma de la siguiente manera.

Tú te puedes ubicar en un lugar alto en el cerro y le ruegas a todos los lugares sagrados, así como aquí la base como **nëeweey'yokp**, **jëkaatipy**, **watsykyätsp**, **uyynyë ex apy** que está cerca del albergue de Tepantlali, después hasta en cerro de Costoche son los Ënaa más grandes que te resuelve el problema más fuerte. Ahora aunque tú recorras la ruta de **nëeweey'yokp**, [agua subida], casa del pueblo, casa de la diosa a veces no se resuelve el problema, entonces tienes que recorrer los demás lugares sagrados que están en las alturas altas. (Conver. Adivina Sra. Cristina, 23-04-10)

Se dice que aunque se concurren los cinco lugares sagrados básicos a veces no puede resultar efectivo, para esto se tiene que complementar con los grandes Ënaa que moran en los lugares sagrados más altos considerados como los padres. Por eso cuando se va a ofrendar iniciando los primeros cinco lugares y dejando pendiente los lugares sagrados que están en las partes más altas como **ipxy yukp**, **tsa'ax am** [cerro de Cempoaltepetl y Coscomate], saben que tienen que ir a dejar su ofrenda en cualquier otra fecha para cerrar el compromiso ritual tanto en los lugares sagrados bajos y altos.

3.2. Ēnaapataajkjotp⁵³ [lugares sagrados preexistentes en el entorno natural]

Ēnaapataajkjotp se refiere los lugares sagrados preexistentes, considerados espacios sacralizados, podemos nombrar, como cuevas, vertientes, cerros, debajo de un árbol, en el sembradío, en la casa de familia y en la comunidad, son lugares sagrados reconocidos como sagrados porque se consideran que en esos lugares moran las deidades “truenos, los rayos, allí surgen las nubes o se forman cada vez cuando llueve”. (Entrev. Abuela Isabel Juana de 110 años, 23-04-10)

La casa de familia, también es un lugar sagrado por eso allí se culmina la ritualidad, pero la casa no es la morada de **Konk Ēnaa**, solo es el lugar de convivencia, donde las historias fluyen en adhesión a la tierra y a las deidades.

Estos lugares sagrados tienen un orden secuencial, es decir que están ordenados de acuerdo cómo fueron sacralizados por los ancestros, según la concepción mixe de estos lugares sagrados transitan el viento y los rayos en ese orden dan presencia iniciando en los lugares bajos y altos por eso las personas dejan su ofrenda **Konk Ēnaa** en el orden que se encuentran sus moradas. Así como afirma la siguiente cita.

Siempre se inicia aquí cerca, se dice poop xooj, pero comúnmente se conoce nëëweey'yokp (rincón de la sauna), después vamos más arriba jëmpatnëë (agua subida) y otros que, están en Tama këkaajptyëkaam (casa de la Diosa), äp tyëkaam (casa del pueblo ancestral), son cinco lugares básicos y después llegamos en la casa, ahí donde se culmina, en la casa también se hace ritualidad. (Entrev. Madre de familia Sra. Angelina, 03-10-09)

En el orden que se nombra los lugares de **Konk Ēnaa**, en ese orden se realizan los rituales para hacer las peticiones y encomiendas. Son lugares de encuentro y de convivencia entre personas y deidades. Aunque en la visión del pueblo mixe, cualquier parte del territorio es considerado como espacio sacralizado, porque se piensa que en cada rincón tiene su dueño (deidades) quienes moran y controlan ese lugar, por eso el pedir permiso a través de la ritualidad es cotidiano ante cualquier emprendimiento, por ejemplo, cuando se construye una casa, en el sembradío, cuando se abre las mojoneras en los límites territoriales etc.

Actualmente, el acceso se facilita porque hay camino de tierra accesible. Debido a las constantes visitas de las familias, los comuneros han arreglado los caminos hasta las

⁵³ Ēnaapataajkjotp, significa lugar sagrado, para decodificar es: **Konk** [señor] **Ēnaa** [trueno y rayo], paat [encuentro], jotp [lugar], significa encuentro a **Konk Ēnaa** en los ámbitos de encomienda y petición.

proximidades de cada lugar sagrado natural, para facilitar la entrada a las familias que van caminando, pero que la mayoría de las veces lo realizan en vehículos. Esta accesibilidad posibilita que los niños sigan o acompañen a sus familias.

Los niños asumen el papel de ayudantía para trasladar las cosas en cada lugar sagrado, ya que en las comunidades resulta común que los niños vayan tras de sus padres. Participan en todo momento en las actividades de los adultos. Los niños de manera directa e indirecta interiorizan los saberes rituales porque presencian en los **ënaapataajkjotp**.

Los niños a través de sus experiencias vividas sobre las prácticas rituales construyen su autonomía y lo expresan a través de modos de aprender individualmente y acumula la riqueza de saberes rituales. Esta forma que los niños se apropian de los saberes se hace posible durante la convivencia en los **ënaapataajkjotp** mediante: los consejos, el respeto mutuo a los adultos entre los niños y niñas como aprendices, al colocar la ofrenda ritual, la forma de hacer las peticiones dirigiéndose a los diferentes puntos de referencias donde moran las deidades, la relación con la madre tierra y en el estar juntos con la familia, aunado con tiempo y el espacio. Son transmisiones concretas que se dan en los **ënaapataajkjotp**.

Tiempo atrás, era de costumbre realizar el **nësjëkyuk** [probar la tortilla ritual, salsa y huevo cocido, como alimentos rituales] en el lugar sagrado después de ofrendar a las deidades. Además se prendía el fogón para cocer algunos alimentos. El tiempo no era controlado, sino, por tradición se compartía y se dedicaba el tiempo necesario acordado por la familia como parte de la ritualidad en uno de los **ënaapataajkjotp** recorridos.

En la actualidad la actividad del **nësjëkyuk** es relativa en algunas familias, es decir que algunas disponen el tiempo como de costumbre y realizan el **nësjëkyuk**, así también encienden el fogón respectivo para convivir y compartir los alimentos rituales, en un determinado lugar sagrado. Sin embargo, para otras familias que visitan los **ënaapataajkjotp** llevan controlado el tiempo impidiendo la convivencia, esto es a causa de la intervención de hábitos ajenos u otras actividades a las que se dedican (trabajo, comercio, etc.). El acortamiento de los tiempos de convivencia ritual ha provocado en algunas familias la pérdida de la convivencia en los **ënaapataajkjotp**, puesto que la gente agiliza el acto ritual para colocar su ofrenda y tratan de recorrer lo más antes posible los cinco lugares sin prorrogar más tiempo.

Las épocas de asistencia a los lugares sagrados, se puede acudir a cualquier hora y día en lo que transcurre del año. Es sabido que en tiempos remotos las familias llevaban ofrendas a **Konk Ĕnaa** para pedir o agradecer, la producción de maíz, la cacería de animales silvestres, pero actualmente las familias concurren cuando tienen previsto alguna actividad como: bodas, graduaciones, cuando inician o terminan de elaborar las ollas de cerámicas, el tejido, cuando salen a trabajar fuera del País. Hay infinidad de razones para retribuir y agradecer a **Konk Ĕnaa** a través de los actos rituales.

Sin embargo, los cambios provocados por la globalización ha permitido que en la actualidad las fechas más visitadas sean los últimos días del mes de diciembre y los primeros días de enero para despedir y recibir el año según el calendario convencional, ya que es un año más de convivencia, el estar y ser en la vida que transcurre en la tierra, por eso se realiza **pë'ktsow pä'tsow** [peticiones], de esta forma en el constante regenerar y reproducir la práctica ritual se transmite los saberes y valores rituales ligados a la existencia y sintonía con las deidades y la madre tierra. Por ejemplo, en la estadía de mi investigación en el mes de diciembre pude cotejar que en cada lugar sagrado llegaban cuatro a cinco familias para colocar su ofrenda, y debido a esta cantidad de personas que llegaban al mismo tiempo, tenían que esperar el turno, hasta que termine la familia que había llegado antes. Por eso se afirma que:

En el mes de diciembre están saturados los lugares sagrados, hasta hacen fila y ahí sí van familias completas, llevan a sus hijos y muchos niños van porque son los que ayudan a cargar las cosas, en diciembre pues porque se despide el año, también en enero para recibir el año nuevo y sí muchas familias, van los que sus familiares están en Estados Unidos para encomendarse que tengan trabajo todo el año, y también es el mes de las autoridades. Ahí sí ya no sé cuántas veces hacen y acuden, pero tiene que recorrer los primeros cinco lugares en el mes de enero. (Convers. Joven Norberto, 3-05-10)

Los primeros días del mes de enero las familias y autoridades locales recorren los lugares sagrados, por compromisos y planes que son parte de la vida política de las autoridades tradicionales. Durante estos meses culminan y se reciben los nuevos cargos de las autoridades tradicionales salientes y entrantes por eso concurren a los lugares sagrados para agradecer a las deidades por su cargo de autoridad que tienen en bien del pueblo.

Además por ser temporada vacacional escolar, los niños disponen de más tiempo para acompañar a sus padres e involucrarse directamente en la realización de la práctica ritual en los lugares sagrados.

Por otro lado, en la temporada del tuu' kēta'aky [lluvia con granizo, trueno y rayo] en estas fechas la gente concurre a los lugares sagrados para encomendarse y curarse espiritualmente para que los rayos y truenos no les causen daño, ya que se piensa que hay gente que tiene su náhuatl identificado con el trueno y el rayo.

Tuu' kēta'aky, cuando llueve con granizo, relámpago y trueno, eso empieza a finales de abril y termina en mayo. Por eso mucha gente va ãnaapaaty [encuentro con las deidades en el lugar sagrado], kots ka't te ntunēm [si no hacemos nada de ritualidad], dicen que nos puede caer el rayo, nos puede tocar el relámpago. Por eso la gente miedo, y suele suceder casos así, cuando no se hace la ritualidad nos puede caer el rayo o asustar el trueno a veces Ënaa llega cerca de la casa con truenos, relámpagos, nos asusta y nos puede caer, por eso van a dejar su ofrenda. Creo que si nos defendemos cuando dejamos nuestra ofrenda. (Entrev. Mamá Caro 05-05-10)

Antes de que llueva con truenos y relámpagos la gente va a dejar las ofrendas a los lugares sagrados, son momentos en los cuales las familias se comunican para apaciguar y alejar el peligro del clima inestable a través de la ritualidad. Por lo tanto es la ritualidad que armoniza y genera vínculos entre el hombre y las deidades. Así el mixe vive, convive y se relaciona con los fenómenos naturales como humanizados, a través de los rituales encuentra en ellos las buenas energías y alejan el peligro. En el lugar sagrado a través de los rituales los fenómenos naturales (trueno y relámpagos) son parte de ser mixe, porque en el momento que se manifiestan los fenómenos es el lapso para entender, interpretar y comprender la realidad de los fenómenos naturales como propios.

3.2.1. Nēēweey'yokp [rincón del sauna].



Familia Policarpo Martínez, en el **Nēēweey'yokp** [rincón del sauna], en horas de la tarde realizando los pasos rituales en la entrega de la ofrenda.

Este lugar sagrado también se le conoce como **poop xooj ëx'am** [abajo del árbol blanco], justamente el **këpëjktajk** [altar] está debajo del árbol, es la referencia del **Ĕnaa** [trueno, rayo], porque se dice que cuando llueve con relámpago, ahí es donde cae el rayo, por eso se considera como lugar sagrado.

El **këpëjktajk** [altar] es un espacio donde las personas colocan su ofrenda-ritual, además tiene un patio que cuenta con unos asientos de madera donde descansan las personas. Este lugar se encuentra en medio de arboledas a un kilómetro de distancia de la Agencia⁵⁴ de Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe. Es la base para iniciar el recorrido del circuito sagrado para dejar la ofrenda a **Konk Ĕnaa**. Los testimonios revelan que anteriormente el **Ĕnaa** de **nëëweey'yokp** estaba más retirado cruzando el río, el cual en tiempos de lluvia crecía el río impidiendo el acceso, por eso que la gente casi ya no iba a ese lugar, entonces **Konk** se dio a conocer en **poop xooj ëx'am** [abajo del árbol blanco]

No obstante, hay familias que concurren a esos lugares donde era anteriormente **nëëweey'yokp**, son dos cuevas que se ubican cruzando el río. A continuación se describe.

Flor: ¿Ah, se escuchan ruidos extraños en el **nëëweey'yokp**?

Sra. Cristina: Cuando llegas todo está normal, pero cuando empiezas a hacer las peticiones, cuando empiezas a orar, es cuando se escucha como si estuviera lloviendo con truenos y relámpagos, como si estuvieran tocando los del conjunto típico o conjunto musical, como se escuchan los cohetes, así es como he escuchado.

Flor: ¿En ese lugar? ¿Escuchó ruidos extraños?

El Chofer: Sí se escucha mucho ruido, como si estuviera lloviendo con truenos o como se escucha los cohetes, nunca había escuchado un ruido semejante, tampoco he visto visiones, pero cuando estuve allá fue la primera vez.

Flor: ¿Pero, se escucha así en todos los lugares sagrados?

Sra. Cristina: Es porque es la base, es el lugar más pesado. Es muy grande la cueva.

(Conver. Grupal, Tamazulapam 23-04-10)

Actualmente son tres lugares que representa al **nëëweey'yokp** [rincón del sauna], “son dos lugares que de por sí existían anteriormente, más lo que apareció recientemente en el año 84” (Entrev. Sr, Calixto 10-04-10), de esta manera, donde se considera la morada de **Konk Ĕnaa** es donde hay presencia del **Ĕnaa** [trueno, rayo] por eso se dice que en esos

⁵⁴ La categoría de Agencia por cuestiones jurídicas se refiere a las rancherías que pertenecen en este caso al Municipio de Tamazulapam Mixe.

lugares todo el tiempo se escucha como trueno y lluvia es porque ahí viven los **Ēnaa** [trueno]. **Ēnaa** es el centro y la base de la religiosidad mixe.

3.2.2. Jëmpatnëë [agua subida].



Foto a la izquierda: la familia Martínez realizando ritual a **Konk Ēnaa** en el **Jëmpatnëë** [agua subida]. La foto a la derecha: muestra el lugar sagrado **Jëmpatnëë** [agua subida] en el área de Tamazulapam Mixe (04/2010)

Este lugar sagrado se le conoce como **jëmpatnëë** [agua subida], porque al lado donde está el **këpëjktajk** [altar], se encuentra una vertiente, y que a partir de allí nace el río, por eso se le conoce como agua subida. Se encuentra ubicada en el punto cardinal norte de Tamazulapam del Espíritu Santo, junto al río principal de Tamazulapam, colindando con el pueblo de Tlahuitoltepec. La característica del lugar **jëmpatnëë** [agua subida], es que a su alrededor hay plantas: bejucos, árboles, así como también piedras rocosas. Esta aproximadamente a unos 2 kilómetros de Tamazulapam Mixe, se puede llegar caminando, también por medio de transporte, el cual accede por un camino de tierra hasta aproximadamente unos 100 metros del lugar sagrado, desde ahí se continúa por un camino de pendiente hasta llegar al lugar sagrado.

Las familias que concurren a **jëmpatnëë** [agua subida], lo hacen en cualquier día del año y en cualquier hora para encomendarse y sobre todo mo'ok xyëjk kyënaxyëp [para ofrendar su maíz y el frijol] pedir que se multiplique y se dé en abundancia.

Asimismo, las autoridades tradicionales que se encuentran en la etapa final de su año fiscal a este lugar concurren unos días antes del tres de enero porque llegado esa fecha deben hacer entrega de su bastón de mando⁵⁵ a las nuevas autoridades. Las autoridades que visitan **jëmpatnëë** llevan su bastón de mando para renovar (cambian de forro), ya que lo usaron durante su cargo fiscal. El listón y el forro del bastón usado lo dejan en lugar sagrado **jëmpatnëë** [agua de subida], para que ahí se conserven, estos enseres terminan únicamente en este lugar sagrado. Para transferir el bastón de mando a las autoridades entrantes lo adornan con nuevos enseres.

Además, al momento de renovar el bastón, las autoridades en el pasado se bañaban, así como se describe en el siguiente testimonio “todos nos bañábamos en ese lugar con agua muy helada y muy tempranito, a mí me tocó todavía, pero actualmente ya no lo hacen así, quien sabe por qué motivo ya no se realiza así” (Entrev. Mamá Caro, 25-04-10), como toda práctica va sufriendo ciertos cambios acorde a la transformación social, pero otras conservan sus rasgos identitarios como parte patrimonio cultural.

Asimismo en este lugar sagrado se pide agua y lluvia para fructificar el monte, los cerros, vertientes, sembradíos, etc., en beneficio del pueblo. Los fiscales de la iglesia y la diosa del pueblo son los que hacen las encomiendas y peticiones para el pueblo que no les falte agua, maíz y bienestar así afirmó Honorina “ayer mi tía Adela (diosa del pueblo) y demás autoridades eclesiásticas fueron a llamar la lluvia” (23-04-10). Se concibe que en ese lugar es la casa del maíz y de la lluvia por eso se solicita a las deidades a través de los rituales para que suelten el agua en forma de lluvia. Es una petición tradicional que se mantiene hasta nuestros días, por eso cada año se reitera como un compromiso de estar en contacto con las deidades para regular los fenómenos climáticos en función y necesidad del pueblo y el entorno natural. Así podemos reiterar que estas funciones son reproducidas cotidianamente en la familia y la comunidad.

⁵⁵ Bastón de mando, es la vara simbólica adornado o forrado con lienzo tricolor blanco, rojo y verde, con una medida aproximada de 50 centímetros. Tradicionalmente se hace la transferencia del bastón de mando entre autoridades salientes a los entrantes que fungirán un año.

En este lugar, se piensa que donde brota el agua están las deidades de la lluvia, aunque **Konk Ęnaa** está en todas partes como dice la abuela María Isabel “yë tyu yë, yë myo'ok, xyëjk tjëj atjëjcp, tjëkyoonjëkp tjëktë'ëm atp” [se refiere a Ęnaa, ellos son los que riegan su maíz, su frijol, gracias a ellos crecen y dan fruto el maíz y frijol]. (Entrev. 25-05-10). **Konk Ęnaa** controla y regula todo la existencia de en la tierra, nada nos pertenece como persona. Éste lugar sagrado **jëmpatnëë** [agua subida], es uno de los lugares considerados como la fuente de vida del pueblo porque ahí se encuentran los dueños del agua y del maíz.

3.2.3. Ap tyëka'am o tsexk jëntump [casa del pueblo ancestral o lugar del temazcal]

Ap tyëka'am o tsexk jëntump [casa del pueblo ancestral o lugar del temazcal], lugar



sagrado rodeado entre variedades de pinos y arboledas que lo cubren en su alrededor. Este lugar está representado por una roca (aproximadamente de 2,5 metros de altura por 1,5 metros de diámetro) de color plomo, tiene dos huecos o perforaciones circulares que se muestran en su base en dirección al punto cardinal Este. Se cree que el hueco de la derecha mora la abuela (deidad), y en la izquierda está el temazcal o sauna tradicional, se acostumbra a dejar la ofrenda ritual donde mora la abuela. Este lugar sagrado tiene un espacio o patio donde la gente convive, se reúne, descansa o baila en días festivos.

Este lugar sagrado se encuentra aproximadamente a unos 3 kilómetros de la comunidad de Tamazulapam Mixe en dirección cardinal Noroeste. Se ubica sobre las proximidades de la carretera que va hacia la comunidad de Cerro de Guadalupe, se puede llegar caminando o a través de medios de transporte. Las familias concurren a este lugar sagrado para encomendarse y hacer peticiones, pero también es exclusivo para encomendar la salud de los bebés recién nacidos y el bienestar de las parejas que están formando nuevo matrimonio.

Hace poco fuimos ahí, (ap tyëka'am), a nxëäjëtnkamyukta [nuestro nombre, kamyukta-kay-comer y mukta-juntar, entonces se traduce en juntar nuestro nombre a través de la comida ritual], y nuestro padrino fue el Sr. Victorino el xëëmaapy, él es que hizo todo el ritual a Beto le gustó mucho (se refiere a su pareja), dice que vayamos cada año, es bonito a mí me gustó comer las trece tortillitas pequeñas, cada quien come 13 tortillitas. (Convers. Viky López, 7-05-10)

Es una tradición propia del pueblo de Tamazulapam Mixe, ya que cuando las parejas de jóvenes o adultos se comprometen, se realiza una serie de ritualidades a Konk Ēnaa, recorriendo los lugares sagrados, de la misma forma se hace la ritualidad en ap tyëka'am para encomendar a los recién nacidos, comúnmente decimos **jëktso'oktump** [encomendar su náhuatl]. Si los padres de familia no realizan la ritualidad en los primeros días cuando nacido nace el bebé, también se puede realizar cuando ya tenga sus cuatro a cinco años, porque se piensa que el niño crece enfermizo cuando no se encomienda su **ts'o'ok** [náhuatl], en **ap tyëka'am**.

La misma gente le ha conferido poder sagrado a este lugar porque creen que al encomendarse encuentran sintonía y complementariedad con la naturaleza y las deidades. Por eso ha provocado reacción negativa a la comunidad cuando se ha intentado modificar el lugar sagrado, por esta intención, **Ēnaa** [deidad] ha reaccionado mediante su ira de una forma que ha atormentado a las familias mixe.

Viky: El Sr. V. López encabezó para que se pusiera rejas en el lugar sagrado en ap tyëka'am, donde está la cueva de la izquierda dicen que es la abuela, eso le pusieron rejas, lo encerraron.

Flor: ¿Cuándo fue eso?

Viky: En este año 2010, hace cinco meses.

Flor: ¿Pero en qué lado? es que son dos lados las cuevitas, donde se coloca la ofrenda.

Viky: Sí ahí donde se coloca la ofrenda, dicen que ahí vive la abuela, es la que tiene más poder y es el más grande, ahí es donde lo encerraron bien. En esa noche la señora murió durante el parto, entonces empezó a morir mucha gente, entonces las autoridades lo consultaron a los adivinos y le cuestionaron a las autoridades de allá del cerro Guadalupe, y las autoridades de aquí del municipio tomaron carta al asunto, se supone que eso no es cualquier cerro, sino es sagrado y es para todo el pueblo porque mucha gente va a dejar su ofrenda ahí, nada más de pensar porque lo encerraron a la abuela, si es Ēnaa, creo que no está bien, porque Ēnaa tiene poder y no deberían de encerrarlo, sí en toda su historia ha estado libre. Al encerrar o encarcelar lógico iba a perder su poder o se iba a manifestar porque tiene poder. Por eso se considera que mucha gente murió, entonces se necesitaba rogar y hacer ritualidad, inmediatamente las autoridades de aquí de Tama quitaron toda la reja de fierro, lo dejaron libre otra vez e hicieron costumbres, le rogaron al Ēnaa. Eso decía la mamá de Alma que sí se necesitaba rogar, suplicar para que recobre su poder.

Flor: ¿Y la cruz sigue ahí, sigue todavía?

Viky: Si está ahí todavía la cruz y las piedras

Flor: ¿Entonces dónde querían que la gente dejara su ofrenda?

Viky: Se supone que afuerita de la reja. Es que su plan de ellos era cuando la gente fuera a dejar su ofrenda que depositen su dinero en la alcancía que supuestamente lo estaban asegurando, querían negociar. (Convers. Viky López, 20-05-10)

Los lugares sagrados históricamente han estado sin modificaciones y sin intervención de la mano del hombre. Éste al ser considerado como lugar sacralizado como la morada de **Konk Ĕnaa**, conlleva a las familias a kyëmayjëny ujj xatsxy [dar la ofrenda como símbolo de respeto], por ser lugares propios de equilibrio espiritual y de vida para las familias. Sus formas de convivencia y de interrelación basados en los fenómenos y elementos de la naturaleza son filosofía de vida que ordena la forma de ser y pensar de los mixe.

Al modificar la relación entre hombre y las deidades, incorporando elementos foráneos en el lugar sagrado como la reja de fierro, alcancía, cruz y otros, ha modificado no sólo el pensamiento de las creencias espirituales de las familias, generando incomodidad hacia la transformación de la morada principal sagrada de las deidades, sino, en consecuencia provocó muertes repentinas de personas, como reflejo del poder de las deidades hacia aquellas personas que se interponen en la vida ritual de la comunidad. Al parecer desde la creencia mixe, afirmada por sabios y adivinos, necesariamente se tuvo que remediar la ofensa devolviendo al espacio sagrado a su estado inicial. Pero no como simple lugar de respeto, sino como poder de gobierno hacia una forma de vida, que rige sus comportamientos, que por años la misma comunidad le ha otorgado el significado de ser supremo.

De esta forma las deidades supremas tienen poder y controlan todo, por lo tanto, se piensa que cuando los comuneros no lo respetan, pierde su sacralidad o las deidades buscan otros espacios donde habitar.

3.2.4. Këkajp tyëkyam [casa de la diosa]

Këkajp tyëkyam [lugar sagrado donde vive la Diosa del pueblo]. En este caso la Diosa del pueblo recibe su cargo en el mes de marzo, en ese momento la casa de ella se



convierte en lugar sagrado, porque ahí va estar un año la **Ēnaa këkajp** [deidad del pueblo].

Este **Ēnaa**, se ha conservado desde la época prehispánica, como dice Royel, “los nativos lo resguardaron en una casa particular su Ēnaa, a fin de mantener alejado de los conquistadores españoles” (Convers. 23-04-10)

Këkajp tyëkyam [lugar sagrado donde vive la diosa del pueblo], se encuentra la familia realizando ritualidad a Konk Ēnaa, junto a la Diosa del Pueblo. (Obs en Tamazulapam Mixe 24-04-10)

Este lugar sagrado está compuesto por un baúl de madera de cedro, (aproximadamente mide 1 metro de ancho por 70 centímetros de alto, con una profundidad de 50 centímetros), y en su parte superior la recubre una tapa. Este baúl está montado sobre un altar de madera a una altura aproximada de 40 centímetros. Se ornamenta dentro de una estructura semicircular, se adornan con enos (adorno del monte), también se colocan en ambos lados del baúl adornos florales en recipientes.

Sin embargo, este **Ēnaa** aun estando en casa particular (en la comunidad de Tamazulapam), es uno de los que conforma la ruta de lugares sagrados. **Këkajp tyëkyam** [lugar sagrado donde vive la Diosa del pueblo] está simbolizado por dos estatuas de pequeñas de piedras son las **Ēnaa këkajp** [deidades] preexistentes que se encuentran en el baúl cubiertas de masa de maíz.

Pero tu mamá lo cuidó por un año, sí hace como 30 años, cuando tus padres fungieron como de *měj nēēměj* [autoridad eclesiástica]⁵⁶, ella contaba que cuando lo cambiaban al *Ĕnaa* no lo pueden ver, solo meten la mano y le cambian de atuendo, le ponen su ropa como lo que actualmente es el atuendo de Tama, sí, tu mamá decía (se refiere mi persona) que se palpa una cosa suave, nadie lo puede ver porque se piensa que puede perder su poder, por eso siempre rellenan de maíz molido en el cajón donde se conserva. (Entrev. Abuela Amalia Casas hace referencia la experiencia de su hija Alejandrina, 25-05-10).

Se dice que cualquier persona no lo puede ver ni palpar *Ĕnaa kəkajp* [deidades] que están en la casa de la Diosa, a no ser que sean los encargados, es decir la Diosa del pueblo y el *měj nēēměj* [la autoridad eclesiástica], son las personas quienes saben cómo son las deidades y como se manifiestan en la vida, porque ellas tienen el Don de comunicarse espiritualmente con las deidades, son los que están bajo el cuidado del lugar sagrado durante todo el año. La esposa del *měj nēēměj* [fiscal 1] es la encargada de vestir a *Ĕnaa*. Cada año en mes de marzo se realiza el cambio de la Diosa, ese día se traslada el baúl del *Ĕnaa* a la casa de la nueva Diosa del pueblo, ella se encarga de cuidar al baúl del *Ĕnaa* durante un año. También cumple la función de atender a las familias que llegan a realizar la ritualidad al *Ĕnaa* en cualquier momento del día.

Tradicionalmente ninguna persona puede ver a *Ĕnaa* [deidad], siempre se conserva en un baúl (ver foto) cubierta de masa de maíz. Según mis observaciones anteriores (2004), la nueva diosa electa recibe la urna del *Ĕnaa* en la casa de la diosa saliente, llegado a media noche, mientras las personas continúan festejando (bailando, comiendo y bebiendo), la nueva diosa y demás autoridades *piixkyaat* [fiscal 1] y el *měj nēēměj* [fiscal 2] trasladan a escondidas la urna del *Ĕnaa* hacia la casa de la nueva Diosa, van danzando de prisa con mazorcas de maíz. Los familiares, vecinos y personas que están conviviendo en el patio de la diosa que ha terminado su cargo de cuidar al *Ĕnaa*, al darse cuenta que la urna del *Ĕnaa* fue trasladada a la casa de la nueva Diosa, deciden seguir detrás de ellos para continuar la convivencia.

La nueva Diosa del pueblo, de preferencia debe ser una persona femenina viuda o soltera “para escoger a la diosa del pueblo casi siempre son señoras con edad adulta que ya tienen más o menos de sesenta años en adelante y su nombre tiene que ser, por ejemplo:

⁵⁶ *Měj nēēměj* [fiscal 1] y *piixkyaat* [fiscal 2] son las máximas autoridades de la iglesia, son autoridades tradicionales nombradas en la asamblea comunal y siempre colaboran para resolver asuntos y necesidades que surgen en la iglesia y también son los que se encargan de dar mantenimiento y hacer ritualidades a *Konk Ĕnaa* en los lugares sagrados.

Rosa, María, Isabela, Guadalupe, etc.” (Convers. July Castro ex-estudiante del COBAO⁵⁷, 4-05-10), se nombra a señoras adultas que no tengan compromiso de pareja y otras responsabilidades, puesto que implica asumir dedicación exclusiva para estar pendiente de atender a los visitantes que van a dejar su ofrenda ritual a **Konk Ęnaa**. Esta tradición de elegir a las mujeres adultas como autoridad de Diosa del pueblo, no por niveles de sabiduría que tenga una mujer, sino por el contrario, se concibe en la comunidad que todas las mujeres adultas están preparadas para asumir el cargo.

Según versiones de mi abuela Casas que la señora *kəkajp*⁵⁸ [diosa del pueblo], es elegida por las autoridades de la iglesia católica por el **měj nĕmĕj** y **piixkaat** [fiscales 1 y 2 de la iglesia católica]. El nombramiento se realiza en el mes de marzo y cumple su función por doce meses.

Mars po'jĕmts ojts yĕ xtĕkĕĕ'kĕta, yĕ mĕj nĕmĕj mĕĕ piixkaat, yĕts jujky, nyĕĕ ttmĕjatĕ'p, tmĕmentĕp, ko tĕnĕpĕtakĕta' pĕn tyĕmĕ exyĕtĕp. Tu'uk xĕĕ, tu'uk jĕmĕtnyĕ nyĕ jyĕk mĕtsĕna, yĕ pyujx yĕ kyajp naaxtsenaapy, yĕ tyajkp yĕ t'exp, yĕ t'kĕweent'atp, yĕ tuu yajkp (Entrev. **Xĕĕmaapy** ex-diosa del pueblo Abuela Camila, 18-05-10)

[En el mes de marzo me delegaron el cargo, son los fiscales de la iglesia católica los que seleccionan y buscan a la persona con quien desean fungir para el año. Ellos son los que me buscaron trajeron su cigarro y bebida. Un día, un año se funge, (implícitamente se refiere al Ęnaa) vela por su gente y su pueblo, da y dispone su alimentación y su lluvia a su pueblo]

Los fiscales de la iglesia católica son autoridades tradicionales elegidas en asamblea comunitaria, son ellos quienes eligen a la Diosa del pueblo, ambos trabajan y forman parte del sistema de cargo religioso comunitario, ellos trabajaran durante el año fiscal para velar el **Ęnaa kĕkaajp** [deidad del pueblo], en la casa de la diosa se convierte en un lugar sagrado por ser la morada de **Ęnaa**.

Al momento que asume la nueva autoridad, la Diosa del pueblo se convierte en responsable de manifestar y mantener viva las expresiones y saberes de práctica de ritualidad a **Konk Ęnaa**. La Diosa cumple una misión sagrada para el pueblo, y es la mediadora directa entre Ęnaa, las familias y las autoridades tradicionales. Ella es la

⁵⁷ Centro de Bachilleres de Oaxaca (COBAO).

⁵⁸ *Kĕkajp*, se decodifica como la dueña, la encargada del pueblo, comúnmente decimos *taak kĕkajp* [la señora en cargada del pueblo], por lo tanto se refiere a la encargada es decir la señora que está bajo el cuidado del Ęnaa del pueblo.

reproductora y depositaria principal de las prácticas y sabidurías de la ritualidad a **Konk Ēnaa**.

La señora como Diosa del pueblo se considera como deidad en sí misma, resultado del cargo conferido por los fiscales de la iglesia. Ella es respetada por la comunidad y fortalecida para asumir la responsabilidad de Diosa, como eco que trasciende en la vida espiritual colectiva. Comúnmente se dice yë **Ēnaa** [deidad] se dice yë kajp tsënaapy, pujx tsënaapy, se da a entender que **Ēnaa** se considera como los padres del pueblo, que velan por la vida de las familias, yë na'axtsënaapy significa el estar y convivir de las familias y autoridades.

a) El alimento ritual del Ēnaa.

Al recibir el cargo como Diosa del pueblo se preparan alimentos rituales como las memelas y zetas (ver foto). Son alimentos rituales que las personas consumen y a la vez comparten una porción de este alimento ritual con las deidades, dejando como ofrenda en altar sagrado de la casa de la Diosa, también se hace el convite con todas las personas y familias que llegan a este lugar sagrado a realizar la ritualidad. Este es un espacio de convivencia a través de la comida ritual en reciprocidad hacia **Konk Ēnaa**.

Cuando va iniciar su cargo, cuando va ser la fiesta del pueblo, en el mes de mayo y cuando ya termina su función la diosa del pueblo hace machucado y figuras con masa en forma de "Z" también hacen 23 bolas de machucado y después lo corta en cuatro partes iguales, aparte de que elabora 13 figuras con masa por cada bola de machucado, de tal manera que llena una canasta de machucado. (Convers. July Castro ex-estudiante del COBAO, 4-05-10)



Machucado: son bolas de masa de maíz rellenas con Frijol molido



Zeta o Neey, elaboradas con masa de maíz.

Estos alimentos rituales como el machucado y el **neey** son elaboradas exclusivamente para el cargo de la Diosa del pueblo de los cuales deben ser compartidos en este día en que asume el cargo la nueva autoridad.

El machucado como alimento ritual del **Ēnaa** se hace en tres ocasiones durante el año que este “machucado se prepara, al iniciar el cargo, cuando es la fiesta del pueblo y cuando termina su función; durante los demás días que siguen ya no lo elabora, pero sí espera a los visitantes que vienen a hacer alguna petición.” (Entrev. Abuela Camila **xëëmaapy** ex-Diosa del pueblo, 18-05-10). El machucado y el **neey** son ofrendas para retribuir y agradecer a **Ēnaa** que mora en la casa de la Diosa del pueblo por eso se preparan exclusivamente para esta ocasión festiva ritual.

Cuando la Diosa prepara las ofrendas invita a sus familiares para que le ayuden hacer los preparativos de las ofrendas, además es trabajo compartido con las esposas de las autoridades tradicionales mixe: el **piixykaat** [fiscal] y el **měj nēmēj**.⁵⁹

La diosa del pueblo se apoya con el grande de los grandes (se refiere a las autoridades tradicionales) y trabajan juntos todo el año, no se apoya con los adivinos. Enfrente del señor sagrado ponen cuatro recipientes a donde los visitantes ponen sus ofrendas, dos lo pone la diosa del pueblo y dos el grande de los grandes. (Entrev. **xëëmaapy** ex-diosa del pueblo Abuela Camila, 18-05-10)



Las esposas de los fiscales se encargan de ayudar a la Diosa del pueblo para la preparación de la comida ritual, porque en la vida cotidiana la mujer es la que se encarga de preparar la comida y tocar la masa.

Las memelas que se muestran en la fotografía, se elaboran haciendo primero una tortilla grande, enseguida sobre esta preparación se embarra frijol molido y se empieza a enrollar formando una bola,

⁵⁹ Las autoridades Tradicionales: el **piixykaat** [fiscal] y el **měj nēmēj**, son autoridades de la comunidad nombrados por la asamblea que se rige por usos y costumbres. El nombramiento se realiza siete meses antes que tomen posición, el primero de enero toman su posición y un año completo fungen.

después se pone a cocer en el comal.

3.2.5. Ap teety jë'ëntijpy [enfrente del Sr. padre y abuelo]

Se dice que antes de la llegada de los españoles, el lugar sagrado de los mixe se encontraba en la actual construcción de la iglesia católica en Tamazulapam Mixe, ese era lugar sagrado donde moraba **ap teety** [Señor. padre o padre abuelo]. En la actualidad la mayoría de las personas de tercera edad conciben que **ap teety** [Sr. padre o padre abuelo] sigue siendo la deidad propia de la comunidad, por eso cuando dejan su ofrenda ritual en el altar de la iglesia católica, están ofrendando a **ap teety** [Sr. padre o padre abuelo] y no a la imagen de la religión católica, sino ap teety quien era y sigue siendo deidad preexistente de la comunidad.



Lugar sagrado de ap teety y'jëntijpy [enfrente del Sr. padre y abuelo], ocupado por la iglesia católica. Las familias mixe hacen la ritualidad a **Konk Ēnaa** a través peticiones y ofrendas, en Tamazulapam Mixe, 04-2010

Así como se revela en el siguiente testimonio “se sabe cuál es la historia porque venimos a dejar la ofrenda aquí (se refiere en la iglesia)” (Entrev. Sra. Ernestina, 15-05-10), implícitamente se refiere a la deidad de los mixe que en **ap teety y'jëntijpy** [enfrente del Sr. padre y abuelo], era un lugar sagrado propio para ofrendar a **Konk Ēnaa** se dice que “ahí era un lugar sagrado (era un lugar pantanoso) donde la gente hacía la ritualidad, era un lugar de concentración en las fiestas del pueblo. Los conquistadores pensaron que así nos iban a conquistar mejor” (Entrev. **xëëmaapy** Sra. Cristina, Tamazulapam Mixe, 07-09-09).

A pesar que el párroco (autoridad de la iglesia católica) restringe el lugar sagrado para que las personas realicen la ritualidad, de hecho siguen concurriendo en ese espacio sagrado. Es decir que cada vez que se programa para recorrer los lugares sagrados **ap teety y'jëntijpy** [enfrente del Sr. padre y abuelo], es uno de los lugares que se recorren luego de hacer ritualidad en los cuatro lugares sagrados mencionados anteriormente, es donde se concluye de recorrer la ruta sagrada. Se acostumbra a concurrir ya sea en la tarde (7:00 a 8:00 hrs. p.m.) del mismo día que se hizo el recorrido en los demás lugares sagrados o bien puede ser al día siguiente en la mañana (5:00 o 6:00 hrs. a.m.), y se realiza la ritualidad sin la presencia del párroco.

Las familias siguen respetando su lugar sagrado a pesar de estar enajenado por la iglesia católica, continúan realizando la ritualidad en **ap teety y'jëntijpy** [enfrente del Sr. padre y abuelo]. Este espacio donde está la iglesia tiene doble función: la iglesia católica y espacio de reproducción ritual, la señora Ernestina Jiménez afirma que este lugar siempre ha sido considerado como un lugar sagrado para peticionar y ofrendar a **Konk Ēnaa**, siendo un espacio propio, parte del eslabón de la ruta de los lugares sagrados tradicionales que las familias mixe recorren. Entonces podemos decir que cada una de estas funciones rituales, tanto las prácticas ancestrales y las católicas son realizadas en el mismo lugar, pero en momentos separados. Es decir, las familias mixe hacen la ritualidad a **Konk Ēnaa** en la iglesia en horarios distintos a las celebraciones católicas.

Pero cabe aclarar cuando las personas dicen **ap teety** [Sr. padre y abuelo] algunos pueden referirse al santo patrón de la iglesia, y especialmente los adultos se refieren a la deidad propia, pero aun cuando se trate del santo patrón o deidad propia es un espacio de convivencia intercultural, porque ambas religiosidades se reproducen en el mismo espacio.

3.3. Ritualidad en la casa de familias.

Otro ámbito donde se practican las ritualidades son las viviendas de las familias. Es por tradición que la casa de familia se convierte en espacio final para realizar la ritualidad a **Konk Ënaa**, luego de haber recorrido los lugares sagrados naturales (cuevas, vertientes, montes, abajo del árbol, etc.). La familia retorna a la casa para dar la culminación al recorrido de los lugares sagrados y así realizar la última ritualidad en un espacio determinado y ornamentado en el hogar familiar.

La familia realiza nuevamente la ritualidad en el hogar con el mismo fervor con el que comenzó los recorridos de los lugares sagrados naturales. En los rituales del hogar de las familias es común que los niños participen de manera directa o indirecta replicando lo que hacen los adultos. Este saber es eminentemente familiar, porque es una práctica común para todos, entre niños, jóvenes, adultos y ancianos.



Señora Camila, hijos y sobrinos realizando el ritual en el hogar en agradecimiento a la madre tierra y el bienestar familiar (31-10-09).

Por la práctica ritual en la casa se convierte en un espacio sagrado, de transmisión y aprendizaje para los niños. En este espacio los niños pequeños y grandes observan lo

que hacen los adultos. Asumen ciertos roles junto a la madre familia y la abuela. La participación directa de los niños afianza sus saberes rituales.

Los niños aprenden mirando, porque siempre están cerca cuando realizamos la ritualidad para ofrendar a nuestros Dioses, siempre están tras de mí, quieren hacer la misma actividad que estoy haciendo, aunque no les digo cómo tiene se tiene que hacer, de todos modos lo hacen, lo aprenden donde se está realizando la ritualidad. (Entrev. Madre de familia, Sra. Camila Palacios, 30-10-09)

En estas situaciones concretas vivenciadas en el acto ritual, la madre de familia no sólo asume el papel de abrigo amoroso a la familia, sino, amamanta culturalmente a sus hijos ayudando a que aprendan hacer, descubrir el significado a través de prácticas rituales concretas acompañados de consejos orales. La transmisión de estos saberes rituales es en la casa, es el espacio más cercano en que inician a participan los niños.



Ritualidad en la casa de familia, la abuela Amalia Casas junto a su nieta Heydi están haciendo la ritualidad para agradecer a **tsuj poj**, **Konk Ēnaa** y a la madre tierra. (Obs. En la casa de la familia Casas en Tamazulapam Mixe, 31-10-09)

Cuando se realiza la ritualidad en el hogar de costumbre los padres incentivan a sus hijos a participar, es común que los padres empiezan a colocar las ofrendas seguidamente participan los niños repitiendo los mismo pasos que ha colocado el adulto, todos riegan el maíz molido mientras las demás ofrendas lo colocan entre padres e hijos. Por otro lado, los niños por su curiosidad los conducen a repetir lo que hace el adulto, es el momento propicio para que el adulto guíe y oriente la participación de los niños.

4. Formas de transmisión de los saberes de la práctica ritual a Konk Ēnaa.

Wejën kajën [despertar, desenvolver, desarrollar], el uso normal de esta palabra está relacionada a la manera de criar a un niño o niña en el contexto mixe: comienza desde el parto y la lactancia y todas las atenciones que necesita durante la infancia: bañarlo, dar de comer, lavar la ropa, cargarlo, hacer dormir.

El **wējën kajën** de una persona inicia desde los primeros años de su vida insertándose en las prácticas culturales comunitarias, son los adultos quienes transmiten hacia las nuevas generaciones las prácticas y saberes rituales mediante ejemplos prácticos y a través de la oralidad.

Esta transmisión a través de ejemplos prácticos y consejos orales entre los adultos y nuevas generaciones concretan, construyen los significados y sentidos sobre los saberes rituales en agradecimiento a la madre tierra, deidades y cosmos. En estos encuentros se transmite y se regeneran saberes, valores y tecnologías entre las personas adultas y jóvenes. Por eso la comunidad social mixe aprueba y reconoce las funciones que cumplen los miembros de la familia: los niños, jóvenes, adultos hombres y mujeres.

4.1. Hacer juntos padres e hijos “hazlo así”

Entre los mixe la transmisión de saberes rituales asigna tareas y ocupaciones a toda la familia. Estas tareas inician con niños y niñas con diferentes edades. La participación de los niños aparte que se insertan en la función social contribuye a reproducir las prácticas culturales como parte de la función social. En los eventos rituales la participación de los niños es crucial porque contribuyen para aliviar el trabajo los adultos, aunque realizan actividades específicas, así como se evidencia en el siguiente testimonio.

En la mañana la señora Angelina puso la olla para cocer el frijol, mientras sus hijos Herlinda (12 años) y Gilberto (5 años) limpian el frijol. En la tarde los niños van a conseguir hierba santa en la casa de su tía, más tarde la niña va al molino a moler mu'ut, (masa de maíz exclusivo para hacer la figurillas). La madre va a comprar el

pollo, mezcal, cigarro, Gilberto (Gilo), corre detrás de su madre, él trae las veladoras, galletas, y el cigarro (Obs. En la familia Sra. Angelina, 5-10-09)

La participación de los niños y las niñas en la preparación de la ofrenda obedece a las indicaciones e instrucciones de sus madres, es decir, el niño no actúa a voluntad propia, sino su participación es de ayudar para complementar varias actividades en torno a la preparación de la ofrenda. Pero tampoco es una participación coercitiva, porque inherentemente en las comunidades los niños se involucran en las actividades cotidianas.



Las actividades que se distribuyen en la familia aparte de generar habilidades y saberes mantienen la unidad familiar y contribuye a la reafirmación cultural. La madre de familia es la que organiza y dirige los preparativos, sabe qué cantidad y qué tipo de **ujy xatsxy** (ofrendas) se van a preparar, los niños copian y replican los procedimientos para hacer las ofrendas, es una forma de alivianar las actividades de los adultos, de esta manera, aprenden los niños haciendo directo con el tacto, replicando lo mismo que hace la madre de familia y otros niños aprenden con sólo mirar. Mientras el padre de familia ayuda a traer leña para cocer las ofrendas y alimentos rituales, recorre la casa de sus familiares y compadres para invitarlo en la convivencia (compartir bebidas y comidas rituales). Esta práctica ritual es una actividad colaborativa

desde niños y adultos.

El niño Gilberto, agarra un plato y empieza hacer el plomo (son bolitas de masa de maíz tamaño canicas). Después la abuela despedaza la hoja de hierba santa para forrar las figurillas y el niño repite lo mismo, hizo muchos pedacitos las hojas. (Obs. Familia Martínez, 10-10-09)

Todos están colaborando para hacer las figurillas, el joven está haciendo tiritas, Viqui y Clara (niñas) están haciendo los plomos, Sandra está haciendo monedas y la mamá hace los xatsxy, más tarde la señora hizo tamalitos, las niñas también la están ayudado, Clarita quiere hacer tamales, sólo que su abuela no la deja, le dijo mejor vas forrando con la hoja de hierba santa y le enseña cómo lo va hacer, mientras Viqui también está forrando los tamalitos (Obs. Familia Emiliana, 15 de-10-09)

Son a las 4:30 de la tarde empezamos a preparar la ofrenda que se va a llevar al lugar sagrado: xatsxy, plomo, e'kxy. La señora está haciendo xatsxy. Gilo ayuda a hacer las tiritas del xatsxy, al poco rato hace plomos, también Herlinda hace plomos y moneditas. Después la mamá hace tamalitos y Herlinda le ayuda a forrar con hojas de maíz. El padre de familia está rajando leña, una vez que ha terminado alista las cosas que llevará al lugar sagrado. Después que han terminado los niños de hacer la figurillas fueron a comprar galletas, veladoras, mezcal para dejar en el lugar sagrado. (Obs. Familia Angelina y Rubén, 05-10-09)

Las formas de aprender a hacer de los niños se basan en mirar, palpar acompañados de sus capacidades sensitivas: oler, sentir, pensar, escuchar, así se sintonizan a participar directamente en el momento donde se está haciendo **ujy kaaky** [tortillas rituales y ofrendas]. Los niños aprenden de manera práctica y en lo oral, los adultos instruyen a los niños y niñas diciéndoles “hazlo así”, esto se da cuando la madre está viendo la participación de sus hijos. Mientras el aprendiz hace y acompaña con su mirada, manteniendo abierta el **ëxjën** y **wejën kajën**. **Ëxjën** implica centrar la vista para apropiarse parte del contexto que se ha focalizado, mientras el **wejën kajën** significa desatar, desenvolver, despertar. Esta apropiación de saberes se da a partir de mensajes orales, imitaciones, hacer con las manos, mirar la acción de los otros que se convierten en depositarios de saberes y guías.

Las niñas y los niños más grandes participan de manera autónoma en la elaboración de las ofrendas porque han participado repetidas veces bajo el acompañamiento de sus padres, mientras los niños más pequeños están a los ojos de los mayores para ver cómo lo están haciendo, es decir, tienen más atención de los mayores que los guían e instruyen para que desarrollen sus habilidades de saber hacer, conocer los significados y saberes que emergen en esa práctica.

Los niños acompañados de sus mamás y otros adultos viven una etapa de exploración a través de la visualización e imitación acorde a sus intereses e inquietudes.

Flor: ¿Y cómo participan los niños cuando se hace todos los preparativos, si les enseña a sus nietos?

Sra. Angelina: (aaay se ríe la Sra. y los niños) sí saben hacer un poco, Gilo sabe hacer plomos, tiritas, moneditas y dice Herlinda tsanëenkët, la mamá afirma si tsanëenkët son las puntitas del xatsxy.

Flor: ¿Pero sí les explica cómo se hace?

Sra. Angelina: Les digo haz las tiritas y después continúan haciendo el plomo, tiritas, moneditas es lo que sabe hacer Gilo, es lo que hace, así está aprendiendo. Así aprende de poco a poco siempre y cuando se les enseñe.

Flor: ¿Y su hija también hace el ujoy, xatsxy [ofrenda]?

Sra. Angelina: (jajaja), Ella también hace plomos, xatsxy jyëjp (tiritas del xatsxy), neey, moneditas y me apoya también para hacer tamalitos.

La madre es la que instruye, induce y motiva a los niños para el quehacer de los **ujy**, **xatsxy** [ofrenda]. La madre indica las actividades que deben hacer los niños, los niños pequeños de 3 a 5 años les pone hacer las figurillas más sencillas como hacer **neey** pequeños, **meeny**, el **plom** [plomo], tiritas sueltas, **neey**. Conforme van adquiriendo más habilidades con sus manos van aprendiendo a construir y comprender su significado de las ofrendas rituales.

La motivación de la madre de familia juega un papel central para despertar el interés de los niños en el involucramiento en los quehaceres de la ofrenda ritual, así, poco a poco los niños son actores directos en los preparativos de la ofrenda.



Por otro lado, los niños se motivan a participar cuando ven que los demás están haciendo las ofrendas, para satisfacer sus curiosidades se involucran a participar haciendo las figurillas.

La participación inicial del aprendiz los induce a conocer, comprender y a aprender a convivir

en las actividades de la ofrenda, a través de sus manos no solo muestran sus habilidades y su creatividad, sino demuestran ser parte de la cultura. Así los niños son protagonistas en la construcción de sus saberes mediados a través de las convivencias familiares, ellos descubren por sí mismo el sentido y significado de las cosas, saben hacer exactamente lo que todos saben hacer.



Dice Heydi Sharon yo hice figurillas, le ayudé a mi abuela, porque mi mamá no le da tiempo, ella trabaja en el hospital.

La Sra. dice que a niña Viqui que aparece en la foto le falta por aprender y le va a seguir enseñando.

La abuela Amalia le explica a su nieta como hacer las ofrendas (tamalitos, xatsxy, neey), al igual que la señora Martínez le dice a su nieta “hazlo así” indicando mediante ejemplo como debe envolver el tamal con la chala (hoja de maíz). Entonces las formas de enseñar e instruir a los niños se dan en dos planos, a través de ejemplos prácticos y mensajes-consejos orales. Mediante ejemplos prácticos, los niños siguen las instrucciones de sus mayores, imitan, replican haciendo los pasos de sus mayores. En lo oral en ëyu'uk (mixe), se da mediante las indicaciones y consejos. Los consejos y conversaciones se convierten en formas de enseñanza, porque a través de las acciones ejemplificadas siempre va acompañada de consejos e indicaciones orales, para hacer más efectivo el entendimiento y al mismo tiempo el saber hacer con las manos.

A las 7:00 a.m. Heydi Sharon de 11 años se alista para iniciar a los preparativos a lado de su abuela de 88 años quien le indica a su nieta lo que tiene que hacer: va al molino a moler el nixtamal, de regreso, horas después ponen el comal para coser las figurillas que han preparado, así continúan para hacer los tamalitos. La niña va a comprar las cosas que faltan.” (Obs. Familia Casas, 23-10-09)

La niña participa obedeciendo las instrucciones de su abuela, juntas intervienen para realizar los preparativos de la ofrenda. Mediante explicaciones e instrucciones orales de la abuela, se concreta el **wëjën, kajën** [despertar, desenvolver, escuchar] de la niña, desarrollando así sus habilidades del saber hacer de la ofrenda.

La participación de la niñez aliviana la carga de actividades familiares. Así, los niños adquieren experiencias comprendiendo y apropiándose de los saberes de la ofrenda. Esta participación de la niñez se da mediante las actividades guiadas y colaborativas, todos aprenden de su mamá y de su abuela. Las actividades colaborativas son entendidos como la ayuda mutua, como una forma de educar a las nuevas generaciones, y de esta manera los niños asumen un compromiso moral familiar.



En el espacio de la cocina la señora Angelina y su hija Herlinda (12 años) están haciendo tamalitos para ofrendar a **Konk Ēnaa** (05-10-09).

La señora empezó a hacer los tamalitos, en total hizo una docena, la hija Herlinda de 12 años le ayuda a envolver o forrar los tamalitos con hojas de hierba santa y después lo envuelve con hojas de maíz. La señora puso a cocer los tamalitos en una olla a un lado del comal, mientras Herlinda también estaba cociendo en el comal los plomos, monedas y las tiritas del xatsxy y trataba que no se quemaran. (Obs. Familia Martínez Policarpo, 05-10-09)

La madre orienta y guía la participación de los niños, es la que toma la iniciativa para cualquier actividad que demande la preparación de ofrenda, mientras los niños siguen los mismos procedimientos. La cocina o unos de los cuartos de la casa son los escenarios propicios para transmitir los saberes de la práctica ritual.

En estas experiencias del saber hacer los **ujy, xatsxy** [ofrenda], los niños y niñas construyen y enriquecen sus saberes, que se da a través de sus experiencias vivenciadas. En la medida que los niños crecen, poco a poco, van adquiriendo más habilidades y destrezas específicas como hacer los tamales y saber contar el xatsxy.

Blanca y Flor ya saben (se refiere a la elaboración de la ofrenda), así aprenden a contar y así se van involucrando poco a poco. A esta edad (8 y 112 años) ya aprendieron cuántos tamalitos equivalen un tanto, les voy explicando cuántos tamalitos son tu'uk tiny (un tanto), porque se complica un poquito, y ya saben cómo se hace los tamalitos, los plomos, neey, xatsxy. Pero Blanca ya aprendió bien todos los pasos que se sigue, así aprenden de a poco a poco (Entrev. Madre de familia, Sra. Estela Cruz, 29-09-09)

Blanca de 11 años está haciendo tamalitos, después de casi llenar el plato los puso en el comal y estuvo al pendiente hasta que se tostaran bien. Seguido ella va a la tienda a comprar pan y refresco, al regresar continúa ayudando a su mamá para hacer moneditas y tiritas, también está al pendiente de lo que se está tostando en el comal. (Obs. 31-09-09)

Cuando las familias realizan los preparativos de la ofrenda, los niños y niñas se involucran, contribuyen como parte de su formación y vivencias culturales que adquieren y desarrollan en la familia. En todo momento, los adultos son enseñantes porque inducen y acompañan a sus hijos en las actividades que realizan, ellos distribuyen las actividades que deben hacer los niños de acuerdo su edad, saben los adultos que las habilidades de niños y niñas se apropian los saberes y valores paulatinamente se sintonizan con la vida comunitaria.

Para una madre no sólo es gratificante cuando ve que sus hijos cumplen una tarea, sino que los niños van respetando las costumbres y hábitos de la familia al realizar los preparativos de la ofrenda. Una vez que las niñas saben contar el **xatsxy**, hacer el tamal y saber contar cuanto es **tu'uk tiny**, quiere decir que aprendieron bien y no necesita el apoyo de su mamá.

La madre prepara a sus hijas para que sea una mujer mixe íntegra en las costumbres y hábitos de la comunidad, por eso las familias que fueron entrevistadas manifiestan que cuando sus hijas se casen y sean autoridades en la comunidad tienen que saber preparar **ujy, xatsxy** [ofrendas]. Cuando las madres de familia instruyen a sus hijos cómo hacer la ofrenda, los niños y las niñas asumen una actitud receptora para apropiarse de los saberes y habilidades asumiendo una actitud positiva de querer aprender, porque no es un acto coercitivo.

La forma de socialización de la niñez mixe se caracteriza por dos aspectos centrales: la primera tiene que ver con la visualización que despierta interés del aprendiz en el involucramiento de las prácticas culturales y el segundo la mamá es la que encamina, guía, instruye y distribuye las actividades de los niños y las niñas.

Flor: mtënë exyëp yë m'ap ënaajk so yë uij jyëk etyinya.

Sra. Emiliana: Juunkëxpts ntanëmëta so t'etyuntët, këmts yë jëtiiny t'në'extuta koots n'etyiiny

Flor: jyatëp yë uij t'jek eyëy yë m'apët?

Sra. Emiliana: Yë tsë myaayy tsyoktëp ko yë t'jék eyëtët. (Entrev. 03-10-09)

[Flor: ¿Usted les enseña a sus nietas cómo se hace las figurillas?

Sra. Emiliana: A veces les explico cómo se hace, pero ellas aprenden sola, sólo ven como lo estoy haciendo.

Flor: ¿Entonces sus nietas sí hacen figurillas?

Sra. Emiliana: Es lo único que quieren hacer].

Los saberes y prácticas transmitidas de madres e hijos, son las que enriquecen y alimentan las capacidades cognoscitivas de los niños y niñas. Los adultos instruyen y guían a los niños durante las actividades concretas de la preparación de la ofrenda o en algunos casos los niños aprenden de manera más autónoma a través de la mirada. Así, como lo afirma Floriberto, pensador y antropólogo mixe que las “mujeres permanecen con los hijos durante más tiempo; además de guardar una relación mucho más estrecha con ellos, son las maestras por definición, no solamente los amamantan físicamente, sino también espiritualmente y culturalmente”. (2007: 333). De esta manera se resguarda y se reproduce los saberes y valores que son el patrimonio cultural.

4.2. Conociendo lo sagrado de Uij y'jitsxy [masa sagrada]

Los niños y niñas a su corta edad aun no comprenden que uij y'jitsxy [masa sagrada] está cargada de significados sagrados, por ser derivado del maíz considerado como el grano máspreciado de **Konk Ënaa** que se debe respetar, sin desperdiciar, ni mucho menos que los niños lo manipulen con fines de juego.

Gilo empieza a manipular la masa, le agrega un poco de agua para seguir amasando y después moldea algunas figuras parecidas como animales. La abuela le dice a su nieto no estés jugando la masa, pero Gilo está haciendo otras figuras de su creación. El abuelo también le llama la atención a Gilo, no juegues la masa mejor acompáñame en la otra casa. Gilo sigue entretenido, después sin querer tiró la masa. Reacciona con enojo la abuela: ¡aay no tires la masa!, mejor ve a jugar, ¡porque nada más estás

jugando! (le llama la atención al niño con un tono elevado de voz). (Obs. Familia Martínez Policarpo. 5-10-09)

La imaginación del niño no deja de expresarse en lo que puede hacer de la masa, pero los adultos como guías, consejeros y transmisores procuran que el niño no juegue con la masa de maíz y se dedique sólo a hacer plomo, tiritas o monedas con la masa, puesto que el maíz es sagrado, y es de uso exclusivo para ofrendar en el espacio ritual a **Konk Ĕnaa**.

En la medida que los padres inculcan a sus hijos a través de mensajes orales que se debe respetar la masa, los niños y niñas paulatinamente van asimilando, y al mismo tiempo descubriendo el significado de las figuras.

Según mi observación en las familias, los niños más grandes sólo se dedican a hacer las ofrendas y son más conscientes de los consejos que les da sus mayores, así como se ejemplifica en los siguientes testimonios “no se debe dejar caer, ni pisar mujt ji'tsy (masa de maíz para elaborar las figurillas) porque nos puede doler la muela” (Entrev. Eliseo de 11 años, 9-05-10), “mi mamá me repite que hay que respetar el mujt ji'tsy porque es Ĕnaa mo'ok [maíz de Konk Ĕnaa]”, (Convers. Mireya Julián, 9-05-10), los niños más grandes han sido educados para dar un trato cuidadoso a la masa de maíz durante la elaboración de ofrendas porque se piensa que tiene un cuidador que puede dar castigos. No obstante los niños han internalizado los significados y las sabidurías sagradas relacionado a la masa y al maíz sagrado.

Los padres al ser portadores de saberes que se tiene a **Konk Ĕnaa** transmiten a las nuevas generaciones presentando los significados sagrados de las figuras de masa de maíz.

Niña: Se me cayó un poco de masa.

Abuela: ¡Cómo vas a tirar la masa, no puedes dejarlo en la mesa!

Niña: (también contesta enojada) ¡Ay ya lo dejé en la mesa, eeh! (eeh y se ríe después)

Abuela: Apúrate, apúrate, porque ya nos vamos a ir al lugar sagrado, y haz bien los plomos, sino Ĕnaa [Sr. Trueno y rayo] te va tirar granizos.

Clara: Mami, mami no me digas así. (Obs. Familia Martínez, 18-10-09)

La madre o los mayores son los que controlan los escenarios de internalización de significados sagrados, por eso los niños aprenden de ella viendo, escuchando, palpando

al involucrarse en la preparación de la ofrenda que se ocupa para realizar la ritualidad a **Ēnaa**.

4.3. Ser modelo y aprendiz

Los niños y niñas, en la medida que miran acciones concretas, se apropian los saberes rituales, así logran hacer lo que vieron en sus mayores. Al percibir y mirar las acciones les motiva a participar en las actividades, en este caso, “cuando se hace ujj [ofrenda], no necesitan que uno le esté explicando cada rato, ellos aprenden mirando y haciendo. (Entrev. Sra. Estela Márquez, madre de familia, 12-05-10). Los niños se apropian a través de la mirada tomando como modelo las acciones de los adultos.

Las vivencias de los niños a través de la mirada inherentemente entrelaza su aprendizaje, así como se relata en el siguiente testimonio “nosotros aprendemos mirando nomás, sólo miramos cómo nuestra mamá hace la ofrenda y le ayudamos a hacer, así aprendemos” (Entrev. Blanca Estela de 11 años, 17- 05-10). Los niños aprenden mirando cuando presencian directamente las actividades rituales mantiene abierta su capacidad visual, porque observación durante acciones concretas del saber hacer de la ofrenda: el xatsxy, neey, ujj kyaaky, plomo, tamales, y todo el proceso previo para hacer la ofrenda, así como afirma Rengifo que el aprendizaje “no devienen en medios que vinculan información a la mente, sino en lazos que anudan la vida humana con el mundo más que humano” (2003: 138), más que la capacidad racional, la capacidad visual y demás sentidos (táctil, olfativo, auditivo, gustativo), son los que juegan un papel crucial para interpretar, experimentar el saber hacer la ofrenda como parte de la realidad del mundo sagrado y espiritual mixe. En este caso cuando los niños empiezan a involucrarse en la preparación de la ofrenda se convierten en observadores presenciando lo que hacen los demás, pero no solo son observadores pasivos, sino se convierten en protagonistas al estar replicando e imitando las acciones ya sea instruido o por interés propio.

Los niños centran su atención a través de la mirada en las acciones específicas, se inquietan en la necesidad de querer hacer palpando con las manos, es una atapa de comprensión silenciosa de significados. Mediante la mirada reafirman y construyen sus conocimientos. Los niños menores al entrar a una etapa exploratoria pasan por ciertos procesos, ellos ven y luego hacen replicando de sus mayores. Los siguientes testimonios muestran como los niños pequeños participan en la elaboración de la ofrendas replicando lo que están haciendo los demás.

Cuando la niña Clara Luisa vio que estábamos haciendo las figurillas: xatsxy, plomo y neey, sin que le digieran nada inmediatamente intentó hacer el neey que estaba haciendo su abuela, pero ella misma se daba cuenta que no le salía igual, prefirió hacer las tiritas de xatsxy. Después la abuela le dijo que hiciera plomos (bolitas chiquitas tamaño de canica), agarro la masa de maíz con un plato y se sentó a hacer plomos en la esquina de la mesa. (Obs. Familia Martínez, 18-10-09).

A la niña clara de 3 años le dejan participar en la preparación de las ofrendas, manipulando la masa, inclusive la abuela le induce las figurillas que debe hacer. Así, desde temprana edad se le entrega las herramientas necesarias porque culturalmente se sabe que ella, en un futuro, va ser la regeneradora de las prácticas rituales.

Mientras los abuelos de Gilberto (Gilo) no le dejan hacer la figurillas, puesto que la concepción de los abuelos, es que, las ofrendas deben ser realizadas por manos de la mujer, y por eso los abuelos marcan el rol del niño (varón), que por su condición de niño no debe tocar la masa, pero puede contribuir en otras actividades como traer leña, hacer los mandados, llevar la cosas al lugar sagrado y participar en la ritualidad, aunque en otras familias es común que los niños pequeños contribuyan a realizar las ofrendas, pero en caso de Gilo no le dejan participar porque no se dedica hacer las figurillas de la ofrenda, sino estaba moldeando otras figuras de su interés y la masa es exclusivo para hacer las ofrendas de **Ēnaa**.

Los niños y niñas se muestran interesados en la preparación de las ofrendas para estimular su curiosidad. A través de la mirada les motiva a participar para hacer las ofrendas. De esta manera absorben los saberes y significados de la práctica de la ofrenda ritual.

Los niños, aun cuando no tienen las habilidades necesarias para moldear las figuras de la ofrenda intentan replicar lo mismo que hace su mamá y los demás adultos. Viven una etapa de exploración y descubrimiento mediado por un modelo adulto que les guía las acciones. Así como se evidencia en los testimonios que los niños hacen las figuras moldeando y palpando porque les nace hacerlos, como lo afirma Barbará Rogoff que “el niño como un pequeño científico que explora el mundo y descubre los principios de su actividad [...] descubre exactamente lo que todo mundo sabe [...] escribir, el arte de comunicar el pensamiento a través de la vista, es una excelente invención” (1993: 3).

No es casual que la madre de familia asigne lo que tienen que hacer los niños, sino es acorde a sus habilidades en este caso los niños pequeños cumplen tareas de construir el

plomo, tiritas, moneditas y conforme van adquiriendo y fortaleciendo sus habilidades con sus manos van aprendiendo hacer el **xatsxy**, tamales, etc., y sin dificultad coparticipan para hacer esta ofrendas. Los padres Los niños conforme crecen y maduran sus habilidades asumen nuevas responsabilidades que les permite acumular nuevas experiencias. Por eso se dice que:

Los niños y los cuidadores organizan las actividades infantiles, ajustando la responsabilidad del niño a medida que va adquiriendo una mayor destreza y conocimiento. Esta forma de organización y ajuste le permite ampliar el conocimiento cuando tiene que enfrentarse con nuevas situaciones. Con la guía de las personas que lo rodean. Los niños participan en actividades culturales que les permite integrarse en su grupo social adoptando papeles que exigen destrezas específicas. (Rogoff 1993: 152)

En efecto cuando los padres guían las actividades infantiles, los niños no sólo aprenden a desarrollar mejor sus aptitudes, sino aprenden a descubrir mejor el significado de las cosas y a desenvolverse mejor en las actividades en torno a la preparación de la ofrenda que realiza constantemente las familias mixes. Además los niños alcanzan a desarrollar y potenciar su capacidad cognitiva cuando reciben ayuda o guía por parte de los demás (madre, tías, hermanos, y entre otros), generando nuevos aprendizajes.

La señora le decía a su nieto Gilo hazlo bien, así como la de tu tía, le iba corrigiendo ayudando a moldear los plomos que había hecho Gilo, y le seguía repitiendo hazlo así más pequeño [...]. Cuando la mamá se daba cuenta que el niño no hacía correctamente el plomo, xatsxy, moneditas les explicaba cómo deberían de hacer y lo corrige en el momento. (Obs. Familia Martínez Policarpo, 05-10-09)

La niña está haciendo plomos, su prima le dice así no Clara, agarra más pequeño la masa y haz bien las bolitas, minutos después Clara intenta tortear la masa para hacer los tamales que está haciendo su abuela. La abuela toma la mano de su nieta le dice ¡así, así, así hazlo, para que aprendas, apúrate, apúrate! (Obs. Sra. Emiliana, 22-10-09)

El aprendiz desde la visión mixe es el **ëxpëjkën** [el que aprende, el nuevo en el aprender]. El **ëxpëjkën**, es recibir los saberes transmitidos e inculcados por los adultos, el **ëxpëjkën** se da cuando se perciben las actividades a través de las prácticas, en el aprendiz mantiene abierto sus sentidos, emociones, sensaciones que les posibilita comprender y saber hacer las prácticas de la ofrenda.

4.4. La iniciación de ritualidad a Konk Ēnaa entre niñas y niños.



La familia Vásquez Martínez realizando el ritual a **Konk Ēnaa** en el lugar sagrado **yu'kjoṭp**: la maestra Carolina y Heidi Sharon están colocando la ofrenda-ritual, mientras la señora Vásquez solamente está ayudando a colocar los insumos que faltan, ella ora y peticona mostrando los insumos a las deidades que moran en los diferentes puntos cósmicos. El niño Alan sólo obedece las indicaciones de su abuela como servir tepache, sacar los tamales etc., todos están contribuyendo. (Obs. En el lugar sagrado en el área de Tamazulapam, 21-05-10).

Los niños estando en el lugar sagrado presencian la participación de los adultos en el acto ritual, se motivan involucrándose al observar cada paso del acto ritual registrando en sus mentes los saberes rituales y se relacionan y conviven con el entorno natural.

Los niños por relación filial siempre están más apegados a sus mamás, este vínculo madre e hijos marca un principio de crianza y amamantamiento cultural. La madre de familia encamina a los niños a aprender hacer y adquirir nociones rituales. La madre como transmisora de saberes convierte al niño en receptor, así ambos y demás integrantes de la familia regeneran los conocimientos rituales, por lo tanto, es una actividad colaborativa familiar. La colaboración entendida como ayuda mutua siendo una forma para transmitir los saberes rituales a las nuevas generaciones. La madre de familia instruye a sus hijos

indicando oralmente en legua mixe, a que saquen y/o alisten las ofrendas, le quiten las hojas a los tamales, aprenden a ornamentar, colocar de manera secuenciada la ofrenda. Adoptan ciertas posiciones como posesionarse hacia la salida del sol y estén siempre cerca donde se está llevando la actividad ritual. Aunado a esto, los niños observan, asumen roles de ayudantía y se enseñan a sí mismos para participar activamente en los actos rituales.

Esta unidad familiar durante el acto ritual permite estrechar lazos de respeto, colaboración y unión entre ellos, Además los niños y niñas conocen, conviven mejor con su entorno natural y aprenden a apreciar los elementos de la naturaleza como los ríos, vertientes, la vegetación etc. y la ubicación geográfica en los espacios territoriales.

La participación de los niños es variada, algunos por su corta edad solamente miran lo que están haciendo los demás, pero están ingiriendo y captando sus nociones previas de la ritualidad.

Pues es que cuando se realiza la ritualidad, en la familia ellos siempre están ahí, participan, mi niña todavía está muy pequeña aun no lo hacemos participar, pero cuando se realiza (se refiere a la ritualidad a Konk Énaa), ella siempre está ahí esta sentadita mirando y ahora ya pregunta que cuándo vamos a matar pollo, ya sabe. (Entrev. Sr. Roberto Martínez Rosas, ex-agente y padre de familia, 10-05-2010)

La niña por su corta edad (3 años) aún no lo dejan participar en la ritualidad, porque el padre manifiesta que aún es muy pequeña, ka't kyëë tyeek myëtakynyën [sus pies y manos no tienen las habilidades], para contribuir en las actividades rituales, pero al permanecer cerca donde se realiza el acto, a través de su mirada capta, percibe de las acciones que enriquecen sus experiencias. Los niños acumulan sus experiencias gracias a las prácticas que regeneran sus familiares, se apropian de las prácticas rituales mirando y haciendo, aunque los niños más pequeños asumen el papel de observadores, mientras los más grandes se involucran ya sea inducidos por sus mayores o por interés propio.

Pero los niños más grandecitos ya saben, porque cada vez que se realiza la ritualidad ya sea en la casa o en los lugares sagrados ellos participan en todo momento, colocan el tamal, riegan el maíz molido, agarran el pollo para matar, porque somos así. Los niños participan en todo y además los adivinos indican que los niños también deben participar en la ritualidad. Ellos desde niños aprenden a mirar cómo se hace, qué se pone, y cuando ya están un poco grandes ya participan ellos mismos, y solo su mamá le indica algunas partes. (Entrev. Ex-agente y padre de familia Sr Roberto Martínez Rosas, 10-05-2010)

Cuando los niños ya han incorporado los hábitos y saberes en su experiencia, afianzan su participación activa en las prácticas rituales (colocando la ofrenda de manera secuenciada). Además la experiencia de aprendizaje es producto de la transmisión de los padres que repetidas veces han reproducido la práctica donde los niños han participado de manera directa e indirecta.

En el acto ritual los padres asumen el rol de enseñantes y ejemplificadores y los niños se convierten en aprendices, adoptan ciertas nociones de cómo se realiza la colocación de la ofrenda y son capaces de realizar de manera independiente sin requerir mucho apoyo del adulto, esto significa que se han interiorizado los significaciones y saberes de la ritualidad.

La madre de familia colocó el altar en el piso y alistó todos los insumos que se van utilizar. Llama a su nieta y le explica cómo va proceder a realizar la ritualidad, la niña comienza a regar el maíz molido (de izquierda a derecha), y ésta contando en voz alta, después coloca los tamales, encima del tamal volvió a regar el maíz molido, continua colocando las figurillas (neey, xatsxy, plomo), demás insumos y por último la mamá le ayuda a matar el pollo. (Obs. En ap teety jyënytipy [iglesia], Laura de 8 años, 20-10-09)

Por ser cumpleaños de la niña, la llevaron a la iglesia para encomendarse a **ap teety** [al señor padre], por eso ella tenía que colocar la ofrenda ritual para su protección espiritual y bienestar. La madre de familia ayuda a pasar las ofrendas a su nieta, mientras la niña actúa más independiente, lo cual significa que la niña ha interiorizado el saber hacer de llevar a cabo la ritualidad y es capaz de montar sola todo el proceso de la ritualidad. La madre solamente le explica algunas partes y ayuda a matar el pollo, además cuando se mata el pollo siempre se requiere quien sostenga de las patas y alas evitando el aleteo, mientras la otra persona degolla el pescuezo del pollo.

La madre de familia transmite a sus hijos los saberes y acciones sagradas de la ritualidad a **Konk Ĕnaa**, ella es la encargada de ver que todos los insumos estén preparados en el momento de dar apertura al proceso ritual, mientras los niños asumen una actitud receptiva.

La madre motiva a su hija como futura protagonista en seguir manteniendo y reproduciendo la práctica ritual que se reproduce en los lugares sagrados (cuevas, cerros, vertientes, etc.). Esta práctica atrae la atención de los niños pequeños al ver que sus hermanos más grandes realizan esta práctica ritual junto a sus padres, esto conlleva a

que el escenario sagrado sea el engranaje que absorbe la participación de los niños más pequeños.

Les explico de qué manera se coloca la ofrenda en el lugar sagrado, cómo se tiene que poner el maíz molido, xa'atsy, e'kxy, tepache, mezcal etc., es la forma de enseñar a los hijos. Los niños entienden, son muy listos, así es como se hereda la forma de vida a los hijos como tu'uknëmpt ja'ay [como gente de Tamazulapam], (Entrev. Madre de familia Sra. Estela Márquez, 25-10-10)

La transmisión de saberes rituales en la familia mixe se da en el tiempo y espacio donde está el acto de ritualidad. El montaje ritual es el escenario sagrado que favorece la enseñanza vivenciada a través de la práctica real protagonizada entre madre e hijos. En este sentido cuando se trata de ritualidades familiares, los adultos involucran a sus hijos, analizaremos el siguiente testimonio.

Acompañé a la Sra. Estela en los lugares sagrados: nëëweey'yokp [rincón del sauna], jëmpatrëë [agua subida], ap tyëka'am [casa del pueblo ancestral], këkajp tyëka'am [casa de la diosa del pueblo] y finalmente llegamos a la iglesia, en cada lugar sagrado al realizar la ritualidad encabeza la señora Estela, ella hace participar a sus hijas María y Marbella (13 y 18 años). La mamá empieza a regar el maíz molido, una vez que termina, le indica a sus hijas que rieguen el maíz molido, después la mamá le quita la envoltura de los tamalitos, mientras María va colocando los tamalitos en cada uno en los montoncitos donde se regó el maíz molido. Nuevamente se turnan para regar el maíz molido y así culmina la ritualidad.

Horas después llegamos a la casa de la señora Estela, ahí nuevamente se alistó la ofrenda, después se colocan las hojas en el centro de uno de los cuartos. La madre riega molido y así se van turnando Flor y Blanca (8 y 11 años) que no fueron al lugar sagrado, junto a María y Marbella continúan todo el proceso de la ritualidad. Flor por momentos le pregunta a Blanca los pasos que siguen de la ofrenda. (Obs. Familia Márquez Cruz, 31-12-10)

No todos los integrantes de la familia acuden a los lugares sagrados naturales, aquellos que se quedan en la casa están contribuyendo para hacer otras uju [ofrendas] y preparativos que servirán para usarlos al momento que regresen los demás.

En esta ritualidad familiar todos los integrantes de la familia contribuyen para realizar esta práctica, aun cuando no hayan concurrido todos a los lugares sagrados naturales. Participar de manera conjunta en el hogar todos los integrantes de la familia realizando los mismos pasos de la ritualidad realizados en los lugares sagrados naturales.



La señora Estela y sus hijas (Flor, Blanca, María, Marbella) realizando la ritualidad en el hogar. (Obs. Tierra Caliente, 31-12-10)

El hogar se convierte en espacio ritual llevado a cabo en uno de los cuartos donde se encuentra un altar en el cual posan imágenes católicas, al pie de ese altar (en el suelo). En la contribución del saber hacer de la práctica ritual de los niños no solamente tienen de guía a sus padres, sino los hermanos, tíos, la abuela que intervienen en la ritualidad. Si bien los padres y abuelos son los poseedores del corpus de la ritualidad, también ellos tienen las herramientas necesarias para transmitir los saberes rituales hacia las nuevas generaciones. Además los niños mantienen abierta sus capacidades sensitivas: sentir, percibir, oler, saber hacer y adquirir nuevas experiencias y saberes rituales.

Transmitir los saberes en el niño no solamente es hacerlos participar en el acto ritual, sino involucrarlos a la acción de los saberes rituales desde los preparativos hasta la culminación de la ritualidad. Como se afirma el siguiente testimonio que, “aprenden porque observan todo desde el inicio cómo se hace la ofrenda, cómo se pone los tamalitos, xatsxy, así aprenden, si no observarían pues no van saber” (Entrev. Madre de familia, Sra. Angelina, 03-09-09). Por lo tanto, la adquisición del saber ritual entre niños y niñas de la comunidad de Tierra Caliente transcurre a través de momentos claves de su

participación a acompañado de su desarrollo físico, sentimientos y emociones. Se procura que los niños y niñas en la misma familia adquieran las experiencias directas del saber ritual conjuntamente con los mayores.



Familia Martínez: la niña Clara Luisa de 3 años realizando ritualidad **Konk Ēnaa** junto a su abuela en la cueva sagrada jëkaatyipy, en el cruce de Ayutla Mixe, (Obs.09-10-09)

El estar en el lugar sagrado para la niña, a pesar de su corta edad el escenario es propicio para manipular y hacer lo que hace su abuela. Mientras le va explicando los pasos de la ritualidad, juntas colocan las ofrendas, la niña al estar participando directamente adquiere las nociones rituales, gradualmente reafirman y construyen sus saberes. Por lo tanto, el lugar sagrado se convierte en espacio de transmisión donde los niños a través de su participación directa en la inserción en las prácticas rituales. Las familias acostumbran a llevar a sus hijos desde muy temprana edad para iniciar a construir sus hábitos y experiencias vivenciales involucrándolos en el acto ritual.

La niña como aprendiz sólo se deja guiar por las acciones y las palabras en lengua mixe de la abuela como transmisora. La lengua mixe asume un valor fundamental cargado de significados propios de la ritualidad. La abuela es la que deposita los saberes haciendo participar a su nieta durante la ritualidad. En este sentido va de la mano el saber

escuchar, observar y replicar la acción en el momento que la están instruyendo durante el acto ritual, las cuales posibilitan la transmisión de los saberes y valores rituales.

La apropiación e incorporación de saberes y prácticas de la ritualidad mixe desarrolla en los niños una capacidad específica y minuciosa, donde la incorporación de saberes inmediatos va a depender de su capacidad sensitiva, es decir, ejercitan los sentidos para percibir los detalles más minuciosos de lo que escucha y observa en el momento de la transmisión del saber hacer de la ritualidad en los espacios sagrados.

La transmisión de saberes rituales, los adultos consideran las edades de los niños al distribuir las actividades rituales, así como se manifiesta la siguiente cita.

Flor ¿Si dejas que participen sus hijas cuando vas a los lugares sagrados?

Sra. Emiliana: Sí, porque así me ayudan y de ahí van aprendiendo hacer todo esto. Mi nieta Sandra ella ya aprendió bien, ella ya lo realiza sola como en el campeonato regional, ella compró todo e hizo las figurillas y fue sola al lugar sagrado.

Flor ¿Viqui ya aprendió también?

Sra. Emiliana: Le tengo que enseñar todavía a Viqui y Clara, bueno ya saben regar maíz molido, poner los tamalitos, pero le falta todavía hacer las figurillas xatsxy, apenas está aprendiendo a juntar, tiene que aprender todo, porque a donde se necesita bastante es cuando llega a ser autoridad.

Flor ¿Ah le falta todavía?

Sra. Emiliana: Sí, saben regar el maíz molido pero le falta todavía calcular las cantidades de las cosas que se ocupa.

Flor ¿Y las niñas van al lugar sagrado?

Sra. Emiliana: Sí vamos todos, es como esta vez cuando realice de mi hija Alfreda la mamá de las niñas, fuimos todos, sí estaban conmigo Viqui y Clara (Entrev. Sra. ENM, 08-09-09)

En el contexto mixe sólo existen niños pequeños y grandes, los niños pequeños realizan actividades muy específicas durante en la elaboración de la ofrenda como hacer tiritas de **xatsxy**, **neey**, **plomo** y permanentemente son guiados e instruidos por los adultos, mientras los niños grandes participan de manera más autónoma lo cual garantiza la apropiación de saberes y el hacer de la ofrenda ritual.

Además la abuela de las niñas manifiesta que sus nietas aun necesitan enriquecer sus conocimientos y habilidades, y seguirá acompañándolas hasta que se apropien bien el saber hacer del proceso ritual para que el día de mañana sean mujeres competentes y capaces de contribuir a su comunidad.

Aprenden porque miran dónde se está realizando la ritualidad a Konk Ēnaa, casi no se aprende si no se observa, por eso desde temprana edad les estoy enseñando a mis hijas, para que aprendan y lo practiquen más adelante cuando se casen, si no, su suegra les va a decir ¿qué no te enseñó tu mamá?, además si no aprenden bien desde chicos, de todos modos, tienen que aprender cuando les toque ser autoridad. (Entrev. Madre de familia Sra. Estela Cruz, Tierra Caliente 30-09-09)

Tener incorporado los saberes rituales hace la integridad de la mujer mixe y no sólo como miembro de la familia, sino que esta herencia del capital simbólico que recibe, según la visión mixe, es un requisito que debe reunir toda mujer mixe para conformar el matrimonio, servir en la organización de la comunidad entre otras actividades, es decir, tener consolidado los saberes y valores de la ritualidad a **Konk Ēnaa** garantiza a la mujer mixe su participación activa en la vida social y comunitaria.

Para la transmisión de las acciones de la ritualidad, la familia es el núcleo portador de estos saberes, por lo tanto los niños reconocen en ella como herencia social ante el capital cultural incorporado. Los progenitores y otros familiares más cercanos a los niños son los que acompañan en la adquisición de saberes rituales como un proceso permanente que permite a las nuevas generaciones recibir las pautas, hábitos en el saber hacer de la ritualidad del grupo social al que pertenecen.

5. Resistencia y continuidad de los saberes rituales en la escuela.

5.1. Los saberes rituales a Konk Ēnaa como parte de la identidad de la niñez.



La familia Martínez Vásquez está realizando el ritual a **Konk Ēnaa** en el lugar sagrado **yu'kjoṭp**. La madre y su hija colocan las ofrendas rituales, mientras el niño

Alan (de 7 años) sirve el tepache. (Obs. Lugar sagrado en el área de Tamazulapam, 21-05-10).

Los saberes de las prácticas rituales a **Konk Ēnaa**, no está separado de las experiencias de los niños, porque los niños y niñas lo viven constantemente en sus familias y en la comunidad formando parte de la vida de los mixe.

En nuestra comunidad es una forma de vida de matar pollos en los lugares sagrados, todas las familias visitan los lugares sagrados para llevar ofrenda, siempre van en familia llevan a sus hijos y son ellos los que cargan las cosas, por eso desde niños ya tienen conocimientos como se hace la ofrenda. Los maestros no enseñan ese tema a pesar de que los niños saben mucho de ese tema y otros temas que se vive en la comunidad, eso no lo retoman los maestros, sería interesante que enseñaran los temas de la comunidad, es como mi papá, sabe mucho del conflicto entre Cacalotepec y Tama, sólo un maestro se ha interesado en investigar, entonces, sí sería interesante que los maestros trabajen temas de lo que vive el niño para que no se pierda la cultura. (Entrev. Joven Norberto, 05-01-10)

La opinión del joven hace notar que hay ausencia y vacíos en la escuela sobre el abordaje y visibilización de los saberes rituales y comunitarios, es decir, que en los espacios escolares no se dan continuidad los saberes de los niños y niñas que han adquirido a través de sus vivencias reales en familia y en comunidad.

Pero cabe señalar que más allá de las actitudes y prácticas docentes no se logra profundizar y retomar los saberes rituales vivenciales del entorno inmediato de los niños, sino tiene que ver con la presión social del sistema Educativo Oficial que los formó como educadores ausentes a los saberes y metodologías propias de su idiosincrasia comunitaria.

No obstante, el hecho que los niños reflejen la diversidad de saberes rituales a **Konk Ēnaa** como parte de su identidad, surge la necesidad de visibilizar, valorar y potenciar a través de actividades escolares los principios y valores cotidianos como el respeto a las deidades, a la tierra, vínculo y convivencia familiar, etc., los cuales contribuyen a fortalecer la identidad mixe. Además la educación contribuiría en la reafirmación cultural cuando valore y visibilice la realidad de los niños, garantizando la preservación y reproducción de los saberes rituales, relacionados al agradecimiento a la tierra, deidades, al maíz, etc. Asimismo a partir de las realidades y saberes rituales que ya poseen los niños, es justamente lo que se debe visibilizar en los espacios educativos para profundizar, generar nuevos saberes y hábitos, sobre todo fortalecer su identidad.

Los niños crecen vivenciando directamente la práctica de ritualidad a Konk Ēnaa, porque todas las familias lo practican, y los niños son los primeros que se involucran en esas actividades, los niños conocen mucho del tema porque lo viven directamente, porque ellos son los que ayudan a sus papás cuando van a los lugares sagrados. (Entrev. Joven Ismael Franco 28-12-09)

En la medida que se reproduce estas prácticas rituales en las familias contribuye a que los niños se apropien gradualmente los saberes que refuerza su identidad espiritual y cultural.

Los saberes rituales a **Konk Ēnaa** son parte de la identidad de los niños y se convierten en sabedores en la medida que se transmite en las familias y a nivel comunitario. Estos saberes se adquieren, se transmiten y se mantienen gracias a que los niños y adultos lo practican reiteradas veces. En este caso los niños no son simples receptores pasivos de saberes, sino procuran apropiarse lo que les resulta significativo centrando su mirada en lo que les llama la atención, escuchando las palabras, consejos de los adultos y sobre todo involucrándose durante la ritualidad. De esta manera Sharon narró su experiencia vivida en los lugares sagrados naturales.

Flor: ¿Te gusta ir en ënaapataajkjotp?

Sharon: Sí me gusta ir ya estoy aprendiendo a poner maíz molido, tamalitos, plomo, además porque los lugares están bonitos como en mmm, ahí cerca de Ayutla, jkatyi'py y, jëmpatnëë. [Agua subida]

Flor ¿Por qué te gusta ir?

Sharon: Ay porque, porque sí (se ríe). Así aprendo como hacen la ritualidad, me gusta ir porque conozco lo que hay en esos lugares, hay plantas, ríos, están bonitos los dos lugares sagrados, los demás todavía no los conozco. (Entrev. Sharon de 10 años, 13-10-09)

Los niños cuando concurren en los lugares sagrados con su familia no sólo aprenden a colocar la ofrenda ritual, sino también aprenden a socializarse en su entorno natural, haciéndoles sentir más próximo con la madre tierra, las plantas, los animales y el entorno comunitario.

Los saberes rituales siendo parte de la identidad de los niños y de las familias, interesa que se considere como aportes de la educación escolarizada debido a que son parte de sus vivencias cercanas en que se socializan y adquieren experiencias, es decir, que el centro de atención es el niño, considerar sus características, saberes y hábitos que

coadyuve a reforzar su aprendizaje e identidad cultural, así como se menciona en el siguiente testimonio.

Flor: ¿Usted cree que estaría bien que los maestros traten el tema de la ritualidad en la escuela?

Sra. Micaela: sí, para que aprendan los niños, sí, para que ellos sepan qué es, y para qué se hace eso. Para qué ellos sepan, por qué es diferente a la religión católica por qué adoramos nuestras propias deidades, es lo que nos han enseñado nuestros padres y abuelos.

Flor: Cuando trabajé aquí me decían los niños, maestra hay que ir en el lugar sagrado.

Sra. Micaela: Ah la maestra Tomasa y Fidel llevaban a sus alumnos allá, luego dejaban tareas para que los niños pregunten a sus padres y abuelos y eso está muy bien.

Y luego cuando hablamos de ritualidad a **Konk Ēnaa** hay cuentos relacionados de cada lugar sagrado, y eso se está perdiendo, muchas personas ya no saben eso, sólo los abuelos, y sería bien que los maestros tomen en cuenta y conozcan bien para que enseñen. (Entrev. Tierra Caliente, 22-05-10)

La señora demanda que la escuela a través de sus acciones escolares valore y visibilice los conocimientos rituales contribuyendo en el fortalecimiento y distribución de los saberes rituales. Se piensa que transmitir y valorar estos saberes en la escuela es para enriquecer las experiencias de los niños, para eso se espera que los docentes sean portadores y concedores de los saberes rituales para considerar en las acciones escolares.

5.2. Entre el deseo y la práctica docente.

En Tierra Caliente desde años atrás los docentes vienen promoviendo proyectos de aula a fin de visibilizar y potenciar los saberes de la comunidad en aras de mejorar la calidad educativa. Algunos docentes abordan los saberes comunitarios mediante proyectos de aula a fin de contribuir en el fortalecimiento de la identidad de los niños. El siguiente testimonio muestra a través de una lámina motivadora valorando y visibilizando los saberes comunitarios para transmitir y reforzar las experiencias de los niños de 1ro y 2do. Grado escolar en la escuela Cuitlahuac de Tierra Caliente.



Lámina motivadora a través de la técnica Freinet, contenidos para primero y segundo grado en la escuela primaria de Tierra Caliente, Tamazulapam. (Obs.15-04-10)

Esta técnica de Freinet⁶⁰ para dosificar⁶¹ y potenciar los saberes en la escuela a través de actividades escolares para dar continuidad y ampliar los saberes que viven los niños en su familia y en su comunidad. En este caso es más propicio aplicar con alumnos de primer ciclo⁶², puesto que ingresan en la escuela ya poseen los saberes que viven en sus familia y en la comunidad, por la docente diseña sus planeaciones metodológicas a partir de la realidad de la niñez para el fortalecimiento de la identidad de la niñez.

Siempre he priorizado los saberes de la comunidad como parte de la identidad de los niños, por ejemplo aquí en Tierra Caliente los niños junto con su familia se dedican a la cerámica, al cultivo del maíz, tienen costumbres como la ritualidad a Konk Ënaa, vestimenta y tradiciones, todos esos conocimientos trato de abordar por proyectos, más común los abordo mediante la técnica de Freinet contemplando todos las prácticas y saberes de la comunidad. (Entrev. Maestra Caritina Cardoso, 15-04-10)

⁶⁰ La maestra Caritina, docente que atiende 1er, 2do y 3 er grado de primaria, según ella la técnica de Freinet es una lámina grande que está dividido más de doce secciones. En cada sección contiene el título o el tema a abordar representando con muchos recortes de libros dibujos o fotografías. Esta lámina representa las vivencias de las familias, por eso la docente contempla los temas posibles que realizan las familias como la siembra del maíz, ritualidad, cerámica, los integrantes de la familia, la fiesta, la alimentación, medicina tradicional etc.

⁶¹ Dosificar, es decir se ordena y se sistematiza los conocimientos.

⁶² De acuerdo los lineamientos del Sistema Educativo Oficial, se caracteriza como Escuela multigrado donde hay dos a tres docentes y los grupos se organizan por ciclos: primer ciclo lo integra el grupo de 1er y 2do. Grado, segundo ciclo son los grados de 3ro y 4to. y el último ciclo corresponde los grados de 5to y 6to.

La escuela Primaria Cuitlahuac de Tierra Caliente contribuye en la reproducción de saberes y prácticas de la comunidad que coadyuven al fortalecimiento de la identidad de la niñez. Al inicio del ciclo escolar la docente organiza los temas comunitarios para abordar durante el ciclo escolar, así cada mes va abordando cada temario, pero como nuestro tema de análisis es en relación a ritualidad a **Konk Ēnaa** sólo nos centraremos a él.

En la escuela los docentes están en constante búsqueda de establecer sus propias estrategias y estilos de trabajo para flexibilizar su práctica docente acorde a la realidad de la niñez. Por el hecho de abordar los saberes de la comunidad no quiere decir que se deja de lado los conocimientos del plan y programa oficial, sino a la par se aborda tanto saberes y conocimientos del Plan y Programa, porque se pretende formar sujetos ideológicamente interculturales y sujetos con identidad propia y nacional.

En este sentido, los saberes comunitarios mantienen su continuidad y transmisión, haciendo posible hoy tomar en cuenta los saberes y valores de la comunidad en el espacio escolar, reflejándose en las acciones pedagógicas de los docentes. Analizaremos el siguiente testimonio.

Entonces invité a los niños a formar equipos de trabajo de los niños, entonces los niños lo hicieron igualito, preparaban la comida, invitaban a sus compañeros a sembrar abajo por donde vivo, más abajito, es terreno de mi comadre Estela. Los niños trajeron sus pollitos, trajeron su maíz, trajeron su coa o azadón (herramienta de trabajo) para sembrar, entonces hicieron la ritualidad ahí. Ellos hicieron la ritualidad a la siembra así como hacen los adultos. Ellos prepararon la comida y llevaron tepache. (Entrev. Profesor Fidel Vásquez, 25-04-10)

La actitud que asumen los niños y las actividades realizadas son el reflejo de los saberes y prácticas de la ritualidad a **Konk Ēnaa** que han internalizado durante sus vivencias en el ámbito familiar y comunitario. Por eso cuando el docente promueve mediante actividades escolares, los niños muestran una diversidad de saberes respecto a la ritualidad de la siembra que se asocia al agradecimiento a las deidades, a la madre tierra y al maíz, y han demostrado que esta práctica ritual genera espacio de convivencia y de relación mediante el trabajo, es decir, a través del trabajo se hace posible la regeneración de ésta práctica ritual a **Konk Ēnaa** y es parte de la socialización infantil, porque están inserto en las actividades que realizan los adultos, siempre observan e imitan lo que ocurre en su

entorno más inmediato, cimentando así sus experiencias y saberes a través de sus vivenciadas propias.

A partir de las vivencias de los niños, el docente centra sus acciones escolares asumiendo el papel de guía y coordinador de las actividades.

Siento yo que no se concluyó bien (se refiere al abordaje de la ritualidad), yo creo que por lo mismo que el asesor pedagógico tampoco nos explicó bien, era un trabajo que también nada más nos aventaba, entonces quizá faltó ahí de entregar el producto, el producto, el resultado, entonces eso faltó, entonces no estaba bien definido su proyecto, no es como ahorita estamos, pues ahorita, pues si llevamos un proceso de seguimiento. (Entrev. Prof. Fidel Vásquez 25-04-10)

El análisis que hace el docente a partir de su práctica contribuye a que cada vez se definan mejor las pautas metodológicas para profundizar los saberes rituales en los niños y niñas. El maestro Fidel reconoce que la actividad docente es más creativa e investigativa y que los proyectos de enseñanza deben llevar seguimiento y evaluación. Además reconoce las dificultades, acierto y desaciertos que arroja un proyecto inicial, pero también sirve de parámetro para continuar buscando alternativas a fin de mejorar la práctica docente. El testimonio refleja también que los docentes de las escuelas necesitan asesorías y orientaciones de los asesores de otras instancias.

Es sabido que las actividades de los docentes indígenas no sólo se centran en las cuatro paredes, sino su ámbito de enseñanza abarca otros espacios comunitarios, por lo tanto, es común que los docentes realicen investigaciones con sus alumnos ampliando y conociendo sobre la ritualidad a **Konk Ēnaa** y posteriormente abordándola en las actividades escolares. Esto significa que el docente y los niños realizan trabajos etnográficos al acudir a los padres de familia, abuelos, adivinos de la comunidad a fin de explorar los saberes rituales a **Konk** como una parte de la realidad cultural.

En este sentido, de acuerdo actividades de aula por parte del maestro de 5to y 6to grado escolar, los niños y niñas expresaron sus saberes relacionado a la ritualidad a **Konk Ēnaa** a través del mural que se presenta a continuación.



Mural realizado por 11 niñas y niños de 9 a 13 años de la escuela de Primaria Bilingüe Cuitlahuac de la ranchería Tierra Caliente en el municipio de Tamazulapam del Espíritu Santo, Mixe, Oaxaca. 2009. Las personas mixe acuden durante el año a varias cumbres o cerros sagrados, según la ocasión, a depositar ofrenda, rogar por la salud y la orientación de la vida, pedir la ayuda del ser supremo para el bienestar común familiar: llevan flores, tamales, encienden velas, y sacrifican aves de corral, prenden cigarros, riegan mezcal, huevos y tepache.

La actividad escolar por equipos integrados por niños y niñas consistió en la realización de un mural pintado con acuarela, el contenido y la descripción escrita presentada en el mural anterior, es una forma de visibilizar y potenciar la enseñanza de los saberes comunitarios, que permite enriquecer el aprendizaje de los niños y niñas a partir de sus vivencias propias. Esto significa que los saberes comunitarios también son esenciales para estimular y desarrollar las habilidades artísticas, escritura y oralidad en los niños y niñas.



El reconocimiento de las vivencias de los niños en la escuela facilita y hace interesantes la enseñanza y aprendizaje, lo que significa que a partir de las prácticas cotidianas los niños desarrollan y adquieren sus saberes. Así en el mural anterior han plasmado y expresado sus saberes de prácticas rituales que se han aprendido durante sus vivencias familiares y comunitarias.

De esta manera el niño Eliseo plasma sus saberes y experiencias a través de dibujo y su respectiva descripción, actividad promovida por el docente en la escuela primaria Cuitlahuac

Yo fui en el lugar sagrado con mis padres, llegamos en el lugar no está nadie, mis padres pusieron las

ofrendas en el altar: tamales, maíz molido, entre otras cosas. Cuando mataron el pollo yo lo agarré de las patas. Después llegaron otras personas, pero nosotros ya habíamos terminado y nos regresamos (Entrev. Eliseo de 11 años, 20-05 2010)

En este sentido, potenciar los saberes rituales a **Konk Ēnaa** en la escuela con la finalidad de afirmar y profundizar los saberes y valores a partir de lo que ya conocen los niños. Así como se menciona en el siguiente testimonio.

Los niños de Tierra Caliente conocen, saben sobre el tema de ritualidad que se realiza en ěnaapataajkjotp [lugar sagrado] porque están presentes en su vida cotidiana, tú como gente de Tamazulapam seguramente lo has vivido en tu infancia. Cuando trabajé en esa escuela íbamos al lugar sagrado ahí cerca, llevábamos pollitos esos matábamos ahí y a veces íbamos a observar a las familias que se encontraban haciendo ritualidad en ese lugar sagrado que está cerca de la escuela. (Entrev. Maestra Tomy 29-09-09)

Los saberes rituales a **Konk Ēnaa** al ser parte de las vivencias espirituales e identitarias de los niños, los padres de familia y docentes conciben como un aporte y principio de la

educación, ya que son parte de los derechos fundamentales de la niñez educar acorde a su realidad.

En el momento cuando las familias están dejando sus ofrendas en el lugar sagrado, en estas acciones reales la maestra Tomy aprovecha el momento para dirigir y guiar a los niños en la observación durante en las acciones rituales concretas: los insumos u ofrendas que se dejan, los pasos de la colocación de la ofrenda ritual, el rol asumidos por los actores, la ubicación y característica del lugar, etc., no sólo coadyuva a fortalecer los saberes rituales de los niños, sino a desarrollar su capacidad de observar y registrar en frases o textos breves.

El lugar sagrado se considera como un espacio de convivencia y de aprendizaje, donde los niños ponen en práctica su capacidad creativa de observar y registrar con detalle lo que acontece en el momento ritual.

Así el niño Eliseo narra desde su experiencia y aprendizaje que:

Sí, fuimos con ella (se refiere a la maestra Tomy) a observar, había varias familias dejando su ofrenda, y describimos todo lo que había ahí y lo que hacían las personas. Casi no comprendí nada porque estaba yo chiquito. Después cuando llegamos en el salón la maestra nos comentó por qué se hace la ritualidad en los lugares sagrados, después lo dibujamos. También investigamos por qué se deja la ofrenda en ese lugar y por qué no se hace en otro lado. (Entrev. Alumno Eliseo de 11 años, 22-04-10)

Los niños de la comunidad están acostumbrados a presenciar la ritualidad, porque es parte de sus vivencias familiares. Estas actividades planteadas por la docente permite que los niños investiguen preguntando a los padres de familia y ancianos de la comunidad, los cuales se convierten en enseñantes y depositarios de saberes, contribuyendo a que el aprendiz se desmarque del aquí y del ahora y se vaya aproximando poco a poco hacia la profundización y afirmación de los saberes y sobre todo evitar el proceso de aculturación en los niños.

Son algunos docentes los que han revalorizado incorporando los saberes rituales en las acciones escolares:

Flor: Le parece usted que los docente trabajen en la escuela los conocimientos de la ritualidad a **Konk Énaa**?

Sra. Estela: Sí, de por sí los maestros lo trabajan.

Flor: ¿Qué trabajo deja el maestro?

Sra. Estela: Mis hijas preguntan cómo se hace, por qué, quiénes y dónde se hace la ritualidad, Eso preguntan mis hijas es porque el maestro pregunta o deja tarea, y les explico a mis hijas y además ellas ya saben porque lo aprenden en la casa.

Flor: ¿En este ciclo escolar, lo han trabajado con el maestro?

Sra. Estela: En este año también y desde años anteriores la maestra Tomasa y Fidel lo trabajaban.

Flor: Así como tú le estas enseñando a tus hijas ¿otras familias le enseñan también a sus niños?

Sra. Estela: Sí, los niños lo viven desde pequeños, porque van con sus padres en los lugares sagrados. (Entrev. Madre de familia Sra. Estela Márquez, Tierra Caliente, 22-04-10)

Las acciones escolares implementadas por los docentes hacen visible las relaciones que se entretienen en torno a las acciones rituales ligados al agradecimiento a **Konk Ēnaa**, a la madre tierra, al maíz, al trabajo, etc., como una forma de poner en relieve las prácticas que contribuyen al afianzamiento y reproducción cultural, lo cual fructifica en una educación propia considerando que los docentes en las escuelas y los actores de la comunidad ayudan al fortalecimiento en la identidad de la comunidad, pero aun es necesario seguir consolidando la unidad y el encuentro entre la educación familiar y escolarizada.

Si bien es cierto que la escuela cumple una función social por el hecho de estar inserta en una comunidad, desde ahí los docentes contribuyen en la reproducción del capital cultural involucrando a los padres de familia, a los ancianos y a los miembros de la comunidad en las tareas escolares, puesto que ellos son los portadores de saberes de su cultura.

La familia como la principal socializadora de saberes, tiene la facultad de autorizar y valorar qué saberes se puede o no retomar en la escuela y de qué forma abordar. La señora Estela dice que no hay problema que se introduzca el tema de ritualidad en la escuela, pero que los docentes deben explicarles bien a los niños, y deben tener dominio del tema.

La niña Blanca Estela Márquez, alumna de la escuela primaria Cuitlahuac comenta que:

Flor: ¿Qué hicieron en el aula?

Blanca: A mí me tocó describir como se hace la ofrenda, lo transcribí en hojas blancas, igual mis compañeros investigaron, por partes distribuimos los temas de cómo se hace los preparativos.

Flor: ¿Y tú a quién le preguntaste?

Blanca: Yo sola lo redacté, porque sé cómo se hace y qué se hace primero para ir en los lugares sagrados, yo describí cómo se hace los tamales, los **xatsxy**, plomos.

Flor: ¿Y después, cómo lo presentaron en el salón?

Blanca: Lo expusimos por partes de manera individual, lo expusimos, pasaron primero quienes les tocó describir cómo se hace los tamalitos, el **xatsxy**, cómo se hace la

ritualidad en los lugares sagrados y en la casa, así tal como fue distribuido los temas desde que se hace la ofrenda hasta llegar a hacer la ritualidad en los lugares sagrados.

Flor: ¿Ah, todos expusieron?

Blanca: Sí todos expusimos, igual mis compañeros, después escenificamos en el salón.

Flor: Ah ¿después lo transcribieron todo?

Blanca: No, ah sí transcribimos primero en hojas blancas la investigación que hicimos con nuestros padres y otras personas de la comunidad, después escenificamos en el aula, también fuimos a hacer así como se hace.

Flor: ¿Dónde lo hicieron, fueron al lugar sagrado?

Blanca: No, lo hicimos en el río que está abajo de la escuela, ahí hicimos la ritualidad del sacrificio del pollo, llevamos flores, polluelo, yo agarré el pollo y Andrés le dio un solo tajo.

Flor: ¿Después, qué hicieron o qué actividades?

Blanca: continuamos investigando sobre el mismo tema, cómo se hace la ofrenda.

Flor: ¿Y a quién entrevistaste?

Blanca: A mi Abuelita Angelina, la abuelita que vive allá en la orilla del pueblo y a mi mamá.

Flor: ¿Y se amplió más la información, y a quién le entendiste más, a quienes preguntaste?

Blanca: Así después lo trabajamos por equipo, sí comprendí hasta que me explicó mi mamá y a la abuelita, la abuelita decía que antes se hacía diferente.

Flor: ¿Así comprendiste?

Blanca: Sí comprendí porque ya había investigado mucho, pero comprendí mejor hasta que me explicó mi mamá.

Flor: ¿Ah comprendiste mejor después de investigar con varias personas?

Blanca: Sí, casi no comprendí en el salón, hasta que investigué a varias personas, la abuelita decía que antes se hacía diferente. (Entrev. Tierra Caliente 22-04-10)

La práctica docente resulta interesante y significativa para los niños y niñas cuando se toma como punto de partida sus vivencias, porque resulta enriquecedor afirmar los saberes que ya poseen los niños. Abordarlos en el aula es crucial tratar de llevar detalladamente la secuencia metodológica, es decir, procurar definir bien las actividades de iniciación, actividades de desarrollo y actividades de cierre para potenciar los saberes como el respeto a la naturaleza, los valores de reciprocidad y complementariedad, la relación de naturaleza y sujeto desde una visión sujeto a sujeto y otros temas que emergen de la ritualidad propiciar su abordaje de manera holístico porque son enseñanzas que parten desde una planificación familiar distinta a la de la escuela.

Por otro lado, el docente no solamente es el que enseña en las actividades escolares, sino también los padres de familia, los ancianos y miembros de la comunidad asumen el papel de enseñantes al momento de contribuir en las tareas escolares de los niños. Sobre todo las madres de familias por naturaleza han sido maestras por definición, son las que están mayor tiempo en la crianza de sus hijos. La madre de familia, nutre a sus hijos depositando los valores y saberes culturales sensibilizando así una futura persona con identidad mixe respete la naturaleza y mantenga la unidad familiar y comunitaria.

Además estas relaciones de los niños con sus padres y ancianos, por un lado, contribuyen a la vitalidad de la lengua mixe, pero por otro lado, cuando estos saberes son abordados en la escuela les favorece a los niños a enriquecer y fortalecer los saberes rituales y otros temas complementarios, asimismo las tareas pedagógicas no se separan de la educación familiar y del mundo ritual ligado a la cosmovisión mixe. En este sentido, se establecen los diálogos interculturales al considerar los saberes como punto de partida de la educación de la niñez, es decir, que a partir de las tareas escolares se perpetúa el reconocimiento de las vivencias de alumnos que acuden a sus padres, abuelos, vecinos entre otros actores a fin de explorar sobre los saberes de la ritualidad porque son los conocedores y transmisores de los saberes rituales.

En esta perspectiva, la escuela es vista como espacio de enriquecimiento e interacción de diversos saberes y conocimientos encaminada a la conformación de una identidad subjetiva y objetiva, colectiva e individual con la intención de que los educandos fortalezcan su identidad local, como parte de la diversidad, a fin de reconocerla, respetarla entendida como la aceptación de identidades compartidas (en sus ámbitos locales, étnicos y ajenos), como se trata de formar sujetos ideológicamente interculturales.

Por eso la práctica docente se centra atendiendo a lo propio, lo ajeno y a lo otro diferente, así como evidencia el siguiente testimonio.

Flor: ¿Cómo has abordado los conocimientos rituales?

Mtra. Caro: Se puede abordar de manera integral, se puede abordar en todas las 6 o 7 asignaturas, matemáticas, sociales, historia, español se presta por ejemplo en civismo, el respeto a la naturaleza otros valores. Porque nosotros como docentes estamos encomendados de rescatar y promover la enseñanza a partir de la identidad cultural de los niños.

Flor: ¿Cuándo trabajas con los niños, lo abordaste alguna vez?

Mtra. Caro: Sí porque en cualquier grado está contemplado las costumbres, ahí abordaba, a lo mejor no lo profundicé mucho, pero sí retomaba ese tema porque es parte de las vivencias y parte de la educación de los niños.

Flor: Pero por decir, sobre la educación laica en nuestro país ¿tiene que ver algo con eso?

Mtra. Caro: Pero sí nos damos cuenta en los contenidos que contiene los libros de textos contempla religiones de las culturas occidentales, entonces por qué no se puede trabajar lo nuestro. Además se entiende que el plan y programa del Estado no contempla y difícilmente puede contemplar todos los temas regionales y de las comunidades, sino es tarea del docente que visibilice los saberes, costumbres de la comunidad, por ejemplo el tema de ritualidad es propio de nosotros como pueblos indígenas. (Entrev. Mtra. Caro 03-05-10)

Los saberes de la comunidad también son esenciales para encaminar a los niños hacia nuevos aprendizajes y asimismo promover una enseñanza integral y global.

El tema de la ritualidad como parte de las costumbres del pueblo amerita ser contemplado en el currículum escolar, puesto que es fundamental en la socialización de los niños porque la comunidad los vive y los refleja en la conformación de su identidad cultural. Además el docente tiene la misión de promover una educación que respete las condiciones de vida de los niños, es decir, visibilizar, potenciar en la enseñanza los saberes que el niño conoce, vive en su comunidad a fin de preservar y fortalecer su identidad, al mismo tiempo valorar los contenidos del Plan y Programa Oficial.

Flor: ¿Qué piensa usted al respecto, por decir, el tema de ritualidad, nuestra religiosidad mixe, se pues de abordar en la escuela?

Prof. Pablo: Se debe trabajar, porque es un conocimiento que los niños lo viven en su casa y en la comunidad se tiene y se puede trabajar, porque nosotros lo conocemos, ahora si otros grupos más antiguos como toltecas, mexicas, aztecas ellos tenían sus propias costumbres y al ver eso hay cosas que se asemeja bastante por ejemplo en tercer grado ahí viene, entonces se puede comparar lo que nosotros hacemos aquí y si es necesario ligar pues, si es necesario de que se haga hincapié en lo cultural, porque corresponde en lo cultural.

Flor: Entonces ¿considera usted necesario abordarlo como conocimiento escolar?

Prof. Pablo: Sí es necesario abordar en historia, se está perdiendo nuestra identidad, se está perdiendo nuestros valores, sí se hace necesario para reforzar nuestra identidad. En historia viene pero historia de otros grupos dios del agua, dios de la lluvia y a los niños les interesa...pues yo digo, bueno, retornando lo nuestro creo que es necesario trabajar con los niños porque cada vez más se pierde nuestra propia historia, nuestros valores. (Entrev. Mtro. Pablo Córdoba, Tamazulapam Mixe, 21-04-10)

Se estima que al contemplar una asignatura específica del Plan y programa oficial, también se den apertura a los conocimientos y valores propios como respeto a la

diversidad y a la comunidad donde está inserta la escuela, y en ellas generar el diálogo intercultural entre saberes y conocimientos. Como menciona el maestro Pablo que a partir de los saberes rituales contrastar, correlacionar con otros temas para valorar los saberes de los niños afirmando así la identidad comunitaria.

Para el abordaje de los saberes rituales y comunitarios podemos estimar que implica un compromiso de los agentes educativos (padres de familia, docentes, niños y otros), de modo que se establezca estrategias pertinentes para su transmisión y permanencia sin ser ajeno a la vida de la comunidad escolar.

5.3. Aprender en la vida y en la escuela.

Para las personas de la comunidad de Tierra Caliente Mixe, la formación (educación) de una persona va ligada a la comprensión de saberes en su realidad cultural, es holística porque se interconectan los saberes rituales al medio ambiente, lengua, deidades, siembra del maíz, etc., nada está suelto. Al ser saberes integrales no se pueden fragmentar así fueran para fines académicos. Lo cual significa que la formación de la niñez son integrales en el ámbito familiar y comunitario. Por lo tanto la escuela debe respetar estas especificidades revalorando el significado y el saber ritual de la cultura mixe.

Lo que muchas veces hace el Estado es mandarnos un sistema educativo que no coincide con nuestro contexto. En este tipo de educación te enseñan a tratar a la naturaleza como recursos naturales, mercancía, objeto de explotación, etc., mientras nosotros la consideramos sujeto, madre naturaleza, existe una relación más estrecha entre lo humano-pueblo y naturaleza. Si empezamos con talleres, cursos o empezar a integrar todos los elementos comunitarios, es mucho para empezar a aspirar algo más grande. Aquí no se descarta la integración de los mixes en el circuito tecnológico e innovación ni el rechazo total a la forma educativa que estamos teniendo, sino es una enriquecimiento más a ésta con la integración de lo propio, lo nuestro. (Entrev. Joven mixe autodenominado Kän má'ány [el pensador] 20-10-09)

El Programa de Estudio Oficial que implementa el Estado cuyo objetivo se centra en la calidad educativa desde una visión de producción capitalista, esto nos pone en alerta que las escuelas, a través de sus acciones pedagógicas que continúan siendo un instrumento de poder de dominación y alienación que conduce a la tendencia modernizante y homogeneizante para una identidad única, desplazando la identidad cultural de las comunidades.

El Plan y Programa de Estudio Oficial a través de las Escuelas Primarias aplica sus contenidos (conocimientos y hábitos) con una coyuntura o premisa desarticulada a la realidad de las comunidades indígenas, porque tiene sus propias formas de reproducir los conocimientos hegemónicos. Así como dice el joven pensador mixe que en la escuela se enseña la naturaleza como recursos naturales, mercancía y objeto de explotación, mientras para los mixe de Tierra Caliente, la naturaleza es considerada como sagrada que tiene vida y el trato es igualitario y es vista como sujeto, por eso las familias mantienen el orden y relación a través de las ritualidades.

Los saberes rituales al dejar invisibilizados y en otros casos su abordaje es muy superficial en la escuela, porque no se llega a profundizar como saberes holísticos desde la visión mixe, sólo es utilizado para contrastar con otros temas religiosos, lo cual significa que no se llega a fortalecer la identidad cultural de la niñez.

Pero hay otro aspecto que aún es más general desde mi punto de vista, los niños conforme van escalando otros niveles de estudio se van alejando cada vez de las prácticas y los saberes culturales. Esto quiere decir que la importancia de la transmisión de los saberes rituales es un tema ajeno a la realidad escolar, mientras en la vida familiar esta transmisión es continúa a lo largo de la vida de una persona. Cuando esto ocurre, existen dos opciones, la primera cuando la persona es nombrada como autoridad tradicional, allí refuerza esos saberes rituales o en su caso reaprende las prácticas rituales, y la segunda es que niega a reproducir las prácticas rituales aun viviendo en la comunidad.

El propósito de aprender en la escuela está sujeto al conocimiento preestablecido por el Plan y Programa de Estudio (currículum), en los libros de textos, materiales didácticos comerciales que resultan respetadas y reproducidas como tal dentro y fuera del aula. La niñez mixe apropia esos hábitos y conocimientos conocidos como universales, y muy pocas horas se destinan para potenciar los saberes y valores culturales propios, los cuales no tiene el mismo valor y peso frente a los contenidos ajenos propuestos por el Estado.

Cabe aclarar que tampoco se pretende promover una enseñanza que únicamente reconozca los saberes y valores propios de los niños y de la comunidad, sino al mismo tiempo del currículum oficial ya que ambos son necesarios para la formación de los niños y niñas mixe. Se espera que la escuela potencie y considere los saberes y valores propios

en condiciones iguales que los conocimientos del currículum oficial, puesto las acciones pedagógicas de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, se fundamenta en el reconocimiento de las sabidurías comunitarias en la escuela. Así expresó el maestro Fernando Soberanez, coordinador de la CMPIO.

Para respetar la preservación y aprovechar esos saberes, la **sabiduría** de los pueblos originarios, los maestros tenemos que jugar un papel importante, un papel central y decisivo, pero no podemos hacer todo sólo los maestros, tenemos que coordinar con las autoridades, comunidades, entonces aquí para concretar la educación los maestros tenemos que ser como líderes, como punta de lanza pero tenemos que coordinar con la comunidad...la lucha de los pueblos originarios son por recuperar o restablecer su autonomía, su autodeterminación aunque ellos no lo manejen así, pero los pueblos siempre están preocupados por cómo le vamos hacer por conservar los bosques, tierras, por las piedras, (Conferencia de Educación Indígena en las instalaciones de la CMPIO, Oaxaca, 01-09-09)

El coordinador de la CMPIO considera que las escuelas contribuyan al fortalecimiento de los saberes y valores comunitarios, pero no sólo es responsabilidad de los docentes, sino se intenta promover una educación con participación comunitaria involucrando a los padres de familia y autoridades para la defensa y preservación de la realidad cultural propia.

El rol que asumen los docentes frente a las acciones pedagógicas está presente en sus esquemas cognitivos como parte del capital cultural, tiene que ver también a su condición social (identidad cultural del docente) en la que pertenecen (contexto mixe), lo cual se refleja al reproducir en el aula lo que ha conocido y aprendido en sus experiencias sociales y académicas donde se asemeja un tipo de saberes desde la visión mixe o conocimientos universales.

Los docentes que son parte de la realidad de la cultura mixe, conciben que la intención educativa está en la necesidad de contribuir en la reproducción cultural de los mixe. Los docentes tienen la facultad de tomar decisiones sobre la incorporación de saberes y valores comunitarios en el currículum escolar, puesto que el currículum oficial del Estado difícilmente pueda visibilizar los saberes y valores de la diversidad cultural, por eso surge la necesidad que los docentes contribuyan a brindar una enseñanza acorde al habitus de los saberes y valores comunitarios frente a los conocimientos y hábitos universales en condiciones de equivalencia

La concepción de los docentes, es que se promueva una enseñanza integral incorporando los saberes y valores rituales en las asignaturas existentes del Plan y Programa Oficial,

con la intención de fortalecer la identidad de los niños en la escuela, aunque se sabe que en las asignaturas oficiales se desarrollan conocimientos universales del cual las concepciones de los saberes y valores rituales y comunitarios se ven tensionadas al combinar y adaptar con los conocimientos universales. Por lo tanto, en la escuela circulan y se dinamizan los conocimientos universales, subordinando los saberes y valores culturales propios.

Algunas madres de familia conciben que la forma de reproducir las prácticas rituales no sólo los docentes de la escuela están encomendados a potenciar esos saberes, sino también pueden contribuir los padres de familia brindándoles información a sus hijos desde sus casas. Parece ser que en estos ámbitos (dentro de la escuela y en las afueras: hogar y en la comunidad) de enseñanza de los niños y niñas mixe permiten comprender las relaciones de reproducción de los valores y saberes de las prácticas rituales desde los actores de la escuela y de la familia.

La escuela oficial inserta en las comunidades indígenas se convierte en un espacio de relaciones de conocimientos por el Estado con valores universales frente a los saberes y valores comunitarios. En estas relaciones de contacto o fricción de conocimientos, saberes y valores, detrás de ella, está la alienación ideológica a través de las acciones pedagógicas del cual los mismos actores de las comunidades han instituido legitimando con cierta aceptación los conocimientos ajenos atribuyendo la validez para la vida social comunitaria. Porque es claro, que los conocimientos del Plan y Programa Oficial predominan sobre los saberes y valores comunitarios, como algo que asegura el progreso en el futuro, deteriorando paulatinamente los saberes y valores comunitarios considerados como acientíficos, que no se pueden comprobar o en muchos casos se consideran como saberes previos.

5.4 Los saberes rituales a Konk Ēnaa y los conocimientos en la escuela.

La escuela que funciona en la comunidad de estudio constituye para el niño la segunda etapa en su proceso evolutivo y aprendizaje. Es el espacio de reproducción de los saberes y valores culturales propios de las vivencias de los niños y a su vez los conocimientos del Plan y Programa Oficial que ambos son necesarios para la formación de la niñez, puesto que se trata de formar sujetos ideológicamente interculturales.

En este contexto la escuela primaria de Tierra Caliente que pertenece a la Zona Escolar 102 dependiente de la CMPIO reorienta sus acciones áulicas considerando los saberes ancestrales, por eso, los docentes mixe abordan mediante acciones escolares los temas emergentes del contexto como los saberes rituales a **Konk Ēnaa**, el maíz, la cerámica, el cuidado de los recursos naturales, etc. A criterio de los docentes, ellos han establecido sus propias metodologías de trabajo a fin de flexibilizar la enseñanza y aprendizaje de la niñez. Así como se afirma en el siguiente testimonio por el Comisionado Pedagógico de la Zona Escolar 102.

Como docentes nos sentimos más comprometidos para que la educación sea acorde a la realidad de las comunidades, porque muchas veces reproducimos el plan y programa del Estado, siempre estamos esperando desde arriba, sino tenemos que ser investigadores en nuestra propia realidad, valorar nuestros propios conocimientos, sobre todo nuestra lengua se está perdiendo, los padres quieren que aprendan sus hijos el inglés, dicen que donde van a ocupar el mixe, la gente o nosotros mismos no valoramos nuestra cultura, ahora con este proyecto de Educación Alternativa hemos retomado y valorado nuestros saberes propios. Tener iniciativa propia para una educación propia a nivel regional, y así solamente podemos hablar de interculturalidad. (Entrev. Prof. Fidel, 28-10-09)

La propuesta alternativa que promueve la CMPIO se ha puesto en marcha en las escuelas mixe, parte del principio que los docentes en las escuelas y comunidades deben ser los gestores y promotores de educación regional, estableciendo sus propias bases metodológicas para el abordaje de los saberes y prácticas de la comunidad. Por eso los docentes en la escuela Primaria de Tierra Caliente, dinamizan y reproducen a través de las acciones pedagógicas los saberes de la comunidad ya sea cerámica, el maíz y conocimientos de ritualidad, fortaleciendo la identidad de la niñez y de la cultura.

En este sentido, al considerar la práctica de la ritualidad a **Konk Ēnaa** es porque en ella emergen una gama de saberes y valores organizados e integrados en la comprensión compleja de la vida y del mundo relacionado con las deidades, la madre tierra, el maíz, las personas y demás entes vivos que coexisten en la tierra. En torno a esto se han creado significados y saberes propios producto de la interdependencia y vivencias concretas, creaciones, reproducciones y validaciones en el ámbito en que se reproducen, mientras en el currículum oficial estos saberes son incrustados sólo para facilitar el aprendizaje de los contenidos oficiales, puesto que en ella, por un lado, existe una forma de reproducción, regeneración ligada a la visión del mundo y concepción propia de las

sociedades occidentales, pero, por otro lado, los saberes y valores rituales a **Konk Ēnaa** no se profundizan en el ámbito escolar por la laicidad de la educación en México.

A partir de este análisis cabe hacer la pregunta ¿por qué no se puede construir un currículum de educación propio que contemple las gamas de saberes rituales? Siendo como parte del escenario de socialización de los niños, desde que tienen uso de razón, aprenden a usar la lengua para decodificar los significados y símbolos de la práctica ritual, el aprendizaje familiar y comunitario es de manera porque los niños se apropian los saberes haciendo con las manos, sintiendo, mirando y oliendo, conviven directamente con su entorno natural, aprenden a respetar la naturaleza y el trato es de sujeto a sujeto. Los saberes rituales y comunitarios se perciben integrales y holísticos considerando como seres vivos a todas las cosas que existen en la tierra y en el espacio.

En este abanico de saberes y valores rituales el niño se desenvuelve y se nutre cada vez que los padres de familia involucran a sus hijos en las prácticas rituales y cotidianas, van acumulando y enriqueciendo sus saberes. Esto convierte a los niños en sabedores de un universo de comprensión y experiencias amplias e integrales.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

El estudio realizado en la Agencia de Tierra Caliente, Municipio de Tamazulapam Mixe, nos ha permitido comprender sobre los saberes y valores de la práctica de ritualidad a **Konk Ĕnaa** en las familias y en la escuela primaria Cuitlahuac, los cuales se reproducen en los ámbitos de la comunidad, situando al saber de la ritualidad como estrategia cohesionadora y de convivencia familiar, de las relaciones sociales comunitarias y como parte del patrimonio de la identidad cultural. Mientras en la escuela los conocimientos rituales circulan y se transmiten de manera muy superficial, no se llegan a abordar como conocimiento holístico con metodología pertinente, debido que el currículum oficial estipula otros conocimientos y hábitos que muchas veces es ajeno a las vivencias de la niñez mixe.

La transmisión de estos saberes rituales en las familias va ligada al **wejën kajën** [desenrollar, despertar, escuchar] como la base fundamental de la reproducción, regeneración y recreación de los saberes y valores culturales, transmitiéndose a las siguientes generaciones para garantizar la continuidad de la vida en colectividad y del pueblo. Además, en la actualidad, ésta se constituye como el sendero para fortalecer el saber vivir, convivir y relacionarse no sólo entre familias y la comunidad, sino con los seres de la naturaleza, las deidades y el cosmos. Toda esta comunidad va anudada con la práctica ritual.

1. Saberes rituales a Konk Ĕnaa

Los saberes de la práctica ritual a **Konk Ĕnaa** actualmente se mantienen vigente en las vivencias familiares y comunitarias, debido a que los mixe conciben que las ritualidades constituyen los ejes ordenadores para la reproducción y regeneración de las actividades productivas que afirma el ciclo de la vida.

Desde la visión de los mixe, los saberes rituales conforman un cuerpo holístico e integrado relacionados con el cosmos, las deidades, los seres de la naturaleza; todos ellos establecen una sola comunidad de saberes, además, todos se complementan, se anudan y se entrelazan a través de las prácticas rituales.

Sin duda, estas prácticas rituales concretas mantienen las relaciones de reciprocidad entre las familias, autoridades tradicionales, los seres de la naturaleza, el cosmos, la

madre tierra y las deidades, los cuales son entes que perviven en complementariedad y sintonía.

La integridad y complementariedad entre las deidades, el cosmos y el hombre está ligada a la reciprocidad a través de peticiones y ritualidades que se realiza en los diversos espacios sagrados naturales (cuevas, cerros, vertientes, montes, etc.). Por medio de las ofrendas rituales que entregan las familias y autoridades a los seres supremos y dadores de la vida como lo es **Konk Ēnaa**, se mantiene la reciprocidad, el equilibrio de la vida social, natural y espiritual.

Así las familias brindan y ofrecen en los distintos lugares sagrados diversas ofrendas y sacrificios de aves para ofrecer su sangre a las deidades cósmicas (el sol, el viento, la lluvia, etc.), de la naturaleza (el agua, las cordilleras, las plantas, las vertientes, etc.) y a la misma madre tierra. También ofrecen bebidas tradicionales (tepache y mezcal) a todos los seres vivos como una forma de retribuir y agradecer a **Konk Ēnaa**, del cual se hace posible el principio de reciprocidad y equilibrio.

Retribuir y agradecer a **Konk Ēnaa** se cimienta la convivencia y las relaciones con todos los seres existentes de la naturaleza y el cosmos que afecta en el comportamiento de las personas, el saber actuar y ser.

Desde mi punto de vista considero que, por generaciones las familias de Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe han conservado y transmitido un modo particular de ofrendar a las deidades propias que los identifica como mixe, puesto que no tiene relación con los preceptos católicos, aun en la época de la “conquista espiritual”, los frailes a toda costa trataron de abrogar la religiosidad existente de las culturas mesoamericanas, calificando a los actos rituales indígenas como brujería o chamanismo.

Para la comunidad las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** han sido como instrumento de resistencia cultural manteniendo su reproducción y regeneración en los ámbitos familiares y colectivos. La práctica ritual como una estrategia de establecer vínculo con los demás entes vivos acreditando el bien vivir en la tierra y en comunidad. Las ritualidades a **Konk Ēnaa** que se realizan en las diferentes etapas de la producción del maíz, no son una imposición e hibridación en la conquista espiritual, sino los comuneros han construido su pensamiento a lo largo de la historia preexistente en torno al agradecimiento del maíz, a las deidades y a la madre tierra como una necesidad vital de festejo constante hacia la

milpa. Para los mixe no hay fiestas, trabajo familiares y colectivos sin agradecimiento a **Konk Ēnaa** que permite la relación recíproca, la comprensión, la explicación de la naturaleza y deidades ligada a la existencia de los mixe.

Las familias de la comunidad de Tierra Caliente colocan sus ofrendas rituales agradeciendo a **Konk Ēnaa** que el hombre mixe concibe como dueño del maíz, de la naturaleza que el hombre algunas familias realizan el recorrido en los ěnaapataajkjotp [lugares sagrados preexistentes] para dejar su ofrenda. En todas estas ofrendas rituales al maíz, los elotes, las mazorcas, comidas y figurillas de maíz se constituyen en elementos esenciales para agradecer a **Konk Ēnaa** por labrar la tierra, pedir la lluvia, la nueva siembra, los nuevos elotes y las mazorcas.

Esta sabiduría preexistente a toda historia oficial ha marcado los rasgos identitarios de la comunidad, los cuales los hace sentir orgullosos por toda la riqueza de las sabidurías y valores.

2. Práctica ritual a Konk Ēnaa ligada al entorno natural sagrado.

La religiosidad mixe a través de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** a las actuales configuraciones simbólicas está complementada con algunos elementos culturales (velas, bebidas comerciales, cigarros y la cruz) con el pasar del tiempo estos han sido apropiados e incorporados por los actores mixe, atribuyendo así la reafirmación cultural y parte del capital simbólico.

Sin embargo, sólo con fines analíticos, en la cultura mixe podemos observar tanto la apropiación y resignificación de algunos elementos de la religión católica y las ofrendas rituales propias son reproducidas y transmitidas en los espacios sagrados territoriales.

En este sentido podemos afirmar que esta religiosidad mixe es eminentemente territorial, puesto que su concepción y práctica está estrechamente entrelazada con el medio natural, deidades sobrenaturales y cósmicas. Los espacios territoriales (cuevas, montes, ojo de agua, cordilleras, montañas) considerados como espacios sacralizados y las moradas de **Konk Ēnaa**.

Estas deidades que moran en los espacios sagrados son concebidas como los dueños, señores y reyes del monte, de la montaña, del agua, del viento, del trueno, entre otros. En cada lugar sagrado moran deidades exclusivas como dueños del maíz, del agua y de los animales ante los cuales las familias y las autoridades tradicionales mixe realizan una

serie de ritualidades. Estas deidades se conciben como las Dadoras y Protectoras de la vida en la tierra. Por eso desde la visión mixe se mantiene las relaciones de reciprocidad y de convivencia no sólo entre personas, sino con las deidades y la madre tierra ligadas a las distintas expectativas familiares y comunitarias: el trabajo, el ciclo de vida, las fiestas, el sistema de cargos y todas las prácticas de la vida social.

Esta interrelación de reciprocidad entre personas, deidades y madre tierra está sustentada en la concepción de que si las familias cumplen con todas la ofrendas rituales (maíz molido, pollo, huevos, xatsxy, neey, plomo y tepache) se mantiene sintonía y equilibrio de la vida. Por otro lado, las ritualidades son para agradecer, pedir permiso y controlar el enojo de las deidades y de la madre naturaleza.

Desde mi punto de vista, la existencia mixe no es posible explicar sin la relación de las personas, deidades y madre naturaleza, sin considerar la reciprocidad, complementariedad para la sostenibilidad y continuidad de la vida familiar y social mixe manteniéndose en unidad con los demás entes vivos mediante ritualidades.

Esta práctica ritual se mantiene y se mantendrá vigente gracias a la transmisión intergeneracional de adultos a las nuevas generaciones. Podemos decir que en la medida que se reproducen y se mantienen vivas las prácticas cotidianas familiares y comunitarias permiten la continuidad y regeneración de las prácticas rituales.

Para los mixe, esta práctica ritual no sólo mantiene las relaciones de convivencia recíproca entre hombres, deidades y madre naturaleza, sino, es el sustento del control cultural relacionado con los espacios territoriales de la comunidad. Pero también la reproducción y trasmisión de los saberes y valores de la práctica ritual se dan en el hogar, en el sembradío y espacios comunitarios transmitiéndose de generación a otra. En esta reproducción de la práctica ritual los niños internalizan sus saberes, puesto que se transmite desde niños hasta mayores, así entre todos contribuyen para mantener y reproducir las sabidurías y los valores rituales como patrimonio cultural colectivo.

3. La transmisión de la práctica ritual a Konk Ēnaa

La transmisión de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** en las familias y en la comunidad ha sido inherente en el ciclo de vida familiar y comunitaria, ya que las ritualidades son fuentes ordenadoras para la comprensión y explicación de la existencia, marcando así la identidad, la conservación y la adaptación en el control cultural de la cultura propia de los

mixe. Esta práctica es un proceso complejo y permanente de adscripción social de las personas, por el cual se apropian, digieren selectivamente los saberes, habilidades y valores que emergen en esta práctica ritual.

Durante la investigación se ha percibido que la transmisión de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** se hace real cuando los aprendices asumen una actitud abierta en las valoraciones y disposiciones a través de la observación y participación directa durante la práctica ritual, ya sea en el ámbito familiar, lugares sagrados naturales y en los ámbitos comunitarios.

Los adultos instruyen a sus hijos mediante las acciones prácticas para aprender hacer las ofrendas y la ritualidad. Por otro lado, se refuerza la enseñanza a través de mensajes y consejos orales en lengua mixe. Cabe señalar que los niños y niñas también aprenden y se apropian de los saberes rituales mediante la mirada de manera directa e indirecta en el momento que se reproduce la práctica ritual.

En este sentido, los adultos (padres de familia, ancianos, adivinos) por encausar la práctica ritual se convierten en depositarios de saberes y valores culturales, mientras los aprendices entran en la reflexión e internalización de saberes a partir de su participación y mirada en las vivencias concretas desde la preparación de la ofrenda hasta la práctica ritual. Puesto que la participación de la niñez en contextos indígenas no se separa de las actividades de los adultos en los ámbitos familiares y comunitarios.

También hemos constatado que la transmisión se da en dos momentos en que el aprendiz se apropia de los saberes y valores de la ritualidad: el primero, es en el hogar, allí se aprende los preparativos de las ofrendas rituales (elaboradas de masa de maíz). Los niños y niñas (de 3 a 5 años) son guiados e instruidos por las madres de familia, que van inculcándoles los significados de las ofrendas, así los niños pequeños inician su participación en las actividades específicas elaborando ofrendas como neey, tiritas de xatsxy, plomo, moneditas. Mientras los niños grandes (de 9 años en adelante) participan sin requerir de mucho apoyo de los adultos.

En el segundo momento se transmite el saber ritual en los ámbitos sagrados naturales, en la casa, en el sembradío y en la comunidad, donde los niños inician su participación en la práctica ritual junto a sus padres y adultos.

Para los niños no es una actividad coercitiva hacer las ofrendas y participar en la ritualidad, sino es parte del **wējēn kajēn** [desenvolver, desenrollar, escuchar, despertar],

para que paulatinamente aprendan e internalicen la forma del saber hacer, sentir y sintonizarse con las prácticas y significados de las ritualidades en la vida familiar y comunitaria.

Los niños participan desplegando el interés y los deseos del saber hacer la práctica ritual que les permite aumentar la comprensión de significados y saberes necesarios para el **wējēn kajēn** [desenvolver, desarrollar, despertar] en el contexto comunitario y natural. Como afirma Rogoff “los niños observan, participan e intervienen activamente en las actividades sociales, adquiriendo destrezas, y progresando en su comprensión de las situaciones” (1993: 224)

Según la autora, cuando los niños miran las prácticas rituales son motivados a participar e involucrarse en las actividades rituales, aunque su participación siempre es reforzada y complementada por los adultos quienes asumen el rol de transmitir los saberes durante la reproducción de la práctica ritual. La lengua mixe es el vínculo inmanente para reforzar la práctica (aprender haciendo), siendo una condición necesaria de los niños, la de asumir una capacidad de escuchar que se da mediante consejos e indicaciones en momentos en que se reproduce la ritualidad.

4. Los saberes rituales a Konk Ēnaa en la escuela.

Los padres de familias, autoridades y miembros de la comunidad confieren autorización a la escuela para que reproduzca los saberes rituales de **Konk Ēnaa**, puesto que los niños son conocedores de los saberes rituales ya que es parte de las vivencias comunitarias.

Los docentes abordan los saberes rituales en las acciones escolares, al respecto, quizás lo que está en cuestionamiento son la metodología implementadas debido a que no se llega a visibilizar esos saberes basados desde la visión holística mixe, por otro lado, únicamente los saberes rituales mixe abordan como saberes previos para facilitar el aprendizaje de los conocimientos hegemónicos.

Por ser una educación laica, el sistema escolar oficial prohíbe la entrada y el reconocimiento de los saberes rituales indígenas en las escuelas, por eso los docentes mixe, no le dan importancia para profundizar como parte de la identidad de la niñez, aun cuando los docentes mixe son conocedores de ese saber ritual porque son parte de sus vivencias familiares y comunitarias.

Cuestionar y revisar las metodologías para la implementación de las actividades escolares a fin de afianzar un currículum flexible para el reconocimiento y fortalecimiento de los saberes rituales y comunitarios para contrastar con los conocimientos del currículum oficial. Puesto que la EIB implementada por el Estado se centra en aras de calidad y modos de producción capitalista, sigue siendo instrumento de poder de dominación y alienación que conduce a la tendencia modernizante y homogenizante para una identidad única sustentado bajo Planes y Programas oficiales que resulta una coyuntura o premisa desarticulada a la realidad de las comunidades indígenas.

Difícilmente podemos hablar de Educación Intercultural que afiance la formación Intercultural de la niñez cuando sólo se implementa los contenidos y hábitos de Plan y Programa Oficial monocultural, resulta incipiente el reconocimiento y fortalecimiento de las especificidades de los pueblos. Ante esta postura antropocéntrica⁶³ no sólo la coyuntura del Estado, sino también como docentes muchas veces asumimos la postura de reproducir únicamente los contenidos de los Planes y Programas Oficiales subordinando y ocultando la realidad de los educandos y de la comunidad.

⁶³ Una forma de pensar del mundo natural como un recurso a ser explotado para fines humanos; considera la suerte del ambiente como separada del destino de los humanos; los humanos como racionales mientras el entorno natural es visto como lo silvestre que requiere ser sometido a control racional –o reemplazado por un entorno artificial creado por expertos científicos y tecnológicos; una característica clave del pensamiento occidental que puede ser rastreado al Libro de Génesis (C. A. Bowers, 2007: 1)

CAPÍTULO VI

PROPUESTA

Propuesta de valoración de saberes rituales a Konk Ēnaa para el fortalecimiento de la identidad cultural de los niños y niñas mixe.

La propuesta está destinada a los docentes de la escuela Primaria Cuitlahuac de Tierra Caliente con el propósito de fortalecer la identidad cultural de los docentes, luego de los niños y niñas de la comunidad. Una enseñanza integral⁶⁴ en su casa o en la comunidad desde los saberes, habilidades, destrezas culturales y lingüísticas. Cabe aclarar que a partir de los saberes propios de la cultura se abre paso a la interculturalidad, es decir, que busca acercar la brecha entre saberes propios, regionales y los conocimientos Estatales y universales, en condiciones iguales sin que exista subordinación de uno u otro, sino los saberes y conocimientos (comunitarios y universales) se produzcan entre ambos basados en sus propias epistemologías.

1. Planteamiento del problema

Para la educación laica en México, lo sagrado (rituales mixe) es un tema prohibido y ajeno en el aula, son saberes que se excluyen del salón de clases y en los programas oficiales.

El contacto entre las religiosidades mixe y católicas ha generado confusión provocando a lo largo de la historia mixe que los saberes rituales a **Konk Ēnaa** sean negados e ignorados en las planificaciones escolares, aunque cabe señalar que algunos los docentes de la escuela primaria Cuitlahuac de Tierra Caliente, han retomado abordado en las actividades escolares.

Los docentes de la escuela Cuitlahuac de Tierra Caliente intentan contemplar los saberes rituales en la enseñanza escolar, pero aún no se llega a promover estrategias pertinentes en la enseñanza integral incorporando los saberes que emergen de la práctica ritual, sólo abordan de manera superficial. Debido a que las escuelas oficiales tiene su propio Plan y Programa Oficial, que muchas veces los docentes le dan más prioridad a ese conjunto de conocimientos y valores que circulan en las escuelas oficiales basado en un enfoque positivista del saber, en el conocimiento científico, en lo comprobable racionalmente, y por lo tanto queda negado y reemplazado lo comunitario y lo cotidiano.

⁶⁴ Enseñanza integral permite la correlación de varias asignaturas partiendo de un contenido específico.

La escuela primaria Cuitlahuac, por ser dependiente de la CMPIO⁶⁵, tiene el propósito de contribuir y fortalecer la identidad de los niños de las comunidades indígenas. Por eso los docentes han hecho todo lo posible por construir proyectos educativos interculturales contemplando los saberes y valores comunitarios: lengua, cerámica, maíz, medio ambiente, etc. Pero no han priorizado y profundizado los saberes que emergen en la práctica ritual: medio ambiente sagrado y sus deidades, las ofrendas rituales (elaboradas en familia), relatos orales (relacionados con la ritualidad), ritualidades al maíz, etc. Además algunos docentes que trabajan actualmente en la comunidad no son de Tamazulapam, lo cual significa que desconocen la realidad de la niñez y de la comunidad.

Aunque cada inicio del año escolar se toman acuerdos en asamblea (Zona Escolar 102) para determinar, que cada escuela debe abordar un contenido comunitario. La escuela de Tierra Caliente le tocó abordar (2010) el saber de la cerámica, por eso los dos docentes que laboran en la escuela primaria han implementado como parte de sus metodologías la investigación acción participativa, es decir, realizaron investigación sobre los conocimientos de la cerámica y en un posterior lo abordaron en el aula. Este proyecto sobre la incorporación de los saberes de la cerámica duró más de cinco meses.

En este caso, al priorizar los saberes de la cerámica y mayormente los conocimientos del Plan y Programa 93, el cual deja sin priorizar y profundizar otros saberes comunitarios como los saberes rituales, los lugares sagrados, etc. Hace falta que en la práctica docente se aborden y profundicen de manera integral los saberes rituales. A partir del reconocimiento de las experiencias que hayan vivido los niños y niñas en los actos rituales contribuiría a reforzar y profundizar sus experiencias, porque ya tienen nociones que se han apropiado desde las afueras de la escuela a fin de contribuir al reforzamiento y continuidad de la identidad cultural de los niños y niñas.

2. Finalidad

Contribuir al reconocimiento de los saberes rituales **Konk Ēnaa** en la práctica docente implementando propuesta de enseñanza para el fortalecimiento de la identidad cultural en los niños y niñas de la escuela de Tierra Caliente.

⁶⁵ CMPIO- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca.

3. Objetivos específicos

- Implementar estrategias de aplicación de saberes rituales a **Konk Ēnaa** en el currículum de la escuela como parte de los saberes propios de la comunidad.
- Revalorar los saberes rituales de **Konk Ēnaa** de las prácticas de ritualidades de las familias mixe.
- Recopilar los relatos orales sobre ritualidad a **Konk Ēnaa** de los ancianos y padres de familia.
- Registrar palabras por campo semántico relacionados con los saberes rituales.

4. Justificación.

Esta propuesta intenta a responder a las necesidades y demandas que manifiestan los padres de familia de la comunidad de Tierra Caliente, posibilitando la visibilización de los saberes rituales en la educación escolarizada basado en sus propias epistemologías. Asumiendo que en las acciones pedagógicas escolares y las metodologías aplicadas por los docentes tengan relación con la transmisión de los saberes comunitarios. Por eso, se pretende realizar actividades de transmisión y valoración de los saberes rituales desde una visión holística.

En la propuesta se consideran dos momentos, primero los saberes rituales y el segundo son los relatos orales en lengua mixe. El abordaje de los saberes rituales en el currículum tiene el propósito de visibilizar, valorar y reforzar saberes de los niños mixe como parte de su identidad cultural.

Si bien a través de constantes foros, talleres y brigades que han sensibilizado a la comunidad (padres de familias, ancianos), acerca de su identidad cultural, todavía queda un vacío práctico en la aplicación de las formas propias para abordar la cultura propia, tales como religiosidades, productividad y otros. Por eso los padres de familia consideran estar de acuerdo que la escuela contribuya en la reproducción y distribución de los saberes comunitarios (saberes rituales, cerámica, maíz, etc.)

No obstante, en cada ciclo escolar los docentes abordan mediante proyecto los saberes comunitarios, involucrando a los padres de familia en los horarios escolares para que transmitan actividades específicas como la preparación de medicinas tradicionales a través de relatos e historias orales.

A visibilizar en el currículum escolar las vivencias de la niñez (sobre saberes rituales) contribuiría en la flexibilidad de las acciones pedagógicas, para una educación pertinente a la realidad cultural. Pero no se trata de reproducir la práctica ritual en la escuela sino de legitimar los saberes rituales, abordando las experiencias y saberes de los niños a través de actividades planificadas.

Existen experiencias iniciales en este campo porque algunos docentes han abordado los saberes rituales en las planificaciones escolares, porque consideran que los saberes familiares y comunitarios son esenciales para profundizar y reafirmar los saberes en los niños y niñas. También los docentes de la CMPIO realizan foros con los padres de familia y autoridades tradicionales para abordar los saberes y valores comunitarios como parte del instrumento político, económico y cultural. Asimismo los docentes abordan los saberes comunitarios diseñando sus propias metodologías, aunque no existen materiales aún menos orientaciones técnico pedagógicas de aula para dicho proyecto.

La propuesta curricular contribuye al fortalecimiento y profundización de saberes rituales como parte de la identidad de los niños y de las familias, a fin de evitar la negación y desplazamiento por parte de la escuela.

5. La propuesta.

Esta propuesta pretende potenciar los saberes rituales que viven los niños en su familia y la comunidad, por eso se enfatiza en el objetivo general para visibilizar y potenciar los saberes rituales en la reproducción cultural y lingüística, para reforzar la identidad cultural de los niños de la comunidad.

Se presenta los saberes rituales a través de un calendario “flor ritual mixe” como una herramienta metodológica de las acciones docentes respetando los saberes y valores de manera holística e integral.

En las siguientes actividades metodológicas los docentes abordaran los saberes rituales acorde a las vivencias de las familias y comunidad.

	Ritualidades agrofestivas familiares y comunitarias.	Referencias y actividades metodológicas docentes.
Agosto	Machucado comida tradicional que se consume los primeros días de agosto, por el tiempo de lluvia se espanta el hambre.	<ul style="list-style-type: none"> Investigar con los abuelos y abuelas por qué se consume el machucado en estos días. (significado). Describir los ingredientes que el machucado y como se prepara.
	A finales de este mes se realiza la fiesta patronal en Tamazulapam. En estas fechas las familias y autoridades concurren a los lugares sagrados, son días de convivencias familiares y comunitarias.	<ul style="list-style-type: none"> Describir la fiesta. Describir la comida típica que se comparte en las convivencias familiares.
Septiembre	Se colocan espantapájaros para el cuidado de las espigas y los primeros brotes de jilotes.	<ul style="list-style-type: none"> Describir el crecimiento del maíz. Abordar el cuento núm. 2 (Ver anexo)
	Los días 15 y 16, los padres de familia y comités de educación realizan ritualidades en la escuela por motivo de las fiestas patria.	<ul style="list-style-type: none"> Describir las ritualidades que realizan las comités de educación en la escuela ¿Quiénes participan y porque se hace la ritualidad? Describir las actividades los días 15 y 16.
Octubre	Las familias acostumbran a agradecer al elote en el sembradío o en los lugares sagrados del entorno natural.	<ul style="list-style-type: none"> Que los niños relaten los rituales que han presenciado en el sembradío. ¿Por qué se ofrenda al elote?, ¿Quiénes participan?, ¿Qué ofrendas se utilizan? Entrevistar a los padres de familia y personas ancianas de la comunidad. Hacer diccionario en lengua mixe sobre nombres de utensilios que se utilizan para preparar las ofrendas.
	Las autoridades realizan ritualidades en agradecimiento a la madre tierra por motivo del tequio (trabajo colectivo) para abrir las colindancias.	<ul style="list-style-type: none"> Investigar y describir que es el tequio (que significa, quienes participan y dónde se realiza). Describir qué ritual se realiza ¿quienes participan? ¿dónde se realiza?, ¿qué ofrendas se utiliza?
Noviembre	Consumo de elote o choclo en día de los difuntos.	<ul style="list-style-type: none"> Describir las comidas tradicionales de elote (tamales, tortilla, atole) Abordar el cuento la ritualidad al elote realizado por los hermanos huérfanos. (Ver anexo, cuento núm. 3)
	Día de los difuntos	<ul style="list-style-type: none"> Describir y dibujar el altar. Hacer montajes de altar por grupo.
Diciembre	Ritualidad a la cosecha o pizca, las familias acostumbran a realizar la ritualidad en el lugar donde se amontonó todo el maíz que se pizcó.	<ul style="list-style-type: none"> Investigar por qué se hace la ritualidad a la cosecha del maíz, ya sea en la casa o en los lugares sagrados. Describir los significados las ofrendas. Hacer un diccionario (folletos) en lengua mixe sobre las ofrendas (dibujo y nombres)

	Las familias concurren al lugar sagrado en ipx yukp y tsax'am para cumplir las ritualidades de 13 tiny, después de haber recorrido los cinco lugares básicos.	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar porque en estas fechas las familias agradecen a Konk Ēnaa en ipxy yukp. ¿Qué ofrendas se ocupan?, ¿por qué se lleva 13 tantos de ofrendas? • Abordar el cuento Ipxy Yukp. (Ver anexo, cuento núm. 5). • Investigar y describir el lugar ipxy yukp.
Enero	Se ara la tierra y se realiza nēēyu'u y na'axwi'ny, son ritualidades al agradecimiento la madre tierra y las deidades que moran en el sembradío	<ul style="list-style-type: none"> • Formar equipos de trabajo para preguntar a los padres de familia, ancianos y otras personas ¿qué ofrendas que se utilizan?, ¿lugar donde se realiza la ritualidad?, ¿quiénes participan y cuándo se realiza? las siguientes ritualidades en agradecimiento a la madre tierra. _ Nēēyu'u y na'axwi'ny
	Cambio de autoridades tradicionales. En los primeros días las autoridades	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar las funciones de las autoridades tradicionales. • Investigar las ritualidades que realizan las autoridades en los lugares sagrados.
Febrero	Se remueve y se afina la tierra con el arado.	<ul style="list-style-type: none"> • Abordar el cuento sobre Konk Ēnaa. (Ver anexo, cuento núm. 1) • Describir y dibujar el arado y bueyes. • Describir las actividades que se realiza para arar la tierra.
	El carnaval, las autoridades realizan convivencias rituales en el lugar sagrado casa ancestral	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar la ritualidad que realiza la Diosa del pueblo y otras autoridades en el lugar sagrado casa ancestral. • Investigar cuentos sobre el lugar sagrado casa ancestral.
Marzo	Las familias concurren a los lugares sagrados porque se acerca temporada de la siembra y peticiones a la lluvia para que fructifique el sembradío.	<ul style="list-style-type: none"> • Visita a los sagrados nēēweey'yokp, jēmpatnēē, casa ancestral, casa de la diosa. • Descripción de los lugares sagrados (incluye personas, cosas que hay en esos lugares vegetación, ríos etc.), • Describir qué deidades moran en cada lugar sagrado. • Investigar cuentos sobre de cada lugar sagrado. • Descripción de fotos de los lugares sagrados.
	Cambio de autoridad tradicional: “Diosa del pueblo” en este mes confiere el mandato a una nueva persona femenina que se encarga de cuidar las deidades del pueblo.	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar que funciones realiza la diosa del pueblo. • Registrar las ritualidades que realiza para el pueblo. • Describir las ofrendas que prepara para agradecer a las deidades. • Los niños harán diccionarios (en folletos) en mixe sobre ofrendas.
Abril	Se realiza el nēēne'ep y tēne'ep (ritualidad de la siembra familiar). En agradecimiento a la tierra y deidades en el sembradío.	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar con los abuelos y abuelas de la comunidad por qué se realiza nēēne'ep (ritualidad para la siembra) y tēne'ep (ritualidad de la siembra colectiva) <ul style="list-style-type: none"> - Describir las ofrendas. - Resaltar los valores de reciprocidad, trabajo colectivo, respeto al maíz y a la madre tierra, convivencia. - Invitar a ancianos de la comunidad para que narre cuentos sobre los lugares sagrados en la escuela.

	<p>Las familias y la Diosa del pueblo hacen peticiones para tuu waay (llamada de lluvia) en el lugar sagrado agua subida.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Observar y describir la práctica ritual que se realiza en los lugares sagrados (¿por qué motivo se realiza?, ¿quiénes participan?, ¿qué ofrendas se ocupan?) • Investigar y describir que rol cumple la Diosa de la comunidad en la comunidad • Visita a casa de los sabios, padres de familia y ancianos para narre al grupo cuentos sobre lugares sagrados y Konk Ēnaa. • Narración oral (aula) de los niños y niñas sobre los relatos investigados. • Transcripción de los relatos orales recopilados. • Promover actividades de desarrollo de la oralidad mediante exposiciones y foros de niños y padres de familia en la escuela (día del niño 30 de abril)
<p>Mayo</p>	<p>Las primeras milpas</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Formar trabajo en equipo (niños) para realizar el calendario ritualidades agrofestivas familiares (incluir fotos, dibujos de niños).
	<p>15 de mayo fiesta patronal.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Investigar la ritualidad que realizan las autoridades en ipxy yukp. • Describir las actividades de la fiesta • Elaboración de libros y folletos con imágenes sobre los cuentos investigados (del mes de abril).
<p>Junio</p>	<p>A finales de junio se realiza el barbecho o aporque.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Trabajo mural (grupal) realizar croquis ubicando los lugares sagrados. (nombres en lengua mixe, con fotografías y dibujos de niños) • Exposición de murales. • Trabajo grupal en coordinación con apoyo técnico/informático para diseñar un blog/virtual de cartografía. • Fotografía satelital del territorio sagrado, con nombres en lengua mixe, características y relatos orales retomando los datos recopilados por los niños y maestros.

6. Metodología

La propuesta se consolidará con la intervención de los actores de la comunidad (ancianos padres de familia y autoridades), como portadores de los saberes de las prácticas rituales, de esta manera los actores de la comunidad y los docentes contribuirán en la planeación de actividades escolares, mediante talleres o foros escolares entre padres de familia, docentes y autoridades educativas de la Agencia de Tierra Caliente. En las sesiones de talleres se analizará la importancia de la transmisión de la práctica ritual a **Konk Ēnaa** en la identidad cultural mixe. Conjuntamente tomarán decisiones sobre los saberes y valores que se deberán implementar en las acciones pedagógicas, aunque de hecho los docentes

presentarán las actividades propuestos considerados en este documento para el fortalecimiento de la identidad de la niñez y la reafirmación cultural.

Se presentará a los docentes, la importancia de reconocer las prácticas rituales a **Konk Ēnaa** que mantienen las personas de la comunidad como parte de su identidad cultural. En este sentido se planteará diseñar metodologías didácticas para potenciar los saberes rituales.

Esta propuesta se llevará a cabo dentro de los horarios escolares, como un dispositivo curricular importante, para que haya incidencia en la puesta en práctica y el seguimiento por parte de los docentes a los niños y niñas de la escuela. Esta organización de los tiempos académicos permitirá a los alumnos y docentes, disponer de más atención de los procesos de aprendizaje de la niñez y un seguimiento particular del proyecto por parte de los docentes, de tal manera que se aborde 2 horas por día en 3 días de la semana en horario escolar y además actividades extraescolares. De esta manera existe suficiente tiempo para el trabajo grupal, con actividades de producción de textos, de elaboración de cartografía, elaboración de calendario ritual al maíz, abordaje de relatos orales y exposiciones en clase.

7. Factibilidad

La propuesta es factible a partir del interés que han demostrados lo padres de familia, docentes y autoridades de la comunidad en el intento de cambiar la misión de la escuela. Por otro lado, los docentes en cada ciclo escolar hacen el intento de incorporar los saberes comunitarios en las planificaciones pedagógicas, dando seguimiento del proyecto y evaluación.

También esta propuesta será factible, puesto que se prevé desarrollar una planeación de acción-participativa, para recopilar los datos de los saberes rituales, en un posterior realizar planificaciones didácticas. Además se contempla la participación de los padres de familia, niños, docentes y otros. Se trata de una propuesta de acción con participación colectiva, organizada a través de vivencias reales.

Esta propuesta recobra factibilidad en cuanto se visibiliza y se potencia los saberes rituales que se reproduce y se conserva en la comunidad siendo como parte de la socialización de niños y niñas que van a la escuela, por eso la escuela abre espacio para realizar planificaciones didácticas abiertas a los espacios comunitarios

8. Recursos humanos.

En esta propuesta participarán los padres de familia, autoridades y otros miembros de la organización comunitaria que contribuirán a brindar información, ya que son ellos los conocedores de la práctica, además se involucrarán en actividades escolares para transmitir directamente los saberes como relatos orales relacionados a la ritualidad. Los docentes son quienes van a encauzar y dar seguimiento a la propuesta. Los niños participarán, portadores de saberes y como involucrados en la investigación.

9. Financiamiento.

Se prevé gestionar el recurso económico del RAMO 28 dependiente del Estado que destina hacia las comunidades de Oaxaca para las unidades educativas (escuelas). Las autoridades tradicionales están facultadas para distribuir ese presupuesto a las escuelas de tierra Caliente para la compra de materiales didácticos e insumos que sean necesarios para desarrollar el proyecto.

Bibliografía

Ander Egg, Ezequiel

- 1999 **Diccionario de Pedagogía**. Buenos Aires: Magisterio del Río de la Plata.

Arrueta, José Antonio

- 2003 "Capitales culturales y reproducción cultural. Transformación de capital cultural en prácticas de socialización y de gestión educativa. Cochabamba: PROEIB-Andes.

Barabas, Alicia.

- 2003 La ética del Don de Oaxaca. Los sistemas indígenas de Reciprocidad, en la comunidad sin límites Vol., ed. S. Millán y Valle, INAH (en prensa)
- 2003b "**Etnoterritorialidad sagrada de Oaxaca**". Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Serie Ensayos, Col. Etnográfica de los pueblos indígenas de México, CONACULTA-INAH, México.

Barrantes Echavarría, Rodrigo

- 2002 **Investigación: un camino al conocimiento, un enfoque cualitativo y cuantitativo/** --5. Reimp. De la 1ra. Ed. San José, Costa Rica: EUNED.

Berger, Peter y Thomas Luckman

- 1979 **La construcción de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Bognar, Yolanda

- 1989 "El proceso de etno-educación en Colombia: una Alternativa para el ejercicio de la autonomía". En Luis Enrique López y Ruth Moya (Ed) **Pueblos indios, Estados y Educación**. Lima: Luis Enrique y Ruth Moya Editores. 71-86 Berteley, M y González.

Bonfil, Batalla Guillermo

- 1981 **Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios de América Latina**. México: Ed. Nueva Imagen.
- 1983 "Lo Propio y lo ajeno. Una aproximación al Problema del Control cultural". **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, UNAM-México.
- 1988 **La teoría de control cultural en el estudio de procesos étnicos**. Publicado en el anuario antropológico/86 (editora Brasilia/tempo Brasileiro)
- 1992 **Identidad y Pluralismo cultural en América Latina**. Buenos Aires: Fondo Editorial CEHASS.
- 1994 **México profundo, Una civilización negada**: México D.F: Editorial Grijalbo, S.A. de C.V.

Bourdieu, Pierre y Jean- Claude Passeron

- 1996 **La reproducción**. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México. D.F.: Fontamara.

Bourdieu, Pierre

- 1997 **Capital, escuela y espacio social**. Buenos Aires: Siglo XXI editoriales.
Carlos Reyes Gómez, lingüista mixe de Alotepec, Oaxaca, colabora como investigador en el Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural Ayuuk. En línea
<http://www.jornada.unam.mx/2006/01/16/oja105-juan.html>

Broda, Johanna y Catharine Good

- 2001 **¿Culto al maíz o a los santos?** La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica". Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, IIH. UNAM (prensa)

Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural Ayuuk (CEA-UIIA)

- 2006 **Hacia a dónde vamos. Un diagnóstico de la región mixe**. Oaxaca México. (Prensa)

Díaz de Rada, Ángel.

- 1996 **Los primeros de la clase y los últimos románticos**. España: Siglo XXI.
2006 **La lógica de la Investigación etnográfica**. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela. Madrid. Editorial Trotta.

Díaz Gómez, Floriberto

- 2001 **Comunidad y comunalidad**. El suplente cultural No. 314. La jornada - México
2007 **Comunalidad y energía viva del pensamiento mixe**. En compiladores Sofía Roble y Rafael Cardoso, ed. 1ra. Universidad Autónoma de México.

EIGPP

- 2004 **Módulo de Espiritualidad, conocimientos e historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala**. Manual de los y las participantes del Fondo Indígena. Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Programa de Formación de Líderes Indígenas. 1ra edición. La Paz. Plural Editores.
2008 **Módulo de historia y cosmovisión indígena. Guía de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades**. La Paz. Fondo Indígena . Plural Editores.

Grillo, Eduardo

- 1996 **Caminos Andinos de siempre**. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

INIA

- 2007 **Fiestas y Rituales en la Conservación de la Agrobiodiversidad en el Perú**. Conservación in situ de los cultivos Nativos y sus parientes silvestres PER/98/G33.

López Austin, Alfredo

- 1990 **Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana**. México. Alianza Editorial Mexicana.

López, Luis Enrique y Wolfgang Kuper

- 2002 **Resultados de aplicación de la EIB. Educación Intercultural Bilingüe y sus aportes a la pedagogía Latinoamericana, una agenda para el futuro.** La EIB: balance y perspectiva. Cochabamba/Lima: GTZ.

Maldonado Alvarado, Benjamín

- 2002 **Autonomía y comunalidad india.** Oaxaca. Ed. CONACULTA-INAI.
- 2005 **Desde la pertinencia al mundo comunal.** Propuestas de Investigación y Uso de experiencias y saberes comunitarios en el aula indígena Intercultural de Oaxaca. Oaxaca. CEA-UIIA.

Martínez, Luna Jaime.

- 2003 **Comunalidad y autoritarismo.** Tercer ensayo de la compilación y Autonomía. Revista Ojarasca - México

Mazorco, Graciela Irureta.

- 2008 “Proyecto de mejoramiento de la formación en economía” **Inter e Intra-Culturalidad y Descolonización en el nuevo texto Constitucional Boliviano.** Cochabamba. PROMEC - UMSS.

McLaren, Peter.

- 2005 **La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación.** México, D.F.: Siglo XXI.

Munch, Guido

- 1996 **Historia y cultura de los mixes.** México, IIAUNAM.

Nahmad, Salomón.

- 2003 **Fronteras Étnicas:** análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto Nacional vs Proyecto Étnico. El caso de los Ayuuk (Mixes) de Oaxaca. México. CIESAS.

Quidel, Javier

- 2006 **La regeneración del currículum propio mapuche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos.** Tesis de maestría en Educación Intercultural Bilingüe: Cochabamba, PROEIB-Andes/Universidad Mayor de San Simón.

Rengifo Vásquez Grimaldo

- 2003 **“La enseñanza es estar contento”.** Educación y afirmación cultural Andina, PRATEC/Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Rodríguez, Gregorio G, Javier Gil Flores, Et Al.

- 1996 “Tradición y enfoques en la investigación cualitativa” En su **Método de investigación cualitativa**; Capítulo I, II. Málaga: Aljibe.
- 1999 **Metodología de la Investigación cualitativa.** Málaga: Aljibe.

Rogoff, Bárbara.

1993 **Aprendices del pensamiento**. Barcelona: Paidós.

Santiago, Juventino.

2010 **Ideologías lingüísticas sobre el uso y la socialización en Tamazulapam, mixe, Oaxaca**. CIESAS, México.

SEP-DGEI

1986 **Bases generales de la educación indígena**. México: SEP.

1994 **La educación Bilingüe en la escuela primaria indígena**. México: SEP

Taylor, S. J. y R. Bodgan.

1996 “La observación participante preparación del trabajo de campo” y “La observación participante en el campo” capítulo 2 y 3 de su **Introducción a los métodos cualitativos de investigación**. Barcelona: Paidós.

1997 **Introducción a los métodos cualitativos de investigación**. Barcelona: Paidós.

Tellez Iregui, Gustavo

2002 **Pierre Bourdieu**. Conceptos básicos y construcción socioeducativa. Bogotá: Universal Pedagógica Nacional.

Torres Cisneros, Gustavo

2003 **Mëj xëëw**. La gran fiesta del señor de Alotepec. Ed.1ra. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. D.F.

Vásquez, Ana e Isabel Martínez

1996 **La socialización en la escuela**. Una perspectiva etnográfica. Barcelona: Paidós.

Velasco, H. y A. Díaz de Rada.

1997 **La lógica de la investigación etnográfica** Madrid: Trotta

<http://www.psicopedagogia.com>. Fecha de consulta 20-11-10

http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/es/Cultural_reproduction, fecha de consulta 22-11-10.

Santana Denis Lourdes y Borobia Gutiérrez Lidia

2001 **Investigación Etnográfica**.

Sánchez Hernández, Clara

2009 Mosaico étnico de los niños y niñas oaxaqueños. Editorial, identidades. Unidad de Proyectos estratégicos. Oaxaca, México.

Anexos



La señora Angelina, Herlinda y Gilberto están haciendo ofrendas rituales en el espacio de la cocina.



La familia Policarpo realizando ritual a **Konk Ēnaa** en el lugar sagrado **nëëweey'yokp** [rincón del sauna] en Tierra Caliente, Tamazulapam Mixe 2010.



La niña Laura junto a su abuela realizando el ritual en el lugar sagrado Ap teety jë'ëntijy en el día de su cumpleaños



Autoridades tradicionales realizan ritual en agradecimiento a las deidades y la madre tierra en el espacio territorial donde se lleva a cabo e tequio (trabajo colectivo) para abrir las colindancias del pueblo



Blanca Estela y Flor Silvestre (de 11 y 8 años) colocando las ofrendas rituales en la casa de la familia Márquez, en Tierra Caliente, 2010.



Los nietos de la abuela Martínez Casas disfrutando la comida ritual: tamales, caldo de pollo, **xatsxy** y **neey**.



Maestros de la escuela Primaria Cuitlahuac en Tierra Caliente y las autoridades tradicionales del lugar participando en las actividades socioculturales durante la fiesta patronal en el mes de mayo 2010.

INSTRUMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

GUÍA DE ENTREVISTA

NOMBRE DEL ENTREVISTADO:

LUGAR DE ENTREVISTAS:

	TOPICO	INDICADORES	OBS.
Ritualidad a Konk Ęnaa	Lugares sagrados	¿Cuáles se consideran como lugares sagrados agua subida? ¿Rincón de la sauna, casa ancestral, casa del pueblo y otros?	
		¿Cómo son los lugares para que sea considerado como sagrado?	
		¿Por qué se recorre los 4 a 5 lugares sagrados para realizar el acto de ritualidad ěnaapaty ?	
		¿Qué es lo que habita o quiénes moran en los lugares sagrados?	
		¿Cuándo se hace la ritualidad en los lugares sagrados?	
	Konk Ęnaa	¿Quién es Konk Ęnaa ? y ¿por qué se le reza a él?	
		¿Dónde se encuentra Konk Ęnaa ?	
		¿Qué significa Konk Ęnaa ? ¿Por qué le gente le hace peticiones?	
		¿En qué se demuestra el poder sagrado del Konk Ęnaa ?	
		¿Por qué se deja la ofrenda para Konk Ęnaa ?	
	El significado de la ritualidad.	¿Desde cuándo se practica la ritualidad del sacrificio del pollo?	
		¿Cómo se hacía antes la ritualidad y que cambios hay en la actualidad?	
		¿Cada cuánto tiempo se realiza la ritualidad en los lugares sagrados?	
		¿A quién se dirige cuando ora usted?	
		¿Qué pasos se sigue para hacer la ritualidad? (Inicio, desarrollo y final.)	
	Significado de la ofrenda a Konk Ęnaa?	¿Por qué se ofrenda los insumos: Huevo, maíz molido, tamales, maíz, etc.?	
		¿Qué significado tiene dejar la ofrenda de las figurillas: el plomo, xatsxy , meeny, tamalitos? (preguntar el significado de cada uno de las figurillas)	
		¿Qué significa regar la sangre del pollo en la tierra?	
		¿Qué significa ofrecer el tepache?	
		¿Por qué las personas llevan tortillas en el lugar sagrado?	
	El maíz como ofrenda en la ritualidad	¿Por qué se utiliza el maíz molido para la ofrenda?	
		¿Por qué se deja como ofrenda el maíz dual, elote y el maíz nuevo? ¿Cuándo se hace la ritualidad en los lugares sagrados?	
		¿Las familias migrantes ofrendan el maíz cuando van al lugar sagrado o quiénes son los que ofrendan?	
	Rol del xěemaapy	¿Quiénes son los xěemaapy ? ¿Qué rol cumplen los xěemaapy en los actos rituales? ¿Por qué algunas familias le piden al xěemaapy para que haga el recorrido (hacer ritualidad a nombre de la familia)?	

GUÍA DE OBSERVACIÓN: ritualidad en el lugar sagrado o sembradío.

Familia:		Datos	DESCRIP
Ritualidad para el sacrificio del pollo	Lugar sagrado	Nombre del lugar sagrado.	
		Descripción de las características del lugar sagrado.	
		Tiempo de recorrido	
		Cuantos lugares sagrados recorren.	
		Ver como se inicia y termina el acto ritual.	
	Realización de la ritualidad	Los pasos que se prosigue para hacer la ritualidad.	
		Ver que insumos se ocupan (identificar elementos propios y ajenos)	
		A quien se dirigen cuando oran, escuchar con atención a que se refieren a Konk Ĕnaa .	
		Observar hacia qué punto cardinal se dirige cuando ofrecen los insumos a Konk Ĕnaa .	
		Que actividades se sigue una vez terminado el acto de la ritualidad.	
		Tiempo de duración en la realización de la ritualidad	
		Quien dirige la ritualidad.	
	Rol de participantes	Las figurillas de mu'ut (maíz cocido) Eventos de las interacciones niños y padres de familia	
		Rol y actitud asumen los integrantes o participantes	
		La participación de los niños y niñas	
	Función que cumple el xëemaapy .		

GUÍA DE OBSERVACIÓN Tema: preparación de la ofrenda en la casa.

Familia:

Participantes:

Acto de ritualidad u ofrenda	Descripción/insumos y rol asumen los niños.
Organización y preparación de la ofrenda: insumos que utilizan, ambientes	
Qué estrategias aplican los padres para involucrar a sus hijos en el proceso de la ofrenda. Qué actividades específicas realizan los niños.	
Las expresiones y mensajes de los padres de familia durante la preparación de la ofrenda.	
Observar el inicio, desarrollo y final de la preparación de las ofrendas. Como se desenvuelven los niños en las actividades.	

FICHA ENTREVISTA PARA EL DOCENTE

Docente..... Asignatura.....

Los conocimientos de la práctica de ritualidad como contenido escolar.			
	Tópicos	Preguntas	Obs.
Conocimientos de la práctica de ritualidad	Opiniones sobre la posibilidad de incorporación de los conocimientos de ritualidad como actividades escolares.	¿Cree pertinente abordar los saberes de la ritualidad como contenido escolar?	
		¿Los niños conocen, comentan del tema de ritualidad?	
		¿Considera que los saberes de la ritualidad pueden ser aportes para la propuesta alternativa?	
		¿Qué piensa usted de la laicidad de educación nuestro país o que tiene que ver con la ritualidad o religiosidad mixte?	
	Actividades que desarrollan sobre ritualidades	De qué manera lo aborda? ¿Dónde lo aborda y que materiales utiliza?	
		¿Alguna vez niños han investigado el tema con sus familiares o persona de la comunidad?	
		¿Qué preguntas realiza? Y ¿participan los niños?	
		Actividades desarrollan los estudiantes en el espacio de enseñanza aprendizaje	
		¿Cómo aborda las actividades iniciales, de desarrollo y trabajo final?	
	Que aprenden los niños y niñas cuando aborda este tema	¿De qué forma participan los alumnos durante las actividades?	
		¿Qué conocimientos, valores propicia cuando se aborda este tema?	
		De qué manera evalúa si realmente están comprendiendo y si les interesan los niños sobre ese tema.	
		¿Qué dicen o que actitudes asumen los padres de familia al trabajar el tema de ritualidad en el aula?	

FICHA ENTREVISTA PARA xëëmaapy (mujer-varón)

Fecha:

	TOPICOS	Datos - Nombre del entrevistado:	OBS.
Ritualidad para el sacrificio del pollo	Lugar sagrado	¿Por qué se consideran como lugares sagrados agua subida, Rincón de la sauna, casa ancestral, casa del pueblo y otros?	
		¿Qué características debe tener el lugar para ser considerado sagrado?	
		¿Por qué se recorre los 4 a 5 lugares sagrados para realizar el acto de ritualidad ënaapaty?	
		¿Qué es lo que habita o quiénes moran en los lugares sagrados?	
		¿Cuál es el objetivo cuando se hace la ritualidad en los lugares sagrados? ¿Cuántas veces acude a los lugares sagrados y porque?	
	Konk Ënaa	¿Quién es Konk Ënaa?	
		¿Dónde se encuentra Konk Ënaa? ¿Cómo se manifiesta Konk Ënaa?	
		¿Qué significa Konk Ënaa porque le gente le hace peticiones?	
		¿Qué ofrendas pide Por qué se deja la ofrenda para Konk Ënaa?	

	<p>¿Por qué las personas ofrecen los insumos los insumos dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales donde sale el sol, donde se oculta el sol?</p> <p>¿Qué tipos de ofrendas lleva?</p>	
La ritualidad	¿Desde cuándo se practica la ritualidad del sacrificio del pollo?	
	¿Cómo se hacía antes la ritualidad y que cambios hay en la actualidad?	
	¿Cada cuánto se realiza ritualidad en los lugares sagrados?	
	¿A quién se dirige cuando ora usted?	
	¿Cuál es el motivo para realizar la ritualidad, son los mismos motivos entre un persona migrante y un persona que se dedica a cultivar maíz?	
La ofrenda a Konk Ēnaa?	¿Por qué se ofrenda todos los insumos: maíz molido, tamales y maíz?	
	¿Qué significado tiene dejar de ofrenda las figurillas: el plomo, xatsxy , meeny , tamalitos? (preguntar el significado de cada uno de las figurillas).	
	¿Qué significa regar la sangre del pollo en la tierra como parte de la ofrenda?	
	¿Qué significa ofrecer el tepache?	
	¿Por qué las personas llevan tortillas especiales para convivir en el lugar sagrado?	
	¿Por qué el xatsxy jyējp (puntitas de la tiritas) se ofrenda y el resto se convive con los familiares?	
	¿Por qué se riega la sangre del pollo en lugar donde se ha dejada la ofrenda?	
El maíz en la ritualidad	¿Por qué se utiliza el maíz molido para la ofrenda?	
	¿Por qué se deja como ofrenda el maíz dual, elote, maíz nuevo cuando se hace la ritualidad en los lugares sagrados?	
	¿Las familias migrantes también ofrendan el maíz cuando van al lugar sagrado o quiénes son los que ofrenda?	
Rol del xēēmaapy	¿Qué función cumple usted cuando las familias le piden favor?	
	¿Cuáles son las cualidades que poseen los xēēmaapy ?	
	¿Cómo una persona puede saber que va ser adivino?	
	¿Qué papel asume usted cuando ayuda a las familias?	

Relatos orales relacionados con los saberes de la práctica ritual a Konk Ēnaa

Cuento núm. 1 Konk Ēnaa

Narradora: Abuela María de 110 años de edad, originaria de Tierra Caliente. (Entrev. 28 de abril 2010)

Flor: abuelo lo que le quiero preguntar es cuándo es que más o menos inicio la ritualidad/

Abuela María: desde que yo era niña de por si la gente hacia eso, mis padres siempre iban a los lugares sagrados a dejar su ofrenda. Desde hace tiempo está ahí el lugar sagrado nēēweey'yokp, ahí siempre iban mis padres, mis suegros, ya habían fallecido mis padres cuando descubrí la que está ahí en tsajojtp, tsa' aa.

Flor: ¿Cuándo la gente inicio a hacer la ritualidad?

Abuelita María: aah hija jētē'n yē ojts kyēxēntyaaky, kyējajtaký [desde que inicio la vida], desde que apareció el hombre apareció también konk ēnaa ko ojts xyē'ēntyaky [inicia de la vida, como konk yē tēnēpētakyēp ju'un

wyaxjëjk, xyë tyamjëk yë jya yë [konk es el que dispone todo él es que decide cuando va llover, cuando va hacer viento]. El dispone todo la lluvia, la neblina y la lluvia. Todo es de Konk Ēnaa, apareció cuando apareció la vida, yë jya yë xyë a y'an, kyënoky xë'ëny, koots keno'kp él es el que nos da calor de día y de noche.

Flor: mm yë jya yë Konk Ēnaa ja?

Abuelita María: si es de Konk Ēnaa todo la lluvia, la nube, yë konk tënëpëtkyëkëxp [él es que hizo todo]. Dicen que son hermanitos huérfanos lo que camina de noche y de día [se refiere la luna y el sol].

Son de la misma familia, son huerfanitos, viven con sus abuelitos.

Que la abuela le dice a sus nietos vayan a ver a su abuelo, lleven su comida, entonces los niños van a dejarle la comida a su abuelo que trabajaba en la milpa o sembradio. Así los niños siempre iban a dejarle la comida a su abuelo.

El abuelo está trabajando, llegan los niños, pero que ya no le dieron de comer bien a su abuelo, le sacaron todo sus órganos y lo rellenaron de ceniza, lo colocaron el cuerpo como si estuviera trabajando.

Los niños regresaron en la casa, le dijeron a su abuela, el abuelo cazó un animal, aquí nos dio carne o corazón del animal, que con eso tienes que preparar tamales, y que era el corazón o carne del abuelo.

Niños: dijo el abuelo que usted tiene que llevarle la comida al abuelo.

Abuela: si, si, que la abuela fue al medio día _ llegó en el lugar y vio parado sobre el azadón al abuelo y le saludo_ no contestaba el abuelo.

Abuela: y le dijo, no contestas? [y le golpea con una vara] de que estás enojado, aah se reventó el cuerpo y se nublo de cenizas, se esparció todo la ceniza.

Los niños: entre ellos se dijeron cuando venga la abuela de seguro va poner a calentar el temazcal [baño a vapor rustico], de seguro nos va a decir que entremos ahí, mejor vamos a hacer un hoyo atrás del temazcal.

Abuela: (llega la abuela), inmediatamente puso a calentar el temazcal y le dijo a sus nietos vengan a cenar, y después vamos a entrar en el temazcal, (mientras cenar se está calentando el temazcal).

Niños: bien quítense la ropa para que se relajen en temazcal, los niños se alistan para entrar en el temazcal, la abuela tapa la entrada del temazcal.

Abuela: al poco rato destapo y le dice a sus nietos a ver cómo se siente, reviso, pensando que había matado a sus nietos como castigo lo que le habían hecho a su abuelo. Le dice donde están niños, acaso son muy listos.

Se escaparon los niños atrás donde habían escarbado el hoyo.

Abuela: Entonces la abuela al día siguiente salió en busca de sus nietos, encontró al Sr. tuza con los pómulos hinchados, le pregunto aah sr, no vio mis nietos es que se escaparon.

Tuza: no abuela no los vi, no pasaron por aquí, me duele mis muelas.

Abuela: puedo revisar?

Sr. Tuza: No abuela es que me duele mucho cuando le toca el aire. Y eran los niños que estaban en la boca del Sr. Tuza.

Abuela: Por eso se cree que la nube es la ceniza que habían rellenado al abuelo. Si es la ceniza que se reventó en el cuerpo del abuelo y se transformó en nubes que conocemos ahora. Así dice la historia que es eso la ceniza del abuelo se formó en neblina y en nubes.

Cuento núm. 2 El ritual a Konk Ēnaa de un cazador

Narrador: Niño Robinson Cruz (versión en español).

Había una vez un cazador nativo de los mixes, como las familias de antes eran muy pobres, tenían que buscarse otras formas de ganarse la vida, además de trabajar en la milpa y salir a cazar. Este cazador llevaba mucho tiempo sin cazar animales; entonces un domingo, este señor con su fe puesta en Konk Ēnaa, fue hacer ritualidad del sacrificio de pollo en los énaapataajotp, y pidiéndole a Konk Ēnaa que dejará cazar los animales.

El cazador se regresó a su casa; a la semana siguiente, el primer día de la semana, entre los meses de junio y julio que es tiempo de lluvia, es cuando los animales aparecen en el monte. Entonces un día dijo:

-no pues, voy a ver que puedo cazar.

El cazador se fue solo, sin ningún acompañante, fue a un lugar a tras de una montaña que está cerca del río. Antes de salir de su casa, como ofrendador al sr. Dador o cuidador de los animales, el señor le llevo un gallo al lugar indicado como símbolo de ofrenda, así llegó en el lugar sagrado donde se ofrenda exclusivamente por los animales. El señor hizo su ofrenda y se dirigía al Konk Ēnaa que representa dios del trueno, del viento, de la lluvia, le pide al dador que le de don para poder cazar un animal.

-Supremo Konk (señor supremo), supremo Ēnaa (trueno), na'axwi'ny (madre tierra), acudo a usted para que me des el don de cazar un animal. Tendrá valor esta ofrenda que te dejo y de lo que te digo, te pido que me complazcas uno de tus hijos y uno de tus animales a los que cuidas y hacer crecer, por eso hago este ritual del sacrificio del pollo.

El cazador se quedó ahí cerca; se sienta de bajo de un encino hasta que cae la noche, y empezó a lloviznar. De pronto el cazador se queda dormido, cierra los ojos y empieza a soñar, de repente ve a un señor grande, un señor grande, pero para él era el Sr. Konk Ēnaa o el señor dador.

Sin decir nada, el trueno le comenzó a hablar:

Ya sé que vienes a pedirme algo, estas aquí para pedirme uno de mis hijos.

El cazador se queda quieto y no dice nada, ěnaa prosigue:

Ya recibí de ti un pedimento que me has hecho, pero antes que nada pero tienes que seguir mis tres consejos: 1. Tienes que saber qué hijo mío vas a cazar; yo te lo daré, pero a su debido tiempo. 2. No quiero que caces animales que estén en edad de procrear porque son mis mayores ilusiones, y si tú me lo destruyes, eso no me va a gustar a mí, porque mucho de ustedes me lo han hecho, y yo simplemente les quito y no les doy nada.

3. No precisamente soy yo el que tiene que mantenerte para que te de todo, sino que tú con tu propio esfuerzo, con tu trabajo tienes que salir adelante. No tengo que darte la carne de mis hijos, para eso te doy tierra, yo soy el dueño de todo y te daré mi apoyo para que produzca tu maíz, tu frijolar, tu chilar. (Falta).

Cuento núm. 3 Ritualidad al elote realizado por los hermanos huérfanos

Narradora: Sra. Angelina Martínez

Todo sucedió en una madrugada, ya casi iba amanecer, la abuela era muy pobre vivía con sus nietos (dos hermanas y un hermano) los papás de los niños murieron desde mucho antes por eso vivían con su abuela. Los niños sembraban maíz, tenían bastante producción.

Cuando los niños ya habían crecido, la abuela le dijo a sus nietos como ya crecieron construyan su casa y siembren maíz, y así es como se independizaron de su abuela.

Nietos. Está bien abuela, vamos a construir y sembrar aparte.

Abuela: de todos modos les voy a seguir dándoles de comer y voy a estar al pendiente de ustedes.

Los nietos hicieron su casa y sembraron maíz. Y obtuvieron mucha producción, tenían muchos pollos y guajolotes.

Hermana mayor dijo: hermanos hay que ir a cortar elotes, llevamos el guajolote para ofrendar a la milpa.

Hermano: depende de ustedes si quieren preparar los tamales y limpiar el guajolote, si queremos preparar, entonces vamos a traer dijo el hermano, llevemos machetes y costal para traer.

Cuando llegaron en el lugar, vieron que había bastante producción, había maíz blanco, amarillo, maíz de colores.

Las mujeres cortaron la milpa y el hombre lo recogía y lo amontonaba un solo lugar e hicieron ritualidad al maíz agradeciendo a Konk Ēnaa y a la madre tierra, degollaron un guajolote en el lugar donde habían amontonado los elotes, para después coser y comer los elotes.

El hermano empezó a guardar los elotes en el pek xuummy y le dijo a sus hermanas ya juntamos bastante con eso ya es suficiente.

Hermano dijo: adelántense le dijo a sus hermanas y preparen la comida, mientras yo voy a cortar leña y llego más tarde.

Las hermanas se adelantaron para que limpien el guajolote y preparar los tamales, pasaron en la casa de su abuela para avisarle que iban a preparar tamales de elote.

Hermanas dijeron: abuela hemos ido a traer elote, y matamos guajolote para ofrendar a la milpa vamos a preparar la comida para que vaya más al rato en la casa.

Abuela dijo: si

Las hermanas se dirigieron en su casa, llegaron y arrojaron los elotes adentro de la casa y vieron que eran bastante elotes.

Llego el hermano y descargo su leña y cuando se dio cuenta que había bastante elote y le dijo a sus hermanas, ¡cortaron bastante elotes, creo que cortaron todo! Dijo el hermano.

Hermana menor dijo: no solo trajimos lo que cortamos entre los tres.

Hermano dijo: ¡no lo cortaron más!, entonces que vamos a comer para el año si ya lo cortaron todo.

Y le dijo a su hermana menor, vente aquí (cerca de la leña), pon tu mano aquí sobre la leña y le corto en un solo tajo la muñeca de su hermana menor. El hermano dijo voy a ir a revisar la milpa creo que lo cortaron todo.

La hermana menor le comentó a su hermana creo que nos vamos de aquí, que nuestro hermano viva sólo a ver quién le da de comer, de hecho ya había encontrado lugar aquí, en este lugar lo iba a llamar México.

Hermana mayor dijo: yo tampoco me quedo, mejor me voy a Juchitan. Las dos se fueron. Se dirigieron en la casa de su abuela para despedirse, su abuela dijo: porque vinieron a poco ya prepararon su comida?, no abuela, mi hermano me corto la muñeca ya no preparamos la comida, a ver qué hace mi hermano que se encargue de preparar su comida, nosotras nos vamos de aquí, yo me voy a México dice la menor, yo también voy a Juchitan (hermana mayor), ya nos vamos abuela, vamos a ver qué sucede de aquí a tres días, vamos a ver si nuestro hermano va poder enfrentar la vida solo. Ya nos vamos abuela, la abuela lloró al saber que sus nietas ya se iban y por lo sucedido.

Las hermanas se separaron una se fue en México y la otra en Juchitan y se dijeron nos vamos a encontrar algún día.

Hermano: regreso en la casa de su abuela y le pregunto a su abuela no has visto a mis hermanas abuela?.

Abuela: ya se fueron pasaron a despedirse, porque le cortaste la muñeca de tu humana

Hermano: hójole!, creo que me equivoque abuela, una de mis hermanas ya me había dicho que habían traído lo que habíamos cortado que ya no cortaron más. Y ya fui a checar la milpa sigue todo igual, me di cuenta que ya no cortaron nada

Abuela: pues ya hiciste tu trabajo, tus hermanas ya se fueron, prepara tus tamales y pon a coser el guajolote, a ver como lo haces,

Hermano dijo: no abuela tenemos que ir a la casa para que hagas los tamales y limpies el guajolote para comer, vamos abuela. La abuela lo acompaño y puso a coser el guajolote y los tamales, pero no ya no fue nada igual como lo habían planeado las hermanas.

Abuela dijo: tus hermanas dejaron dicho que tienes que cuidar el maíz, que serás hombre si llevas adelante los trabajos.

Hermano dijo: entristecido dijo aay yo pensé que ahí estaban,

Ya casi iba amanecer, el hermano asombrado y triste lo que había hecho, cuando se dio cuenta que en el sur a lo lejos veía algo, y le dijo a su abuela, que se ve allá, quien sabe creo que es neblina, creo que sí.

Cuando se dieron cuenta que venía encima el mar y no era neblina, la abuela ya se fue a su casa.

En cuestión de minutos quedo rodeado de agua, preocupado el joven, daba vueltas y decía que haré, llamó a sus hijos que eran los zopilotes, los ratones, las tuzas los pájaros, águilas y todos los demás animales, ¡hijos vengan nos estamos inundando! y le dijo su hijo gavilán y otros animales que fueran a matar lo que había tapado el paso de la corriente del mar y le puso una navaja en la aleta del gavilán para que fuera a matar lo que había ahí en el mar.

Hermano le dijo al gavilán y otros animales, para que se te den cuenta si lo mataron o no, si se pone de rojo el mar entonces habrán matado. Así los animales fueron a matar lo que habían en el mar, cuando llegaron ahí vieron una gigantesca culebra, lo mataron. (Falta todavía) (Entrevista a la Sra. Angelina, 12-10-09).

Cuento núm. 4 Lugar sagrado Mäts kää'tsp

Mäts kää'tsp dice: había un señor que tenía una hija, un día fueron los dos al lugar sagrado a dejar ofrenda; como de costumbre se realiza al ritualidad a Konk Ēnaa ya sea en la falda de la roca o en la cima, ellos mataron el pollo debajo de la roca, ya que para escalar en la cima es muy difícil, una vez que terminaron de realizar, la muchacha le dijo a su padre que quería ir arriba de la piedra a sacar oro e intento subir, su papá se quedó esperando abajo. Transcurrió el tiempo y la muchacha no regresaba, se cree que ella se quedó adentro de la roca a vivir con el rey y él le pidió que no regresara a su casa, le dio dinero para que se lo regalara a sus padres, allá tuvo hijos y se quedó a vivir en ese lugar

Cuento núm. 5 lpxy yukp

En un día del pasado mixe, cuando una pareja (marido y mujer), habían ido en busca de leña, encontraron en el campo, en una cueva, dos enormes huevos, después de observarlos y con dificultad, ayudándose de palos, decidieron llevarlo a su casa, pesaban tanto estos que tuvieron ciertas dificultades. A los tres días, los huevos reventaron, del primero salió un niño (condoy), y del segundo salió una serpiente de siete cabezas, que era la hermana del niño. El niño creció rápidamente dando señales de que era una persona diferente y con

cualidades superiores, crecía tan rápido que al tercer día ya era un hombre. Se cuenta que comía mucho y su mamá tenía que darle la comida en canastos grandes y él se los acababa.

Condoy viajó a muchos lugares lejanos, como Tehuantepec, Oaxaca, siempre poniéndole el pretexto a su mamá que tenía tantas ganas de conocer lugares, quien se quedaba siempre muy preocupada por su hijo. En sus viajes largos, Condoy solo demoraba un día, y a su regreso a casa siempre llevaba bultos de cosas y ollas de dinero. Cierta día cuando regreso de su viaje a Oaxaca trajo consigo una olla de dinero, el cual le entregó a su mamá agradeciéndole por haberlo creado y cuidado mucho tiempo y le entregaba el dinero para que nunca le faltará nada y que condoy volvería a partir a conocer más lugares.

Siguió viajando a muchos lugares en busca de dinero y conocimientos para mejorar a su región mixe, quienes ya lo habían nombrado su rey. Se dice que condoy robaba a los ricos de Oaxaca que tenían dinero y ganados y se los llevaba a su pueblo. Ese tiempo que eran de frecuentes guerras, Condoy siempre estuvo al frente de su región defendiendo sus tierras y a su pueblo de los ejércitos de otras regiones siendo su mejor escondite lo más alto del cerro del Cempoaltepetl; a Condoy le rebotaban las flechas y las balas, y con su fuerza el aventaba piedras enormes al enemigo, quienes sufrían grandes bajas por cada piedra Condoy aventaba. Enseño a su pueblo a pelear, a sembrar y a trabajar, él arreglo la región mixe a su gusto.

Cierta día Condoy se encaminó a Mitla, para construir su palacio, ya que se rumoraba otro rey iba a construir una gran ciudad en el mismo lugar; trabajaba de noche, pero el canto de un gallo en la noche lo asustó y suspendió su trabajo; la gente cree que esos palacios inconclusos son ahora las ruinas de Mitla.

Cuando Condoy salió de Mitla se fue a Oaxaca, pero se sentía muy cansado, y al pasar por el lugar llamado el Tule decidió sentarse a descansar, clavó su bastón (que pesaba 62 Kg) en el suelo, y el bastón comenzó a retoñar, Condoy sembró así el árbol más grande del mundo conocido como "El Árbol del Tule", y el día que este árbol se seque ese día Condoy habrá muerto. Condoy al llegar a Oaxaca se dio cuenta que la tierra era fértil y dura. Allí estaba Condoy cuando su hermana (la serpiente) decidió ir a buscarlo diciéndole a su mamá que iba a buscar a Condoy, para ver qué es lo que hacía. Cuando la serpiente salió rumbo a Oaxaca, se metió bajo la tierra con truenos, lluvias y vientos. La tierra temblaba y hubo derrumbes, era espantoso ve aquello. Pasó por el pueblo de Coatlán, donde la tierra era muy blanda dejando huellas muy profundas. Se dice que ya iba llegando a Nejapa de Madero cuando fue a maldecirla un cura y allí nomas quedó la Serpiente convertida en piedra. El Rey Condoy dejó su anillo en Oaxaca, nadie sabe en qué lugar, luego se regresó al cerro del Cempoaltepetl que fue su mejor escondite, donde finalmente quedó para siempre y en donde la gente de la región Mixe puede encontrarlo pero no verlo. Condoy sigue vivo y apoyando a su región y nunca morirá en los corazones de su pueblo.