



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

**EL SISTEMA DE SALUD PROPIO DE LOS *MEN TÈ* DE LA SIERRA SUR Y
COSTA DE OAXACA**

Juan Reyes Ruiz

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

Asesor de tesis: Fernando Prada Ramírez

**Cochabamba, Bolivia
2016**

La presente tesis: EL SISTEMA DE SALUD PROPIO DE LOS *MEN TÈ* DE LA SIERRA SUR Y COSTA DE OAXACA. Fue aprobada el.....

**Nombre Asesor(a)
Dr. Luis Fernando Prada Ramírez**

**Nombre Tribunal
Dra. Inge Regalsky**

**Nombre Tribunal
Mtro. Bulmaro Vásquez Romero**

**Jefe del departamento de Post Grado
Mgr. Vicente Limachi Pérez**

Dedicatoria

A los dioses zapotecos
por darme la vida y la oportunidad de salir adelante; caminar, sonreír, caer y volver a
levantarme a pesar de los obstáculos.

A mis padres; mejor conocidos para todos como *may* y *pay*
por haberme dado la vida, por sus enseñanzas y por su apoyo incondicional.

A mi Yahir Zuriel
que lo amo tanto, aunque no lo tengo a mi lado.

A mi Yé'
por esperarme, a pesar del tiempo y la distancia.

A mis sobrinos Cristian y Edgar
Por las aventuras en la investigación.

A los **Ngwe'z** y **Mbwa'n**
por las protecciones espirituales que me han brindado y por permitirme entrar en sus vidas y
compartirme sus conocimientos.

Agradecimientos

La presente tesis ha sido posible gracias al apoyo de muchas personas e instituciones; así que este trabajo también es de ellas.

Agradezco de manera especial al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), México, por la beca brindada para realizar este estudio de Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en Cochabamba, Bolivia.

Mis agradecimientos son también para el personal del Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI) por sus orientaciones académicas, apoyo y atención invaluable en todo el proceso, desde la postulación hasta la finalización del posgrado.

Asimismo, agradezco infinitamente a los especialistas Ngwe'z Manuel, Jacinto, Gregorio, Juliana, Aurelio, Gerardo, al Mbwa'n Alejandro y al Ngwe'z y Mbwa'n Ángel y al profesor Andrés Valencia por su recibimiento tan gentil, por su confianza y calidad humana que los caracteriza; sobre todo, por compartirme sus conocimientos, experiencias y prácticas de manera incondicional para hacer posible esta investigación.

Agradezco a mis padres y a mi Yé' por soportar mi ausencia, mis desatenciones y cariños, pero también por su apoyo y comprensión. A mis amigos Ángel Aristarco y Leodegario que me ayudaron en mucho desde la distancia.

A los padres de familia, compañeros docentes y alumnos de sexto y cuarto grados, quienes abandoné cuando me pedían no hacerlo, les expreso mil disculpas y agradecimientos.

Agradezco con especial cariño a todos mis profesores de la VIII maestría del PROEIB Andes, de la Universidad Mayor de San Simón, por haberme compartido sus inmensurables experiencias, conocimientos y amistad considerable.

A mis compañeros de los diferentes países: Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia por compartir esos momentos álgidos durante la maestría; en especial, a mis amigos Rolando Pilco, Mauro Shakai, Claudio Bustamante, Rolando Meriles, Daniel Guzmán, Helder Solari,

Ana Erape y Nazita con quienes construí un enorme lazo de amistad y un gran equipo de trabajo.

A mi asesor de tesis, Dr. Fernando Prada, por su dedicación y valioso apoyo en la concretización de la investigación y en la elaboración y redacción de este trabajo académico.

Finalmente, un agradecimiento especial para mi lector externo Mtro. Bulmaro Vásquez Romero y a mi lectora interna Dra. Inge Sichra por sus sugerencias a la tesis.

Resumen en español

EL SISTEMA DE SALUD PROPIO DE LOS *MEN TÈ* DE LA SIERRA SUR Y COSTA DE OAXACA

Juan Reyes Ruiz, postulante al título de: Mgr. en Educación Intercultural Bilingüe, con la
mención de Gestión Intercultural de la Educación

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesor: Fernando Prada

El sistema de salud de los **men tè**¹, se analiza a partir de los conceptos **nada'n** 'estar y vivir bien' y **nayîz** 'estar y vivir mal'. El **nada'n**, además del bienestar físico, mental y social, es estar bien de la mente, corazón, cuerpo y espíritu, estos componentes, para explicarse se basan en las acciones del andar, comportarse y actuar bien, así como pensar, hablar y hacer bien desde la mente y el corazón, pero también significa tener buena salud sexual y cuidar el ser o el espíritu. En sí, es un sistema integral del ser que busca el bienestar, el equilibrio y la armonía consigo mismo, con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con los dioses de los cuadrantes cosmogónicos, basados siempre en los principios de complementariedad y de reciprocidad; lo complementario de salud, es el **Nayîz**.

Los dioses de los cuadrantes cosmogónicos: **Ndòb do'** 'Dios del maíz, la milpa y los cultivos', **Mdo' o Dios** 'Dios Sol y Diosa Luna', **Mdan y Mdan do'** 'Dios de los antepasados' y **Mzya'n do'** 'Dios de la tierra y el agua y Diosa de la fertilidad', desde la cosmovisión de los **men tè**, son los que cuidan la salud y el bienestar de los zapotecos, pero también provocan las enfermedades cuando estos les quebrantan el ayuno sexual y alimenticio que imponen como parte de sus reglas espirituales.

Los que curan estas enfermedades de manera integral, a través de los baños espirituales, misas, novenas, rezos y ofrendas a los dioses, son los sabios **Ngwe'z**², quienes a través de la consulta con el maíz, las semillas del piule y los hongos sagrados descubren las causas de las

¹ Autodenominación propia de los zapotecos de la Costa y Sierra Sur del estado de Oaxaca.

² Sanadores espirituales zapotecos.

enfermedades e intenciones de los **men tè**; comúnmente, se recurre a la consulta y la lectura del maíz. Este es un sistema mántico³ o un sistema de adivinación, basado en 52 maíces para consultar las causas de las enfermedades, adivinar la suerte y los proyectos personales, familiares o comunitarios; asimismo, se utilizan para explicar los mensajes que envían los sueños y los presagios anunciados por los animales y pájaros.

Palabras clave: Salud, enfermedad, cosmovisión, lectura del maíz, baños espirituales.

³ Se refiere al conjunto de ritos y prácticas adivinatorias que realizan los sabios para ver el destino de las personas.

Resumen en Lengua Dí'stè

XÁMUD MBÁN RÊ MEN TÈ LÔ IZYÓ RE'YA RÊ XA' NZI LÁD YI' NÁ LÁD LA KOST, LÔLÁ

Juan Reyes Ruiz, nkelo keyá' ye's gáb: Mgr. en Educación Intercultural Bilingüe, con la
mención de Gestión Intercultural de la Educación

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Xa' Mda' yá'n lôn: Fernando Prada

Zá bán men lô xni re'ya, rê men tè bà, ndablo men kenap men lazo' men, zá nawé gáxte men, nawé wá men, nawé gù men, nawé gát men, jwa'ná nak nada'n. Nada'n nak nawé kwê men liz men kon ngôl men, kon rê xi'n men, kon rê tà men, ngénta kwent, ngénta dí's, ngénta yalbyo, ngénta yalnaxí, ngénta yalnayi', yalbrezno tà men. Jwa'ná zá axta nabé'z naxte men, nke men zí'n, nkwa'n men jwa'n wá men, nzo fwers men zá kwa'n men jwa'n ríd men, jwa'n gok men. Zá ór todi's menà, díb lazo' men, díb yek men todi's men, ngénta xgàb mal, ngénta dí's mal. Nawé naxut gáxte men, nawé lì men lô òib men, nayi'nut men òib men, nawé kenap men lazo' men, nawé kó men lazo' men zá bàn men bro, zá wi' men xni. Támud zá natyakyîzta men, ná natyakyîzta ngôl men, ná natyakyîzta xi'n men, támud zá nawé, naxut xyén rê men, xyén rê chá'n men, rê má'n men, rê jwa'n bìn nxe'n men, ná tá ndablo men lí lazo' men Dios zá ngén plád gák jwád men, nawé kwê men zá xyén men lô izyò re'ya zá nawé ta' Dios bìd men. Tís le' men ndoja' ndlí men, ndoja' nak men, tyá ndryo' yîz záj.

Rê Dios chá'n men tè nak: Mzya'n do', ndo rò bèn do', ndo ró píl do', Dios yá nkenap men ná Dios yá nkeyá' men zá ndâ men rò bèn do', xa' yá nzoya' rê men tan, tadib Dios chá'n men tè nak Ndòb do', lô ndòb do' ndablo men kík men kon jwa'n nazi ná kon òib mber keyá' xa', zá kenap xa' yal, kenap xa' bìd yal, zá nawé gaká, natûbta mbiy, nadi'nta mbiy; tadib Dios nak Mdo', le' Mdo' nak Chud ró na kon Yow o Xna'n mbe' ndòb lô bé', xa' bà nak Dios na', xa' bà xa' ró nda' bìd na', por xa' bà zá nabán na' lô izyò re'ya, ná le' tadib xa' nak Mdan do', rê Mdan do' nak xna' gol men, xud gol men, xa' ngùjílá, xa' yá nak rê Mdan do', Mdan góx.

Lô yá' rê xa' got, Mdan do', ndablo men kík men salbe, ná lô yá' rê xa' bi' ndablo men kík men responso zá par nyaket xa' lô men, zá par kenap xa' men ngén kwan tyak men. Rê tap Dios re'ya nak Dios rê men tè, rê xa' re'ya nkenap bìd men lô izyò re'ya, jwa'ná zá ór ndaya' men chá'n xa' ndablo men kê men yèd tap wiz, nagâlta men ngól men, na nakwézta men dí's ne, zá ngén kwan tyak men, zá nakót xa' yîz tyák men. Tís kí's men yèd chá'n xa' per tyá ndryo' yîz záj.

Jwa'ná tís nayîz men, ndablo men gád men, ke' men god, yâ men lô ngwe'z zá tombi men lazo' men, ná ndablo men kík men mís, tòb men nobén o kík men mes yaxkè yá' Dios zá yâ yîz ndyak men. Rê Ngwe'zà, xa'ga mnè kó' xa'y lô nzòb ne'n kwan naká, o kó' xa'y lô yá' Men Mbîz o lô yá' Men Mbéy zá ta' xa' kwent ne'n xámud yá'n jwa'n ndyak men. Rê men tè más ncháló' mená lô nzòb tís jwa'n bìxá, ná ndâ men lô yá' Yub Men Dios tís ndoke tib yayix toz xis men. Yâ mer rê ngwe'z ndlì rsi'n cho' bsí' chop nzòb zá ngo' xa' jwa'n ndyak men, o ngwi' xa' ne'n kwan ngwi' mka'l tís ndo mka'l lô men, ná nu lô nzòb ndryoxo'b ne'n chò tak tib jwa'n nzo yek men li men, ne'n chò tak chá'n men o nagaktay, rê jwa'n ndryo'xo'b lô nzòb, tyá ngwi' xa' ne'n kwan ngwi' má' bet o tís ndo tib jwa'n bet rò liz men tyá ndryo'xo'bá.

Dí's ntak nké lô ye's re'ya: Nada'n, nayîz, Rê Mdo' chá'n men tè, yalbwi' lô nzòb, god.

Índice de Contenido

Dedicatoria.....	i
Agradecimientos.....	ii
Resumen en español.....	iv
Resumen en Lengua Dí'stè.....	vi
Índice de Contenido	viii
Compendio en Dí'stè.....	x
Introducción	1
Capítulo 1: Aspectos generales	4
1.1 Planteamiento del problema.....	4
1.1.1 Situación actual del sistema de salud propia.....	4
1.1.2 Los problemas.....	4
1.2 Preguntas de investigación.....	7
1.3 Objetivos.....	7
1.3.1 Objetivo general.....	7
1.3.2 Objetivos específicos	8
1.4 Justificación	8
Capítulo 2: Marco metodológico	11
2.1 Tipo de investigación.....	11
2.2 Método de investigación.....	13
2.3 Mis pasos metodológicos.....	14
2.4 Unidades de análisis.....	17
2.5 Instrumentos y técnicas etnográficas de la investigación	18
2.6 Consideraciones éticas	21
Capítulo 3: Fundamentación teórica.....	22
3.1 Pluralismo epistemológico.....	22
3.1.1 Diálogo.....	26
3.1.2 Conocimiento y saber	29
3.2 Saberes indígenas.....	30
3.2.1 Los Ngwe'z zapotecos	31
3.3 Cosmovisión y salud.....	32
3.3.1 Salud intercultural.....	33
3.4 Educación indígena.....	35
3.4.1 Educación territorial.....	39
Capítulo 4: Resultados de la investigación	41
4.1 Contextualización	41
4.1.1 Breve descripción de la cultura zapoteca.....	41
4.1.2 Origen de la palabra zapoteca y sus autodenominaciones	43
4.1.3 Características generales de la Zapoteca de la Sierra Sur y Costa.....	43
4.1.4 Breve mención de las comunidades y municipios de los especialistas.....	46
4.1.5 Lengua.....	49
4.2 concepto de nada'n: estar y vivir bien	50

4.3 El concepto de nayîz o yîz: estar y vivir mal o enfermedad	54
4.4 El sistema de salud propio	61
4.4.1 La etimología del Ngwe'z y sus denominativos	63
4.4.2 El rol social de los Ngwe'z en las comunidades de los men tè.....	70
4.5 Los Dioses de los cuadrantes cosmogónicos: significados y enfermedades.....	74
4.5.1 El Ndòb do': significado y enfermedades que provoca	76
4.5.2 El Mdo' o chá'n Dios: significado y enfermedades que provoca.....	78
4.5.3 El Mdan y el Mdan do': significado y enfermedades que provocan	79
4.5.4 Mzya'n do': significado y enfermedades que provoca	83
4.6 La lectura del maíz.....	85
4.6.1. Cantidad de nzòb para la lectura.....	87
4.6.2 Días y momentos en que se puede leer el nzòb	88
4.6.3 Yalnya'bdi's lô Ngwe'z: el proceso de la consulta con el Ngwe'z.....	89
4.6.4 Tipos y formas de baños	107
Capítulo 5: Conclusiones.....	113
Capítulo 6: Propuesta.....	119
Referencias.....	134
Anexos	138

Compendio en Dí'stè

XÁMUD MBÁN RÊ MEN TÈ LÔ IZYÓ RE'YA RÊ XA' NZI LÁD YI' NÁ LÁD LA KOST, LÔLÁ

Juan Reyes Ruiz, nkelo keyá' ye's gáb: Mgr. en Educación Intercultural Bilingüe, con la
mención de Gestión Intercultural de la Educación

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Xa' Mda' yá'n lôn: Fernando Prada

Nada'n

Nada'n par rê men tè nak kenap men lazo' men, jwín yó yek men, jwín li men xgàb, ngénta dí's, ngénta kwent, ngénta yalnaxí, ngénta yalnayi', ngénta xyan, ngénta xgàb mal yek men, rê men nada'nà rê men bà nawé naxte, nawé nzo yek na', ngén kwan ndyak men naxte men. Rê men nada'nà nanyèt men kwan nak yalbyo, kwan nak yalblino, yalbreznobà, nayèt men kwan nak kwéz kè men ngól mena'.

Rê men nada'nà díb la'z men naxte men, ngén kwan nzo, tak ngén kwan ndoli men lô tib men, rê men yá nawé ndli, nawé ndodi's, díb lazo' men, díb yek men ndodi's men tak wên yek men, wên lazo' men. Rê men nada'n nambezta men zá ór ncha ndren men, zá ór ncha xwi men, zá ór ncha rsye' men. Rê men yá nambezta men zá ór nchàt men, nawé nchàt men kon ngol men, kon rê xi'n men. Jwa'ná nawé kwê men kon rê liz men, kon rê tà men, nayi'nut men tà men, nakwéznut men tà men, nanixinta men xis tà men, nalyo'zta men tà men, tak tís ndoja' ndlí men, ndoja' nchák men, ndoja' ndodi's men, le'ga jwa'ná nchalal yîz lô men, le'ga men nkwa'n men yîz lô men. Mejorka le' men ndablo men kwa'n men jwa'n wá men, jwa'n ríd men, jwa'n gók men. Jwa'ná jwa'n wên, nabé'z, naley, nakíj kete men ngén kwan nzo.

Mbay na tadibá rê men nada'nà, rê men bà nawé ncha yej, nawé nchu' nít, nawé nzo lazo' men naxte men, nzo fwers men nke men zí'n nkwa'n men jwa'n wá men, nawé nzo lazo' men ngénta yîz, per ndablo men wá men pur jwa'n wên, nawát men rê komíd yix ndobe náya'.

Ná rê men nada'nà rê men bà nada'n men tak nkenap men lazo' men, nke' men god, ntombi men lazo' men, ndòb men nobén, ngix men mís, rê jwa'ná ndli men zá mban men, zá dya'n men, zá nada'n men nzi men lô izyò re'ya, ndablo men ryalnu men lazo' men, kó men rê yanan nzi men liz men, rê yanan nzi men lô yés men, lô lá' men, lô xit men, lô dán men, támud zá bán men, wi' men xni ná xe'n men xi'n men.

Nayîz o yîz

Mbay náya ná rê men nayîzà rê men bà nakap nak yek men, naxí yek men, naxí lazo' men, nayîz bé'l men, nayîz dib men o kwan ndyak men, nzo zêb men, jwa'ná nak nayîz men zá, ngénta gan lazo' men naxte men, ngénta gan lazo' men kê men zí'n, kwa'n men jwa'n wá men, nax men lô dán men, nzo men le'n xabyis men.

Per ¿kwan liy nayîz mená? Nayîz por lô xgàb mená, por lô yanan chá'n mená, lô xyan chá'n mená lô yalblinoy, lô yalbreznoy, por rê jwa'n nzili men liz men, jwa'nà nak yîz lô men, jwa'ná nchalal yîz lô men. Nanakta men gáb na' kwê men wên, kwê men nawé, kwê men naxut kon ngól men, kon rê xi'n men, kon rê má'n men. Le'ga rê dí's ndryo' rò men, rê jwa'n ndlí men, jwa'n mbez men, jwa'ná nak yîz lô men, nayîz men, nayîz yek men zá ndoja' mbeznu men rê má'n men, rê chá'n men, ngénta paséns men, rê men yá men nayîz.

Ná tadibá nchalà men lô yîz tís ndli men tib xgàb mal, nzo xgàb la'n lazo' men, jwa'ná nchalal yîz lô men, tak nzoy lazo' men nangotet mená jwa'ná nchalalá yîz lô men. Xgàb la'n nak rê xgàb mal nak ngosa' men lád le'n, xgàb la'n nak tís ngi' nu men tà men, nakap ngwi' men tà men, rê jwa'ná nak xgàb la'n, ná le'ga jwa'ná nchalal yîz lô men, nchalal yîz lô xi'n men.

Le' tadibá nak rê men tè, nchalal yîz men tís ndyola'z men, tís mbiz komíd o mda men mas bro yej o mda men bro má' mbay na nangaltay ngwa tadib men, jwa'ná ndyola'z men, mbay na jwa'ná nchalal yîz lô men, nchalalá bo lô men. Rê jwa'ná nak yîz lô rê men tè. Mbay na tís tant nakap nak yek men, nakap nak lazo' men lô jwa'ná nchàj men, lô jwa'ná nchàj xi'n men, nchàj má'n men, nchalà yîz men, lô yalguj por lô yalkè chá'n men, por lô xyan chá'n men.

Yîz ndelèy tís ndyen yîz men, plôn men ndyen yîz, ndyak men xlyé, nchow yek men, nchow lazo' men, ndyak men chi'd, ndyak men wá'b, ndyak men mbi, ndyòb mbi ní men, ndyòb mbi xis men, per por lô rê jwa'n ndlí men, jwa'n nak men tyá ndryo' yîz.

Mbay na nzo rolka' yîz ndé por lô rê jwa'n ncha men, náya ndobe jwa'n tûb kímiko nzo, ncha men ngíd la's, nchà men pur ngò la's, ncha men maruch, ncha men takis, sabritas, totis, nitos, nchu' men yogur, pur yîz fyer ngo' rê jwa'ná, le'y ngo' ren asuk, le'y ngo' nchò ngud le'n men. Náya tûb yîz nak rê chá'n men, zá ór ngo men nít lô wan, ngo men pastí nzòb, pur yîz ngo' rê jwa'nà, lál ngo'y yîz lô men, ngo'y yîz lô rê má'n men ná ngo'y yîz lô rê wan, jwa'ná zá ndyen bzin chá'n men, tyá ndryo' rê yîz tâ naxyén wênta rê chá'n men, rê jwa'n bìn nxe'n men, jwa'ná zá naxyén wênta yal men, nagak wênta yal men. Jwa'ná zá ndablo men kenap men lazo', kenap men rê chá'n men zá natyák yîzta men.

Mbay na tadibá ndyak yîz men zá ngi's men yèd chá'n rê Dios, tís mko' zén men yal ná mdí's yèd men chá'n Ndòb do' jwa'ná ngo'y yîz ndyak men, mbay na tís ngonu men mbèd rò yó' o ngwà men rò bèn ná mdí's yèd men chá'n Mzya'n, ngo'gà yîz tyá, mbay na ngo'y yîz tís ngi's yèdka' men zá ndo men god o zá ndo men nobén chá'n god o chá'n xa' ngùj rê jwa'ná ngo' yîz ndyak men; mbay na ndyak yîzka' men zá ngo xa' dí's yá' izyò, yá' rê Mdan do' ndo lô izyò, tyá nchalà men lô yîz, tak nzo dí's lô yá' xa'. Le'y tís mzyebka' men, ngolà men lô zèb, tyá mbyá'n xwi'n men, jwa'ná nchalal yîz lô men, axta kè ryo' zèb zá mbere xwin men tigób.

Mbay na nuga' Mdan tâ nabáná ngo' yîz tís kwan mbli nu men xa', le' xa' ngo' dê, le' xa' ngo' malay, maldít, maldisyón, jwa'ná nchalal yîz lô men, lô xi'n men, axta kè yó god jwa'ná zera' nawé kwê men. Rê nak jwa'ná nak yîz lô rê men tè.

Mud nkenap men lazo' men

Rê men yínt nak rê men nzi nu kostum men, men nkenu kreens men, rê men bà nak rê men yínt, rê men yíntà, rê men bà ndâ lô rê xa' nchák, ndâ lô rê xa' nda' god, rê men yínt nak rê men ndlí lazo'n rê Ngwe'z, rê men bà ngo' le'y, rê men bà ndòb nobén, rê men bà ngix mís tís kwan ndyak men, zá ríd jwa'n ndyak men, ná tís xámud nak jwa'n ndyak men ngix men

mes yaxkè yá' Mzya'n, yá' Ndòb do', yá' Mdo' o tís le'y chá'n Mdan do', Mdan ngùjà tyá ngix men le'y yá' xa', kix men salve na kon responso rê yá' gan zá par ngén kwan tyák men o zá par ríd jwa'n ndyak men. Rê men yíntà tayal gak men mbwa'n tak relijyón yínt nzo men, mbay na tís nke' men god o kwan li men ndablo men kê men yèd tap wiz.

Mbay na rê men xtilà, rê men bà nandlít lazo'n ngwe'z, xa' bà nambita nak, tís ndé yîz nambita ndâ xa' lô doktor, o tís yîz bixá bé'nta lô Diosta ndori'd nda'b xa' jwa'n ndyak xa', rê xa' yá nanaktra' xa' men yínt, xa' yá nak xa' xtil. Jwa'ná zá yò do'ta ndonû xa' mbèd zá ndlí wên xa' mbèd, rê xa' bà nanchàtra' xa' rò Bén. Xá nak yalà yò do'ta ndonû xa' yal zá ngo' zéná, gáb na' rê xa' xtil nanchat xa' mber yal, mbay na tadibá nanda'blot xa' gak xa' mbwa'n nanyêday tak má ná mbrotelà xa' lô Bén. Mbay na tís kwan ndlí xa' ndâ xa' yò do' bé'nta gálb_táp horas nke xa' yèd, tak nambita nak chá'n xa', nambita ndo xa', le'y rê xa' tíj nà tís nzo rol xa' tíj ndye lô rê ngwe'z per bé'nta 24 horas nke xa' yèd, nanket xa' yèd tap wiz.

Chó kwan ndlí Ngwe'z

Le' rê Ngwe'z nak rê xa' ntoyak men tè o men yínt, xá nak doktor nak xa', na'r jwa'n ndlí xa', le' xa' ngwi' lô nzòb tís kwan ndyak men, lô yá ngwi' xa' ne'n kwan nak yîz ndyak men, ne'n plád mbro' jwa'n ndyak men, ne'n chó kwan ndokê xis men, ne'n chò tak jwa'n nkelo men li men o nagkatay, tyá ndlo'y, lô nzóbá ndlo'y.

Rê ngwe'zà ngwi' xa' lô nzòb zá ngo'xkan xa' ne'n kwan ngwi' mka'l tís ndo mka'l lô men, o tís mbez má' bet o ndo jwa'n bet lô men o ndo jwa'n bet rò liz men, rê jwa'ná ngo'xkan Ngwe'z zá ngwi' xa' lô nzòb. Le' xa' nto'w lô rê yayix ndyak men, lô rê yaltí ndyak men. Le' xa' ngix mes yaxkè chá'n men tís chó kwan nda'b men lô Mzya'n o lô Ndòb do', tís mdí's yèd men chá'n xa', tyá ngixkè Ngwe'z rê chá'n men, rê jwa'n ndyak men zá li Dios perdón jwa'n ndyak men.

Rê Ngwe'z, rê xa' bà ndyen Men Mbíz o Men mbéy zá ngwi' xa' ne'n kwan ndyak men, tís ndyak men tìb yayix toz ndyen xa' men Dios zá tyá ndlo' ne'n kwan ndyak men, ne'n kwan ndokê xis men, ne'n plád mbro' yîz ndyak men, tyá ndlo'y, men Diosá ndlo'y.

Nzo rol ngwe'z ngwi' lô orak zá ryo'xo'b ne'n kwan ndyak men, per kom xá nega plá Ngwe'z, rê orakà yâ naksálay, men mdoxkwa'y, jwa'ná zá más nandlítozta lazo' xa'y, más ndlí lazo' xa' nzób, bà más nalí nda'y kwent na kon men Dios, xa' bà nanka'stita.

Rê ngwe'zà, xa' bà ngolo mbwi' xa' lô nzòb zá nda' xa' god nke' men, o tís le'y xámud nak chá'n men nda' xa' god par kó men le'y, par kík men mís o par tòb men nobén, rê zí'n yá ndlí rê ngwe'zà. Mbay na nzo rol Ngwe'z ngo' zêb men.

Mdo' o Dios rê men tè

Ndòb do'

Le' Ndòb do' nak nzòb. Gáb na' Ndòb do' nak Dios lô nzòb. Dios re'ya nak tib Dios chá'n men tè. Lô xa' re'ya ndablo men kík men lô xa', kík men lô yá' xa', kík men lô izyò zá par ta' xa' dí's nawé gak yal men, naxut xyén yal men ná naxut gaká. Lô Ndòb do' ndablo men kík men kon jwa'n nazí na kon kík men tìb mber lô yá' mdi' zá tayal kenap xa' yal men, kenap xa' tá'n men, ná kenap xa' rê jwa'n bìn nxe'n men, zá ta' xa' yi xyéná, na natúbta mbiy, natòbyá't mbiy, nadi'nta mbiy. Támud nak chá'n Ndòb do'.

Ndòb do' ngolè men nzòbá, yalá, lus ta'y na kon rê nak jwa'n bìn nxe'n men, tak xa' bà nda' rêy lô men, xa' bà nda' yalnayé-yalnabán lô men, zá nabán men nzi men lô izyò re'ya, jwa'ná zá ndablo men ko' zén men yal, wá men mber yal, ná ndablo men ko' zén men yalá, lus ta'y, níjá, ya ndraxá, lus tá' chiná, jamaiká, rê naká, tak rêy nak jwa'n yòn, ná tìbtá xa' nda' rêy zá nawé xyéná, nawé díy, nawé gaká.

Mdo' o Dios

Rê men tè nanyèt men kwan nak Mdo', Mdo' nak Dios dí'stè. Le' Mdo' par rê men tè nak Dios ndòb lô bé', gáb na' Mdo'n rê men tè nak Dios Chud ró mbez men, mbay na Chud Ró nak mbol wiz, xa' bá nak Dios men, ndòb lô bé', ná le' xna' men nak Mbe' ndòbka' lô bé'. Rop xa' bà nak Mdo'n rê men tè, per náya ndoyàjá yek men, Dios men ndlí lal men rê Dios tâ nzi yò do' bà, nanakta xa' bà Dios rê men tè, pó'lá, lo ór ndé rê xa' tíj lád re'ya támud ndonû xa' Dios xa' lád re'ya ná lo fwers mtoké'l xa' men zá lí lazo' men Dios xa', lí lazo' men

religiòn xa'. Jwa'ná támud mbyá'ná náya'. Per Dios rê men tè nak Chud ró na kon Yow o xna'n ndòb lô bé'.

Mdan na kon Mdan do'

Le' Mdan nak rê xa' góx, rê xud za'b men, rê xna' za'b men, rê xud yi' men, rê xna' yi' men, rê xud men, rê xna' men, rê xud gol men, rê xna' gol men, rê xa' yá nak Mdan nabán. Tís chó kwan mbli nu men xa' ndablo men nya'b men disculpas lô xa', ná tís nakap mbrez men lô xa' o mdí's men dí's rò xa', ndablo men gáb men lô xa' kó xa' godá zá yata'b yîz tís chó yîz ndyak men, ndyak ngól men o ndyak xi'n men. Tak rê Mdan góx nadán xa', jwa'nága ndablo men li men respet xa', xo'b yek men xa' zá nako'dêt xa', nakobit xa' malay, maldit, maldisyón xis men, zá nawé naxut kwê men, xe'n men xi'n men. Jwa'ná nak chá'n Mdan nabán.

Mbay na le' chá'n Mdan do' nak chá'n rê xa' ngùj, rê xud gol men, rê xna' gol men, tak nzo bes nzo rol men nakap nak ndâ xa' ndoló xa' dí's lô yá' Mdan góx, ngo xa' dí's lô xa', ngo xa' dí's lô yá' izyò, per tyá ndryo' yîz ndyak men, jwa'ná tís nde'n ndé yîz o nde'n mbez mka'l, lwegá' bix nu mená, chal mená zá ríd rê jwa'n ndokê xis men. To'w men lô na'y.

Nzo besà mbez kè chá'n Mdan do' lô men, tak tís chó kwan nkeli men, nketa' men òb yò, nak men òb zín wên o mkeyek men òb zín lô mayèz, tyá ne nzo'bá, jwa'ná zá antes kè li men òb jwa'n nerla ndablo men kó men le'y o kix men le'y lô yá' xa' zá ngén kwan tyak men, zá kon permís chá'n xa' ngén kwan tyák men, ngén kwan zya'l men.

Mzya'n do'

Rê men tè mbez bé'nta Mzya'n, per le' rê Ngwe'z na kon mbwa'n ne ná kè le' xa' ndelè Mzya'n do', Mzya'n gol ná Mzya'n tan, támud ndelè xa'. Le' xa' nak òb mbe'l ndo rò bèn do'. Le' xa' nak Dios rê men tè, le' xa' nzoya' rê men tan, lô xa' ndoli wên men mbèd zá nchà nu men mbèd rò bèn, Mzya'n nkeyá' chá'n rê men tan, chá'n rê men nchi'b rò bèn, chá'n rê men nsa'lyá' rò bèn, chá'n rê men nchák mbwa'n, ná mzya'n nkeyá' chá'n mes yaxkè chá'n rê men yínt tís chó yalkè nchàp men lô Mzya'n. Xa' re'ya zá líga túb yîz yóp ngo' xa', tak lô bèn ndòb xa', lô ben yóp ndòb xa' díb wiz díb yá'l.

Xámud ngwi' xa' lô nzòb

Rê men yíntà zá ór ndyak yíz men ndâ men lô xa' ndelé ngwe'z zá ngwi' xa' lô nzòb ne'n chó kwan ndyak men, ne'n chó kwan ndokê xis men, ne'n chó yalkè zá ngolà men lô yíz. O tís mbrez mka'l lô men, rê xa' Ngwe'zà ngwi' jwa'ná. Mbay náya ná xámud ndli xa'y ná.

a) Kó' rò men jwa'n ndyak men

Rê men nayízà ndâ men liz xa' zá nerla ndâ men tèj men lô xa' ne'n chó mandad ndâ men, tèj men lô xa' ne'n kwan ndyak men, jwín kó rò men lô xa' zà wi' xa' ne'n kwan ndyak men, tís ka's men per nalo'da nzòb plád ndé jwa'n ndyak men, plád mbro' jwa'n ndyak men.

Ná rê Ngwe'zà tìb jwa'n nak xa', nancha'sta xa' kwent, ná ndèjta xa' kwan ndyak men lô rê men, tak ne xa' ne ná tís kó xyò xa' men, tèj xa' rê jwa'n ndyak men lô rê men, nzo rol men ngénta paséns, bé'n yalguj nkwa'n men lô men ne xa', jwa'ná mejorka lazo'ta men, yekta men nzosa'y ne xa', o mejorka yája yek men, kwan lì jwa'ná kósa' men ne xa'. Jwa'ná zá rê men nke' god lô xa' ndlí' lazo' men xa', tís mnè men xa' yix xa' pá yâ men lô xa'. Támud nak rê xa' nchák, nandèjta xa' rê kwent ndyak men, bé'nta tìb fabor ndli xa' ndri'd nda'b xa' xki'z men lô Dios zá yák men tís kwan ndyak men o támud zá ríd nda'b jwa'n ndyak men.

b) Yalnya'bdi's lô nzòb

Mbay ngolo mna'b di's xa' lô men kwan ndyak men, ngolo mdèj men lô xa' rê jwa'n ndyak men, nzo rol xa' ndòb xa' nda' xa' konséj lô men, ndòb xa' dí's yek men, mbez xa' lô rop men, ndòb xa' ko'x yek men zá tyúxkwa' men, zá la' men mud nak men, ngolo mnè jwa'ná zá zera' ndyen xa' xó'b xa' zá ngwi' xa' lô nzòb ne'n kwan nak jwa'n ndyak men.

Ndyen xa' rê 52 xó'b xa' ná nto'w lô xa' nzòb, ngolo mto'w lô xa'y zera' ndodi's nu xa' nzòb, ndòb xa' dí's yek na'y zá ta'y kwent, zá kó xo'bá ne'n kwan nak yaltí, ne'n kwan nak yíz ndyak men, ndli xa' pregunt lô nzòb jwa'n ndokê men gón men. Nzo rol xa' nerla ndodi's nu xa'y zera' ngij nu xa'y, mbay na nzo rol xa' tá ndoyij nu xa'y na tája' ndòb xa' dí's yek na'y, zá kóxo'bá jwa'n ndyak men. Ngolo mne mdij nu xa'y zera' ngo' xa' tap montóná, xá nak tìb kruza', mbay lo tyá, kad làd montóná ngo' xa' kad sonày ná tá ndobek xa'y díb bwelt, zá ndryo'y tìb sírkulo. Per ne xa' ne ná rê nzòb tá nzi díb bweltá nanda'da nzòb yá

kwent, bé'nta nzòb tá nzi le'náy yá, nzòb yá nda' kwent ne xa'. Mbay tá ndobek xa'y táj ndoyên xa'y, támud zá ngo'xkan xa' ne'n chó kwan mbroxo'b.

c) **Kwent nda' nzòb**

Mbay náya ná ¿Xámud nchên xa' kwent nda' nzòb náj? Lo tá nzi nzòbá, xá mdéjka nà rê tap Dios chá'n men tè yá, rê tap Dios yá nda' kwent ne'n chó kwan nak yíz. Le' chá'n Dios Mzya'n ndryó' lád là, le' chá'n Dios Ndòb do' ndryó' lád nêd ndeke wiz, le' chá'n Mdo' chá'n Dios ró, chá'n Chud ró ndryó' lád gap, mbay na le' chá'n Mdan nabán na kon chá'n Mdan Do' ndryó' lád beg, kad t̄iba xa' nzi lád yá' krus, ná le' xto'w tyá nak xto'w izyò zá, tyá jwa'n tá ngij nu xa' nzòb zá ne'n plád ryó'y zá. Mbay na támud ntakbe' rê xa' Ngwe'zà nzòb zá.

Gáb na' son mud ntakbe' xa' nzòb: t̄ibá ngwi' xa' lô nzòb por ne'n xámud mbyá'n la'z nzòb, tadibá ngwi' xa' ne'n plô ndòb nzòb lô rê tap yá' Dios ná tadibá ngwi' xa' ne'n pá lád ndlo' lô nzòb o ne'n pá lad ndlo' chorò nzòb. Támud zá ngo'xkan xa' rê jwa'n ndyak men.

- **La'z nzòb (nax katlôy o nax nde'y)**

Rê xa' nchákà nakta t̄ib mud ngo' xa' nzòb, depende ne'n chó kwan ndyak men. Tís le' nzòb nax la'z na'y par là o gáb na' nax katlôy, jwa'ná jwa'n mal, jwa'ná jwa'n narítá o tís tri'dá per ne nzoy, fwert chal men xis na'y zá rídá, fwert ryal nu men yaltín men zá ríd nda'bá. Mbay náya ná tís le' nzòb nax la'z na'y lád lô bé' o gáb na' nax nde'y pues jwa'n wên jwa'ná, tri'd nda'b t̄ib jwa'n ndyak men tís kwan ndyak men, tak má ná nax nde'y, jwa'ná nak bíd, ndera' bíd men gáb na', per chalka men xis na'y zá nawé rídá.

Per tís gab na' rê tap nzòb o son nzòb ndryó' nax katlô ná t̄ibá lad gap, t̄ibá lád là, tibá nêd ndeke wiz ná tibá nêd sè, per neà yalguj nzo tyá, narítda jwa'ná. Jwa'ná xá nak t̄ib krus nak mbró'y, mbay na krus ndòb men yek xa' ngùj. Jwa'ná zá yalguj ngwi' jwa'ná. Tís le'y tli Dios perdóná per chal toz men xis na'y.

- **Plô ndòb nzòb lô rê tap Dios**

Mbay le' tadibá, tís le' nzòb ndryó' nzòb lád là, plô nak chá'n Mzya'n per t̄ib falt, t̄ib yalkè nchàp men lô mzya'n zá, tyá mbro' yíz záj. Mbay tís le' nzòb mbró' nzòb lád nêd ndeke wiz, per chá'n Ndòb do' ndyak men zá, mbay tís le' nzòb mbró' nzòb plô lád gap per chá'n

Mdo' o chá'n Dios mbez kè lô men zá, mbay tís le' nzòb mbró' nzòb lád nêd sè per chá'n Mdan mbez kè lô men záj.

Nzo rol Ngwe'z xa' xá nchên xa' nzòb, nzo rol xa' mbez tís tìb nzòb ndòb per men tá ndyak yíz jwa'ná, mbay tís ndryó' chopá junt nzi per rop tà men jwa'ná mbez xa'.

- **Pá lád nda'b chò rò nzòb**

Mbay náya ná tís le' nzòb nda'b chorò'n lád là ná naxkatlôy per yalgujka ngwi'y, mbay tís le'y naxá lád là per chorò na'y ndlo' lád nêd ndeke wiz per tka' men lô na'y zá'. Jwa'ná zá nu choró nzòb ndla's xa' ne'n pá lád nda'b zá ndayal ngo'xkan xa' rê jwa'n ndyak men.

d) Ryo' xki'z men lô nzòb

Ngolo mne mblo'xkan xa' jwa'n ndyak men, zera' ndyòb taxùb men lô Dios zá ngo' xa' xki'z men, tyá nxo'b dol xa' men, zá ngo' xa' xki'z men, mbez xa' lô Dios, nì xa' lô Dios zá lì Dios perdón jwa'n ndyak men. Mbay na tá ndorí'd xa' xki'z men tá ndokab men lô na'y, zá mnèga Dios yaltí ndyak men, zà mnèga Dios ndonì men lô Dios.

Tá ndogo' xa' dí's, xíj dí'sá nya'b xa' bìd men, nya'b xa' lô Dios yó'w lô rê jwa'n ndokê xis men, mbez xa': yálá, yú'y ná bedo'y, mbez xa. Xíj dí'sá nyab xa' xyén chá'n men, xyén rê má'n men, zá xyén men nawé kwê men, naxut kwê men. Ná xíj dí'sá ndèj xa' ne'n xámud gád mená, zá yál ná yú' jwa'n ndyak men, jwa'n ndokê xis men.

e) Ke' men god

Ngolo mne mblo' xa' xki'z men zera' ndyâ men liz men, zá gád men chá'n men, depende ne'n chó god mda' xa' támud gád mená. Mbay na dependen ne'n kwan ndyak men, ne'n kwan ndokê xis men o depende ne'n xámud ndyak men tís nayíz men yápa' xyó'n god ke' men, nzo god nxyo'n tap wiz, nzo god nxyo'n gaz wiz, nzo god nxyo'n si'da wiz ná nzo god nxyo'n gál b̄t̄ib wiz. Per ló yá wiz gad men chá'n men zá'. Támud zá nchak men, támud zá ntombì men lazo' men.

Depende nen kwan ndyak men, nzo ról men nke' god zá yák men, nzo rol men nke' god zá lì men t̄ib zì'n o zá kê men t̄ib zì'n, nzo rol men nke' god zá ndòb men nobén ngén kwan tyák men nêd ndâ men, nzo rol men ndòb nobén xi'n men zá berer tís mxo'n ór ndòb

mbi yek ór ndâr, nzo rol men nke' god zá par kík men mís o nke' men god zá par kó men le'y.

Tís kwan nzo yek men lí men pues támud ngo men godá.

Mbay na nzo rol men ndâ lô ngwe'z zá ngo' xa' zêb men. Xa' xa' ngo' rol men zêb per támud ndlí men zá bere xwin men lazo' men tigób kè kwent ngénta xwin men làd men jwa'ná zá ndyo'b men, o nchàt men, nta'b la' men. Rê jwa'ná ndyak men zá nzo zêb men.

Introducción

El tema que aborda esta investigación es el sistema de salud de los **men tè**, el cual está a cargo de los sanadores tradicionales llamados **Ngwez'**; quienes son los sabios espirituales que curan las enfermedades físicas, mentales, emocionales y espirituales de los **men tè**.

Históricamente, estos sabios han asumido este papel de cuidar, proteger y restablecer la salud de la mente, corazón, cuerpo y espíritu de los pacientes, consultando los significados de los sueños, las causas de las enfermedades, padecimientos, problemas, situaciones e intenciones, a través de la consulta y la lectura con el maíz y la consulta con el **Men Mbîz** 'persona semilla' y el **Men Mbéy** 'persona hongo', principalmente. Al mismo tiempo que recomiendan las formas de su tratamiento, entre los que destacan: los baños espirituales, novenas, misas, rezos a los antepasados y pago de ofrendas a los dioses propios de los **men tè**.

Paradójicamente, estos sabios han enfrentado procesos legales de persecución y penas de muerte, por ello es que han vivido ocultados y negados hasta el día de hoy, por tacharlos de tener pactos con el diablo o pecar contra el Dios de los españoles, pero eso no significa que sus saberes, conocimientos y prácticas hayan sido extirpados como pretendieron los curas antiidolátricos que se expandieron en México, como en toda la América, desde la colonización hasta entrada la república.

Hoy, en las comunidades de la investigación, se sabe que sus conocimientos para la curación son legitimados por las mismas personas de la religión indígena que la practican y, por lo tanto, han alcanzado un cierto estatus social y prestigio en el espacio y en el tiempo, a pesar de las opresiones y las contrariedades a las que han sido sometidas, tanto por el estado como por la iglesia, principalmente la católica. A esto se suman la invasión de las recientes sectas religiosas en los territorios, confundiendo a los jóvenes para tomar otras decisiones y abandonar lo que consideramos nuestra raíz cultural y nuestra identidad como **men tè** y como

men yínt⁴. Entonces, para entender este sistema de salud, que se tiene aún vivo en estas comunidades, se presenta el escrito en seis capítulos:

En el primer capítulo se abordan los aspectos generales de la investigación. El interés de estudiar este tema radica en la inquietud que se tiene para entender y comprender más nuestro sistema de salud propio, al cual recurren las personas para curarse cotidianamente, pero que poco es mencionado en los Planes de Desarrollo Municipal, el cual registra sólo como sistema de salud el occidental que se brinda, de manera insuficiente y precario, en los dispensarios médicos en las comunidades. También el interés incide en bosquejar las posibilidades de tratarlos en la formación de los aprendices en las escuelas para forjar su identidad cultural, donde tampoco ha sido tomado en cuenta a raíz de la laicidad constitucional de la educación en México. A partir de este bosquejo, se han planteado, en este mismo capítulo, los objetivos generales y específicos, así como también, la importancia de llevarlos a cabo.

En el capítulo segundo se aborda el marco metodológico, en el cual se clarifican el tipo y método de investigación que se usó, así como los pasos que hicieron al investigador encontrarse con naturalidad con los objetos y sujetos de estudio y aprender sobre la cultura propia; también describe los instrumentos y las técnicas etnográficas utilizadas para hacer posible este trabajo de investigación.

En el tercer capítulo se encuentra la fundamentación teórica, la cual presenta algunos conceptos pilares para entender las epistemologías plurales en el marco de la diversidad de las culturas y las lenguas. Estos conceptos se entienden como transversales a los resultados de la investigación, tales como: pluralismo epistemológico, la necesidad del diálogo de saberes en un marco de igualdad y equivalencia, así como los saberes indígenas, cosmovisión y salud y educación indígena, los cuales se dan en un lugar y espacio determinado.

El cuarto capítulo presenta los hallazgos de la investigación, organizados en seis subtítulos, a saber: la contextualización, el concepto de **nada'n** 'estar y vivir bien', el concepto

⁴ Vocablo zapoteco que significa gente indígena.

de **nayîz** ‘estar y vivir mal’, el sistema de salud propio, los dioses de los cuadrantes cosmogónicos y la lectura del maíz.

El quinto capítulo presenta algunas conclusiones con respecto a los hallazgos de la investigación así como la posibilidad de trabajarlos en las escuelas primarias bilingües.

Por último, el capítulo seis presenta una propuesta concreta para abordar algunos de estos saberes en las aulas de primero a sexto grados en la Escuela Primaria Bilingüe “Josefa Ortiz de Domínguez”. En ella se propone finalmente tratar el concepto de **nada’n** ‘estar y vivir bien’, el concepto de **nayîz** ‘estar y vivir mal’, el sistema de salud propio, los dioses de los cuadrantes cosmogónicos y la lectura del maíz.

Todas estas acciones concretas tienen la finalidad de fortalecer la identidad cultural de los niños dí’stèhablantes⁵, así como legitimarlos en otros espacios, para que continúe la reproducción de este capital cultural⁶ propio de los **men tè**.

⁵ Término que se utiliza para referirse a los hablantes del **dí’stè**, como hispanohablantes o angloparlantes.

⁶ Representa todo el conjunto de prácticas, significados, códigos culturales en general son bienes y recursos que cada cultura posee y ejerce poder para producir y dinamizar en su propio ámbito de cultura (Martínez Jiménez, pág. 53)

Capítulo 1: Aspectos generales

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1.1 Situación actual del sistema de salud propia

Las comunidades zapotecas de Las Cuevas, Caña Brava, Piedras Negras dependientes del municipio de Santo Domingo de Morelos y San Agustín Loxicha, municipio del mismo nombre, localizados de la Costa y Sierra Sur, se caracterizan por mantener vigente su sistema de salud propio. Este sistema se concentra en las manos de los sabios **Ngwe'z** quienes, a pesar de la opresión, las contrariedades y por encima de los procesos legales enfrentados y la extirpación de las idolatrías para implantar la castellanización y el cristianismo, continúan practicando sus saberes y conocimientos para curar y restablecer la salud integral de los **men tè**, a través de la consulta y la lectura del maíz, del oráculo y de la toma de las semillas del piule y los hongos sagrados.

En la actualidad, estos sabios, como parte de la institución social de curación, son altamente valorados y legitimados por los **men té**, específicamente por los **men yínt**. Sus conocimientos tienen un alto prestigio frente al sistema de salud occidental, pues ante cualquier emergencia, ya sea por las intenciones que se tienen o por los proyectos personales a asumir o por emprender, por enfermedades o por el augurio de los sueños y los presagios de los animales, los **men yínt** primero asisten a los **Ngwe'z** para consultar el maíz y saber lo que les depara el futuro y, de acuerdo a ello, accionan o realizan las formas de tratamiento para curar la mente, corazón, cuerpo y espíritu. Estos tratamientos mayormente son por baños espirituales, los cuales se complementan con las novenas, misas, pago de rezos a los antepasados y ofrendas a los dioses zapotecos.

1.1.2 Los problemas

Paradójicamente este sistema de salud continúa enfrentándose a varios problemas ejercidos no sólo por el estado y la iglesia, sino también por factores sociales, económicos y la migración.

Pues estos factores, con el paso del tiempo, van introduciendo y contaminando las mentes de las nuevas generaciones con ideas alienantes que van en desmedro de las prácticas y saberes rituales y, por ende, de la cultura en general. Los y las jóvenes que migran a las ciudades adoptan actitudes y prácticas ajenas que se reflejan en la pérdida del respeto hacia los saberes y conocimientos de los sabios, en sus creencias y formas de curación. De igual manera, el fenómeno de migración también desconecta, sobre todo, a los jóvenes y padres jóvenes, de su sistema de salud propia, el cual se considera como la raíz étnica y cultural de los **men tè**. Todo ello afecta y contribuye a la pérdida de estos valores culturales como el recurrir a la consulta del maíz y a los baños espirituales.

Por otro lado, revisando los documentos institucionales de los Planes de Desarrollos Municipales 2014-2016 de ambos municipios, estos tan sólo reconocen, en una de sus líneas, la utilización de la medicina tradicional para la atención de la salud con los curanderos y parteros; sin embargo, en sus objetivos específicos no se trazan líneas de acciones concretas para fortalecer el sistema de salud propio entre los **men yínt**, sino se enfocan única y exclusivamente en la extensión y atención de la salud a través de los dispensarios médicos, carentes e insuficientes, que existen en las comunidades.

Además, si bien la comunidad zapoteca ha mantenido sus raíz histórica de curación por encima del cristianismo impuesto desde la colonia, hoy, este mismo continúa desplazando la religión propia de los **men tè**, con el hecho de decidir cambiarse de la religión indígena a la religión católica a través del ritual de *desregistro*⁷ en la *Ciénega*⁸; con ello, las personas adultas y jóvenes se van alienando de los elementos del mismo, van desplazando, consciente o inconscientemente, cada día más estas formas ancestrales del *estar y vivir bien*, pero, además,

⁷ Es un ritual que se hace en la Ciénega para desregistrar a los **men yínt** para pasarse a la religión católica y se hace durante un lapso de tiempo que se conoce como *Zê*, especificado en el calendario ritual de los zapotecos.

⁸ La Ciénega es el pantano o el lodo donde se recurre a bautizar o registrar a los bebés recién nacidos y a las madres postparto para recibir la bendición del **Mzya'n** 'Dios de la tierra y el agua'. La Ciénega es el adoratorio principal de los zapotecos, reconocido desde la época prehispánica.

representa un hecho para que estos olviden y pierdan por completo sus costumbres y creencias, y con ello, parte de su identidad y su cultura.

Curiosamente, hoy, no sólo es la religión católica la que representa este problema para el desarrollo y el fortalecimiento de la cultura en las comunidades, sino también las recientes sectas religiosas, tales como: los testigos de jehová, los adventistas, la luz del mundo, entre otros, que han proliferado en las comunidades convenciendo a los habitantes, con sus estrategias de visitar casa por casa para ganar adeptos, lo que significa que al adoptar otra religión, las personas se despojan y abandonan su sistema ancestral de salud integral y lo desvaloran completamente.

Además de ello, un factor clave del Estado que ha obstaculizado sacar a la luz estos saberes y conocimientos en las escuelas, ha sido la laicidad de la educación en México, al establecer en su artículo tercero constitucional que: “la educación es laica, gratuita y obligatoria”. Con este hecho, se deslegitiman y se invisibilizan los saberes rituales en las instituciones educativas en todos los Estados. Así, la escuela, lejos de fortalecer la identidad de los **men yínt**, mantiene la frontera cultural.

Aunado a lo anterior, este es uno de los problemas fuertes que hoy enfrentamos en el subsistema del nivel de educación indígena. Sabemos que desde los años ‘70’, con la creación de la Dirección de General de Educación Indígena (DGEI), vigente hasta el día de hoy, se ha venido hablando de la educación bilingüe y actualmente de la educación intercultural bilingüe. Sin embargo, en la práctica, no hemos podido aterrizar el abordaje de los conocimientos y saberes propios de los pueblos en las aulas y en los diferentes espacios con que cuentan las comunidades, por lo tanto, seguimos reproduciendo los contenidos establecidos en los Planes y Programas de estudio nacionales.

Lo mismo está ocurriendo con el Documento Base que forma parte de una propuesta curricular elaborado por la Dirección de Educación Indígena, concretado en el año 2011, y con el Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), elaborado en 2013 por la Sección XXII del Sindicato de maestros y que se ha presentado como iniciativa de ley para

transformar la educación desde una visión comunitaria. Ambos señalan tomar en cuenta los saberes y conocimientos de los pueblos para desarrollar sus potencialidades a partir de sus lenguas y raíces culturales.

Sin embargo, ambos documentos tampoco han cobrado trascendencia en la vida escolar para una formación integral y comunitaria de los estudiantes. Esto debido a varios problemas: por la formación precaria de los docentes para sistematizar, investigar y abordar estos conocimientos en y de la comunidad en las aulas y en los diferentes espacios, debido a la distancia que aún existe entre la vida escolar y la vida comunitaria. También debido a la resistencia por parte de algunos padres y profesores de aceptar este modelo educativo y la preocupación histórica de los maestros por desarrollar y terminar con los contenidos del Plan y Programa de estudios de 1993 y el actual 2011 correspondiente a cada grado de la educación primaria. Lo que finalmente representa una reproducción y descontextualización de los contenidos avasallando el interés y los conocimientos de los pueblos.

1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

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

- ¿Cómo es el sistema de salud propio de los zapotecos?
- ¿Qué rol social cumplen los **Ngwe'z** dentro de la cultura de los **men tè**?
- ¿Cuáles son sus propios métodos de curación y tratamiento?

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 Objetivo general

Analizar los conocimientos de los **Ngwe'z** con relación al sistema de salud propio y sus posibles implicaciones en la Educación Intercultural Bilingüe.

1.3.2 Objetivos específicos

- Analizar las formas de diagnóstico y tratamiento de las enfermedades de los **men yínt**.
- Analizar el proceso de la lectura del maíz para la curación de las enfermedades.

1.4 JUSTIFICACIÓN

Es relevante investigar los conocimientos que tienen los **Ngwe'z** con relación al sistema de salud propio, las formas de curación y las ritualidades que ejercen ante los dioses para cuidar, mantener y restablecer la salud integral de los **men tè**, debido a la preocupación de la erosión permanente de las lenguas y culturas indígenas, al desinterés y la indiferencia de los jóvenes y niños por conocer a profundidad nuestras raíces culturales, así como el abandono de sus tratamientos en la escuela.

Por tanto, esta investigación pone en evidencia este currículo que no ha sido tomado en cuenta ni potenciado por la escuela, aun sabiendo que los niños lo conocen, lo saben y lo vivencian desde temprana edad en sus familias y en la comunidad.

Evidenciar o dejar en descubierto estos sistemas propios de curación ayudará a todos a comprender la significancia social y cultural que tienen los **men yínt** para curar las enfermedades, así como para *estar y vivir bien*; al mismo tiempo, los elementos del sistema de salud propio servirán para responder a una educación étnica y culturalmente pertinente, así como a respetar y fortalecer lo que los niños provenientes de estas sociedades ya traen consigo.

Además, se hace necesaria esta investigación debido a la creciente conciencia de los pueblos para mantener sus prácticas y control cultural⁹ (Bonfil Batalla, 1989, pág. 110), en aras de la Educación Intercultural Bilingüe, de la apertura de las bases legales en México, del Documento Base y del Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca. Los cuales, en su más profundo anhelo, postulan una educación propia y pertinente para los pueblos

⁹ Es la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.

indígenas¹⁰; incluyendo sus saberes y conocimientos, sus lenguas, sus cosmovisiones y sus ritualidades, para dar cabida a la pluralidad de voces, epistemologías, valores y formas de ver y conceptualizar el mundo.

De acuerdo con lo anterior, la presente investigación también busca continuar legitimando a los sabios, así como, sus saberes y conocimientos para su continuidad histórica en el tiempo y en el espacio, basados en la eminente presencia de los **Ngwe'z** y en la legitimidad social que estas comunidades le han dado.

De igual manera, su contenido, al mismo tiempo que busca revalorarlo, busca también reposicionarlo en las mentes, lugares y espacios de las nuevas generaciones para que no pierdan su raíz y matriz epistémica cultural, por el contrario, se afiancen de su identidad y de su reafirmación cultural.

Por otro lado, dado que existen escasos o nulos estudios sobre estos conocimientos, su interés científico busca aportar y dar a conocer tanto a la comunidad de los **men tè** como a la comunidad académica las prácticas y conocimientos de los sabios para aportar y abordar los saberes de una manera holística e integral en las acciones pedagógicas que emprenden los diferentes actores. También contribuirá en los procesos y aportes a la planificación escolar para la construcción y reproducción de este capital cultural de los **men yínt** en los diferentes espacios.

En este sentido es que se plantea la investigación enfocada a describir y analizar el sistema de salud propio de los **men yínt** para ver la posibilidad de trabajarlos como contenidos culturales en los diferentes espacios, los que naturalmente puedan abordarse desde la escuela y fuera de ella, como un proceso vivencial en el interior de las comunidades para que estos saberes se conozcan, se valoricen y fortalezcan la identidad de los **dí'stèhablantes**¹¹, sean niños, jóvenes o adultos.

¹⁰En esta tesis se utiliza el término pueblos indígenas para hacer referencia a los grupos culturalmente diferenciados que mantienen un vínculo ancestral con la tierra y el territorio. Además, es el que se emplea en las leyes e instituciones de nuestro país sin ninguna carga despectiva.

¹¹ Es una palabra compuesta que significa zapotecohablantes.

Ya que, si estos conocimientos ancestrales no se atienden y no dan a conocer su relevancia en la comunidad y en la escuela, las funciones y los roles de los **Ngwe'z** como institución social irán mermando, así como la reproducción cultural y la cimentación de la identidad de los **men tè** a partir de sus saberes, originando con ello que las personas no tengan acceso a otras formas alternativas de curación de las enfermedades, por lo que tendrán, en todo caso, que conformarse sólo con la medicina occidental que no ofrece los diagnósticos y tratamientos que ofrecen los **Ngwe'z**, es decir, provocando muertes que bien pueden estar en manos de los sabios prevenir y curar.

En resumen, ante las medidas adoptadas por el estado y por la iglesia durante siglos por exterminar las formas de curación natural de los **men tè**, y a pesar de que a la EIB no se le ve una claridad en las aulas; estos conocimientos siguen teniendo una existencia y vigencia en la práctica viva de los **Ngwe'z** y en la vida de los **men tè** en general. Esto hace urgir a la escuela como un espacio legítimo asumido por la comunidad para que retome los contenidos que naturalmente se puedan abordar desde las aulas y con ello dar una grieta a las políticas educativas asumidas por el estado mexicano y evitar la ruptura histórica que ha habido entre la cultura escolar y la cultura comunitaria, que en consecuencia ha llevado al detrimento en el afianzamiento de la lengua, los conocimientos y valores culturales de los **men tè**.

Capítulo 2: Marco metodológico

2.1 TIPO DE INVESTIGACIÓN

El tipo de investigación más adecuado para lograr los objetivos que se pretenden, es el cualitativo, este es el que ofrece las pautas necesarias para llegar a comprender, en su contexto natural y complejo, estos conocimientos de los **Ngwe'z**; “esto significa que los investigadores cualitativos estudian la realidad en su contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodríguez Gómez & Gil Flores, 1996, pág. 32). En un sentido más amplio “la metodología cualitativa se refiere a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 7).

Por lo tanto, este estudio se centró en este tipo de investigación de corte cualitativo con enfoque etnográfico. El énfasis se centró en la descripción de los conocimientos y prácticas, los testimonios, las voces y acciones de los especialistas sanadores (ver anexo 1), quienes me compartieron sus conocimientos con relación a las formas de diagnóstico y curación que realizan para remediar los problemas y padecimientos de las personas. Lo que se buscó siempre en esta investigación fueron las perspectivas *emicas* de los sujetos en estudio; es decir, “las que poseen los nativos de un lugar, comunidad o ambiente cultural” (Castro & Rivarola, 1988, pág. 2), o “las generadas por las vivencias de los actores sociales” (Bartolomé, 2006, pág. 89). Lo que no significa que lo *etic* haya quedado fuera ya que, “las conceptualizaciones construidas por los investigadores no son necesariamente excluyentes sino que incluso pueden ser complementarias” (ídem).

Algunas características esenciales que se tomaron en cuenta de acuerdo con Taylor & Bogdan (1987, págs. 20-23) dentro de este tipo de investigación cualitativa son:

Holística: se concibió al escenario ritual y a los **Ngwe'z**, como un todo, entendiéndose como todo: los conocimientos, experiencias, prácticas, actitudes, preocupaciones, elementos rituales simbólicos y discursos que los especialistas tienen con relación al tema elegido.

Naturalista: en todo momento siempre me mostré con sensibilidad y naturalidad ante los eventos y fenómenos ocurridos alrededor del tema de estudio, pues se trata de actuar de modo natural y no intrusivo; sobre todo, durante las entrevistas en profundidad, las cuales se desarrollaron dentro del marco de una conversación normal sin apuros y sin presiones.

Apartada de creencias, perspectivas y predisposiciones. A pesar de ser parte de la cultura y ser portador de ciertos conocimientos con relación al tema, en el momento de la investigación, estos saberes previos tuvieron un suspenso y se apartaron de mis propias creencias, perspectivas y predisposiciones. Así que pregunté todo a detalle y los observé como si estuvieran ocurriendo por primera vez; nada se dio por sobrentendido.

El *positive stranger-value* equivalente a “*ignorante*”, acuñado por Moser y Kalton (1958) y Romaine (1984) citados por Sichra (2003), me ayudó de alguna manera a parecerme como “*ignorante*” ante los **Ngwe’z**, pues, mostrarse así como alguien que “*no sabe nada*” con sinceridad, también forma parte de la ética que me favoreció bastante, pues ellos se vieron más motivados y explícitos para aprenderme lo que saben, esto ayudó a que entendieran mejor mi interés y curiosidad sobre el tema, aunque cabe señalar que mis conocimientos previos me ayudaron constantemente a mejorar las preguntas de *acuña* para la investigación.

Por su parte, los actores siempre se mostraron disponibles para compartirme sus conocimientos, siempre me felicitaron por la investigación, pues es la primera vez que alguien los toma en cuenta y es la primera vez que alguien quiere saber cómo saben lo que saben, qué dicen, qué hacen y cómo lo hacen. Siempre me preguntaron si mi intención era ser **Ngwe’z**, pero les dije que, por el momento, sólo era para dar a conocer a más gente algo de nuestra cultura, pero la mayoría siempre me incitó a tomar las semillas del piule.

Todas las perspectivas son valiosas. Siempre se tuvo en cuenta que todas las perspectivas, conocimientos, prácticas, actitudes, opiniones eran valiosas; ninguna era más que la otra. Puesto que la apuesta de los métodos cualitativos consiste en asegurar un estrecho ajuste entre los datos y lo que la gente realmente dice y hace, observando lo que los **Ngwe’z** hacen y dicen en su vida cotidiana, en sus ambientes rituales. En este caso, la investigación se

basó más en lo dicho por las personas; es decir, es una descripción etnográfica basada en la interpretación, donde “lo que se interpreta es el flujo del discurso social y la descripción el rescate de lo dicho en ese discurso fijada en términos susceptibles de consulta” (Geertz, 2003, pág. 28).

En adición, una de las características esenciales de este método cualitativo es que “se basa en una muestra reducida de sujetos, seleccionados por algún método generalmente no probabilístico. Son estudios intensivos y en profundidad” (Bertely Busquets, 2008, pág. 55).

Es decir, la selección de los sujetos en parte se basó en mis criterios personales e intencionales pero, sobre todo, en la función esencial del poder espiritual que tienen los **Ngwe’z** en las comunidades de los **men tè** para proteger, curar y sanar a las personas. Se puede decir que es un tipo de muestreo que se eligió por el conocimiento que tengo de estos especialistas, los elementos y la naturaleza de su trabajo.

2.2 MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación adoptó el enfoque etnográfico por ser el más adecuado para el tipo de investigación que se realizó, de acuerdo con Rodríguez y Gil Flores, la etnografía:

Es un método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta. A través del cual se persigue la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado, también es el producto del proceso de investigación: un escrito etnográfico o retrato del modo de vida de una unidad social. (Rodríguez Gómez & Gil Flores, 1996, pág. 44)

Además, la etnografía “es un tipo de investigación descriptiva de trabajo de campo [...] se caracteriza por ser objetivo, por partir del punto de vista del sujeto y por ser inductiva, subjetiva y generativa” (Bertely Busquets, 2008, pág. 46). Lo *objetivo* consistió llegar a comprender los conocimientos de los **Ngwe’z** para curar a los **men té** sin prejuicio alguno y a través de las preguntas y la observación. No se partió de una hipótesis, más bien, en todo momento se centró en lo que saben y dicen con relación al tema y sobre todo en el significado que le dan a estos hechos. El resultado de todo ello es una descripción detallada inscrita en la

generación y refinación de categorías conceptuales que fueron comparadas y generadas desde los fenómenos estudiados; y por ser puntos de vista diferentes y únicos que en partes se complementan, en sí, su carácter de generalización es muy limitada.

Es inductiva porque parte de la observación de un fenómeno y de las grabaciones y registros para la recogida de datos; y a partir de los hechos observados y entrevistados, intenta establecer regularidades. También es subjetiva, en la medida en que explicita y analiza datos subjetivos; en el cual la meta es reconstruir las categorías específicas que los participantes usan para conceptualizar sus propios conocimientos, experiencias y su visión del mundo. Finalmente, es generativa porque intenta generar y refinar categorías conceptuales, a partir de la descripción sistemática de fenómenos y variables, usando una o más bases de datos como fuente de evidencia.

2.3 MIS PASOS METODOLÓGICOS

La metodología “es el modo en que enfocamos los problemas y buscamos las respuestas. Es la manera de realizar la investigación. Nuestros supuestos, intereses y propósitos nos lleva a elegir una u otra metodología” (Taylor & Bogdan, 1987, pág. 15). Según otros autores, la metodología “es la manera de pensar la realidad social y estudiarla” (Strauss & Corbin, 2002, pág. 3).

De acuerdo con Velasco & Díaz de Rada (1997: 17), la metodología alude al “proceso de investigación que comienza con la preparación de un plan y acaba con la elaboración y escritura de un informe”.

Los pasos que se siguieron para lograr los resultados esperados en torno al tema de estudio, de acuerdo con Velasco & Díaz de Rada (1997), fueron los siguientes:

Paso 1. *Elaboración del Proyecto*: En el primero y segundo semestres se hizo una investigación en una comunidad de Bolivia, esta tuvo un carácter formativo. En el tercer semestre se comenzó con establecer los criterios para la investigación. Las preguntas que se respondieron fueron: ¿qué?, ¿por qué?, ¿para qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo? Y ¿con

quiénes? De las cuales resultó el proyecto con las siguientes partes: planteamiento del problema, objetivos, justificación, fundamentación teórica, metodología, plan de trabajo, y las técnicas e instrumentos de investigación.

Para trazar el proyecto de investigación; tuve que pedirles de favor a mis padres y a mi amigo Ángel Aristarco que me apoyaran comentándoles mis intenciones a los especialistas **Ngwe'z** para ver si me apoyarían o no con la investigación. A través de ellos, los sabios dijeron que sí estaban dispuestos a apoyarme. Esto facilitó mi libre acceso a sus conocimientos y prácticas, por lo menos en la costa; no así en la sierra sur, ahí tuve que hacer el contacto a través de mi suegra, quien me presentó con un **Ngwe'z** y este, a la vez, me recomendó a otros, es decir, como una especie de *bola de nieve*¹².

Paso 2. *Trabajo de campo*: el primer trabajo de campo (noviembre 2014-enero 2015), para la recolección de datos para la tesis se inició una vez aprobado el proyecto, aquí iniciaba lo esencial; el problema ahora era cómo entrar al campo. En la costa, la entrada se me facilitó mucho, primero porque soy parte de la cultura en estudio, hablo la lengua de los participantes, los conozco y conocen mi trayectoria; y segundo, porque en todo el proceso de mi crecimiento los **Ngwe'z** han sido y continúan siendo hasta hoy mis protectores y sanadores espirituales, a veces de manera directa pero mayormente a través de mis padres, fue como quien dice, “el gancho ya estaba desde antes”. Con relación a ello, quiero apuntar que es una gran ventaja ser parte de la comunidad, porque uno es portador de la cultura y, por lo tanto, tiene conocimiento de lo que ahí pasa, uno es parte de ello y de alguna manera siente la esencia de esa cultura.

Ya para iniciar con el trabajo de campo, me sentía nervioso por dos cosas: primero, porque me preguntaba cómo hacer para que los **Ngwe'z** me dieran a conocer lo que saben con relación al tema elegido, sabiendo que estos conocimientos son exclusivos y no son de tan fácil

¹² Consiste en conocer a algunos participantes y lograr que ellos nos presenten a otros. En el inicio se pueden ubicar participantes potenciales a través de las mismas fuentes de las que se sirven los observadores participantes para lograr acceso a escenarios privados: la averiguación con amigos, parientes y contactos personales; el compromiso activo con la comunidad de personas que se quieren estudiar; la aproximación a organizaciones y organismos; la publicidad.

acceso a cualquier miembro de la comunidad; y lo otro era cómo enfrentar la investigación con mi propia gente; ese era mi choque interior. Miles de preguntas rondaron por mi cabeza: ¿cómo le entro?, ¿con qué empiezo?, ¿cómo empiezo?, ¿con quién empiezo?, entre otras. Buscaba cada pretexto para no comenzar con la investigación, pero cada día que pasaba sabía perfectamente que los tenía limitados.

Hasta que un día, después de una cena con mis padres en la cocina, les comenté detalle a detalle sobre mi investigación. Les dije que quería saber qué hay en torno a la salud propia, qué funciones tienen los **Ngwe'z**, cómo curan, cuándo y hasta con quiénes lo hacen, les pedí también que me ayudaran a revisar mis preguntas de la guía de entrevista para comenzar al día siguiente con la investigación. Sin más, tomé mi computadora, les fui leyendo las preguntas, trataba de leerlas primero en español y luego preguntárselas en zapoteco, porque ellos son monolingües en esta lengua; mis padres no me dieron tiempo para hacer esto, pues ellos, como conocen más del tema, se explayaron con las preguntas, así que tuve que seguir su lógica. Por este motivo, reelaboré toda mi guía en zapoteco.

Más tarde, acomodé mis preguntas que tenía del español conforme a la lógica en zapoteco, de las cuales obtuve una guía de entrevista bilingüe. Cabe decir que estas fueron las que más me fueron funcionales a lo largo de la investigación. El apoyo en la elaboración de mis entrevistas fue constante con mis padres, a ellos les debo la mayor parte de las preguntas de mi investigación. Estos instrumentos para Taylor y Bogdan (1987:20) “son un diseño de investigación flexible que comienza los estudios con interrogantes sólo vagamente formuladas”. Estas mismas guías se fueron reformulando y enriqueciendo constantemente conforme a los aportes de los mismos **Ngwe'z**.

Adicionalmente, se realizó un segundo trabajo de campo (mayo-junio 2015), que consistió en volver a los participantes para hacerles preguntas puntuales que hayan emergido después de los registros y la completud de las transcripciones. Esto con la finalidad de reafirmar y complementar datos que ayudaron a mejorar la descripción, comprensión e interpretación de la realidad. En sentido estricto, se trató 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” (Velasco & Diaz, 1997, pág. 49).

Paso 3. *Tratamiento de datos*: después de ambos trabajos de campo, se inició con el tratamiento de datos, de los cuáles se obtuvieron las precategorias. En mi caso, lo que hice primero fue transcribir 23 horas: 10 minutos: 34 segundos, que fue el tiempo total de grabación, en audio y video, de mis 18 entrevistas; ello me arrojó un total de 620 cuartillas escritas totalmente en zapoteco, el orden fue por fechas; más 20 hojas escritas de mis observaciones realizadas. De las transcripciones obtuve 409 precategorias que se repetían entre un actor y otro. El segundo paso consistió en armar las categorías emergentes¹³ o sensibilizadores, de los cuales obtuve 98 categorías de los conocimientos de ambos actores, de los **Ngwe’z** y de los **Mbwa’n**. El tercer paso fue armar un esquema de redacción donde finalmente se mostraron las categorías para la descripción, análisis e interpretación o reconstrucción de significados y triangulación de datos que consistió en contrastar, comparar las divergencias y coincidencias entre los saberes y conocimientos que tiene cada uno de los **Ngwe’z** en cada uno de las categorías de análisis surgidas durante la investigación.

Paso 4. *Redacción y presentación de tesis*: una vez sistematizados los datos, se continuó con la redacción de resultados de carácter cualitativo-descriptivo dando como resultado final la redacción y presentación de la tesis.

Todos estos pasos, de inicio a fin, tuvieron la característica de ser flexibles y ajustarse o reajustarse a la propia naturaleza y dinámica de la investigación.

2.4 UNIDADES DE ANÁLISIS

Las unidades de análisis que posibilitaron comprender, recolectar y organizar la información son las siguientes:

¹³ Entendidas como aquellas que surgen desde el levantamiento de referenciales significativos a partir de la propia indagación, es decir, a partir de los datos y no apriorísticas u objetivadores.

Sistema de salud propio. Para comprender este sistema, fue necesario tener en cuenta las concepciones de salud y enfermedad que tienen los Ngwe'z, desde la visión de los **men tè**, así como el rol social que cumplen en las comunidades zapotecas y la cosmovisión que subyace en este sistema.

Formas de diagnóstico y tratamiento de las enfermedades. Respecto a ello, se tuvo que indagar sobre el proceso de la consulta y la lectura del maíz, así como los baños espirituales y sus tipos.

2.5 INSTRUMENTOS Y TÉCNICAS ETNOGRÁFICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Aparte de la revisión bibliográfica y la elaboración conceptual, fue indispensable la adquisición de una reportera y una videocámara para registrar la información verbal y no verbal que se presentara en cualquier momento. Estos instrumentos, en lo particular, adquiridos antes de la investigación, me fueron de gran ayuda en todo el proceso de la investigación, tanto en la transcripción de los datos como en la triangulación de los mismos.

La utilización de estos instrumentos en el campo de trabajo no provocó incomodidad a los Ngwe'z, ya que inicialmente se les pidió permiso y fue de su consentimiento ser grabados y grabar todo lo que iban a decir, ellos no se opusieron; por el contrario dijeron “no hay problema, porque lo que hacemos y decimos no es algo malo, sino es lo que hacemos para vivir”¹⁴. Por el contrario, se sintieron alagados por ser tomados en cuenta por primera vez, esto, para Lewis (1965, pág. xii) citado por Taylor & Bogdan (1987: 21) “es dar voz a las personas que raramente son escuchadas”.

a) La entrevista en profundidad

Dada la seriedad y respeto profundo hacia los conocimientos y las prácticas rituales de los sabios y por la sacralidad del tema de investigación, las técnicas más utilizadas para esta

¹⁴ Esto lo dijo el Ngwe'z Ángel en una comunicación personal que se tuvo con él, antes del inicio de la primera entrevista llevada a cabo el día 26 de noviembre del año 2014.

investigación fueron esencialmente tres: la entrevista en profundidad, las entrevistas estructuradas y la observación no participante.

La entrevista en profundidad que consiste en:

Reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras [...] el propio investigador es el instrumento de la investigación. El rol implica no sólo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerla. (Taylor & Bogdan, 1987, pág., 101)

Es así que, conforme avanzaba la entrevista, en las preguntas y en las mismas respuestas de los sabios surgían dudas y otras preguntas que eran necesarias replantear. Esto enriqueció la interpretación de los datos.

Ahora bien, lo esencial que permitió realizar las entrevistas durante todo el proceso fue la expresión en la lengua de los participantes; desde el saludo hasta la despedida fue en **dí'stè** (zapoteco), de lo contrario, no se hubiera logrado nada, además no era necesario el español, pues los contextos son de los **men tè**. A pesar de que los sabios y yo como investigador somos de la misma lengua, siempre se mantuvo el establecimiento del *rapport*.

Como toda la transcripción se realizó en **dí'stè**, durante la redacción de la tesis se tuvo el mayor cuidado en evitar la pérdida de la esencia de los datos. Lo que se pudo traducir sin perder significado se tradujo al español, mientras tanto las frases que perdían esencia se mantuvieron en **dí'stè**, pero así también se mantuvieron los conceptos que son esenciales de esta propia investigación a lo largo del texto. Puesto que la organización de los datos también tiene mucho que ver con la organización del pensamiento en lengua propia, su esencia, su contenido, su estructura varía acorde al español y si se fuerza la traducción de los conceptos, prácticamente pierde el ser y la vitalidad de los mismos, por ello es que también se categoriza en lengua zapoteca.

Además, por ser sus conocimientos sagrados, valiosos, verdaderos y exclusivos, las entrevistas siempre fueron en sus consultorios, es decir, fueron “aprendizajes sobre acontecimientos y actividades que no se pueden observar directamente. En este caso nuestros

interlocutores son informantes en el más verdadero sentido de la palabra. Actúan como observadores del investigador, son sus ojos y oídos en el campo” (1987: 103).

b) Las entrevistas estructuradas

Como los sabios son doctos o muy versados en su arte; por ello se determinó utilizar las entrevistas estructuradas. Estas en “sí se ajustan a un esquema formal [...] y se realizan con personas que son expertos reconocidos en el tema con los cuales es preferible hacer una cita específica para tener un tiempo de dedicación exclusiva sin interrupciones” (Yapu & Arnold, 2010, pág. 155).

Las guías de entrevista, como ya se dijo, constantemente fueron reajustadas y las preguntas fueron reformuladas de acuerdo a los conocimientos específicos de cada **Ngwe’z** (Ver anexo 2 y 3). Al principio de la investigación, la guía formal (*framework*) que según yo portaba, era la que había hecho con mis padres, pero conforme pasaba a cada **Ngwe’z**, surgían nuevas preguntas que se tenían que integrar a las guías para darle mayor peso a las mismas y saber con más profundidad los detalles de los conocimientos, visiones y prácticas de los otros **Ngwe’z** y **Mbwa’n**; cada vez que integraba preguntas nuevas, sentía que estaban completas, esto nunca fue así; ya que cada sabio, si bien tiene muchos conocimientos coincidentes, al mismo tiempo sabe diferentes cosas que bien complementaban, contrastaban o bien divergían en los datos; así que, ante esta diversidad, las entrevistas también fueron moldeadas a estos conocimientos; se puede decir que cada entrevista representa su propia formalidad, conforme a los conocimientos y la legitimidad de cada sabio.

c) La observación no participante

Por el carácter sacral del maíz para la consulta, la técnica de observación más utilizada durante la investigación fue la observación no participante; esta es entendida como “contemplar exclusivamente lo que está aconteciendo y registrar los hechos sobre el terreno” (Goetz & LeCompte, 2007, pág. 153); es decir, la tarea consistió en registrar a través de la videocámara y la reportera, las consultas que hicieron los **Ngwe’z** con los maíces para poder

enseñarme las maneras de comprender, interpretar y explicar las diferentes posiciones del maíz con el apoyo de los cuadrantes cosmogónicos.

Para la observación de estos rituales, se cumplen las 9 dimensiones para describir situaciones sociales; estas son: “espacio, actor, actividad, objeto, acto, acontecimiento, tiempo, meta y sentimiento” (Flick, 2007, pág. 156).

Hasta cierto punto, son observaciones localizadas que “se limitan cada vez más a procesos que son esenciales para las preguntas de la investigación” (ibídem: 155), es decir, para que me enseñaran sobre cómo realizar la lectura del maíz, (pareciera que todos se pusieron de acuerdo), siempre partieron de mi situación, preguntándole al maíz “si ando bien en mi camino y el lugar donde estudio y si es que algo malo me persigue o me depara algo en el futuro cercano”. Esto, a mi entender, siempre fue una forma de apertura y de confianza.

2.6 CONSIDERACIONES ÉTICAS

Como es sabido, la investigación se centró en conocimientos herméticos, especiales y exclusivos de los sabios **Ngwe’z**, que no son del dominio público; sin embargo, tienen una legitimidad social, en este afán nada fue encubierto, todo fue bajo el consentimiento de los sabios, se les explicó el objetivo de la investigación, mi interés y los objetivos finales del tratamiento de datos, así que esto fue una puerta de entrada a sus conocimientos, experiencias y prácticas.

En este sentido, el cuidado y el respeto profundo redundaron en todo el proceso, tanto hacia los especialistas como a sus conocimientos y prácticas. Lo que permitió cultivar un ambiente de confianza mutua para que me compartieran información que considero suficiente y verídica para hacer posible esta tesis, la misma que esperan tener una copia en sus manos, ya que ese fue un compromiso que he de cumplir cabalmente; y, al cumplirlo, con ello fundo y cierro un valor ético fundamental: el valor de la palabra. La misma que también llegará a ser compartida con los diferentes actores involucrados en la educación, así como lo demandaron los **Ngwe’z**, a través de su formulación en una propuesta final, con la cual cierra esta tesis.

Capítulo 3: Fundamentación teórica

3.1 PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO

Hablar del pluralismo epistemológico es hablar de una heterogeneidad de epistemes, es decir, “la existencia de diversas maneras legítimas de conocer el mundo” (Olivé, 2009, citado por Galindo Céspedes, 2014, pág. 129). También es hablar de tolerancia democrática de los saberes, en otras palabras, es hablar de un eclecticismo que incluye, desde luego, varias formas de pensar, varios modelos, varios epistemes que se ponen en juego y en movimiento y que, desde siempre, han estado ahí en la acción y la naturaleza humana. Porque de hecho, “cuando llegaron los españoles, las culturas originarias habían desarrollado complejos sistemas de conocimiento adecuados para las condiciones de su medio y de sus necesidades” (Arratia Jiménez, 2014, pág. 163). Entonces, hablar del pluralismo epistemológico es lo mismo que si se hablara de la multiculturalidad que se basa en un simple reconocimiento, tolerancia y coexistencia de la diversidad etnocultural, en contraste con la interculturalidad que implica necesariamente relaciones e interrelaciones entre mundos y culturas diversas e implica un cambio de las estructuras de poder.

En cambio, hablar de la epistemología pluralista es hablar desde un conocimiento y de una forma de pensar distinta a los conocimientos que normalmente estamos acostumbrados a recibir en la escuela; de los cuales hemos aprendido “naturalmente” y que aún nos es difícil despojarnos de ellos, y, peor aún, cuestionarlos, porque esta matriz civilizatoria occidental está tan arraigada en nuestra sociedad y en nuestras mentes. Por lo tanto, creemos que es el único conocimiento que es el verdadero, el real, el incuestionable, el único que amerita ser abordado en la escuela; basarnos sólo en este, es casi prohibirnos de pensar lo impensable, que ya está ahí, en la práctica, pero que ha sido relegado por nosotros mismos, apostándole a su destierro en nosotros.

Privarnos de ese derecho y de esa obligación de manifestar y practicar lo que históricamente nuestra cultura nos ha delegado, lo que a nuestros ancestros les ha costado mantener por encima de las opresiones y las contrariedades, es precisamente, la epistemología

pluralista que busca una ruptura epistemológica con las formas de pensar moderno, y que da cabida a una forma de pensar y cuestionar la realidad en un sentido crítico, sobre los conocimientos ya dados y formulados desde el pensamiento occidental. Como lo refiere Mignolo, citado en Walsh y Castro:

Las ciencias sociales, como las conocemos hoy, se fundaron en Europa, se construyeron en las lenguas modernas de conocimiento y de colonización, y se ocuparon fundamentalmente de países europeos, porque el resto del mundo no valía la pena de ser estudiado. [...] ello significa que la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente y, además, tiene un valor y un lugar “de origen”. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. (Walsh, Schiwy & Castro Gómez, 2002, pág. 18)

Estos conocimientos geo-históricos son los que mayormente han marcado la formación de los niños y jóvenes en la mayoría de las escuelas y universidades, que aún hoy siguen desarrollándose en una estructura estrictamente colonial. De esta manera, parafraseando a Walter Mignolo entrevistado por Walsh (2002), constantemente estamos asimilando conocimientos, categorías de conocimiento y conceptualizaciones que vienen geo-localizados de un cierto lugar y de ciertos espacios geo-históricos, es decir, tienen un cierto *locus de enunciación*, esto es fabricados en Europa; por ello es que, al hablar de epistemologías pluralistas, lo que se pretende es que se escuchen las otras voces, los otros conocimientos y las otras formas de producción del conocimiento que históricamente han sido marginalizados, subalternizados y dominados; estos que también tienen una localización en el espacio y en el tiempo.

Para el mismo Mignolo, lograr esta descolonización del saber frente al mundo excluyente y desigual en el que vivimos, lo que se requiere es indisciplinar las Ciencias Sociales. Ello significa desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento y producir estos otros que mayormente son más prácticos que los occidentales y hacer que se reconozcan estos otros conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial para romper con las tendencias modernistas que dividen y distancian el sujeto y el objeto de conocimiento para así replantear la relación dialéctica entre sujeto y estructura. Ello no significa desechar las herramientas o conceptos centrales de las ciencias ni

tampoco las hermenéuticas críticas de las humanidades más bien quiere hacerlas comunicar. También supone la consideración de las nuevas tareas políticas, éticas e intelectuales que este mundo y orden erigen, para encontrar soluciones de diálogo frente a las injusticias y el sufrimiento agravado por los procesos de la globalización neoliberal (2002: 13-14).

Bajo esta misma perspectiva, Lander apunta:

La conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. También requiere del cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. (Lander, 2000, pág. 12)

En este sentido, la epistemología pluralista busca que los conocimientos diversos generen sus propias categorías desde las geopolíticas del conocimiento y de los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación, en otras palabras, la epistemología pluralista, consiste en:

Una forma de pensar, de conocer, de concebir, de ciencia, de imaginar, opuesta al pensamiento universal, a la ciencia estructural, a la episteme moderna, a los modelos explicativos basados en la totalidad y en la deducción. (Prada Alcoreza, 2014, págs. 13-14)

Se trata, entonces, de buscar una epistemología pluralista, en donde los pensamientos plurales tomen en cuenta la inmanencia de la diversidad de formas y prácticas de los saberes y conocimientos que los pueblos indígenas tienen para relacionarse con los seres vivos, con la naturaleza y con los dioses.

En este sentido, se trata, entonces, de una epistemología que:

Recoja el pluralismo, el animismo y el inmanentismo de las cosmovisiones indígenas; una epistemología que sea capaz de interpretar la integralidad, la interconexión, y la interdependencia de los ciclos vitales de los seres de la Madre Tierra y del cosmos. (2014: 14)

Se trata de reconocer y trabajar sobre las epistemes, primero desde adentro, desde donde se generan, se practican y se reproducen, ahí donde tienen vida, donde las personas les dan vida y su propio valor; se trata de potenciarlas, de sacarlas y hacerlas revivir en el corazón

de las personas, no sólo cumplir con la mera finalidad de ser un plural y singular episteme, sino también un episteme plural que busque el diálogo hermenéutico, basado en la comprensión y complementación de las epistemes; es decir:

Plantear como episteme ancestral, resistente y alterativa los saberes y cosmovisiones nativas, además de reconocer otros saberes, los saberes de la gente, los saberes culturales, concretos y descalificados por las ciencias. (2014: 17)

Por lo tanto, el pluralismo epistemológico nos lleva a la transformación estructural de la educación, a una “descentralización epistemológica que pretende no sólo revalorizar los conocimientos de las sociedades locales e indígenas, sino también su sistema de valores y el universo simbólico a partir del cual construyen sus relaciones sociales” (Prada Ramírez, 2014, pág. 56); y agrego, políticas, económicas y espirituales.

Además, se trata de que la epistemología, en este caso, crítica: “desmante los aparatos enunciativos, de expresión colonial y de formaciones discursivas de dominación” (Prada Alcoreza, 2014, pág. 24). En otras palabras, de lo que se trata es luchar por una justicia cognitiva global y romper con esas líneas y pensamientos abismales que consisten en “conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso y entre formas de verdad científicas y no científicas, los cuales siguen estructurando el pensamiento moderno y constituyendo las líneas políticas y culturales basadas en Occidente” (De Sousa Santos, 2014, pág. 21).

Todo ello, a la vez, contribuiría a una mejor articulación entre los niveles educativos, y al mejoramiento del acceso y de la calidad de la educación en su conjunto. Donde, justamente, se evidencia “la imposición de un paradigma epistemológico hegemónico llevado a la negación, subalternización e invisibilización, a título de la universalidad de la ciencia, como la única forma de conocimiento” (Arratia Jiménez, 2014, pág. 163).

3.1.1 Diálogo

La oralidad dialógica

Entre las sociedades, la herramienta cognitiva principal para llevar a cabo una convivencia sana y una buena relación es el diálogo, es la palabra hablada; pues a través de ellos comunicamos y expresamos pensamientos, emociones y sentimientos, también, a través de ellos, enunciamos el mundo y lo hacemos desde un determinado *locus de enunciación*, con ellos nombramos las cosas y sobre las cuáles también accionamos.

En este sentido, para nuestros pueblos, la oralidad se desarrolla “en una constante interacción entre sus habitantes, ponderando la oralidad dialógica para la resolución de los problemas cotidianos, que tienen relación con el territorio, el trabajo y las formas de organización para alcanzar y fortalecer la armonía comunitaria” (DEI, 2011, pág. 34).

Este proceso de interacción, para Villegas “se lleva a cabo de manera comunicativa y está basado en el diálogo y la argumentación, encaminados al acuerdo y consenso” (Villegas Paredes, 2014, pág. 87).

Pero también esta oralidad no sólo se da entre seres humanos, sino también con las plantas, con los animales y con los dioses de la naturaleza, con los cuales hablamos, porque ellos también son seres vivos, nos escuchan y nos responden de acuerdo a las acciones de nuestro proceder.

Por lo tanto, este diálogo no implica imposición del uno sobre el otro, sino intercambio de ideas, de opiniones, de saberes y conocimientos que permiten llegar a acuerdos, con base a las normas que posibilitan la vida en común, tales como: el respeto, la armonía y la reciprocidad.

Diálogo de saberes

Ahora bien, hablando del diálogo y del diálogo de saberes, para Villegas, son “una estrategia para colaborar en la lucha contra la colonización” (ibídem: 87); es decir, un diálogo donde impera la pluralidad de conocimientos y voces de los diferentes actores locales en

búsqueda del *estar y vivir bien*, pero un diálogo que también haga escuchar las otras voces para hablar de una situación de equivalencia.

En este sentido, el diálogo de saberes se concibe como:

Un diálogo entre seres creyentes pero abiertos a otros saberes, a otras creencias, a seres no encerrados en su yo subjetivo o en un saber fundamentalista. Sólo así la reexistencia puede ser coexistencia con la naturaleza y con los otros. Ante el nudo de determinaciones que sujetan al sujeto, el sujeto se emancipa repensando el mundo para construir otro mundo, en la construcción de nuevos sentidos existenciales que encarnen en su ser, que disuelvan el nudo de la angustia, que reabra la voluntad de poder, de poder querer, de poder querer vivir, desde el saber de las condiciones de vida del mundo que habita. (Leff, 2010, pág. 24)

Este diálogo de saberes nos permitirá, entonces, repensar desde nuestros espacios, nuestras prácticas y acciones; es decir, la confluencia y la convivencia de estos dos tipos de saberes, sin una idea de supremacía y subordinación entre los saberes de los sabios zapotecos y los saberes de otras culturas, mismos que harán posible la construcción de un mundo global sustentado en la diversidad cultural, en una convivencia basada en la diferencia, “en la coevolución de las culturas en relación con sus territorios biodiversos” (2010: 380).

Recalco este diálogo y tratamiento de saberes, ya que, muchas veces, refiriéndome a los docentes de educación primaria, se piensa que al hablar de diálogo de saberes es como pensar lo mismo que se piensa y se hace de las lenguas indígenas, las cuales se utilizan como puente o como trampolín para “acceder” a otros tipos de conocimiento, que mayormente se centran en la racionalidad del occidente. En este caso, hablar de diálogo de saberes es hablar del tratamiento de los saberes con una racionalidad diferente que también tienen y merecen los pueblos indígenas y, en este caso, los sabios zapotecos.

Pues, muchas veces es ahí donde radica nuestro error histórico, en nuestra comprensión y en nuestra construcción del mundo, en dar mayor importancia al desarrollo, repetición y reproducción del pensamiento lineal, único, dominante y hegemónico que nos ha llevado a desvalorizar la diversidad, a desconocer la diferencia y a no enfrentar la otredad, esa otredad de la cual somos parte, y que no busca desasirse del egocentrismo que es común a todo

pensamiento filosófico posmoderno, sino en una otredad que se sustenta en la convivencia humana, en la ayuda mutua y en la reciprocidad entre los seres (humanos, plantas y Dioses).

También, porque precisamente ese ha sido el problema de la ciencia, de meternos en un sólo callejón, en ese callejón de la cosificación:

En el laberinto de la objetivación del mundo, donde lo que hemos perdido es la capacidad que tuvieron (y que tienen) los saberes populares y tradicionales en cuanto a la relación de lo simbólico y lo real, a través de la cultura, a través de la organización de los mitos, en la función de las cosmovisiones y en el uso de la palabra, no sólo para designar las cosas, sino para simbolizar, significar y valorar culturalmente la naturaleza. (2010: 385)

Pues hasta hoy, como debemos aceptar, vivimos en un mundo acotado por un lenguaje único, por la aspiración a una unidad del conocimiento, por la reunificación del objeto y sujeto de la ciencia, hoy queremos ser sí un sujeto de la ciencia, pero de la ciencia basada en la racionalidad, en la convivencia y armonía que se sustenta en un principio ético entre nosotros con los dioses y con la naturaleza, con nuestra religión y creencias propias, como seres zapotecos que buscan reposicionarse en el mundo convulsionado y no como seres cosificados, fragmentados e instrumentados tecnológicamente.

De acuerdo con Habermas (1990) citado por (Villegas Paredes, 2014. Pág. 88), existen cuatro condiciones para que exista el diálogo entre las sabidurías culturales indígenas y el conocimiento científico occidental:

Primero: Tanto las sabidurías culturales como el conocimiento en un acto de diálogo deben ser capaces de compartir entre sí sus epistemologías y sus maneras propias de ver y estar en el mundo. Al mismo tiempo, cada cual debe ser capaz de discutir la validez del conocimiento o sabiduría sobre los hechos del mundo físico y cultural.

Segundo: El diálogo se dará cuando exista una relación o vínculo entre sabidurías culturales y conocimientos; es decir, el conocimiento debe estar de acuerdo con que la sabiduría tiene derecho de compartir su epistemología, lo propio debe hacer la sabiduría con el conocimiento. No habría diálogo si uno de ellos estaría ensimismado con lo suyo, terminaría en un diálogo de sordos.

Tercero: Para el diálogo tiene que haber la honestidad para que exista confianza; es decir, el conocimiento y la sabiduría tiene que compartir tanto los beneficios como las consecuencias que tiene el contenido de su sabiduría o conocimiento y no solamente compartir lo que le conviene.

Cuarto: Lo que se comparte tiene que ser significativo para todos por igual. Esto supone que todos los que comparten deben usar el mismo lenguaje para comprenderse, pero qué pasaría cuando hay diferencias de lengua, para resolver aquello debe haber medios prácticos (dibujos, fotografía, videos, etc.) que permitan eliminar las dudas respecto al significado de las palabras y fomentar la comprensión. Cuando alguien no entiende una palabra en un enunciado, se debe reformularla de manera que se la comprenda para que el diálogo pueda continuar.

De esta manera, se busca disminuir la imposición imperialista del conocimiento científico occidental sobre las sabidurías culturales de los indígenas originarios.

3.1.2 Conocimiento y saber

Ante todo ello, veo la necesidad, también, de apuntar entre lo que es saber y lo que es conocimiento: “el conocimiento se fundamenta en bases científicas compartidas por cierta comunidad epistémica: teorías, que junto con postulados observables y relacionales producen un conjunto de proposiciones fundadas en un razonamiento suficientemente objetivo” (Toledo & Barrera Bassols, 2008, pág. 101).

En cambio, la sabiduría para el mismo autor es la que: “se basa en conocimientos directos, empíricos y repetitivos acerca de las cosas. Las cosmologías juegan un papel substancial como comunidades epistémicas pero que se comparten de manera restringida entre ciertas comunidades eruditas” (ibídem: 101).

Como notamos en las citas, estos autores diferencian entre lo que es conocimiento y sabiduría. Desde mi punto de vista, no existe la necesidad de hacer que los conceptos epistemológicos entren en contradicción, o que uno se sobreponga al otro, o que el conocimiento sea exclusivo de las ciencias científicas y la sabiduría sólo de los pueblos o de

los sabios; ni tampoco se trata de poner al mismo nivel ambos conocimientos por querer que se le reconozca en ese nivel de “lo científico”, sino más bien, desde mi postura personal, ambos son científicos y ambos son conocimientos y saberes, puesto que los dos implican procesos cognitivos mentales que se construyen sobre la base de experiencias directas y conllevan, en cierto grado, prácticas y experiencias personales y colectivas.

Precisamente, ello es uno de los errores que tenemos al analizar entre conocimiento y saberes locales. Comúnmente solemos encontrar en el *corpus* de los saberes populares propiedades y significantes similares a los de la ciencia occidental, por ejemplo, querer definir la salud a partir de conceptos ya dados a partir de la ciencia, o explicar la visión del mundo con base a la religión impuesta. Sin darnos cuenta que ello significa desconocer la existencia de una racionalidad diferente en nuestras culturas, reduciéndolas a meras extensiones o formas incipientes del racionalismo científico, o peor aun cuando afirmamos: “nuestros conocimientos no son científicos” porque no han sido medibles, cuantificables y comprobables, pues ¿qué más comprobabilidad necesitamos cuando bien sabemos que nuestros padecimientos, intenciones o enfermedades cesan muchas veces al recurrir a las prácticas de los **Ngwe’z** para nuestras curaciones? Y sabiendo que son adquiridas en experiencias que ya han sido comprobadas una y otra vez en diversas situaciones y con diferentes personas.

Por lo tanto, conocer y saber, “ambos son formas de creer, reconocer y significar el mundo. Ambos son mantenidos, modelados, construidos y legitimados mediante prácticas individuales y sociales las cuales influyen su construcción de manera cualitativa” (Barrera, 2003, citado por Toledo, 2008, pág. 101).

3.2 SABERES INDÍGENAS

Los estudiosos en la materia han encontrado un sinnúmero de formas para llamar los saberes y conocimientos de los pueblos, tal como se puede notar en la siguiente cita:

En México, se les ha denominado como: *sabiduría popular*, *saber local*, *folklore*, *ciencia indígena* (De Gortari, 1963), *ciencias nativas* (Cardona, 1985), *conocimiento campesino* (Toledo, 1994), *sistemas de saberes indígenas* (Argueta, 1997; Argueta et

al., 2002). En otras latitudes se les ha llamado *ciencia de lo concreto* (Lévi-Strauss, 1972: 11), *conocimiento popular*, *ciencia del pueblo* (Fals Borda, 1981 y 1987), *ciencia emergente* y más recientemente *epistemologías locales o epistemologías alternativas* (Descolá y Palsson, 2001: 24; Hviding, 2001: 198). (Pérez Ruíz & Argueta Villamar, 2011, pág. 33)

Para los mismos autores en muchos casos persiste la idea de que se trata sólo de supervivencias de antiguos sistemas, que se descalifican por estar ligados a lo religioso y no a la “objetividad” como ocurre en la ciencia occidental”; siendo que para los pueblos indígenas, en este caso, el saber sobre la religión indígena es la base de la vida existencial de las personas que se edifican en la relación de las personas con otros seres, como el agua, el maíz, los animales y la espiritualidad de ellas mismas, de los dioses y de la naturaleza.

En este sentido, “el saber indígena es un saber dinámico que se recrea a diario en los actos, hechos y circunstancias del hombre en relación con lo divino, la naturaleza, con la familia, la comunidad y la sociedad en general” (Muchavisoy & Narciso, 1997, pág. 66); también es un conjunto integrado de saberes y vivencias, basados en experiencias y praxis adquiridas a través de los siglos en esta interacción permanente, de hombre, naturaleza y divinidad.

3.2.1 Los Ngwe’z zapotecos

En las comunidades zapotecas, las ritualidades de curación están en las manos de los sabios sanadores **Ngwe’z**. En lengua **dí’stè**, tanto en la Costa como en la Sierra Sur de Oaxaca, reciben estos nombres, aunque sabemos que cada pueblo indígena los nombra de diferentes maneras, en la Amazonía peruana, por ejemplo, los **asheninkas** los denominan **sheripiari**, los **shipibos onaya** y en Bolivia se los conoce como **jampiris** y **yatiris**, etc. Estos sabios:

Tienen la habilidad de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, con miras a dirigir las relaciones entre estas y los humanos. Viendo a los seres no-humanos como estos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. [...] su perspectiva es el multinaturalismo como política cósmica. (Viveiros de Castro, 2004, pág. 43)

Los sabios que poseen estos saberes, generalmente, como lo expone el autor, tienen la habilidad de ampliar sus estados visionarios de conciencia para entablar comunicación con los espíritus del paraje sagrado y con los dioses sobrenaturales, pues ellos son los que adivinan las causas de lo que las personas sufren y son los mismos quienes recomiendan el tratamiento adecuado para cada situación; es decir, aseguran la capacidad de diagnosticar y de curar el sufrimiento de las personas, haciendo contacto entre los mundos natural y espiritual.

En efecto, como cada sabio personaliza una cierta visión del mundo, sin embargo, algo único los caracteriza:

Son grandes exploradores de las zonas cósmicas, son los verdaderos redentores del saber cosmológico; sólo ellos poseen una percepción global y precisa del universo que han recorrido individualmente durante sus viajes a través del tiempo y el espacio, gracias a su facultad de pasar con libertad de una región cósmica a la otra. [...] los conocimientos cosmológicos son en su conjunto interdependientes. (Pierre Chaumeil, 1998, pág. 167)

Para los **men tè**, los saberes y conocimientos de los **Ngwe'z** son un modo de actuar que implica una manera de conocer un cierto ideal de conocimientos espirituales, los cuales sirven para dar respuesta a cada pregunta sobre los problemas, situaciones, padecimientos o intenciones que las personas enfrentan en la vida cotidiana. Además, los **Ngwe'z** zapotecos como “el chamanismo o curanderismo andino-amazónico representan uno de los mayores saberes y conocimientos sobre la naturaleza y el hombre” (Rumrill, 2013, pág. 104). Es necesario y urgente abordarlos desde diversas perspectivas y espacios para revitalizarlos y ya no extirparlos en nombre de la hispanización y evangelización como lo fue en la época de la colonia.

3.3 COSMOVISIÓN Y SALUD

Aunado a lo anterior, la visión cósmica o la visión sicionatural, como lo nombra Delgado en Rumrill (2013, pág. 87) de los **men tè** en torno a la vida es altamente espiritual y de respeto a la naturaleza (hombres, animales, plantas y dioses), principalmente los dioses de la Ciénege, milpa, tierra y naturaleza, debido a que con frecuencia, en esos espacios sagrados,

directa o indirectamente, residen los dioses principales antes mencionados. Esta es nuestra propia forma de ver y concebir el mundo, basado en un profundo diálogo y respeto que construye la vitalidad y la reciprocidad en el contexto y territorio de los **men tè**. En este sentido, la siguiente cita comparte un poco esta cosmovisión que se define como:

La forma de ver y concebir el mundo (cosmos) en el que viven los seres humanos. Es la visión o ideología que se forman ciertas culturas, asociada a sus creencias míticas y espirituales para explicarse el mundo y las relaciones que lo sustentan. Aunque existen diferentes procesos de desarrollo de la salud en los pueblos indígenas, es posible ver una cosmovisión común que, fundamentalmente, entiende la salud como el equilibrio entre las fuerzas naturales y las espirituales entre los individuos y las comunidades. (Organización Panamericana de Salud, 2006, pág. 9)

De acuerdo con esta cita, la salud se ve como un estado holístico de bienestar físico, mental, social, moral, emocional y espiritual con el equilibrio cósmico. Es una convivencia íntegra que se regenera constantemente en la vida familiar y comunitaria, por lo tanto, la vivencia cotidiana del hombre no es separada de las deidades de la naturaleza, del cosmos, del sol y la luna, ellos, ordenan y regulan la vida material y espiritual de las personas y forma parte de la ciclicidad de la vida de los **men tè**, en su relación con el entorno natural y social.

En este sentido, la curación metafóricamente comparada es una negociación que hace el médico o sanador tradicional (**Ngwe'z**) con las deidades, y las estrategias persuasivas de lucha contra la enfermedad.

3.3.1 Salud intercultural

La salud intercultural vislumbra una pertinencia intercultural en el sistema de salud occidental e indígena, pero antes de ello, es preciso partir de una definición de lo que es interculturalidad, en ese sentido, Moya apunta que la interculturalidad:

Va más allá de las relaciones entre culturas. Supone el reconocimiento del “otro” y la afirmación de sí mismo. [...] la educación intercultural postula que una de las primeras obligaciones o tareas de un pueblo es la de “ser” y para “ser” es preciso apelar a los elementos cohesionadores que vienen de la historia común, de las relaciones con el entorno, la cosmovisión, los valores, el idioma, entre otros, los cuales deben ser revalorados y desarrollados para romper con la opresión; también está la similitud de problemas derivados de la explotación, la exclusión, la marginación económica y social. (Moya, 2009, pág. 28)

En muchos casos, como el zapoteco, uno de los elementos cohesionadores de la cultura, como lo menciona Moya, es precisamente la cosmovisión que se tiene alrededor del sistema de salud que, por el mismo incremento del contacto entre culturas, está aumentando el desarrollo intercultural.

En este sentido, lo intercultural en la salud, como lo menciona el siguiente autor “se refiere a un modelo de atención de salud en relación de al menos dos culturas que coexisten en un espacio geográfico y epidemiológico (Baixeras, 2004, pág. 14).

El mismo autor cita a Ibacache que entiende la “interculturalidad en salud como la capacidad de moverse equilibradamente entre conocimientos, creencias y prácticas culturales diferentes respecto a la salud y enfermedad, la vida y la muerte, el cuerpo biológico, social y relacional. Percepciones que a veces pueden ser incluso hasta contrapuestas” (ibídem).

Se puede decir entonces que la salud intercultural, con sus elementos cohesionadores, aún está vigente en muchas de las comunidades de Sudamérica, tal como el caso de Bolivia que muestra Oerlerch (1999) citado por Ever Vega Canedo y Remberto Huanca Choque en su tesis de licenciatura (2014: 42), presentada en la UMSS:

Según un estudio del Banco Mundial, todo el mundo prefiere utilizar las plantas medicinales, cuando están enfermos. Se ha comprobado que el 70% y 80% de la población del mundo se dirige a la medicina informal cuando se enferma. En Bolivia, el 73% de la población, especialmente en las áreas rurales, busca primeramente al curandero y usa la medicina tradicional. Si no tiene éxito en su tratamiento, acude a la medicina occidental como último recurso. Hay varios factores detrás de ese hecho; los médicos académicos muchas veces hablan solamente español, no entienden el concepto de enfermedad de los indígenas y tienen poca comprensión y respeto a su cultura. Por otra parte, la medicina occidental es costosa. En Bolivia, la medicina tradicional es una parte integral de la cultura, que responde a sus valores y a sus creencias. (Vega Canedo & Huanca Choque, 2014, págs. 42-43)

Por un lado, como se menciona en la cita, precisamente la lengua es uno de los factores que no permite que los médicos que hablan sólo el español entiendan el origen y las causas de las enfermedades de las personas, puesto que ellos sólo se basan en sus diagnósticos clínicos para determinar objetivamente lo que padecen y en torno a ello recomiendan su tratamiento. El español muchas veces se queda reducido ante la explicación que hay detrás de las

enfermedades provocadas entre los hombres, los dioses y la naturaleza; es decir, a veces no existen palabras en español para expresar ello.

Por otro lado, como muchas personas recurren a ambas medicinas, por ello es que se insiste en que ambos sistemas de salud se complementen, pero desde una visión y epistemología pluralista, para un mejor servicio de salud a la población mayoritariamente marginada. Por un lado, los médicos académicos que continúen prestando un mejor servicio en cuanto a la salud biológica o en los males somáticos, por el otro lado, que los sabios sanadores de los pueblos sigan promoviendo y fortaleciendo la curación de las enfermedades culturales y espirituales desde sus cosmovisiones y prácticas locales.

Porque sabemos que no todos los problemas de la salud se pueden solucionar con los tratamientos propios ni tampoco sólo con la medicina oficial o que sólo los médicos académicos pueden solucionarlo todo o viceversa; ambos tienen vacíos, por eso pueden llegar a ser complementarios; por ello es que “cada día parece más necesario el desarrollo de la salud intercultural ya que ningún sistema médico es capaz de satisfacer todas las demandas de salud que presenta una población” (2004: 14).

Entonces precisamente es aquí donde la interculturalidad se vuelve:

Una oportunidad para que el sistema médico oficial también aprenda del sistema médico indígena y que este último pueda aportarle al primero conceptos y herramientas que permitan mejorarlo. Hay que asumir que el sistema médico oficial no es el único llamado a “salvar” a los pueblos indígenas, incorporándolos a sus propios referentes, a sus ideas de modernidad, de conocimiento científico, de universalismo; sino que es posible que también se aprenda del sistema indígena. (Organización Panamericana de Salud, 2006, pág. 35)

3.4 EDUCACIÓN INDÍGENA

Al respecto, Nicahuate argumenta que “la educación indígena son los procesos de interacciones cotidianas desarrolladas dentro de las comunidades nativas” (Nicahuate Paima, 2007, pág. 79). Al mismo concepto, Olivé agrega que esta educación indígena se basa “en los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales” (Olivé, 2009, pág. 21). Con esto, enfatiza que los trabajos, las prácticas

culturales y rituales, así como los saberes y conocimientos que envuelven la educación indígena se dan en el contexto y en los espacios en el que se desenvuelven los niños diariamente. El aprendizaje de este bagaje cultural está mediatizado por las interacciones entre los mismos niños, con los hermanos mayores, con los padres, con los abuelos, con los sabios y en la interacción con la comunidad, la última es la que finalmente juzga y legitima a la vez, pero también moldea la educación propia de los niños y de los jóvenes para tener una formación integral y ser buenas personas y portarse como *gentes*.

Esta formación, además, está muy anclada a las educaciones de los padres y abuelos; por ello, es común escuchar en el caso de los **men tè**, decir “así son sus padres, por eso, ellos son así”, esto reivindica que la educación indígena se cimienta desde el hogar y se ancla en general, en las vidas, formas y modos de las familias. Al mismo tiempo que son aprendizajes familiares, son también aprendizajes sociales comunitarios, puesto que los niños, como son eminentemente sociales, se involucran y están inmersos en todas las actividades en las cuales participan directa o indirectamente de acuerdo a sus posibilidades.

En estas actividades es donde precisamente van aprendiendo los capitales culturales de las comunidades; aprenden tanto en la casa como en otros espacios, por ello, decimos que, las educaciones indígenas, así en plural, están en manos de todos los actores sociales de las comunidades y se desarrollan en diferentes espacios, tales como en la milpa, en los juegos, en los lugares sagrados, en los mercados, en las plazas, en las asambleas, fiestas y convivencias comunitarias, así como también en y dentro del territorio mismo; por ello, es que el mismo Nicahuate dice que “en las sociedades indígenas, nuestros niños y niñas tienen como escuela nuestro propio contexto comunal” (2007: 79).

Todos estos aprendizajes están enmarcados con base a las necesidades de las personas, de la familia y de la comunidad y, por eso mismo, los niños van aprendiendo estas actividades prácticas que les servirán, en un futuro no muy lejano, para resolver sus necesidades que la vida le va presentando. Es por esta razón que sostenemos que, como forman parte de su vida y las interiorizan desde pequeños, haríamos mucho en que desde pequeños también aprendan a

diferenciar estos sistemas de curación que comparten las sociedades indígenas con las occidentales.

Respecto a este tipo de educación, quiero referir el aporte conceptual que nos comparte la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), con el nombre de etnoeducación o educación propia:

Esta educación se fundamenta en la espiritualidad profunda, donde el hombre es parte de la naturaleza, que le indica su función y razón de ser de su existencia en el planeta tierra, su misión de cuidar, proteger, respetar y defender la madre tierra, manteniendo el equilibrio armónico del cosmos con relación al hombre, mediatizada por las autoridades tradicionales, nuestros sabios, los depositarios de nuestros conocimientos y saberes milenarios, que han mantenido nuestras culturas. Por eso, esta educación se inicia desde antes de nacer el niño y va mucho más allá de la muerte. Esta educación tiene una dimensión integral de la vida en nuestra cultura, pues atraviesa todos los ámbitos de ella. (ONIC, 1998, pág. 73)

Estas experiencias demuestran que es posible hacer una educación propia desde, en y para nuestros pueblos indígenas. Que en el estado de Oaxaca no se ha desarrollado una educación propia a pesar de tener las leyes y el nivel de subsistema de educación indígena, es otra cosa, y se debe a varios factores: primero porque los mismos actores educativos han subyugado, menospreciado y reemplazado estos capitales culturales que los niños ya traen desde la casa, dando importancia a la educación homogeneizadora que se ha implantado en México desde la época de la colonia; segundo, se le suma el fuerte obstáculo legal que tenemos en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo tercero: la educación laica, que es la que hace completamente invisible e impensable las prácticas rituales en el aula. Esta negación y violencia epistemológica tiene su razón de ser como lo apunta el siguiente autor:

Para la enseñanza, oficialmente laica, 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 empírico. (Maldonado Alvarado, 2005, pág. 58)

Precisamente, los conocimientos del currículo oficial, como lo apunta el autor, son los que están plagados en las escuelas y en todas las aulas al reproducir los conocimientos y valores de la sociedad occidental. Por lo menos en mi experiencia, ni siquiera en la asignatura de Formación Cívica y Ética de ningún grado de educación primaria se ha tratado este capital cultural propio de la cultura de los **men tè**.

Los escasos intentos de elaboración de los proyectos escolares en escuelas pilotos de la sección XXII para la implementar el PTEO representan un avance para aterrizar este tipo de educación. Sin embargo, desde mi punto de vista, aún no logra tener un impacto en la sociedad local al no involucrar activamente a los actores de la misma.

Por lo tanto, a pesar de estos pocos intentos, sigue trayendo consigo el despojo de la cultura y la identidad de los niños paulatinamente al estar centrados solamente en el desarrollo de los currículos oficiales. El fondo de todo ello está cimentado en el colonialismo interno, en la colonialidad del poder¹⁵ (Quijano, 2000, págs. 201 y 219) y la colonialidad del saber¹⁶ (Lander, 2000, pág. 15-23) que continúa vigente en Oaxaca y en la república mexicana, representando, además, en la práctica una violencia simbólica y una violencia epistémica hacia los conocimientos y sabidurías ancestrales. Por ello, sí urge analizar y reflexionar sobre estos conceptos para que, a partir de ellos, se tomen conciencia y acciones concretas para construir un país más equitativo, más justo, más democrático y más intercultural, que implique a todos.

¹⁵ Que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.

¹⁶ Hacer referencia al universalismo eurocéntrico excluyente que ha provocado rupturas o fisuras ontológicas entre la razón y el mundo y cuerpo y mente, basado en conocimientos descorporeizados y descontextualizados. Donde también se hacen las separaciones de las disciplinas de la realidad histórica social y cada cual con sus objetos de estudios, métodos y departamentos universitarios. La construcción del conocimiento eurocéntrico se convierte en las únicas formas válidas, objetivas y universales del conocimiento. El cual se utiliza para analizar cualquier realidad de todos los pueblos del planeta, convirtiéndose en patrones para detectar carencias, atrasos, frenos e impactos perversos hacia las otras sociedades.

3.4.1 Educación territorial

Siguiendo la experiencia de Bertely con el proyecto desarrollado en Chiapas, México, la educación territorial es justamente la que los pueblos zapotecos y muchos otros pueblos históricamente han tenido. La educación territorial la podemos definir como aquella que se recibe en el contexto natural donde se nace, se crece, se vive y se muere, donde también se produce y reproducen las formas naturales de vida, en sintonía con los dioses y con la naturaleza (hombres, animales, plantas, agua, maíz, etc.) de manera cíclica e íntegra. Para la autora, la alfabetización territorial es aquella que:

Hace referencia a los contextos alfabetizadores no letrados en los que participan y aprenden los pueblos indígenas y campesinos mexicanos. Estos contextos se caracterizan por la presencia de actividades, situaciones y problemas que se derivan de la integridad Sociedad- Naturaleza; asimismo, constituyen las principales fuentes del conocimiento cultural, y hacen del dominio del lenguaje territorial -y no únicamente de las grafías- un recurso para que la milpa, el bosque o la laguna, entre muchos otros espacios, se conviertan en oportunidades alfabetizadoras que -en términos ontológicos, sociales, productivos y para el *Buen Vivir*- resultan mucho más relevantes que “la capacidad de leer o escribir un recado”. (Bertely Busquets, 2014, pág. 26)

Esta cita nos amplía nuestros esquemas y horizontes con relación a otras maneras de conceptualizar la alfabetización; que a decir de Bertely, no solamente son alfabetizadas –en grafías o letras- aquellas personas que saben leer y escribir y que han asistido a la escuela, sino que la alfabetización, en sentido estricto, es la literacidad que está ahí en los espacios donde naturalmente se *es* como pueblo, donde existen no solamente los estilos socioculturales de aprender distintos sino también donde las personas desarrollan valores y conocimientos aprendidos de Sociedad-Naturaleza; es decir, aquellos referidos a los valores de complementariedad, armonía y reciprocidad con los dioses de la tierra y de la naturaleza que se desarrollan ahí, en el territorio propio y que otorgan, a sí mismos, sentidos y significados culturalmente apropiados. En otras palabras, las personas y las comunidades “no son analfabetas, en el sentido amplio del término, porque portan *otras* alfabetizaciones que pueden vitalizar las lenguas habladas y –al dar cabida a la alternancia idiomática- posibilitan un bilingüismo oral y escrito aditivo” (ibídem: 26).

Esta alfabetización territorial es la que se lleva a cabo ahí, en el espacio geográfico sacionatural al realizar los rituales en los lugares correspondientes y se hacen de una manera cíclica e integral. Estos rituales son mediados a partir de las situaciones que las personas presentan en la vida cotidiana y en función de las necesidades y fines específicos de carácter social, productivo y ceremonial.

Esta alfabetización territorial es aquella que involucra los espacios sagrados o mapas vivos que tienen las comunidades. Respecto a este mapa vivo:

Se trata de una porción de espacio en que los hombres viven y mueren en comunidad, y su vida es compartida con potencias o seres sobrenaturales que habitan en el mismo territorio, con los que se relacionan a través de rituales en lugares geográficos que muestran su carácter sagrado, pues son el lugar de residencia o manifestación de lo sobrenatural benigno o maligno, aspecto que no se enseña en las escuelas, ni siquiera en la educación indígena. (Maldonado Alvarado, 2004, pág. 2)

Esta educación o alfabetización territorial llevará a que los pueblos indígenas desarrollen una educación y aprendizaje socialmente significativa entendido este aprendizaje significativo como “aquel que conduce a la creación de estructuras de conocimiento mediante la relación sustantiva entre la información y las ideas previas” (Díaz Barriga, 2002, pág. 39), pero que, además, sea un aprendizaje real, útil y situado en las comunidades de práctica, entendida esta última como “aquellas que están en todas partes [...], y son una parte integral de nuestra vida diaria” (Wenger, 2001, pág. 23-24).

En conclusión, tratar estas otras alfabetizaciones en o fuera de la escuela es ofrecer a las comunidades indígenas una educación cultural y socioculturalmente pertinente en el marco y ejercicio pleno de los derechos indígenas.

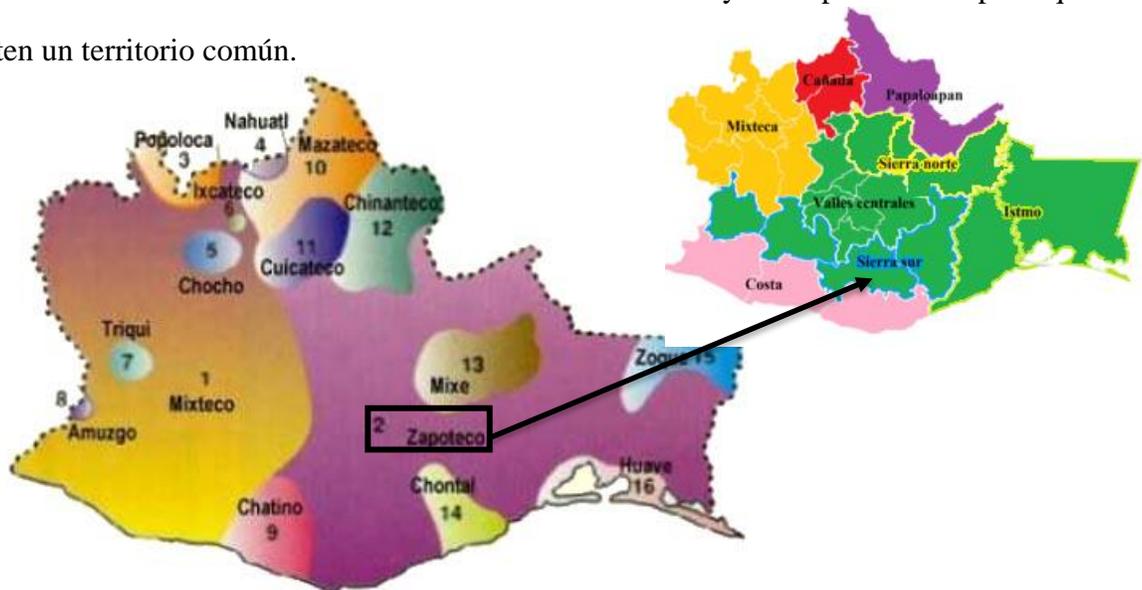
Capítulo 4: Resultados de la investigación

4.1 CONTEXTUALIZACIÓN

El presente capítulo presenta los hallazgos de la investigación realizada con los sabios sanadores **Ngwe'z** en las comunidades de Las Cuevas, Piedras Negras y Caña Brava ubicadas en la región de la Costa y San Agustín Loxicha en la región de la Sierra Madre del Sur del estado de Oaxaca. Estos hallazgos tienen dos apartados: en el primer apartado se presentan la contextualización y datos específicos con respecto a las regiones y comunidades de estudio y en el segundo apartado se presentan los conocimientos que poseen los especialistas sanadores **Ngwe'z** con respecto al sistema de salud propio, los cuales se encuentran organizados en cinco títulos principales: la noción de salud, la noción de enfermedad, el sistema de salud propio, los dioses de los cuadrantes cosmogónicos y por el último la lectura del maíz.

4.1.1 Breve descripción de la cultura zapoteca

El siguiente mapa muestra las dieciséis lenguas y culturas que existen en el estado de Oaxaca. Cada una de las cuales abarca diferentes distritos y múltiples municipios que comparten un territorio común.



Fuente: mapa en línea: <http://www.eumed.net/cursecon/libreria/mebb/1b.jpg>

La cultura zapoteca como expresión precolombina del pueblo Zapoteco presenta una gran variedad lingüística y cultural. Como se observa en el mapa, la cultura zapoteca ocupa un

extenso territorio dentro del estado de Oaxaca (ver color lila). Convive con otras culturas como: la Mixe y Zoque hacia el norte, con Huaves y Chontales hacia el sur y con Chatinos y Mixtecos hacia el oeste. De acuerdo con los estudios, la cultura zapoteca:

Es una de las regiones más antiguas de México, con más de 2, 500 años de historia, en la época prehispánica los aztecas los llamaban *Teotzapotlán* [...], por su extensión y diversidad geográfica, la zapoteca se divide en Valles Centrales, Istmo de Tehuantepec, Sierra Norte y Sierra Sur, de las cuales la última es la menos poblada y estudiada. Al interior de cada región zapoteca hay una infinidad de variantes culturales que incluyen distintas creencias, lenguas, tradiciones, vestidos, bailes, rituales, alimentos, que dificultan hablar de una sola cultura; en todo caso, diríamos que los actuales pueblos zapotecos descienden de una misma raíz cultural que se conoce como *binnigula'sa*. (De la Cruz Winter, 2001) citado por (Gómez Martínez, 2005, pág. 3)

Lo primero que hay que reconocer es que las cuatro divisiones administrativas que hace el Estado de los zapotecos es una división arbitraria que no ha respetado el territorio ancestral e histórico de la nación Zapoteca; de hecho, desde siempre se debe hablar de una sola nación: la Zapoteca, como se habla de la Mixteca o la Mazateca; ya que esta fue originalmente una misma cultura y una misma lengua con un determinado territorio; sólo que por la extensión y diversidad geográfica, lingüística y cultural que actualmente vive la Zapoteca es que cada pueblo o cada grupo zapoteco ha optado por un proceso de etnogénesis, que supera las cuatros divisiones para dar cuenta de esta diversidad que se nota en la lengua, vestimenta, músicas, gastronomía, religión y autodenominación social propias de cada pueblo o grupo lingüístico.

Lo segundo que también hay que reconocer es que por los procesos histórico-sociales, la movilidad social y la migración que han vivido estos pueblos y culturas a lo largo de los años, se han diversificado y se han extendido a lo largo y ancho del Estado, así como en otras regiones y estados del país, tales como como Veracruz y Baja California, incluso en el extranjero, principalmente en Fresno y los Ángeles California en Estados Unidos de América; es decir, son lenguas y culturas transfronterizas, ya que operan encima de las fronteras y los límites político-administrativos del estado. Actualmente, cada cual tiene sus identidades propias.

Particularmente, considero que una vez reconocida esta raíz lingüística y cultural, en la actualidad es conveniente hablar de lenguas y culturas zapotecas, así como “si se habla en términos culturales, es mejor hablar de las culturas zapotecas, en plural” (Gómez Martínez, 2005, pág. 3). Además, una de las evidencias claras que tenemos son las lenguas que en ocasiones son ininteligibles entre los mismos hablantes y entre los mismos pueblos de la Zapoteca, tal como muestra en la siguiente cita: “Desde el punto de vista de la inteligibilidad interdialectal, para el Instituto Lingüístico del Verano, la familia de lenguas zapotecas cuenta con cincuenta y siete lenguas distintas (Operstein, 2004), mientras que para el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI: 2009) esta familia cuenta con sesenta y dos variantes lingüísticas o lenguas” (Academia Veracruzana de las Lenguas indígenas, 2010, pág. 87).

4.1.2 Origen de la palabra zapoteca y sus autodenominaciones

El nombre zapoteca proviene del náhuatl **tzapotécatl**, que significa “pueblo del zapote”, este es un tipo de árbol característico de Mesoamérica y profuso en el Estado de Oaxaca. Originalmente se autodenominaba **ben zaa** o **vinizá** que significa “gente de las nubes”. Actualmente cada región tienen sus diferentes autodenominaciones; así, para los zapotecos del Istmo, Sierra Norte y Valles Centrales son **Binnizá**, **Bene xon** y **Ben’Zaa** respectivamente, todas significan “gente que proviene de las nubes”. En cambio, para los de la Sierra Sur y Costa se autodenominan **men té** o **men blàz**; “**men** significa *persona* o *gente* y **tè** proviene de la contracción **tre’ya** o **te’ya** *aquí*; literalmente significa *gente de aquí* o *gente nativa* y **blàz** proviene de la palabra **làz** que significa *pueblo*; es decir, *gente del pueblo*” (Ent. LMJ, Loxicha, 07/07/2015). A lo largo del texto se utilizará sólo el **men tè** para evitar confusiones.

4.1.3 Características generales de la Zapoteca de la Sierra Sur y Costa

La Zapoteca de la Sierra Sur, como sostienen algunos antropólogos y lingüistas, tiene una información muy escasa; por tal razón, es difícil describir con precisión la historia de la

región, tal como lo reconoce Kowalski (2002) citado por Manuel Gómez Martínez (2005) “la Zapoteca del Sur es una de las regiones de Oaxaca menos estudiada pese a su antigua población, que se remonta a más de 2,000 años”.

De acuerdo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2008), la Zapoteca del Sur se sitúa en el área meridional del estado de Oaxaca, abarca 67 municipios que se encuentran distribuidos en los distritos de Ejutla, Sola de Vega, Miahuatlán, Pochutla y Yautepec. Su territorio corre paralelo a la costa del océano Pacífico y colinda en sus extremos con la Región Mixteca y el Istmo de Tehuantepec. En conjunto, la región presenta una gran biodiversidad, con pisos ecológicos que incluyen alta montaña, valles y lomeríos, así como pastizales que se extienden hasta las planicies costeras. “La Zapoteca del Sur y Costa cuenta con dos estaciones climatológicas anuales: la temporada seca y la de las lluvias” (Wietlaner, 1962, pág. 144). Ambas regiones han sido azotadas tanto por el huracán Paulina, que causó estragos en el año de 1997, como el terremoto de 1999 que volvió a derrumbar casas y erosionar las montañas.

El primer fenómeno provocó el incremento de la migración, tanto al interior del Estado como al interior de la República, pero más hacia los Estados Unidos de América. Para Gómez Martínez (2005), la Zapoteca del Sur y Costa tienen diferentes destinos, los más cercanos son las cabeceras distritales: Miahuatlán, Sola de Vega, Pochutla y Juquila, aunque actualmente también se han dispersado en Puerto Escondido y Bahías de Huatulco. Al interior del Estado, la migración se da aprovechando los vínculos familiares, particularmente hacia la Ciudad de Oaxaca. A partir de la década de 1990, hay una fuerte migración hacia los campos agrícolas de Sinaloa y la Península de Baja California Norte y a centros urbano industriales como Ciudad de México, Puebla y Veracruz.

Estos fenómenos, del huracán y las fuertes migraciones, mayormente de los hombres, han provocado una significativa participación de las mujeres en la asunción de cargos comunitarios, en las reuniones comunitarias, escolares y en los trabajos comunales como el tequio y la ayuda mutua, la limpieza de los arroyos, panteones y caminos. Estos roles, de

acuerdo a este contexto histórico-social, antes de estos fenómenos estaban claramente determinados, las exclusivas para las actividades del hogar eran las mujeres, mientras que los trabajos más pesados o del campo eran de los hombres. Estos eran los que tenían más libertad para asistir a todo evento donde actualmente la mujer tiene participación; pues antes ellas se resguardaban ante todo evento público, actualmente estas situaciones se están revirtiendo, pues las mujeres ya tienen voz y voto en las participaciones sociales, políticas, culturales y económicas de las comunidades.

En sentido estricto, estas acciones, para Rendón, es el trabajo comunal que se fundamenta “en dos manifestaciones. La primera es la ayuda mutua intrafamiliar y la segunda es el tequio que se realiza de manera colectiva” (Rendón Monzón, 2011, pág. 23). La ayuda mutua consiste en una relación social basada en la reciprocidad, sobre todo en el intercambio de mano de obra o de bienes. La mano vuelta es un sistema de organización social de dicha reciprocidad, en la cual los **men tè** corresponden mutuamente en los trabajos entre las familias, tales como las limpias, quemas y rozas de terrenos, así como la construcción de viviendas. Y los tequios o servicios comunitarios, que son el pilar del trabajo comunal, son también una forma institucional de dicha reciprocidad, que consiste en una correspondencia de los participantes para llevar a cabo un trabajo en beneficio de la comunidad. El tequio también consiste en una donación de trabajo de los albañiles con el objeto de efectuar obras de beneficio comunal.

El territorio comunal, se sustenta en la relación de complementariedad **izyò** “tierra, terreno, territorio, mundo, universo o espacio” y **men** “gente”; esto significa que las personas tienen una estrecha relación con el territorio y el espacio donde habitan, ellos hacen uso y defensa del espacio colectivo donde la vida de la comunidad se reproduce de manera natural. La organización de la defensa del territorio se puede notar en la siguiente cita:

Una de las características de la Zapoteca del Sur y Costa es su apego al territorio, que se considera sagrado incluyendo sus bosques, tierras y aguas, por lo que se defiende incluso con la vida. El apego territorial marca profundamente la historia de cada pueblo,

particularmente en la defensa de las mojoneras¹⁷ que señalan los límites comunales, ejidales o municipales, por lo que es recurrente escuchar de conflictos agrarios en la zona, algunos con antecedentes de 200 años o incluso más. (Gómez Martínez, 2005, pág. 4)

Como se menciona en la cita, en la Zapoteca del Sur y Costa los **men tè** tienen un profundo respeto al territorio, pues, este es sagrado, sobre todo la Ciénega, la milpa, los cultivos, el agua y el maíz, asimismo se consideran sagradas las personas que van a la Ciénega; aquí es donde radica nuestra verdadera raíz e identidad cultural como **men tè** de la Sierra Sur y Costa. Este territorio es concebido por Rendón como:

El espacio donde se asienta y vive la comunidad indígena. Desde el punto de vista físico, comprende los suelos, bosques, costas, aguas y todos los recursos naturales que son aprovechados, conservados, defendidos y desarrollados por aquella en forma comunal, ya sea de manera directa o indirecta, así como las zonas arqueológicas y los sitios ceremoniales y sagrados como cuevas, cerros, árboles, manantiales, etcétera. (Rendón Monzón, 2011, pág. 21)

Desde el punto de vista espiritual, para los **men tè** también en el territorio conviven los dioses de la tierra y el agua y de la naturaleza con los hombres; es una convivencia armónica que se sustenta en el equilibrio, sobre todo, cuando los **Ngwe'z** ofrendan comida y bebida al **Men Mbîz** 'persona semilla' después de su toma, también cuando los **Mbwa'n** ofrendan el coconito a los dioses de la tierra en el momento de la bendición de la milpa y en los diversos rituales que se llevan a cabo en la Ciénega.

4.1.4 Breve mención de las comunidades y municipios de los especialistas

Es necesario explicar que los sabios espirituales **Ngwe'z**, lingüísticamente pertenecen a la Zapoteca del Sur y geográficamente en distintos espacios: los de Las Cuevas, Piedras Negras y Caña Brava se encuentran en la Costa; específicamente en el municipio de Santo Domingo de Morelos y los de San Agustín Loxicha pertenecen a la Sierra Madre del Sur.

¹⁷ Es una señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras. Pueden ser postes de piedras u otra señal que se clava en el suelo para delimitar un territorio.

4.1.4.1 Reseña histórica de Santo Domingo de Morelos y San Agustín Loxicha

Se cree que la comunidad de Santo Domingo de Morelos fue fundada en el año de 1907, por acuerdos de la autoridad municipal de San Agustín Loxicha donde pertenecía dicha comunidad. El primer nombre que le dieron los primeros pobladores zapotecas fue “La’s” que significa “El Llano”, los gachupines o españoles le llamaron “La Cañada” por ser un lugar plano derivado de la formación natural de la tierra. Sus primeros pobladores fueron Aniceto, Silverio y Tiburcio de apellidos García, quienes llegaron de Candelaria y San Agustín Loxicha. La fundación de esta comunidad surgió por necesidad de la Revolución, ya que se sabe que la comunidad tuvo conflictos con los españoles, quienes pretendían apoderarse de sus propiedades y territorio, al ver esto, el presidente municipal de San Agustín Loxicha mandó gente para poblarse en la ranchería de Santo Domingo de Morelos, y así fue como tomó el rango de Agencia en el año de 1925, posteriormente el 18 de septiembre del 1946, por decreto número 129 llegó a categoría de Municipio.

Por su parte, San Agustín Loxicha es un municipio de raíces indígenas perteneciente a la cultura Zapoteca del Sur. Fue fundado en la época Prehispánica, cuentan los abuelos que la tribu venía del norte, que en sueños les habían indicado que en donde el maíz brotara de un día para otro, ahí fundarían la comunidad y ese hecho ocurrió en el centro de lo que ahora es la población. Según datos del archivo parroquial, adquirió la categoría de ayuntamiento en 1700. San Agustín es dado en honor al santo patrón que fue asignado por la religión católica en la época colonial y Loxicha es el nombre original dado por los zapotecos y proviene de **Lô Mxi’z**; **lô** significa ‘lugar o cara’ y **Mxi’z** ‘tejón’; es decir, ‘el lugar del tejón o cara del tejón’.

4.1.4.2 Localización y extensión

Santo Domingo de Morelos se localiza en las coordenadas 15° 50' 00'' de latitud norte y 96° 40' 01'' de longitud oeste con una altitud de 160 msnm (metros sobre el nivel del mar). La superficie total es de 107.17 km² y la superficie del municipio en relación al Estado es del 0.11% y San Agustín Loxicha se localiza en las coordenadas 16°01' de latitud norte y 96°37'

de longitud oeste, se encuentra a 1820 msnm. La superficie total del municipio es de 321.72 km² y la superficie del municipio en relación al estado es del 0.4%.

4.1.4.3 Actividad económica principal

Santo Domingo de Morelos tiene por actividad económica principal la agricultura, basada mayormente en la siembra y cosecha de maíz que se destina para el autoconsumo; así como la producción de la jamaica cuyo destino principal es el comercio en la región y en la capital del Estado; en menor medida, la ganadería extensiva y de traspatio; dentro del sector terciario, la actividad que predomina son las tiendas de abarrotes. San Agustín Loxicha, por su parte, la mayoría de las personas se emplean en el sector primario, correspondiente a agricultura y ganadería. Tradicionalmente se crían algunas especies de ganado de traspatio, como es el ganado bovino, caprino y aves. Una mínima parte de la población se ocupa de desarrollar actividades relacionadas con el comercio y los servicios, como son tiendas de abarrotes, carnicerías, venta de ropa y calzado; en el caso de los servicios, se cuenta con transporte público.

4.1.4.4 Flora y fauna

El ecosistema de Santo Domingo de Morelos se encuentra compuesto principalmente de nopales, tunas, ciruelos, almendras, mangales, tamarindos, carnisuelos, macahuites, carneros y cacahuanano. También se cuenta con los ganados vacuno, caprino, porcino; aves domésticas como gallinas, guajolotes, patos, palomas; aves silvestres como zopilotes, gavilanes, pericos, codorniz, lechuzas, tecolotes, zanates, calandrias, chachalacas, chuparrosas y la fauna nociva: víboras, coralillos, alacranes, cucarachas y ratones.

Y el de San Agustín Loxicha está compuesto por una gran variedad de plantas; entre ellas, silvestres: el palo de sal, taraguntín, guarumbo, la zarza, el petatillo, cuachepil, huele de noche, encinos y pinos; alimenticias: el frijol, la oreja de león, la calabaza, los chepiles, el palo de chile, la yerbamora; frutales: el plátano, la guayaba, el mamey, el coyul, el coquito, la guanábana y plantas medicinales: la sangre de grado, la malva, el floripondio, etc.

Asimismo cuenta con una gran variedad de fauna: ardillas, tejones, conejos, zorras, tlacuaches, armadillos, víboras, coralillos y venados; y de pájaros: calandrias, primavera, azulejos, huracanes, chachalacas, pericos, cotorras, etc.

4.1.4.5 Religión

Los últimos datos que se tienen de Santo Domingo de Morelos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI: 2000), porque en 2010 ya no se tomó en cuenta este rubro, muestran que la población de 5 años y más que es católica asciende a 6,679 habitantes, mientras que los no católicos en el mismo rango de edades suman 660 personas. Estos datos no muestran en ningún sentido la cantidad de personas que aun practicando la religión católica sigue practicando su religión politeísta prehispánica.

Mientras que en San Agustín Loxicha sucede lo mismo, pero sabemos que este pueblo sigue conservando su religión milenaria, que es la misma que la de la costa, ambos conservan sus formas de curación ancestrales asistiendo a los **Ngwe'z** y se registran en la Ciénega.

4.1.5 Lengua

La lengua de la Zapoteca del Sur y Costa es el zapoteco. Socialmente se denomina como **dí'stè**, en ambas regiones es inteligible completamente, puesto que los que fundaron las comunidades de Santo Domingo provenían de San Agustín Loxicha, pero también se distingue, como lo menciona Thomas Smith Stark (2007, pág. 106), porque los nombres de animales empiezan con *m* en contraste con la gran mayoría de los otros grupos zapotecos.

En tal sentido, **dí'stè** es un vocablo compuesto, literalmente **dí's** significa “palabra” y **tè** es una contracción de **tre'ya** o **te'ya** que significa “aquí”; es decir, “la palabra de aquí”, también se puede entender como la “palabra nativa”. **Dí's** también es una término polisémico y se aplica para referirse a “palabra”, “discurso” y “texto”; pues para los **men tè**, la palabra es la que desde siempre, en la historia oral, es la que tiene más valor. Por ello, es que discurso o texto para los **men tè** no varía, porque lo que compone el discurso y el texto son palabras, para

los **men tè** la palabra oral tiene más valor que la palabra escrita, pues, se confía, se respeta y se cumple la palabra oral, tomada como decisión o como acuerdo.

El zapoteco en general, incluyendo las 4 grandes variantes, es una familia de lenguas tonales con bastante complejidad interna que pertenece al tronco lingüístico Otomangue. Según England (1978) citado por (Hernández Luna, 2014, pág. 9), el zapoteco es la lengua más fragmentada de México, pero aun así sigue siendo una sola lengua en el sentido de que como lo menciona Thomas Smith Stark (2007, pág. 69), se refiere a un conjunto de formas de hablar que muestran el mismo grado de diversidad léxica y estructural que las lenguas romances.

4.2 CONCEPTO DE NADA'N: ESTAR Y VIVIR BIEN

Antes de comprender propiamente el sistema de salud propio, fue necesario investigar primero las nociones que se tienen con relación a los conceptos de salud y enfermedad. Entonces, la pregunta fue: ¿qué es salud para los **men tè**? De acuerdo con los datos recopilados con los sabios, estar sano en su completa concepción es *estar y vivir bien*, es estar bien de la mente, del corazón, del cuerpo y del espíritu, estos cuatro elementos fundamentales de estar bien están estrechamente relacionados con las acciones del andar, comportarse y actuar bien, así como pensar, hablar, hacer bien y cuidar el ser.

Para los **men tè** estar sano significa estar bien de la mente o tener la salud de la mente, esta salud mental está en concordancia con el ser bien como persona; es decir, el espíritu del bien ser de la persona. Esta sanidad total impera en los verbos pensar bien, sentirse y ser bien, tal como se manifiesta en el siguiente testimonio:

Rê men nada'nà, men bà nawé naxte, nawé nzo yek na', ngénta xyan, ngénta xgàb mal yek na', axta ngén kwan ndyak xa'. Nyâà ná le' xa' gak nayi', le' xa' xí lazo'n, le' xa' kwéz, já'à. Ór yá nanyèda chó kwan nalè yabyo bà, ór yá nanyèda chó kwan nalè yalblìno bà, yabrez kè, gáb men kwéz kèr ngól, já'à, completo, seryo, umilde naxte xa'. Las personas sanas son las que andan bien, tienen buenos pensamientos, no hacen corajes, no se enojan, no tienen malos pensamientos, por eso no les pasa nada. Esas personas no se enojan, no alteran su corazón, no se pelean, no discuten, no celan su mujer, no roban, ni mienten, ni corrompen. (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 26/11/2014)

Estar sano para los **men tè** también implica estar bien del corazón o tener la salud del corazón. Este estar bien se expresa por los verbos *hablar* y *hacer* bien; es decir, hablar y hacer bien desde el corazón. Esto consiste sobre todo en el poder de las palabras, en las palabras que uno utiliza para hablar, expresar y dirigirse hacia alguien con corazón sin faltarle al respeto, y hacer las cosas sin reñir o maldecir a los semejantes, es como lo dice el **Ngwe'z** Gregorio:

Men nada'n, díb la'n men naxte men, men yá nawé ndlí men jwa'n, nawé ndodi's men tak nawé nzo lazo' xa', díb lazo' xa' ndodi's xa', tak rê men nada'n, rê men wên yek na', wên lazo'n nambezta men zá ór ncha men, nambezta men zá ór ncha ndren men, ór ncha¹⁸ xwi men, ór ncha rsye' men, nambezta men ór nchàt men, jwa'ná zá naxut kwê men, díb lazo' men lí men tìb jwa'n, naxut todi's men, na nì xinta men, nalyo'zta men ngôl men, xi'n men, tà men, tak rê dí's ndryo' rò men ndlí yîzà lô men, rê jwa'ná zá naxí nchò lazo' men, ndyen yîz men, mbyana lô izyò ró re'ya ndablo men kwa'n men jwa'n wá men, kwa'n men ríd men, kwan men gok men, nabé's, nakíj, naley kete men ngén kwan nzo. La gente sana anda con todo su corazón, habla y hace con todo su corazón porque su corazón está bien, porque las personas sanas del corazón no pelean a la hora de almorzar, de comer y de cenar, no pelean a la hora de dormir, por eso hay que portarse bien, hacer bien las cosas desde el corazón, hablar bien y no maldecir a la esposa, ni a los hijos ni a las personas, porque las palabras hieren, lastiman y enferman, todo por eso es que el corazón se enferma y se enferma uno; porque en esta tierra todo lo que debemos de hacer es buscar de comer, de pasar la vida, de vestir y calzar; se trata de andar bien, feliz y contento. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015)

En este testimonio, la persona sana del corazón es aquella que hace bien y que habla bien desde su corazón, que no tiene alguna perturbación al hacer y hablar y que no se esfuerza por hacerlo; esto se demuestra en el hacer y hablar bien en la casa, en la familia, en las conversaciones con la esposa, con los hijos, con los demás y con los animales; se puede decir que es aquella persona que habla sin desesperación, que hace las cosas sin malicia o que hace y habla sin tener alguna intención mala subyacente, así que la persona que no hace ni habla desde el corazón o que no tiene paciencia al hablar o atender las pláticas, es aquella que le aqueja algo, que tiene indicios de tener alguna enfermedad o que está enferma; traducido en otras palabras, estar bien del corazón es hacer bien y es estar sano del mismo.

¹⁸ La ch subrayada es una de las graffías del zapoteco que se utiliza para suavizar el sonido de las palabras.

Para este sabio, estar bien del corazón y de la mente es también no pelear a la hora de dormir; en **dí'stè** se dice **nawé gát rop tà men nayôt men** que se traduce como *dormir bien* con la pareja y no pelear, en un sentido más profundo es tener buena salud sexual con el esposo o con la esposa, pues la persona que no se pelea, que no discute y que no se pellizca al dormir, es aquella que está bien o está sana del corazón y de la mente, porque no existe el rechazo, sino por el contrario, una aceptación mutua entre ambos. Este comportamiento del hombre y la mujer se rige por los principios de complementariedad, de respeto y de armonía; principalmente se dice que una persona está bien de su mente y de su corazón cuando existe una correspondencia sexual mutua; esto conlleva a una buena estabilidad emocional de las personas, y por lo tanto, la pareja se evita del **yalnaxí** 'riñas, peleas, enojos y malestar de la mente y del corazón'.

De acuerdo con Jacinto, otro de mis entrevistados, quien nos describe la sanidad desde la salud del cuerpo físico; expresada también en los verbos actuar, comportarse y andar bien; así: "men nada'n, men yá nawé naxté men, naxut nak men, naxut ndlì men. Nawé ncha men, nawé nchu' men nít, axta nawé nzo lazo' men naxte men, ngénta yîz zá, nzo fwers men kê men zí'n zá". "La persona sana es aquella que anda bien, que actúa bien y que se comporta bien con los demás. Estar sano es comer bien, tomar bien agua, andar con buen corazón y no padecer ninguna enfermedad, es tener fuerza para realizar los trabajos" (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015).

De acuerdo con la cita anterior, el **nada'n** implica además, un buen tomar y comer que se sustenta en las bebidas y comidas que poseen las propias comunidades, o por lo menos lo más natural que se pueda. Por ello es que el **Ngwe'z** naturalmente menciona **nít** que es 'agua' y no otras bebidas endulzantes que dañan la salud; pues tomar agua y comer lo que se produce en la comunidad o en los intercambios dota a los **men tè** las condiciones corporales normales necesarias para llevar a cabo con naturalidad los trabajos de la milpa, del hogar o de la comunidad; en otras palabras, dota las energías y fuerzas para realizar las actividades

cotidianas ya sea en beneficio de la familia o de la comunidad; este buen tomar y comer envuelve la salud del cuerpo físico.

En adición, el **Ngwe'z** Manuel sostiene la importancia de estar bien del espíritu o lo que también podemos llamar la salud del espíritu; esto es cuidar el espíritu de uno, este espíritu está ligado al corazón; su descripción descansa en el verbo cuidar el ser o cuidar el espíritu, como lo notamos en seguida:

Zá naxut kwê men ndablo men kenap men lazo' men (xwin men), ndablo men ke' men god, kix men nobén, kix men mís o tís chó yalkè nchàp men ndablo men yâtix kè men rê yalkèn men lô yá' Dios, ndablo men ryalnu men lazo men, ndablo men tayàl men rê yayix ndokê xis men, rê yanan ndyak men, rê xgàb ndli men; ndalo men wi' men plô ndyo ní men, nakóxyòt men men, le' men yâ nêd wên, zá wi' men xni, ná xe'n men xi'n men. Para estar bien, debemos cuidar nuestro corazón (nuestro espíritu), debemos bañarnos los baños espirituales, debemos poner novenas, pagar misas o si hemos fallado en algo, hay que pagar y ofrendar a los dioses; debemos buscar la salud del corazón con los **Ngwe'z**, debemos calmar los chismes, problemas, enojos y preocupaciones con los baños espirituales, debemos juzgar nuestros actos antes de juzgar a los otros, por eso debemos ir por el camino del bien para vivir larga vida y poder cuidar nuestros hijos. (Ent. MRM, Las Cuevas, 13/01/2015)

El estar bien del espíritu o la salud del espíritu es lo que mayormente hacen los **men yínt** 'gente indígena' en las comunidades de los **men tè**. Lo que se hace para seguir sanos o para sanar, si es que ya se está enfermo, es recurrir a los **Ngwe'z** para bañar los males que uno ha hecho en la familia o en la sociedad y se hace para encontrar un alivio interior y volver a establecer el equilibrio con uno mismo, con la familia y con los dioses. Este tema se profundizará cuando se hable del proceso de la consulta con el **Ngwe'z**.

Lo anterior expuesto, se puede resumir en la siguiente ilustración:

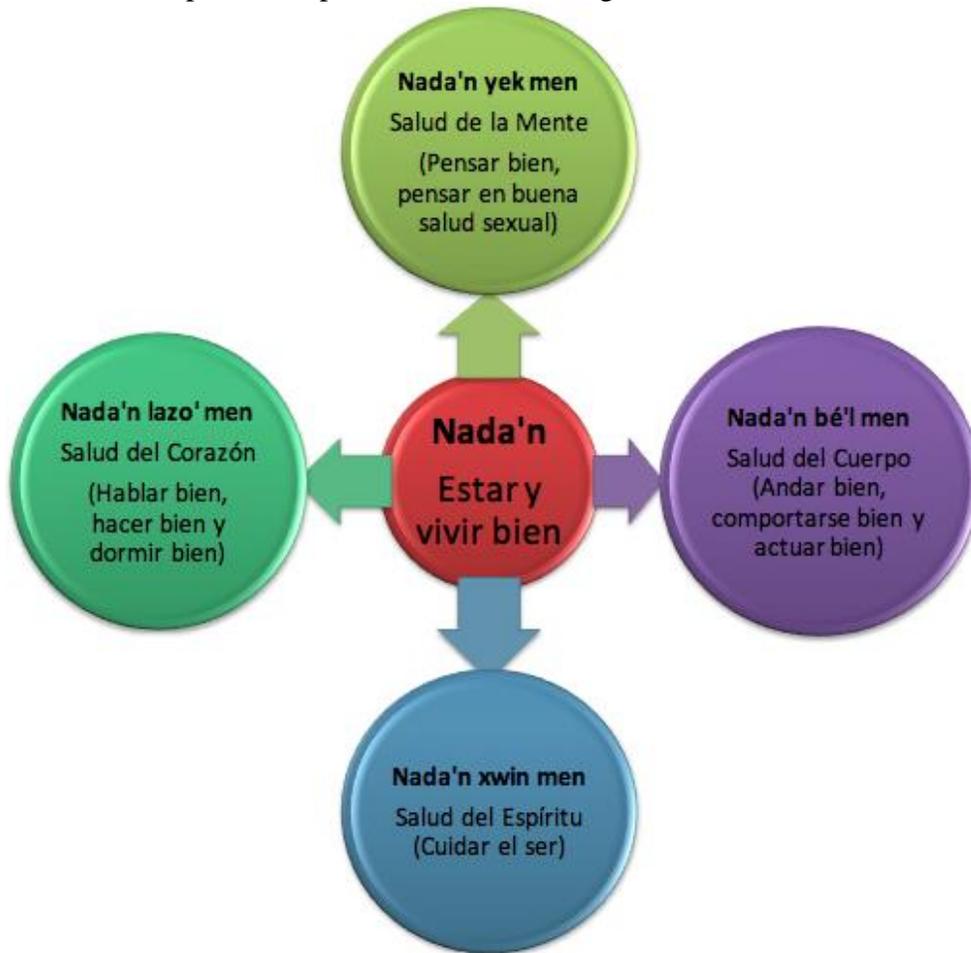


Ilustración 1: El concepto de **nada'n** o estar y vivir bien.

4.3 EL CONCEPTO DE NAYÎZ O YÎZ: ESTAR Y VIVIR MAL O ENFERMEDAD

Como en la cosmovisión de los **men tè** también se reconoce la paridad o dualidad, lo complementario de estar sano es estar enfermo. El concepto para designar este término en **dí'stè** es **nayîz**, **men nayîz** o simplemente enfermedad como **yîz**. El **yîz** o la enfermedad para los **men tè**, si se sigue estrictamente con el esquema anterior, es estar enfermo de la mente, del corazón, del cuerpo y del espíritu.

Si comenzamos por definir estar enfermos de la mente, para el **Ngwe'z Manuel** es:

Por lô xgàb mená, por lo yalnáná, por lô yalblinoy, yalbreznoy, por lô jwa'n nzi men liz mená, jwa'ná nak yîz lô men, nakta men gáb na' kwê men wêna', nab kwentá, nab dí'sá, mbay después zá le'ga le' jwa'ná nchalal yîz lô men. Se enferma uno por los malos pensamientos, por los enojos, por los corajes, por los celos, eso es enfermedad,

uno no se está bien, pues se vive de pura discusión, de puras malas palabrerías; y después eso, se nos revierte en enfermedad. (Ent. MRM, Las Cuevas, 13/01/2015)

Fundamentalmente, para los **men tè**, los malos pensamientos, las malas palabras, los enojos, los corajes y las preocupaciones que hacen el hombre y la mujer en la casa, en la comunidad o en la familia, con los hijos, con los animales domésticos y no domésticos y con otras personas provocan enfermedad. Por eso es que, los **Ngwe'z**, como Don Manuel coinciden en decir que uno se enferma por voluntad propia, porque uno lo provoca. Por lo tanto, si uno no se quiere enfermar simplemente no hay que buscar pleitos, ni discusiones ni pensar mal, mucho menos generar malos pensamientos en otras personas, sobre todo, a las personas que estimamos. Un ejemplo que nos ayuda a clarificar esto, como lo sostuvo el **Ngwe'z** Gregorio, lo tenemos con el **xgàb la'n** que significa *pensamientos guardados*. Estos son los sentimientos de odio, rencor, celos, indiferencia, desprecio o rechazo hacia la esposa o viceversa. Por ejemplo, si la esposa descubre al marido que anda con otra mujer, ella le guardará resentimientos y como no se desahoga o tiene pocas posibilidades de hacerlo, se enferma; es decir, las consecuencias de estos malos pensamientos se sufren de manera individual y son reversiones hacia el propio individuo, y muchas veces los que lo pagan o se enferman son los hijos; ya que los **men tè** sostienen que los hijos también se desestabilización de su cuerpo y se enferman porque también las enfermedades se transmiten de manera espiritual y por los pensamientos, ya que los descendientes son la sangre y el espíritu de los padres.

Otro de los buenos ejemplos del mal pensamiento, como lo sostuvo el mismo **Ngwe'z** Gregorio, por el cual se enferman mucho las personas zapotecas, es el pensamiento del **ndyola'z men** que significa pena o vergüenza. Esto se aplica especialmente en las comidas; es decir, por ejemplo, cuando entre conocidos, a alguien le tocó comer buen caldo con carne y al otro no, el que comió bien se enferma por haber pasado la vergüenza frente al otro que no tuvo esa posibilidad, esto indica que por el simple hecho de pensar en la vergüenza o sentirse apenado, se enferma.

Además, para **Ngwe'z** Jacinto, hacer corajes, enojos o muinas¹⁹ acaba con las personas. Es importante aclarar que cuando viven solos el hombre y la mujer, los que se enferman son ellos y cuando tienen hijos, ellos son la presa más fácil de la enfermedad, así hagan corajes los grandes, los que se enferman son los hijos, sobre todo cuando están tomando leche materna, porque la enfermedad se pasa por esta vía; por ello es que “también se mueren nuestros animales, nuestros hijos. Ellos se enferman por **lô yalkè chá'n men, lô xyan chá'n men** ‘nuestras fallas, por nuestras muinas, por nuestros corajes’” (Ent. JMM, Las Cuevas, 09/11/2014).

Aunado a ello, **yîz** o enfermedad es también estar enfermo del cuerpo; es decir, cuando alguien siente dolencias en el cuerpo físico, tales como calentura, dolor de cabeza, diarrea, vómito, aires en el cuerpo, embolia, entre otras. Algunas provocadas por el malos andares, comportares y actuares en la vida; tal como “**yîz ndelèy por lo mismo jwa'n ndli mená pues, tîb jwa'n nak mená, tîb mud nak mená, por ejemplo, este tís tîb men nkenu tîb karáker muy agresivo, tyá ndé yîz zá bày**”. Es enfermedad por lo mismo, por nuestro mal actuar, por nuestra manera de ser y comportarnos, por ejemplo, si tenemos un carácter agresivo, pues de ahí viene la enfermedad (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015).

Es decir, los **men tè** se enferman por el mal comportar en la familia, por agredir, por estar en pleitos, peleas y problemas con los hijos, con los animales y con la comunidad; aunque el mayor peso recae en los comportamientos en la casa con la familia y con los animales. Por ejemplo, cuando la mujer, el hombre o los hijos cada rato golpean o le discuten a las gallinas, algún día cuando quieran criarlos, o bien los pollitos nacen y se mueren, o bien, no nacen y los huevos se pudren. Este tipo de ejemplos abundan en los zapotecos con las plantas y con los animales.

Otras enfermedades del cuerpo físico, tales como la diabetes, el cáncer, las hernias, los ataques, entre otras, son provocadas por las comidas industrializadas, tales como:

¹⁹ Concepto que se utiliza mucho entre los zapotecos para hablar de enojos o disgustos.

El pollo asado, el pollo rostizado, los huevos de las gallinas de granja, la comida chatarra como las sabritas, totis, nitos, doritos, el maruchan, el yogurt, etc. aunque también hoy las enfermedades son provocadas por todas las frutas y verduras que crecen a base de fertilizantes químicos, todas o la gran mayoría, porque esos crecen rápido o lo maduran rápido porque los inyectan o les echan pastillas, todo eso es químico, al igual que los herbicidas e insecticidas que ocupamos para fumigar nuestro terreno donde sembramos el maíz, pues todo ello provoca enfermedad. (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 27/11/2014)

Actualmente, los especialistas **Ngwe'z** y los **men tè** en general, conciben que estas formas alimentarias son las que van acabando y deteriorando la calidad de vida de las personas adultas, pero sobre todo de los jóvenes y de los niños. Estas comidas hechas a base de productos industrializados representan una grave amenaza al campo, pero sobre todo representan un atentado contra la vida del ser humano, de los animales y de las plantas, no sólo de los **men tè** sino de toda la composición del planeta.

Estas prácticas propias de la ecología política²⁰, incluyendo los transgénicos, en sí, son la persistente colonialidad que afecta a la naturaleza de los pueblos indígenas. Tanto a la realidad biofísica que incluye la flora, la fauna, los habitantes humanos y la biodiversidad de sus ecosistemas como la configuración territorial que refiere a la dinámica sociocultural que articula esos ecosistemas y paisajes, son “en el pensamiento hegemónico global y ante las élites dominantes de la región como un espacio subalterno que puede ser explotado, arrasado y reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda, 2011, pág. 22), regímenes tales que desconocen completamente el diálogo entre la naturaleza y la sociedad, o la reciprocidad y la convivencia que establecen los **Ngwe'z** con la tierra. En otras palabras, en la historia ambiental continúan las catástrofes de humanos, de animales, de especies vegetales que “representan una ofensiva del capital para apropiarse de los recursos naturales de todo el planeta y mercantilizarlos” (op. cit.: 29) y que desde siempre han arrasado

²⁰ Es una perspectiva totalizadora del conocimiento científico y una práctica política renovadora [...] sistemáticamente incorpora lo económico, lo ecológico y lo cultural [...] se trata de una matriz de relaciones de poder que permite proceder al acceso a recursos por parte de algunos actores, a la toma de decisiones sobre su utilización, a la exclusión de su disponibilidad para otros actores.

y sometido a las poblaciones y comunidades indígenas que el día de hoy están a la orden del día como lo notamos en el testimonio.

Volviendo al tema, la enfermedad o **yîz** también significa estar enfermos del corazón, este va ligado con estar enfermos de la mente. Esto consiste en hablar mal y hacer mal desde el corazón, es hacer las cosas con cierta malicia o hablar lo que comúnmente se conoce como indirectas. Así que estar enfermos del corazón es no hablar bien ni hacer bien las cosas o hacerlas con mucho desgano; es cuando se dice que las cosas no están hechas con corazón, están hechas en contra de la voluntad o con cierta maldad.

Yîz también es estar enfermos del espíritu. Los **men tè** también se enferman del espíritu que va ligado al corazón y al cuerpo. Estas enfermedades pueden provenir por otros espíritus, tales como:

Muchas de las enfermedades que padecen las personas son enviadas por los espíritus o por las ánimas antepasadas, porque no le ofrendamos, no le rezamos y no nos acordamos de ellos, también nos enfermamos del espíritu cuando nos espantamos. Además, nos enfermamos por quebrantar las novenas de los dioses del **Mzya'n** y del **Ndòb do'**. (Ent. MRM, Las Cuevas, 06/11/2014)

Para los **men tè**, la mayor parte de las enfermedades provienen de los dioses de la naturaleza, principalmente del Dios **Mzya'n** que es el Dios de la tierra y el agua y el **Ndòb do'** que es el Dios del maíz, de la milpa y los cultivos; por cometerle alguna falta o quebrantar sus reglas. Pero también las enfermedades provienen de los espíritus de las ánimas antepasada que pueden ser los finados padres, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos; es decir, envían enfermedades al no ofrendarles rezos (salves o responsos) o pagarles con flores, o avisan a través de los sueños cuando la enfermedad se acerca o algún proyecto no saldrá bien; así mismo provocan enfermedades los señores principales; es decir, los padres o los abuelos vivos a causa de una falta de respeto o de desobediencia de los hijos hacia ellos. Además, los **men tè** se enferman del espíritu cuando se espantan o cuando hayan tenido alguna experiencia muy fuerte como un accidente, una noticia inesperada, una agresión o un susto que puede llevarlos a un estado de intranquilidad, y esto provoca enfermedades tales como la pérdida del apetito, la pérdida del

sueño, la palidez, entre otras; pues se considera que las personas se enferman porque no tiene integrado su espíritu al cuerpo.

Así que, en el contexto de los **men tè**, **yîz** o enfermedad se concibe como un ente que invade, perturba y enferma completa o parcialmente la mente, el corazón, el cuerpo y el espíritu.

En este sentido, las enfermedades no sólo son físicas, sino también mentales, emocionales y espirituales; las causas pueden ser generadas por uno mismo, por causas externas o por los dioses, logrando así que estos efectos se recarguen mayormente en las propias personas que lo generan o a los hijos y a la familia.

Sin embargo, la enfermedad o **yîz** mandada por Dios, para los **men tè**, concebida en toda su dimensión y con todas sus implicaciones, no es completamente malo, pues como todo, la enfermedad también debe compartir con el estar sano; es decir, *lo sano y lo enfermo* deben compartir su lugar en el individuo o en todo ser que tenga vida; ya que estar completamente sanos y no enfermarse nunca representa el riesgo de morir más rápido o de sufrir una muerte súbita, sin dar lugar a curación alguna. Por el contrario, estar siempre enfermos o enfermarse muy seguido es símbolo, si no de larga vida pero sí se piensa que no se morirá pronto ni tendrá una muerte súbita. La anterior interpretación se sustenta en el siguiente testimonio “yîz zá líga nakap nak, per nà ndyák rê men yîd làd yîzà, rê men bà jwa'nàja' ndli nû yîz men, mbay na rê men tâ nandyakyîztîta bà, men bà más tîb rat nchàj”. La enfermedad sí que es mala, pero para mí, la persona que se enferma muy seguido o está siempre enferma, esa no se muere rápido, porque sólo eso hace la enfermedad (sufrir); en cambio, las personas que nunca se enferman, esas son las que se mueren al instante o rápido (Ent. ARJ, Piedras Negras, 26/11/2014).

Zá nayîz men, tís nakap nak men, nda'y pén men, támud zá tyuxkwa' men, jwa'ná zá gak edukar men, jwa'ná nak pruebas. Tís mbri'd tîbá, tís le' men ngok lud men, per tís le' men nagangakludta men ndé tadibá, bluzká tyá ndé jwa'n mas ne, tís le' men list men tayal lyá' men lô na'y, tís le' men nasan ndo men te'y men. Al enfermarse, si uno es malo o se comporta mal, la enfermedad hace sufrir, eso es para componerse, para educarse, esas son pruebas. Si se achicó, ya no se enferma, pero si no se achicó, viene el otro sufrimiento. El último, ese será el pesado, si se es listo, se debe buscar la salud

del corazón con los **Ngwe'z** y si no, nos podrá llevar. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015)

Desde mi opinión, si es que así se da el caso, no es bueno estar siempre enfermos, porque de hecho nadie lo desea; pero en cambio, si es mandada por Dios y no es generada por los químicos o por los productos industrializados, sólo así, aceptarlo como vengas, aunque esto se relativiza con cada persona, ya que no hay un sólo camino para todos ni tendría por qué serlo. O en todo caso, las pruebas son para los altaneros o para los que se portan mal, pues para estar bien hay que respetar la sanidad de la mente, corazón, cuerpo y espíritu de uno mismo y también la de los demás.

El resumen de lo anterior expuesto se puede notar en la siguiente ilustración:

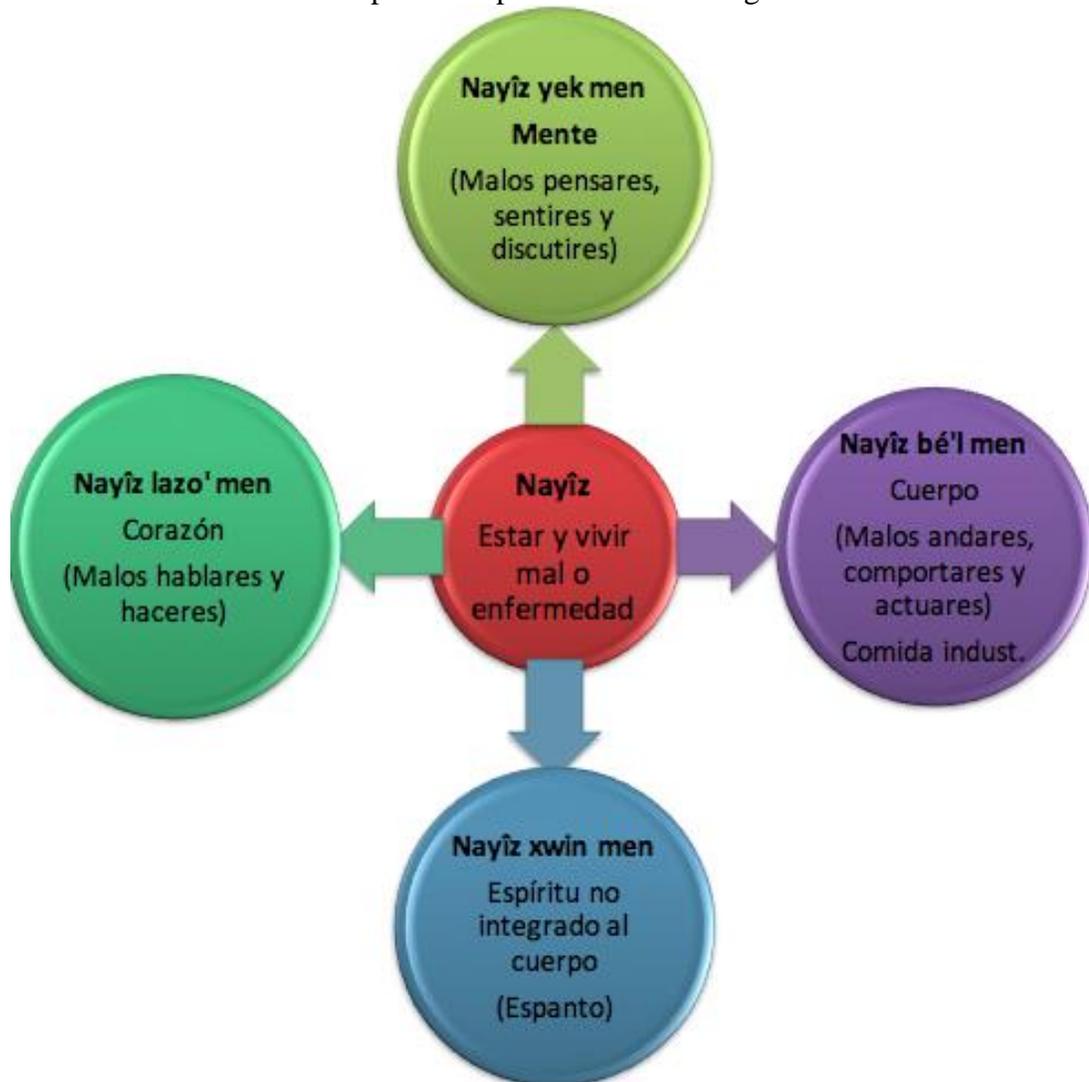


Ilustración 2: El concepto de **Nayîz** 'estar o vivir mal' o **yîz** 'enfermedad'.

Por último, cabe aclarar que los conceptos antes desarrollados representan la visión y el conocimiento total que tienen los **men tè** con relación a *estar y vivir bien* y *estar y vivir mal*; sin embargo, en las formas de curación de los padecimientos, estos conocimientos se pierden entre los **men tè** por la división que han causado las religiones en la sociedad zapoteca; dividiéndolos en **men yínt** ‘gente indígena’ y **men xtil** ‘gente mestiza’.

4.4 EL SISTEMA DE SALUD PROPIO

Antes de la llegada de los españoles a nuestra América, las comunidades ya tenían un sistema de salud propio. Este sistema aún sigue vigente en las comunidades de los **men tè** y se conserva, sobre todo, por los **men yínt** ‘gente de la religión indígena’, que son los que aún tienen las creencias y las costumbres de acudir a los **Ngwe’z** para curar sus males físicos, mentales, emocionales y espirituales. Ellos confían en esta religión para sanar sus enfermedades y padecimientos y para protegerse y cuidar su salud individual y familiar. En las cuales buscan constantemente la armonía y el equilibrio entre los dioses, el hombre y la naturaleza. Esto se puede notar en la siguiente cita:

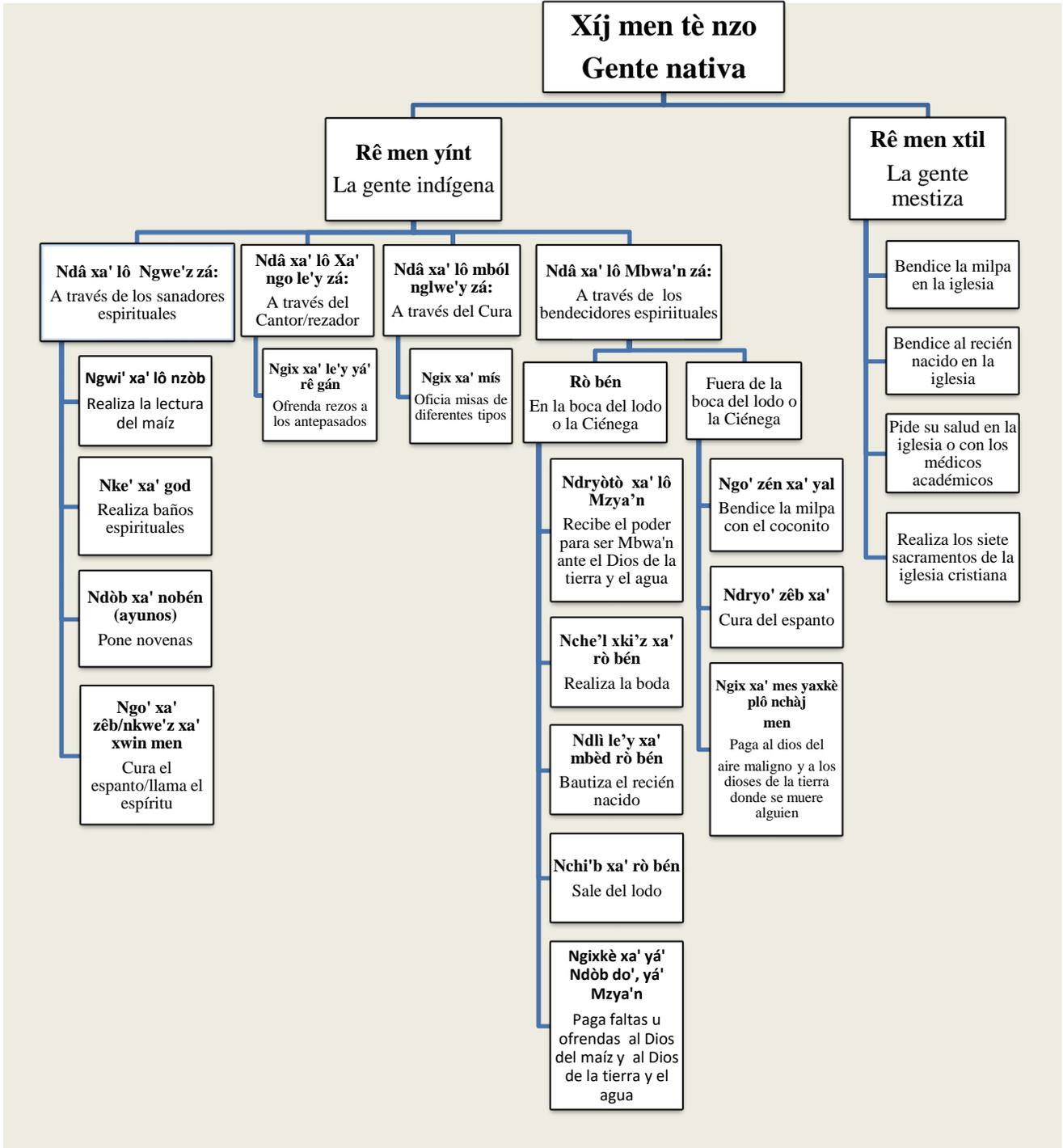
Rê men yíntà, rê men kreensà, rê men bà ndlí lazo’n rê Ngwe’zà, rê Mbwa’nà, rê men bà nke’ god, nchà wi’ lô nzòb, lô orak, lô men Mbîz o lô Men Mbéy, men bà ngo le’y, men bà ndòb nobén o ngix men mís tís kwan ndyak men, ná ngix men mes yaxkè tís chò yalkè nchàp men lo Ndòb do’ o lô Mzya’n, men bà ndâ rò Bén, men bà ncha mber le’n yal; mbay na rê xa’ xtilà, xa’ bà ndonû mbèd yò do’, xa’ bà ndonû yal yó do’, nanket xa’ god, nanchàt xa’ rò Bén, nanchat xa’ mber yal, nab yò do’ta ndori’d nda’b xa’ rê jwa’n ndyak xa, ór ndé yíz nab lô doktorta ndâ xa’. La gente indígena, la gente de creencia, es la gente que cree su corazón, para estar bien, en los **Ngwe’z** y en los **Mbwa’n**, esa gente hace los baños espirituales después de la consulta del maíz, del oráculo, de las semillas del piule o del hongo, realiza rezos a los antepasados, pone novenas, paga misas y ofrenda a los Dioses, así como lleva a cabo todos los rituales en la Ciénega, tanto dentro como fuera de ella; en cambio, los **men xtil**, bendicen al niño recién nacido y la milpa en la iglesia y cuando se enferman sólo van a rezar a la iglesia o van con los doctores. (Ent. GPG, Piedras Negras, 22/11/2014)

De acuerdo al testimonio este sistema de salud propio se basa principalmente en los baños espirituales, ya sea para curar enfermedades, para poner novenas o para pagar misas, también se basa en los rezos a los antepasados, en las ofrendas a los dioses que hacen los **Ngwe’z** ‘sanadores espirituales’ en sus consultorios. Ellos son los que diagnostican las causas

de las enfermedades y de los padecimientos a través de la lectura del maíz, del oráculo, de las semillas del piule y los hongos, también hacen las diferentes prácticas rituales que se llevan a cabo en la Ciénega con los **Mbwa'n** 'benedicidores espirituales'.

En cambio, los **men xtil** 'gente mestiza', que también son indígenas, pero por el hecho de cambiarse de religión, de la Ciénega a la iglesia católica, ya no creen en este sistema de salud propio, por ello es que para sanarse solo acuden a rezar a la iglesia o a los médicos académicos. Aunque también bendicen sus hijos y la milpa pero lo hacen en la iglesia.

Este sistema de salud propio de los **men tè** y de los **men xtil** se resume en el siguiente esquema:



Esquema 1: Sistema de salud propio de los **men tè** y de los **men xtil**.

4.4.1 La etimología del Ngwe'z y sus denominativos

Para comenzar a interpretar este sistema de conocimientos, es necesario analizar la raíz lingüística y etimológica del **Ngwe'z** y las denominaciones que recibe en la comunidad de los

men tè. Lingüísticamente se puede deducir que **Ngwe'z** viene de la palabra **nkwe'z** 'llama' y este del verbo **kwéz** 'llamar', donde **kwéz** está relacionado directamente con el cuello y la cuerda vocal que produce esta resonancia al llamar, hablar o producir algún otro sonido.

Etimológicamente, la palabra **Ngwe'z**, para algunos significa **mbez men o ní men lô Mdo'** que equivale a 'llamar o hablar con Dios', es decir, el **Ngwe'z** es el que intercede o intermedia por alguien ante Dios.

Para otros, la palabra **Ngwe'z** probablemente procede de **nkwe'z xa' xwin men** que se traduce literalmente como 'el que llama o cura el espíritu'.

En otras palabras, se puede decir que el **Ngwe'z** es el especialista o sabio sanador que intercede o intermedia y cura la mente, el corazón, el cuerpo y el espíritu de los **men yínt**.

Lo anterior, está relacionado con las prácticas que tienen los **Ngwe'z** para curar e interceder por las personas; pero, en cuanto a su capacidad de conocimiento los **men tè** les llaman **Xa' nchák** 'el que sabe' o 'el que tiene el conocimiento'.

Generalmente solía escucharse entre las personas preguntarse **¿Plô ndââ?** '¿Dónde vas?' Antes, sólo se les escuchaba responder:

Le'n ndá liz Ngwe'z 'Yo voy a la casa del que cura, del que intercede'

Le'n ndá liz xa' nchák 'Yo voy a la casa del que sabe o del sabio'

Le'n ndá liz xa' nda' god 'Yo voy a la casa del que concede perdones o el que da los baños espirituales o purificadores'.

Ahora suelen escucharse estas otras:

Le'n ndá liz abogad 'Yo voy a la casa del abogado'

Le'n ndá liz kurander 'Yo voy a la casa del curandero'

Le'n ndá liz sahurín 'Yo voy a la casa del sahurín'

Evidentemente, las palabras **abogad**, **kurander** y **sahurín**, vienen de los préstamos lingüísticos del español. La palabra **abogado**, del latín *advocatus* 'llamado de auxilio', en el sistema republicano "es una persona profesional que se dedica a defender en juicio, por escrito o de palabra, los intereses o causas de los litigantes [...] también llamados, defensores,

hombres de consejo regidos según los principios de la filosofía de la moral y de la religión” (Diccionario Jurídico Elemental, s/f, pág. 4).

Para el contexto de los **men tè**, la palabra **abogad** se define a partir de los parámetros culturales de los **Ngwe’z**:

Somos abogados porque tomamos el **Men Dios**, ayudamos a las personas que tienen una enfermedad, que tiene algún problema, que le persigue algún chisme; somos abogados porque comprendemos y les explicamos sus problemas, sus necesidades, les damos buenas razones, buenos consejos, no los mal encarrilamos, no los engañamos, hablamos con la verdad, hablamos derecho y no castigamos a las personas. (Ent. JMM, 11/01/2015)

Los **men tè** también llaman a los **Ngwe’z** como **abogad**, porque ellos son los que resuelven los problemas, necesidades, enfermedades y situaciones difíciles que enfrentan las personas en la vida cotidiana, ya sea a través de la consulta del maíz o a través de la toma de la semilla del piule o la toma de los hongos sagrados. El **abogad**, en estos términos, representa un paralelismo cultural; ya que, si bien no realiza el papel de un abogado común que defiende a las personas en un juicio de manera oral o escrita; en cierto modo, sí defiende y soluciona los problemas, padecimientos e intenciones de las personas de manera espiritual, al interceder por ellas ante los dioses por medio del discurso.

La adjudicación de **abogad** a los **Ngwe’z**, en sí misma, es por la eminente esencia y efecto del **Men Mbíz** y el **Men Mbéy** que toman; pues, para los **men tè** y para las personas que creen en esta religión indígena estos seres son el principal **abogad**.

En este sentido, el **abogad** es el que se encarga de intermediar en la solución de los problemas entre los contrarios, como lo testifica el **Ngwe’z** Manuel a continuación:

Por eso se dice que tenemos los abogados, como los licenciados que van e intermedian la voz, el pensar y el sentir de sus clientes con el juez, con el agente del ministerio público, ellos son su boca, porque se conocen, entre ellos se entienden, se reconocen, pues así somos nosotros. Nosotros somos la voz de las personas hacia con Dios, nosotros podemos platicar con él, estamos registrados con él, por eso es que luego oye nuestra petición, porque estamos registrados y somos reconocidos con Dios. (Ent. MRM, Las Cuevas, 13/01/2015)

De hecho, esta es una de las prácticas principales que tienen los **Ngwe'z** en la sociedad de los **men tè**, de mediar, interceder por las personas y pasar sus palabras ante los dioses; ya que, los **Ngwe'z** y los mismos **men tè** consideran que por el hecho de haber tomado el **Men Mbîz** o el **Men Mbéy**, y tenerlos presentes en la cabeza, adquieren el poder de la mente y las palabras adecuadas para hacer oír a los dioses sus preocupaciones, necesidades, problemas e inquietudes, mediante el discurso que los **Ngwe'z** hacen repetir a sus pacientes.

A este hecho se le conoce en zapoteco como **kó' xa' xki'z men lô Dios** o **ri'd nda'b xa' xki'z men lô Dios**, que literalmente se traduce como 'saca nuestras palabras ante Dios o pasa nuestras palabras ante Dios'; este acto de sacar las palabras de los pacientes hacia Dios implica que las personas o los pacientes deleguen o cedan su voz, las palabras y el poder, en su totalidad, a los **Ngwe'z** para que a través del lenguaje especial que formulan acorde a cada caso, se dirijan y hablen con Dios para que este les escuche y les perdone sus faltas, padecimientos, problemas o intenciones individuales, familiares o comunitarios que presentan, y puedan finalmente ser liberados y despojados de todo mal. O por el contrario, si se trata de una buena intención, que todo salga bien. En este sentido, los **Ngwe'z** cumplen el papel de ser la voz o el portador de las palabras de sus pacientes ante los dioses. (Este tema se tratará con más detalle en el inciso d) del acápite 4.6.3).

En tanto, la denominación social **kurander** de curandero que también es otro préstamo para referirse al **Ngwe'z**, es un término adoptado por los españoles para designar a los sabios sanadores tradicionales y que fácilmente se confunde con el término chamán ligado a curaciones remanentes de antiguas civilizaciones mágico-religiosas. Entre los **men tè** este término no se utiliza como una manera despectiva, sino como una forma de referirse a los **Ngwe'z** y a sus prácticas efectivas de sanación y de curación de problemas y enfermedades que padecen.

Al **Ngwe'z** también se le denomina socialmente como sahurín, término del árabe zahorí que significa "persona que cura y adivina el futuro" (Real Academia Española, s/f, pág. 224). Sahurín es otro de los vocablos para referirse al **Ngwe'z** y se asocia directamente a las prácticas

de la persona que cura, es decir, los vocablos como tal tienen poca significancia, ya que al referirse al **sahurín**, **abogad** o **kurander** se piensa inmediatamente en la persona que posee conocimientos y sabidurías brindadas por el **Men Mbíz** o **el Men Mbéy** para sanar y curar a los **men tè**.

Por su parte, el profesor Gregorio sostuvo que también ellos se llaman psicólogos “Yo soy casi igual a un psicólogo, con tan sólo ver a las personas ya sé de sus problemas, y tantito me cuentan ya sé lo que les pasa y sé cómo resolverles sus padecimientos”. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015).

El término, como tal, en lengua **di'stè** no existe, sólo que por las influencias y el contacto del profesor con el español en su trayectoria docente y los conocimientos que tiene con relación a la psicología es que la relaciona con estas prácticas del ser **Ngwe'z**, porque también cumple con la función de escuchar, orientar, aconsejar y motivar a las personas para que puedan dirimir sus diferencias y resolver sus problemas de la manera más sana y pacífica, porque además es el camino que les enseña el **Men Mbíz** y el **Men Mbéy**.

Aunado a lo anterior, el **Ngwe'z** Manuel agrega lo siguiente:

Por eso, siempre es bueno aprender bien. Para hacer razonar a la gente, hacer razonar a la familia en la casa, no hay que perder la cabeza ni el corazón. El mero Dios padre me lo dijo, nunca hay que hacer ni guiar con el mal, nunca señalar a alguien como culpable de nuestra enfermedad o de nuestros problemas. (Ent. JMM, Las Cuevas, 09/11/2014)

Como notamos en el testimonio, los **Ngwe'z** son los principales guías, consejeros y orientadores en las comunidades de los **men tè**, pues como dicen, asumen el rol de ‘hacer razonar a la gente’. El término ‘razón’ no consiste en la razón del pensamiento occidental o de la sociedad moderna que se concibe mayormente como argumentar o justificar a manera de hacer entender que se tiene la razón; más bien, hace referencia al hecho de orientar a las personas, de aconsejarlos para que puedan vivir en armonía consigo mismo, con la familia, con la comunidad y con la naturaleza en un marco de respeto.

Como especialistas y guías espirituales, asumen la responsabilidad de encaminar a las personas por el camino del bien, por el camino del buen pensar para enfrentar y solucionar los problemas de la vida de la mejor manera; este camino del buen pensar va de la mano con el camino del buen hablar desde el corazón; pues, se considera que todo ello crea y establece una convivencia armónica entre los seres, además que permite vivir en un ambiente donde fluye la armonía y las energías positivas que nacen desde el ser, para estar bien con uno mismo, con la esposa, con los hijos y con la comunidad, en rigor es la búsqueda de una constante tranquilidad y paz interior y exterior, y es consolidar cada día una relación de entendimiento y de respeto entre los hombres, la naturaleza y los dioses para una buena salud de la mente.

Y por último, los **Ngwe'z** coincidieron en que también son catalogados por algunas personas como **xa' mxí** o **mxí** que se traduce como 'persona con malas intenciones', como se puede notar en el siguiente testimonio:

Nos maldicen a las personas 'que sabemos', a los **Ngwe'z**, hablan mal de nosotros, nos dicen brujos. No somos brujos, porque hacemos favor a las personas, por eso Jesús, el salvador del maestro dijo: Yo te ayudaré, pero cuando veas que alguien te necesita, ayúdalo como te ayudo. Él es mi maestro, y porque ayudo a las personas es por eso que el **Men Dios** me viene, me habla. (Ent. ARJ, Piedras Negras, (26/11/2014)

El vocablo **Mxí** para los **men tè** es la palabra que emplean para designar a las personas malas o que tienen malas intenciones. Anteriormente, no era tan conocida la palabra 'brujo o bruja' seguramente con la influencia del catolicismo se propagó este término asociándolo actualmente a los **Ngwe'z**.

Pues a la llegada de los conquistadores y de los primeros misioneros franciscanos comenzó la evangelización metódica de la Nueva España; observaron que los indígenas tenían sus propias religiones y adoraban a varios dioses sobrenaturales, lo cual fue concebido como rendir culto al diablo o al demonio; por ello es que se empeñaron a realizar la conquista religiosa, en la que el objetivo principal de las expediciones era "extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana" (Ricard, 1986, pág. 76); es decir, su motivo principal consistió, desde un inicio, en imponer la religión cristiana de manera directa o indirecta como los rezos

arrodillados del rosario ante la cruz, “las misas, las oraciones, los bautizos forzados, la violenta destrucción de templos e ídolos” (Ibídem: 78), para acabar con esta auténtica religión de los indígenas que hasta el día de hoy sigue siendo expresada a través de los especialistas **Ngwe’z** y **Mbwa’n** en las comunidades de los **men tè**.

Además, ‘brujo o bruja’ es una palabra venida del occidente, a raíz de la cacería de brujas en la edad media y en la edad moderna temprana, como se constata en la siguiente cita: “será a partir de la Edad Media cuando estas persecuciones aumenten hasta llegar a sus extremos en los siglos XVI y XVII donde los actos de brujería serán sancionados tanto por las autoridades civiles como por las autoridades eclesiásticas” (Burgos Luengo, 2011, pág. 3).

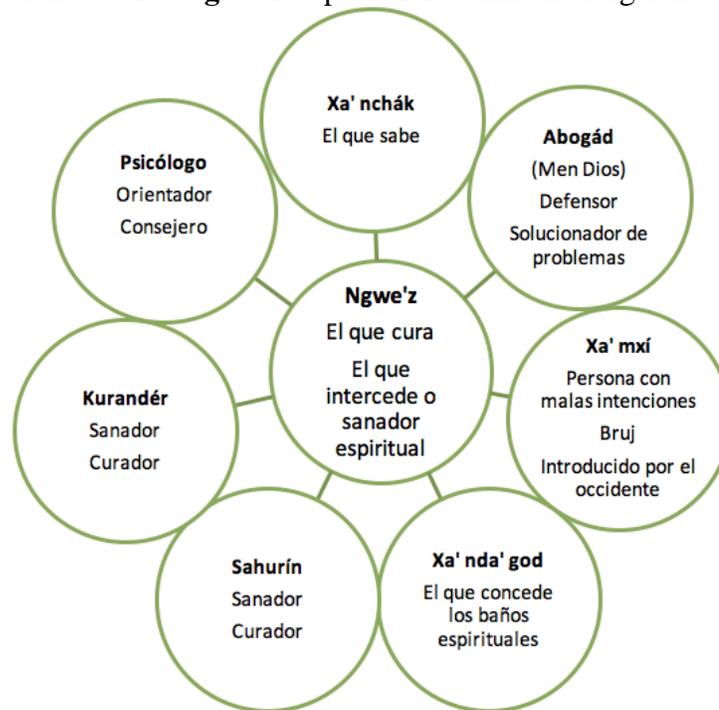
Como bien se sabe, los delitos más perseguidos eran la blasfemia, bigamia, poligamia, herejería, hechicería, superstición, brujería, adivinación, idolatría, los pecados nefandos, etc. A todo este conjunto de actos y de personas que practicaban estos delitos se llamó brujos o brujas. Uno de estos ejemplos es el cometido por el Fray Juan de Zumárraga al procesar al indio Carlos, señor principal de Texcoco y nieto de Netzahualcóyotl, a quien acusó de seguir sacrificando víctimas a sus dioses. El inquisidor apostólico lo mandó quemar vivo en la plaza pública el 30 de noviembre de 1539 para convertirlo en la primera víctima del Santo Oficio en la Nueva España (Lara Cisneros, 2011, pág. 211).

De acuerdo con el mismo autor, en Oaxaca se conocen varios procesos de indios idólatras a mediados del siglo XVII, en especial los relacionados con la actividad del extirpador Gonzalo de Balsalobre y otros casos más hacia el último cuarto de aquella misma centuria. En contraste, durante el siglo XVIII encontramos múltiples denuncias y procesos contra indios hechiceros, maléficos, graniceros, curanderos o idólatras (ver anexo 4). Estos especialistas fueron reclusos en la cárcel perpetua de la ciudad de Oaxaca (ver anexo 5).

A raíz de toda esta historia, hasta el día de hoy a los **Ngwe’z** se les llama **bruj**; este adjetivo que se le adhiere a los **Ngwe’z**, se hace de una manera despectiva y como una forma de descalificar sus prácticas y el gran cúmulo de conocimientos que poseen para curar y sanar

a los **men tè**, en el fondo estas intenciones llevan a desacreditar a los **Ngwe'z** ante una sociedad que los legitima y les da un prestigio social.

Las denominaciones de los **Ngwe'z** se pueden resumir en el siguiente esquema:



Esquema 2: Denominaciones sociales del **Ngwe'z**.

4.4.2 El rol social de los **Ngwe'z** en las comunidades de los **men tè**

Los **Ngwe'z** juegan un papel primordial en las comunidades de los **men tè**. Sus funciones las podemos notar en el siguiente testimonio:

Los **Ngwe'z** tienen la capacidad de comprender y adivinar lo que nos pasa cuando nos enfermamos o cuando tenemos algún problema. Nos explican a través de **wi' xa' lô nzòb** 'la consulta con el maíz', **ndyen xa' Men Mbíz** 'la consulta con la persona semilla', **ndyen xa' Men Mbéy** 'consulta con la persona hongo' o **ngwi' xa' lô orak** 'con el oráculo'. Ellos nos dan los **god** 'baños espirituales', **nobén** 'las novenas', **mís** 'las misas' y **ngo' xa' zêb men** o **nkwe'z xa' xwin men** 'nos cura del espanto o nos llaman el espíritu'. Ellos nos curan, nos protegen de lo que nos pasa, de lo que nos puede pasar, revelan nuestro futuro, nos protegen de los chismes y de los problemas familiares y sociales que tenemos, nos protegen contra las maldades de la gente, nos interpretan los sueños e interceden por las necesidades de nuestro hogar y de nuestra familia, ellos son nuestros doctores, sólo con ellos íbamos antes cuando no habían los doctores. (Ent. MRE, Las Cuevas, 06/07/2015)

De acuerdo al testimonio, los **Ngwe'z** son muy valorados por los **men yínt** y por algunos ciudadanos que llegan a visitarlos debido a que tienen la capacidad de curar las enfermedades físicas, mentales, emocionales y espirituales de las personas. Con los conocimientos que tienen y el poder que les da el **Men Mbíz** 'persona semilla' y el **Men Mbéy** 'persona hongo' curan las enfermedades, problemas y dificultades individuales, familiares y sociales que presentan los pacientes. Su función primordial, además de ser un intercedor o intermediador, consiste en proteger y cuidar la salud de los **men tè** a través de las prácticas de la consulta con el maíz, con las semillas del piule y el hongo para conceder **god** 'los baños espirituales o baños de purificación', **nobén** 'novenas', **mís** 'misas' y también **ngo' xa' zêb men o nkwe'z xa' xwin men** 'curan el espanto o llaman el espíritu' con los cuales las personas se limpian de la mente, corazón, cuerpo y espíritu. Es otras palabras, son los sanadores espirituales de los **men tè**.

Además, estos sabios tienen la capacidad de responder ante cada consulta que las personas les presentan; así como adivinar y descifrar los sueños. Estos últimos y su interpretación, son por demás, bien conocidos e identificados por los especialistas; siendo así, los **Ngwe'z** Jacinto y Gregorio nos platican que todos los sueños nos envían un mensaje, hay algunos que pesan más, otros menos y otros que son sólo sueños menores; estos sueños se pueden medir o establecer por categorías o niveles; los sueños menores se ubican en primera categoría, los sueños medios en segunda categoría y los que pesan más en tercera categoría. En todo caso, siempre es necesario interpretar y explicar los sueños de segunda y tercera categoría porque siempre conllevan o anuncian alguna situación; de todos ellos, los más peligrosos son los de tercera categoría y son de tres tipos: el **mka'l wa'n** que se traduce como 'sueños robados o sueño de advertencia o de aviso', el **mka'l blúz** que se interpreta como 'sueño perdido o sueño mortal' y el **mka'l wa la'z** que significa literalmente 'sueño comer corazón', es decir, sueño de saciar la sed sexual. En general, estos tres sueños indican que los sueños u objetivos reales no serán cumplidos o serán fracasados.

El **mka'l wa'n**, para el **Ngwe'z** Jacinto, consiste cuando alguien (hombre o mujer) sueña con tener sexo con alguien diferente a su cónyuge y sólo se queda en el intento, eso es peligroso. El **mka'l blúz**²¹ consiste cuando entre personas del mismo sexo tienen relaciones, este tipo de sueños es el más peligroso, con la diferencia de que la persona que sufrirá las consecuencias es aquella que se deja tener relaciones con su compañero. El **mka'l wa la'z** consiste en lograr saciar la sed sexual con una persona de sexo opuesto diferente al cónyuge, también se considera como peligroso (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015).

La interpretación de estos sueños es que los tres se ubican en tercera categoría y son calificados como peligrosos y muy peligrosos. El **mka'l wa'n** que se califica como peligroso indica que si se sueña de esta manera, una noche antes de partir a algún lugar, o si se tiene planeada alguna salida, algún evento, viaje o trabajo, lo más seguro es que este objetivo no se cumpla o no se logrará y se quedará tan sólo en el intento, como en el sueño, como por ejemplo, cruzar hacia los Estados Unidos de América. Lo que se recomienda ampliamente es posponer o cancelar la intención que se tiene, de lo contrario, si se empeña en lograrlo, lo que se obtendrá como resultado es pérdida de tiempo, dinero, esfuerzo, bienes materiales o dependiendo del caso. También estos tipos de sueños auguran enfermedades graves, tales como: calentura, mal aire, entre otros, que no se quitarán hasta buscar la salud del corazón con los **Ngwe'z**.

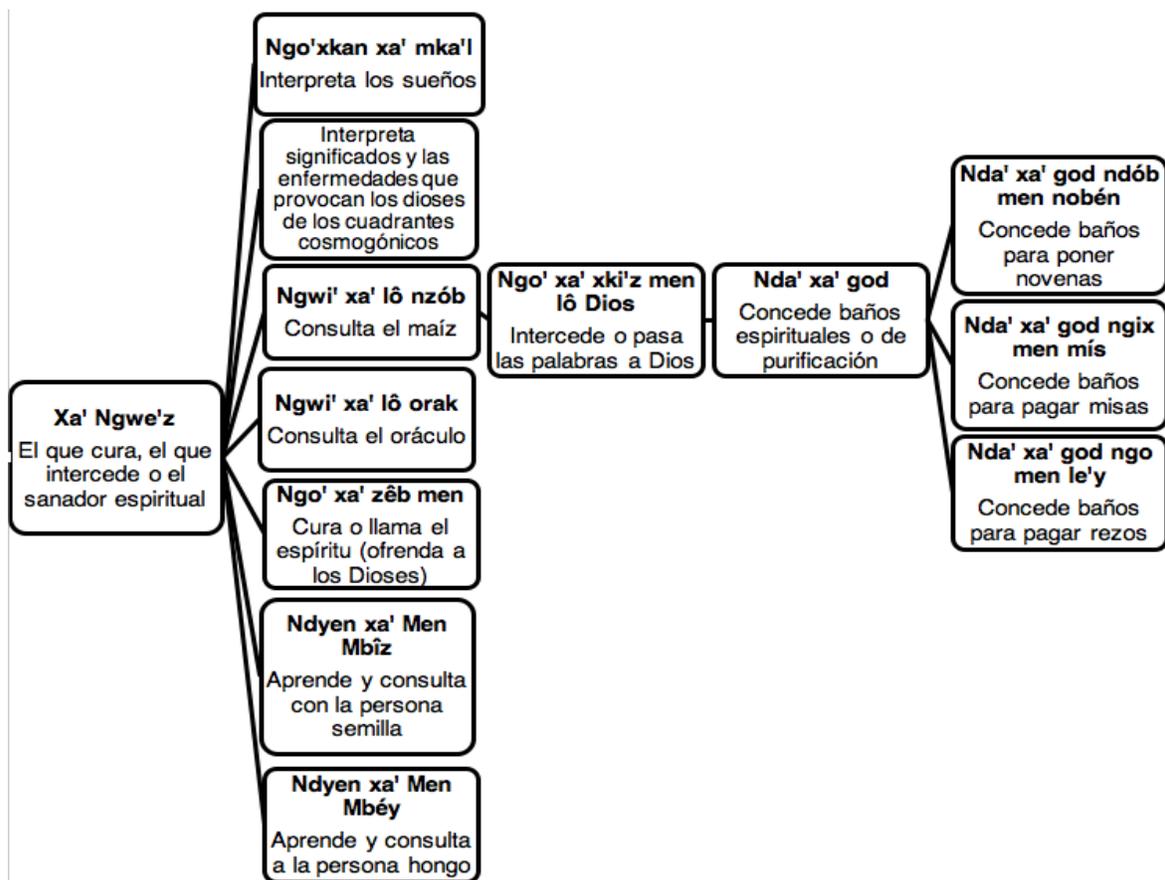
Mientras que si alguien sueña una noche antes con el **Mka'l blúz** que es el más peligroso, eso significa muerte segura. Cuando alguien sueña de esta manera, lo que se recomienda definitivamente es no salir y cancelar todo tipo de intención u objetivo que se tiene planeado y retomarlo al siguiente día o días posteriores mientras **ryál nu men lazo' men** 'se busca la salud del corazón', de lo contrario, las personas que actúan en contra de este sueño pierden su vida. Y, finalmente, si alguien sueña con el **mka'l wa la'z**, esto es señal de que alguien de la familia o la misma persona que lo sueña sufrirá de una enfermedad grave, y esto

²¹ La palabra **blúz** también se aplica a las personas estériles (hombre o mujer).

es un hecho casi inevitable, a reserva de que las personas **ryál nu xa' lazo' xa'** 'busquen la salud del corazón' con los **Ngwe'z**.

En síntesis, como lo sostiene el **Ngwe'z** Gregorio, para el contexto de los **men tè**, los sueños son explicativos y, por lo tanto, deben concebirse no como mensajes malos, sino por el contrario, como mensajes buenos que avisan, advierten y que nos ponen en alerta; porque es mejor que nos comunique y que nos hable para prevenirnos de algún peligro y, evidentemente, hay que obedecer a estos mensajes y no actuar en contra de su voluntad. Esto nos llevará a suspender o reprogramar nuestras salidas mientras se aleja el mal, ya que este sólo se presenta un día, lo que significa que podemos retomar nuestros objetivos en los siguientes días; pero esto no se queda ahí, es necesario buscar la salud del corazón con los **Ngwe'z**, para que pase.

Las prácticas rituales de los **Ngwe'z**, para sanar y proteger la salud de los **men tè**, se pueden resumir en el siguiente esquema:



Esquema 3: Las prácticas rituales de los **Ngwe'z**.

4.5 LOS DIOS DE LOS CUADRANTES COSMOGÓNICOS: SIGNIFICADOS Y ENFERMEDADES

Una vez comprendida este sistema de salud propio, se procedió en investigar solo la dimensión de la curación y la consulta con el maíz para curar a las personas. Por ello, la pregunta inmediata, siguiendo los esquemas 1 y 3, fue: ¿Cómo leen los **Ngwe'z** el maíz y en qué se basan para dar las explicaciones a cada situación que le presentan los pacientes? Y ¿Cómo los curan? La respuesta que se encontró acorde a la investigación fue: “conforme a los dioses de los cuadrantes cosmogónicos y conforme a la lectura del maíz y los baños” (Ent. GPG, Caña Brava, 07/07/2015). De estas respuestas, me ocuparé a continuación.

Esencialmente, los **Ngwe'z** se apoyan de los cuadrantes cosmogónicos para explicar la procedencia de las dificultades y problemas personales e interpersonales que los **men tè** presentan, así como para revelar las causas que provocan los diferentes tipos de enfermedades. La explicación dada por el **Ngwe'z** Gregorio, es la siguiente:

En el primer cuadrante **nêd ndeke wiz** ‘camino donde nace el sol’ se encuentra el **chá'n Ndòb do** ‘lugar del Dios del maíz, de la milpa y los cultivos’, también se considera que es el lugar del nacimiento y el origen de la vida, en el segundo cuadrante **lád gap** ‘lado de arriba’ se encuentra el **chá'n Mdo' o chá'n Dios** ‘lugar del Dios Sol y la Diosa Luna’, en el tercer cuadrante **nêd sè** ‘camino donde muere el sol’ se encuentra el **chá'n Mdan** ‘lugar de los dioses antepasados’ y en el último cuadrante del **làd là** ‘lado de abajo’ se encuentra el **chá'n Mzya'n** ‘lugar del Dios de la tierra y el agua’. Estos cuadrantes en sí representan el ciclo de la vida ritual de los **men tè**, y se comienza por el lado derecho, luego arriba, enseguida la izquierda y por último el lado de abajo debido a que la cosmovisión de los **men tè** gira en torno al calendario ritual zapoteco que sigue esta lógica de comprensión del mundo cosmogónico (ver anexo 6).

Con respecto al **lád gap** o lado de arriba, actualmente, debido a la influencia de la religión católica, a esta dirección sólo se conoce como ‘el lugar de los dioses de la religión católica, pero se sabe que esta dirección es naturalmente ‘el lugar del Dios Sol y la Diosa Luna’; como se nota en el siguiente testimonio:

El centro de los cuadrantes es **xto'w izyò** 'el centro del cosmos o de la tierra', sobre el cual se ordena cíclicamente la vida ritual de los **men tè**. Las direcciones en estos cuadrantes cosmogónicos tienen una estrecha relación con los dioses de arriba y con los dioses de abajo o en otras palabras con los dioses del cielo y con los dioses de la tierra; así, para los **men tè** el lado de arriba se interpreta como **lád gap** o **lád yek**. El **lád gap** se refiere a los dioses del sol y la luna. Los **Ngwe'z** y los **men tè** le dicen al sol como **Chud Ró** 'Papá Grande', y a la luna como **Yow** 'abuela' o **Xna'n** 'Nuestra Madre'. (Ent. ARJ, Piedras Negras, 07/07/2015)

Como se puede notar, los sabios **Ngwe'z** distribuyen las deidades de acuerdo al espacio para dar explicación a las dificultades que enfrentan las personas en la vida y en la supervivencia de los mismos; en estos cuadrantes se pueden notar la constitución politeísta de la religión actual de los **men tè**.

Estos cuadrantes tienen una comparación con la cruz, pero no representa la noción de un Dios único y verdadero como lo inculca la religión católica, de hecho, la cruz ya la conocían las culturas y civilizaciones indígenas como los aztecas y los zapotecas, tal como se corrobora en esta cita: "los aztecas conocían la cruz como símbolo de las cuatro direcciones del universo y como atributo de las divinidades de la lluvia y el viento [...] en realidad veneraban una especie de deidad suprema" (Ricard, 1986, pág. 98). En este mismo sentido, los zapotecos como otras culturas se guían por estas direcciones para orientar sus actividades de adivinación y de invocación a los espíritus. Tal como se muestra en la siguiente ilustración o ver anexo 7:

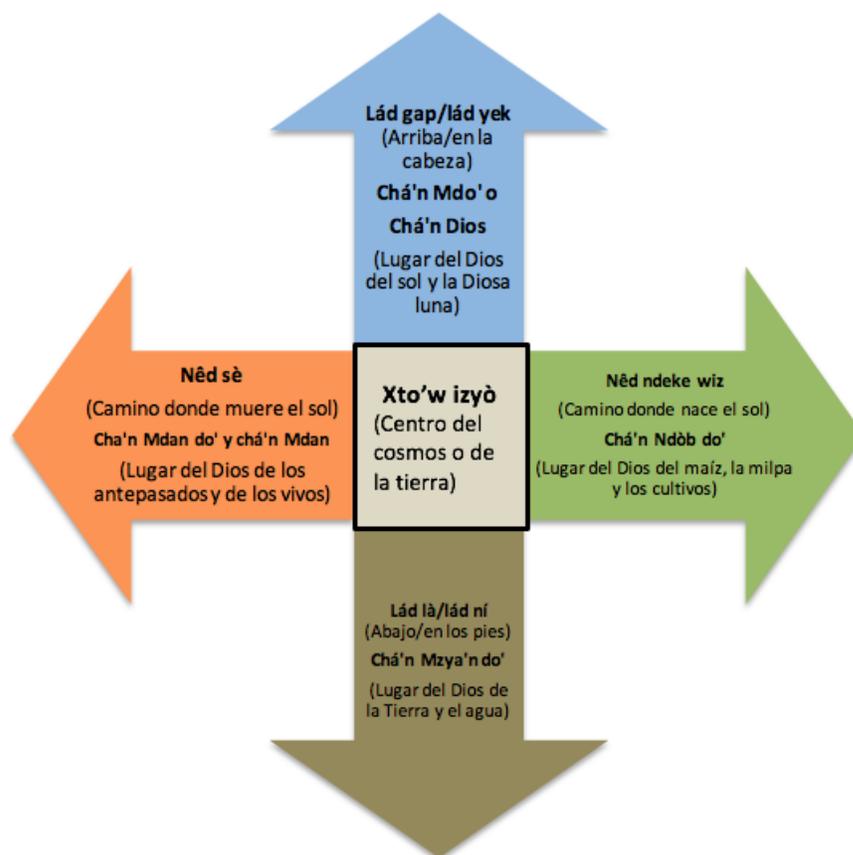


Ilustración 3: Estructura cosmogónica de los **men tè**.

4.5.1 El Ndòb do': significado y enfermedades que provoca

El término **Ndòb**, lingüísticamente, es el fortalecimiento del **nzòb** que significa maíz y **do'** se traduce como 'grande, supremo o sagrado'; la palabra **do'**, por otra parte, es la contracción de **Mdo'** que significa Dios; es decir, el **Ndòb do'** es el 'maíz sagrado', 'maíz de Dios' o 'grano de los dioses'; en otras palabras, el **Ndòb do'** es considerado para los **men tè** como el Dios del Maíz; por ello es que al consultarle, revela las causas de los padecimientos y enfermedades de los **men tè** y, por lo tanto, es un elemento indispensable y omnipresente en la práctica de curación de los **Ngwe'z**; con él se comunican durante la consulta y la lectura, y el **Ndòb do'** es quien escucha y muestra a través de su corazón las respuestas y el tratamiento necesario para la curación o para las intenciones de los **men tè**.

En un sentido más amplio, los **men tè** le llaman **Ndòb do'** no sólo al maíz, sino también a la milpa y los demás cultivos; tales como el frijol, la naranja, los tomates, los chilares,

etcétera; es decir, el **Ndòb do'** es el Dios del maíz, la milpa y los cultivos que se dan en la tierra; pues, para los sabios, estos productos sagrados: “son nuestros **yalnayé-yalnabán** ‘*seres vivos y vivientes*’, son los que nos dan la vida y por ellos podemos vivir en esta tierra (Ent. AP, Loxicha, 14/12/2014).

Asimismo, “se considera **ndòb do' a jwa'n ndoya men, jwa'n ndoyu' men**, es decir, lo que comemos y lo que tomamos” (Ent. GPG, Caña Brava, 07/07/2015); por ello es que a todo alimento y bebida se considera como un ser sagrado, como un Dios, porque para vivir se depende del **Ndòb do'**, por lo tanto, es vida y proporciona vida. En esta idea, no se concibe el **men tè** sin el **Ndòb do'** ya que, él nos salva de la muerte, sin él no podemos existir, por eso se le cuida mucho.

4.5.1.1 Enfermedades que provoca el Ndòb do'

El **Ndòb do'**, de acuerdo con los sabios, provoca enfermedades por tres situaciones: primero, porque los **men yínt** rompen con el ayuno al no abstenerse sexualmente durante cuatro días después de haber bendecido la milpa, segundo, por **yanan nzi men lô lá' men, yanan nzi men lô xít men** ‘las muinas o discusiones que se arman contra la comida y contra la bebida’, en general contra el **Ndòb do'** y tercero, por no cuidar la milpa, pues antes de bendecirla se anda en ella haciendo enojos, preocupaciones, se le orina, se le toca, se le arrancan sus hojas o se tienen relaciones sexuales con la pareja dentro de ella o sobre el maíz desgranado. En otras palabras, la enfermedad proviene por el maltrato que le damos al maíz, a la milpa, a los frijoles, a la tortilla y a todo el cultivo del cual vive el hombre.

Por ejemplo, hay casos en donde la señora te llama a comer y tú te enojas más con ella, no comes, así, en ayunas te largas y te vas al trabajo o a la calle, pues eso es una falta en contra del **Ndòb do'**. (Ent. GPG, Caña Brava, 07/07/2015)

Este testimonio es un claro ejemplo de las discusiones que se arman en contra del **Ndòb do'** y por eso mismo, este se ofende y provoca enfermedades. Entre las más comunes que provoca, se resumen en el siguiente cuadro:

Enfermedades que provoca el **Ndòb do'**

Le xa' ngo' chi'd	Diarrea
Le xa' ngo' wá'b	Vómito
Le xa' ngo' bèl	Fiebre
Le' xa' ngo' yé's	Granos
Le' xa' ngo' xlyé	Calentura
Le' xa' ngo' bés	Inflamación del estómago
Le' xa' ngo' nkap	Asquedad hacia la tortilla
Le' xa' ngo' mbey	Dolor de muela
Le' xa' ngo' nchow yek men	Dolor de cabeza
Le' xa' ngo' rò men ndya'n	La boca pasa las tortillas y el
le'n men nandya'nta	estómago no produce apetito

En cierta manera, estas enfermedades son similares al **chá'n Mzya'n** pero los **Ngwe'z** sostienen que cada enfermedad tiene su origen y para saber del Dios que lo provocó es necesario la consulta del maíz para no errar en el pago u ofrenda al Dios o dioses correspondientes, ya que de lo contrario, las enfermedades no cesarán y las ofrendas no tendrán efecto alguno; en última instancia esto lo determinan la postura de los maíces o los sueños.

En resumen, se puede decir que el **Ndòb do'** no provoca enfermedad por provocarlo, más bien es el ser humano el que debe portarse bien para no provocarse ninguna enfermedad, porque él mismo es quien se lo busca.

4.5.2 El **Mdo'** o **chá'n Dios**: significado y enfermedades que provoca

En este cuarto cuadrante, que es el **lád gap**, para los sabios **men tè** es el lugar de **chá'n Mdo'** o **chá'n Dios** 'Es el lugar del Dios'; en el entendido de que al referirse a Dios, se refieren a los dioses de arriba al **Chud Ró** 'Papá Grande o Dios Sol' y **Yow Mbe'** 'abuela Luna' o **Xna'n Mbe'** 'Mamá Luna o Diosa Luna'; sólo que, actualmente, por la fuerte influencia de la religión cristiana sólo se concibe al lado de arriba como 'el lugar del Dios creador del universo'. Originalmente, **Mdo'** era la palabra para designar a Dios, sin embargo, esta palabra es poco conocida entre los **men tè** en la actualidad, por lo que es muy común y recurrente hablar de **Dios** y no de **Mdo'**.

Con esta explicación el **chá'n Mdo'** o **chá'n Dios** se refiere a los pecados o las faltas que se cometen en contra de los siete sacramentos de la iglesia católica, tal como lo dice el **Ngwe'z** Gregorio: “Este lado es el lugar de los dioses de la iglesia, y ellos son los que nos envían las enfermedades” (Ent. GPG, Caña Brava, 07/07/2015).

Como notamos, este cuadrante de **chá'n Mdo'** o **chá'n Dios** es una clara influencia de la iniciación cristiana. Por ello, se le ha despojado a las personas continuar venerando a los dioses de arriba, es decir, el Dios Sol y la Diosa Luna.

4.5.2.1 Enfermedades que provoca el Mdo' o Dios

Para los **Ngwe'z** las enfermedades que provocan los dioses de arriba se deben a dos situaciones: por romper con el ayuno o abstinencia sexual durante cuatro días después de haber realizado o acudido a algún sacramento de la iglesia y lo otro se debe a los enojos y discusiones que se cometen durante estos cuatro días por la misma situación, ya sea con la familia o con los compadres.

Además de los sacramentos, también se refiere a las actividades como el evento de la mayordomía que organizan grupos de habitantes en la fiesta del santo patrón de la comunidad. Se incluyen también las discusiones o peleas surgidas durante el bautizo con los compadres o durante la entrega del presente con los padrinos del niño; así como también las discusiones, enojos o peleas surgidas durante las posaditas que se hacen cada año en las comunidades. La enfermedad que provoca el **chá'n Mdo'** o **chá'n Dios** es sobre todo **bèl** ‘la fiebre’ que se presenta durante la tarde-noche. La interpretación que se puede tener al respecto, es que los dioses de arriba sólo provocan enfermedades calientes por estar cubiertos de calor y emitir calor.

4.5.3 El Mdan y el Mdan do': significado y enfermedades que provocan

La palabra **Mdan do'** es polisémica. **Mdan** significa ‘Señor (a) principal’ o ‘Señores (as) antepasados (as)’ y **do'** ‘sagrado’, pero, **do'** también es la contracción de **Mdo'** ‘Dios’; por lo tanto, **Mdan do'** se interpreta como ‘los (as) señores (as) principales’ o ‘los (as) señores

(as) antepasados (as)'; pero, entre los **men tè** el **Mdan do'** es más conocido como el Dios de los antepasados, mientras que el **Mdan** se refiere a los señores principales vivos.

En este sentido, los **Mdan do'** son los finados, padres, abuelos, bisabuelos y tatarabuelos, hombres y mujeres, y son los que provocan enfermedades.

Asimismo, la palabra **Mdan do'** también forma parte de uno de los días de la semana del calendario ritual zapoteco y significa 'día de los antepasados', el **wiz nzo Mdan do'** es el día principal y el primero del calendario ritual zapoteco, es el día más adecuado para hacer las intermediaciones o los rezos con el **Ngwe'z**, para pedir trabajo, salud, prosperidad, buenas cosechas, buenos logros, cultivos, etc.

En cambio, la palabra **Mdan** se aplica a los señores principales vivos y se refiere a los señores de respeto, a los grandes de edad, de cargo o de jerarquía, a los señores de consejos y a la autoridad; algunas de sus aplicaciones se encuentran en las siguientes expresiones:

En una boda la gente dice: **Tyób sá' Mdan rò mes** 'que los padres de los novios ocupen su lugar en la mesa'.

En una reunión de comunidad la gente pregunta: **¿Má rê xa' nak Mdan chò mzin lá xa'?** '¿Y los señores principales ya llegaron?' o '¿Ya llegó la autoridad?'

En resumidas palabras, el **Mdan do'** se refiere a los dioses de los antepasados y el **Mdan** se refiere a los señores principales vivos, con quienes hay que convivir armónicamente y a los que hay que respetar y obedecer para estar bien y no padecer enfermedad alguna.

4.5.3.1 Enfermedades que provocan el Mdan y el Mdan do'

Las enfermedades que, a entender de los sabios, provocan los **Mdan** y los **Mdan do'** derivan básicamente de seis situaciones: la primera se explica por los corajes, muinas o enojos que los descendientes hacen pasar o hicieron pasar a los **Mdan** y **Mdan do'**, por ejemplo: las riñas o discusiones surgidas durante la boda en la Ciénega, ya sea de los abuelos o de los hijos, o de las discusiones o enojos surgidos durante la pedida de mano de la esposa, etc. La segunda es por la desobediencia que los hijos, yernos o nueras hacen o hicieron pasar a los señores

principales, por ejemplo: al quebrantar un compromiso hecho con los suegros. La tercera se explica por los favores no realizados a los **Mdan**, por ejemplo: no prestarles dinero, no prestarles alguna gallina clueca para incubar, no rentarles terreno para sembrar, entre otros. La cuarta se refiere a no pagar rezos (salves y responsos), ofrendar o solicitar permiso a los **Mdan do'** antes de emprender algún proyecto, tales como: construir una casa, recibir un cargo, una profesión o emprender algún negocio, entre otros. Esto significa que hay que ofrendar a nuestros dioses antepasados para que los emprendimientos salgan bien, sin obstáculo y para no sufrir alguna alteración de la salud. La quinta se refiere por las peleas y discusiones que se provocan entre consuegros y la sexta es porque otras personas hablan con los muertos acusando a sus hijos y metiéndoles ideas para que les hagan daño.

Con respecto a los enojos entre los consuegros, o los que los yernos o nueras hacen pasar a los suegros, esto hace que los hijos no crezcan o cada vez que nacen, se mueren, es decir, los enojos, las maldiciones de los suegros son muy lesivos porque provocan la muerte de los nietos; pues, se considera que a ellos se les tiene que respetar y no quebrantarles la palabra o algún compromiso asumido con ellos; comunmente se dice que no se les debe alzar la voz, ya que de lo contrario esto costará la vida consecutiva de los nietos. Estas muertes se detendrán hasta que el yerno y la nuera platiquen con los **Mdan** para reestablecer la armonía y el equilibrio con la familia. Pero se detendrá completamente hasta cuando los suegros busquen la salud del corazón con los **Ngwe'z**, es decir, hasta cuando saquen estos enojos del corazón con los **Ngwe'z**, ante los dioses, el cual terminará con el baño espiritual que este mismo les recomendará.

Las enfermedades más conocidas que provocan los **Mdan** y los **Mdan do'**, se pueden notar en el siguiente cuadro:

Enfermedades que provocan el **Mdan** y **Mdan do'**

Le xa' ngo' nawáda men yej	Pérdida del apetito
Le' xa' ngo' bèl <u>nchò</u> men yá'l	Fiebres nocturnas
Le xa' ngo' Mzan	Cansancio
Le xa' ngo' ndyòb yóp ró men	Pérdida del sentido del gusto
Le' xa' ngo' Mblà lazo' men	Debilidad del corazón
Le' xa' ngo' rò men ndya'n le'n men nandya'nta	La boca pasa las tortillas y el estómago no produce apetito
Le' xa' ngo' <u>nchow</u> yek men	Dolor de cabeza
Le' xa' ngo' ndyòb yix yek men	Dislocación del pensamiento o mente (abandono de familias, vicios, etc.)
Le' xa' ngo' naxí yek men	Malhumores (enojos, impaciencia, aflicción, desesperación)

Aunque la intención de la tesis no es explicar cada tipo de enfermedad, se hace necesario dar un ejemplo con relación a cómo se puede saber si fuimos o no acusados con nuestros antepasados; esto se demuestra principalmente en los sueños, por ejemplo: “si soñamos con nuestros abuelos y en el sueño notamos que estos nos dan la espalda y no quieren mirarnos la cara, eso significa que alguien nos ha ido a acusar con ellos, por ello es que además no quieren entablar comunicación con nosotros” (Ent. MRE, Las Cuevas, 06/07/2015).

Esto significa que aun estando muertos los antepasados, los vivos siguen teniendo comunicación con ellos, y esto se hace fundamentalmente a través de los sueños; siendo así, los sueños son un medio de comunicación eficaz para entablar diálogo con los ancestros o antepasados, incluso, para saber de su estado de salud; tal como se nota en el siguiente testimonio: “cuando soñamos un zopilote arrasando el techo de la casa con dirección hacia el mar, esto significa que los antepasados están llamando para ofrendarles rezos (salves y responsos) y flores para que no nos manden enfermedades” (Ent. MRE, Las Cuevas, 06/07/2015). Al mismo tiempo, se considera que son un medio de aviso o advertencia para cuidar nuestra salud, por lo tanto, los sueños también son una relación de convivencia recíproca, una relación de comunicación basada en los sueños.

4.5.4 Mzya'n do': significado y enfermedades que provoca

Para los **men tè** y los **Ngwe'z**, el **Mzya'n** se describe de las siguientes maneras:

El mero **Yub Mzya'n**, se llama **Mzya'n do'**, **Mzya'n gol**, **Mzya'n tan**, es una, la que se llama así. Es la reina de la tierra. Es la única, la que tiene más poder hacia la tierra. (Ent. GPG, Caña Brava, 07/07/2015)

El **Mzya'n** es una serpiente, es una serpiente inmensa, por eso se llama **Mzya'n do'** y está en el lodo donde se bendicen los bebés y las mujeres embarazadas. (Ent. ARJ, Piedras Negras, 26/11/2014)

El **Mzya'n** es el señor del lodo como se le dice y está en la Ciénega. Es una serpiente grandísima y vive dentro del lodo, es el lodo del **Mzya'n**, como se le dice. (Ent. AP, Loxicha, 13/12/2014)

El **Mzya'n** es la reina del agua. La mitad es serpiente y la mitad es Dios. Ese es el **Mzya'n**. (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015)

En cierta medida, los **men tè** conocen a esta Deidad sólo como **Mzya'n**, pero tanto los **Ngwe'z** como los **Mbwa'n** afirman que su verdadero nombre es **Mzya'n do'**, **Mzya'n gol**, **Mzya'n tan**, que significa 'reina sagrada, reina antigua, reina madre de la tierra y el agua'. En otras palabras el **Mzya'n** es el Dios de la tierra y el agua; porque, el lodo en donde se encuentra el **Mzya'n** es una combinación de tierra y agua. Esta podría ser la razón principal por la cual se llama **Mzya'n**. Esta Deidad es la que recibe los sacrificios que hace el **Mbwa'n** en la Ciénega.

La Ciénega es, en este caso, el centro ceremonial donde se encuentra el **Mzya'n** y el **Mzya'n** es el principal Dios que se encuentra en **rò bén**, es decir, en la Ciénega, como es más conocida por los **men tè**.

Ró bén es el centro ceremonial más importante de los **men tè**, **rò bén** es la Ciénega. **Rò** es boca y **bén** es lodo; por lo tanto, **rò bén** es la boca del lodo; de esta manera se interpreta que el cuadrante cosmogónico del **chá'n Mzya'n** es lo que se tiene debajo de la tierra. Esto permite entender que si se le ofende al agua y a la tierra la gente se enferma, por no cuidarla y por no acatar sus reglas espirituales.

En este sentido, **rò bèn** fue y sigue siendo desde tiempos inmemoriales un centro ceremonial muy sagrado para los **men tè** y que el Dios principal que reina en este lugar es el Dios de la tierra y el agua, es decir, el **Mzya'n**. Para los aztecas este **Mzya'n** fue conocido como “Quetzalcóatl, que es el Dios más antiguo de las culturas prehispánicas. En español se interpreta como la Serpiente emplumada”. (Mendoza Pérez, 2009, pág. 84).

4.5.4.1 Enfermedades que provoca el Mzya'n do'

De acuerdo con los sabios, básicamente, el **Mzya'n** provoca una serie de enfermedades por dos situaciones: primero, porque sus hijos se enojan, discuten o tienen relaciones sexuales durante los cuatro días en que deben guardar el ayuno por haber hecho algún ritual dentro de la Ciénega y, segundo, por causar enojos, discusiones o tener relaciones sexuales con la mujer que está en reposo de 20 días por el alumbramiento o por el nacimiento del bebé, que es cuando se dice que se quebranta el ayuno. Las enfermedades provocadas por este Dios se resumen en el siguiente cuadro:

Enfermedades que provoca el Mzya'n do'

Le xa' ngo' yîz kî	Hinchazón de pies, manos, cara, cuello, etc.
Le' xa' ngo' chi'd nakis kon chi'd ren	Diarrea blanca y diarrea roja
Le' xa' ngo' bés	Inflamación del estómago
Le' xa' ngo' yîz nchal	Dolor de estómago
Le' xa' ngo' yó'b	Tumores
Le' xa' ngo' yí'n	Llagas
Le' xa' ngo' yîz yóp, yîz <u>nchàl</u> men	Frialdad en el cuerpo
Le' xa' ngo' chi'd ren	Disentería
Le' xa' ngo' <u>nchân</u> lazo' men	Ardor en el corazón
Le' xa' ngo' mbizkwe ní men, mbizkwe yá' men	Sequedad en manos y pies
Le' xa' ngo' <u>ncholé</u> lazo' men	Agruras
Le xa' ngo' ndlya's mbi bé'l men	Esponjamiento de piel
Le' xa' ngo' bèl	Fiebre
Le' xa' ngo' anta nal nya men	Palidez
L' xa' ngo' mzan	Cansancio
Le' xa' ngo' mbet	Latidos
Le' xa' ngo' <u>nchow</u> yek	Dolor de cabeza
Le' xa' ngo' chô	Tos
Le' xa' ngo' yîz ndyen mbi men	Aire o calambre en el cuerpo

Le' xa' ngo' yé's tìn
Le xa' ngo' yîz biz, yîz yén, yîz so'w

Granos graves
Enfermedades secas. Ej. adelgazamiento constante, cuando los niños lloran sin lágrimas, etc.

Como puede notarse en el cuadro, la mayor parte de las enfermedades que provoca el **Mzya'n** son enfermedades frías, por la explicación de que el **Mzya'n** es frío y está en un lugar frío, o sea, en el lodo, donde todo el tiempo la tierra es húmeda, y como además es Dios del agua y de la tierra, por eso provoca mayormente enfermedades frías pero graves como las califican los **Ngwe'z**. Las enfermedades provocadas por este Dios son muy temidas por los **men tè**.

Una de las enfermedades que pareciera ser física, emocional o intelectual por el esfuerzo realizado, es el cansancio. Para Doña Margarita, el cansancio se refiere al agotamiento de todo el cuerpo: brazos, manos y pies; este se debe no al trabajo realizado, sino al susto que se ha llevado la persona en algún lugar; así que por el hecho de asustarse ha perdido su espíritu y, por lo tanto, no lo tiene integrado al cuerpo, lo que hace que la persona sufra de cansancio aunque no lleve un ritmo de trabajo pesado. Los síntomas se demuestran cuando, por ejemplo: al caminar poco se cansa mucho, el cuerpo pide descansar siempre; al no tener presente el espíritu en el cuerpo, esto provoca que la persona no tenga fuerzas para hacer trabajos ligeros y mucho menos pesados.

El **mbet** o latido, por su parte, no son los latidos normales del corazón, sino se refiere al agotamiento total de las manos y pies por no comer tortilla, por no alimentarse bien, por lo tanto, no hay fuerza y por eso la persona se desmaya. Cuando una persona se enferma de **mbet** se nota que el corazón le salta mucho. El **mbet**, sobre todo, lo padecen las mujeres cuando no se alimentan bien durante la lactancia.

4.6 LA LECTURA DEL MAÍZ

Por la importancia que implica el maíz en la cultura de los **men tè**, los especialistas **Ngwe'z**, alfabetizados o no, lo utilizan para consultar las causas de los problemas, situaciones y enfermedades que padecen las personas, así como el tratamiento para curarlos.



Algunos otros que saben leer bien, utilizan el oráculo. Aunque los **men té** le tienen mucha fe, algunos **Ngwe'z**, alfabetizados, conscientemente sostienen que son interpretaciones premeditadas, prescritas y, por lo tanto, las respuestas que muestra son ya pensadas. Por eso, muchas veces no son tan efectivas ni recomendables y por ello consideran que el maíz como **Ndòb do'** es el elemento indispensable para interpretar y explicar lo que aqueja a los pacientes. Siendo así, los **Ngwe'z** dicen que lo utilizan para la consulta porque “él es nuestra vida eterna, por el maíz **nayé nabán na'** ‘es que somos seres vivientes y estamos vivos’, por eso es que nos habla y nos explica las causas de nuestras enfermedades, por qué se provocan y de dónde provienen, por eso lo consultamos” (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 26/11/2014).

De hecho, la lectura del maíz es la forma más propia y particular de los **men tè** para sanar y curarse, su vigencia y práctica posterior permitirá mantener viva y acrecentar la cultura. Revivirla en el tiempo y en el espacio es una forma de hablar y dar voces a los ancestros quienes, a pesar de quinientos años de invasión, no la han perdido; puesto que son formas milenarias que el **men tè** ha mantenido para el bienestar y la salud.

Los **Ngwe'z** consultan el maíz cuando se trata de una enfermedad aguda y grave; en cambio, cuando estos ya no hablan o la enfermedad es muy grave, acuden a la consulta con el **Men Mbîz** o con el **Men Mbéy**.

La lectura del maíz es un sistema mántico o un sistema de adivinación basado mayormente en 52²² maíces para consultar cada una de las preguntas que los pacientes les presentan. Estos maíces no solamente son utilizados para encontrar las causas que provocan las enfermedades o para adivinar la suerte o lo que va a pasar, lo que puede pasar o lo que pasó en tiempos atrás, sino también para explicar el origen de los problemas o chismes que sufren o sufrirán las personas, así como también la revelación del advenimiento de los proyectos personales, familiares o comunitarios que las personas pretenden realizar o de los compromisos y cargos que se pretenden asumir. Asimismo, se utilizan para explicar los mensajes que envían los sueños y los presagios anunciados por los animales y pájaros.

Este sistema de lectura, se basa fundamentalmente en las cuatro direcciones del espacio, en los cuadrantes cosmogónicos de los dioses y en los corazones de los maíces; considerando como corazón la parte frontal donde brota el maíz.

4.6.1. Cantidad de nzòb para la lectura

De acuerdo con lo propuesto por la maestra Minerva donde sostiene que “la consulta del maíz se realiza con 7, 21 o con 52 granos” (Mendoza Pérez, 2009, pág. 83), particularmente, no se le encuentra explicación alguna de la variación en la cantidad; sin embargo, los **Ngwe’z** con quienes se realizó la presente investigación muestran estos otros datos: Ángel 61 granos, Aurelio 52 granos, Juliana 52 granos, Manuel 52 granos, Gregorio 52 granos, Jacinto 52 granos y Gerardo 52 granos.

Lo que significa que la mayoría de los **Ngwe’z** utiliza 52 granos de **nzòb** para realizar fielmente la consulta y la lectura. Los 52 maíces se basan en los 52 días que tienen las cuatro etapas principales del calendario ritual zapoteco; es decir, uno de los cinco ciclos que comprende un año ritual (ver anexo 8).

Las cuatro etapas del calendario ritual a que se refiere son: **Zê** ‘etapa de la preocupación por las bendiciones’, **xgàb lô Mdo’** o **xgàb lô Dios** ‘etapa de la preocupación por los dioses de

²² Este número de maíces tiene una concordancia con el número de días que tiene un periodo ritual zapoteco.

arriba’, **xgàb lô Mdan** ‘etapa de la preocupación por los antepasados’ y **xgàb Lyò** ‘etapa de la preocupación por la tierra’.

4.6.2 Días y momentos en que se puede leer el **nzòb**

De acuerdo con los especialistas, la consulta y la lectura del maíz, como coincide la mayoría de los **Ngwe’z**, se puede dar en cualquier día y en cualquier etapa del calendario ritual zapoteco, incluso los días trece del mismo calendario; excepto los procesos de intermediación y los baños espirituales; igualmente no existe una distinción de horario, así, lo pueden realizar de día y de noche; ya que, sostienen que:

La enfermedad y los problemas de los pacientes no esperan. Así sea **wiz nzo mbàz** ‘día de la tierra’, **wiz nzo mdi** ‘día del rayo’, **wiz nzo kè do** ‘día del aire maligno’; se consulta y se lee el maíz. Eso sí, la consulta y la lectura se puede hacer en cualquier día, incluso el **wiz zin** ‘día trece’, lo que sí no está permitido es intermediar y dar baños a las personas en este día, porque es un día pesado, es un día de mala suerte (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 26/11/2014)

En cambio, el **Ngwe’z** Gregorio, que cuenta más con una matriz de la religión cristiana, difiere un poco de esta aseveración; valiéndose de un apostolado de Jesús, él nos dice que:

Consulto el maíz en cualquier día y en cualquier hora, y también doy la intermediación y los baños espirituales o de purificación en cualquier día, también lo hago en los **wiz zin** ‘días trece’, porque me guío de lo que dijo Jesús: ¿apoco no puedes desatar a tu burro en cualquier día y a cualquier hora para darle de tomar y comer? Además, él cura en cualquier día por eso lo hago así. Para mí, diario hay curación y diario hay salvación, porque los problemas y las enfermedades no esperan, así recibí el poder. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015)

Lo anterior, demuestra una vez más las particularidades de los **Ngwe’z** en el ejercicio de su práctica. Aunque muchos de los **men tè** siguen las pautas de no iniciar sus intermediaciones y sus baños en los días trece, en realidad esto depende del **Ngwe’z** y también de la gravedad del problema y enfermedad de la que se padece.

Ahora bien, los maíces se leen cada cuando los pacientes visitan a los **Ngwe’z** por primera vez, “Los que ya empezaron su intermediación, sólo vienen para repetirles sus palabras o para pasarles su discurso a Dios, ellos ya no necesitan que uno les consulte el maíz” (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 26/11/2014).

Es decir, los maíces sólo se consultan al inicio o cuando se quiere consultar nuevamente si es que la enfermedad no desvanece y no durante el proceso de intermediación que tiene diferentes duraciones, ya sea de cuatro, siete, catorce o veintiún días.

4.6.3 Yalnya'bdi's lô Ngwe'z: el proceso de la consulta con el Ngwe'z

La consulta y la lectura del maíz es todo un sistema de conocimientos que conlleva un proceso; este se denomina en **di'stè yalnya'bdi's lô Ngwe'z**, traducido literalmente como 'el proceso de la consulta con el Ngwe'z'; este **yalnya'bdi's lô Ngwe'z**, como se conoce por la mayoría de los **men tè**, implica cinco pasos, a saber: a) **Kó' rò men jwa'n ndyak men** 'sacar de la boca lo que nos pasa', b) **Yalnya'bdi's lô nzòb** 'la consulta o la pregunta al maíz, c) **Kwent nda' nzòb** 'lectura del maíz, d) **Ryo' xki'z men** 'la intercesión o la intermediación' y e) **Ke' men god** 'echar baños espirituales o de purificación'.

a) Kó' rò men jwa'n ndyak men: sacar de la boca lo que nos pasa

El **kó' rò men jwa'n ndyak men** es un primer acercamiento de los pacientes con el **Ngwe'z**, este acercamiento consiste en dar cuenta del motivo de la visita y la situación por la que se atraviesa. El 'sacar de la boca lo que nos pasa', es un primer paso para el alivio; se puede decir que es un proceso de confesión o de desahogo de los pacientes con los **Ngwe'z**. En este primer paso, los pacientes exponen con el más mínimo detalle los padecimientos, problemas, inquietudes o enfermedades que los aquejan. Es un acto de vaciar o devolver los males que se tienen en la mente y en el corazón para sanar, en otras palabras, es sacar al aire todo aquello que provoca el mal: pensamientos de la mente y el corazón, enojos, preocupaciones, malas palabras en las discusiones, peleas, etcétera. Es contar todo ello con el más mínimo detalle para que la consulta y la lectura sean un éxito y por ende una curación efectiva.

Este proceso implica en los pacientes un resultado benéfico, ya que en el desahogo comienza el alivio de sus males, su preocupación, sentimiento o deseo que tenían guardados

en su interior y también implica el alivio de la angustia que se tiene por los sueños, por los problemas, por la enfermedad y por la situación que están pasando.

Esta práctica de los **men tè**, como lo menciona Ricard (1986, pág. 99), tenía cierta semejanza con lo que hacían los aztecas. Para estos, la confesión, o lo que es para los zapotecos ‘sacar de la boca lo que nos pasa’ tenía un carácter moral; pues, se requería absoluta sinceridad, lo mismo en la confesión de las faltas que en el arrepentimiento de ellas; no había que temer en declarar todo al confesor o al **Ngwe’z** y tener confianza en la misericordia de las divinidades de los cuadrantes cosmogónicos para sanar de los padecimientos o salir bien de algún problema, esto para Sahagún citado por Ricard (1986, pág. 99), pudo haber dado cierto colorido cristiano al rito de manera inconsciente.

En este sentido, la mentira o la omisión de ‘sacar de la boca lo que nos pasa’, si son voluntarias, constituyen graves faltas y, por lo tanto, las personas no se curan de sus males. El mismo Ricard (1986, pág. 100) menciona que la confesión entre los aztecas sólo abarcaba dos clases de pecados: la embriaguez y los desórdenes sexuales, tales como el adulterio y la fornicación. Actualmente, con la investigación, sabemos que se refiere a los problemas individuales, familiares y sociales en todos los componentes o aspectos de la vida de los **men tè**.

En este paso del **kó’ rò men jwa’n ndyak men**, el **Ngwe’z** está obligado al más riguroso secreto; es decir, es un fiel confidente; como lo confirma el especialista en el siguiente testimonio:

Yo sí soy un hombre fiel y confidente de mis pacientes, yo no riego la sopa. No es bueno contar y divulgar lo que le pasa a las personas. No hay que escucharlo hoy, y divulgarlo mañana; pues si ellos se enteran, no te darán tiempo, acabarán con tu vida. No somos gente que *sabe* si hacemos eso. Eso se guarda en la cabeza, en el corazón, mejor olvidarlo; además, el **Men Dios** me prohíbe hacer eso. (Ent. AP, Loxicha, 13/12/2015)

De hecho, por esta virtud es que los **men tè** confían en ellos para resolverles sus situaciones difíciles de la vida, por ello, es que se consideran como sabios, como guías espirituales y personas especialistas que orientan, guían y actúan con personalidad propia y

con moralidad en la sociedad zapoteca. Además, lo hacen con completa sinceridad y confidencialidad al no comentar o divulgar nada de lo que les sucede a los pacientes; pues, en esta discrecionalidad también está la credibilidad y la legitimidad que los **men tè** les otorga.

Este proceso, igualmente se considera como una fase de apertura de diálogo y escucha atenta, tanto del **Ngwe'z** como del paciente. Implica un momento en el que se ponen en juego los valores de la verdad, honestidad, sinceridad, tolerancia, respeto y serenidad. Es un momento que sirve para reflexionar, meditar e incluso reconciliar a las personas por medio de las palabras sabias de los **Ngwe'z**. Este momento terminará de sentenciarse en un acuerdo que asumirán los pacientes consigo mismos en el momento de la intercesión o intermediación.

Un fragmento de estas palabras sabias del **Ngwe'z** hacia los pacientes, en este primer momento, se refleja en la siguiente grabación que se hizo mientras dos personas (esposo y esposa) consultaban sus problemas:

No lograrás nada con eso mi papito, mi mamita, mejor dejen atrás su mal forma de ser, su mal forma de vivir, su mal carácter, su mal comportamiento, no se castiguen, no se maldigan, no se golpeen, ustedes deben cuidarse, deben ayudarse, estense bien, coman bien, duerman bien, ustedes deben tomar buenas razones, buenos consejos, buen modelo, buen camino; **nabé'z, nakíj, naley brete gó'** 'anden bien, anden feliz, anden con gusto'. (Palabras sabias del GPG, 22/11/2014)

Como se nota en la reflexión, para los **men yínt** y para los especialistas, este es un momento especial para desahogar lo que a cada quien le aqueja, es un momento de profunda reflexión sobre el actuar, pensar, hablar y hacer de ambos, tanto del hombre como de la mujer. El **Ngwe'z** propicia y privilegia este momento para hacer que ambos se escuchen y se digan lo que a cada quien les incomoda, lo que les afecta y lo que les hace daño de su pareja, es un momento de recapitación y de re-pensamiento que el **Ngwe'z** provoca en la pareja para liberar su ser o espíritu atrapado por estos males. Es un primer momento que los **Ngwe'z** propician para desintoxicar el organismo de las personas y alejarlos de los resentimientos que se guardan o de las enfermedades que padecen ellos o sus hijos; es una manera de hacerlos reencauzar hacia el camino del bien para que puedan recuperarse y estar bien de la mente, corazón, cuerpo y espíritu.

b) Yalnya'bdi's lô nzòb: la consulta o la pregunta al maíz

Terminado este proceso, el siguiente paso se lo denomina **Yalnya'bdi's lô nzòb** que significa preguntar al maíz o consultar al maíz. Esta es la forma más original de llamar a este paso y se mantiene aún más en la Sierra Sur. En la Costa se le conoce más españolizado como **kó' xa' pregunt lô nzòb** que significa 'hacer la pregunta al maíz'.

El **Yalnya'bdi's lô nzòb** son las preguntas que los pacientes le plantean al **Ngwe'z** para que este le pregunte al maíz; por lo tanto, las respuestas y posiciones del **nzòb** varían acorde a la pregunta que se le hace.

Para iniciar con este proceso de la consulta de cualquier paciente, los **Ngwe'z** lo llevan a cabo en frente de las imágenes que tienen en su consultorio y lo hacen con gran solemnidad.

Después de escuchar los padecimientos, problemas, inquietudes o peticiones de sus pacientes, proceden a tomar sus 52 maíces, los colocan en una superficie plana para realizar la consulta, preguntan por el nombre y los apellidos del paciente si es que no lo saben, lo mencionan durante el maiceo²³ y también mencionan el motivo de la consulta, persignan el **nzòb**, luego comienzan a maicearlos, de derecha a izquierda en forma circular aproximadamente de uno a tres minutos. Algunos hablan con el **nzòb** después de persignarlo y antes de maicearlo, y otros lo hacen mientras lo persignan y lo maicean, le piden con gran respeto que les concedan una respuesta y una forma ritual para enmendar las causas del padecimiento, para apagar las energías negativas, para calmar sus problemas o lograr sus intenciones.

El discurso ritual, que propiamente se utiliza mientras se va maiceando, varía acorde con el fin y propósito de cada consulta. La esencia del discurso también depende de la capacidad de lenguaje y experiencia del **Ngwe'z**. Para todo discurso ritual, el habla con el maíz es imprescindible, como se puede notar en el siguiente discurso:

²³ Es un término que aquí se opta para referirse al hecho de jugar o menear los maíces sobre una superficie plana con la mano derecha al momento de realizar la consulta y la lectura del maíz, en zapoteco se dice 'ngij nu xa' nzòb'.

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ahora vengo a tus pies, a tus manos, quiero saber, quiero que me digas ¿cuál es el motivo? ¿Dónde surge la enfermedad? ¿Cuál es la raíz de la enfermedad que sufre tu hijo X? ¿De dónde proviene el mal? ¿A qué se debe la desgracia? tú que eres Dios, tú que eres el Salvador del mundo, tú que eres abogado, bríndame una respuesta satisfactoria a la consulta de este paciente. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015)

Como se observa en este discurso ritual, el habla es imprescindible para hacer la consulta con el maíz; pero también se nota que este habla está muy influenciada por los rezos y por los nombres de los dioses de la religión cristiana; estas influencias, conforme a la observación realizada, son generalizadas en todos los **Ngwe'z**, pues para los **men tè** entre más mencionen los rezos y los santos de la iglesia católica, más conocimiento tienen de los dioses, y, por lo tanto, adquieren más jerarquía en la sociedad. En realidad, esta influencia católica en las prácticas rituales de los **Ngwe'z**, de acuerdo con García Canclini (1989), es el proceso de la hibridación de las culturas, en este caso de la cultura zapoteca con la europea, que se manifiesta en ambas religiones, la indígena y la occidental. Para García Canclini la hibridación como concepto social “abarca diversas mezclas interculturales que con el mestizaje, limitado a las que ocurren entre razas, o sincretismo, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. En la hibridación las culturas se fusionan, se entremezclan y se potencian entre sí” (García Canclini, 1989, pág. 111).

Estos procesos de hibridación sociocultural se muestran, claramente, tanto en la combinación de los elementos rituales de los sabios como en sus discursos para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, pero también en los nombres de las imágenes occidentales, que incluso se pueden notar en las toponimias de muchos pueblos de México.

Volviendo, en este discurso o en esta habla, la palabra cobra crucial importancia. La palabra se convierte en un elemento esencial para encontrar el origen de lo que se pretende saber. Asimismo, en el discurso ritual, la pregunta o las preguntas son la estrategia fundamental para entablar el contacto con los dioses.

Se puede decir que la forma de las palabras y la forma de las preguntas son una fuente de poder para saber la realidad, para que el **nzòb** comprenda, oiga las peticiones y proporcione

las respuestas. Es decir, la palabra es la que ejerce el poder. Esta palabra-poder es la que hace que se lleve a cabo el contacto y la comunicación con los seres del más allá o con el **Ndòb do'**, la palabra-poder es la que hace revelar el tipo de respuesta según sea el caso. La palabra-poder del habla o del discurso da sentido y proporciona fuerza para que este contacto sea posible.

c) Kwent nda' nzòb: la lectura del nzòb

Formado el círculo se procede a la lectura. Los **Ngwe'z** consideran la lectura del **nzòb** como el acto de comprender, interpretar y explicar los hablantes del **nzòb** con base en tres apreciaciones: con respecto a los corazones del maíz, con respecto al lugar que ocupan los **nzòb** en los cuadrantes cosmogónicos y, con respecto a la dirección que apuntan en el espacio. Estas tres apreciaciones son interdependientes, ninguno se concibe por separado, todas son dependientes de todas. El número máximo de maíces que se permite leer así mismo, dentro del círculo, son siete, esto se nota en el mismo maiceo y posición dentro de la consulta y la lectura.

En esta forma de concebir la lectura y leer los maíces se encuentra precisamente la diversidad en la comprensión, interpretación y explicación de los **Ngwe'z**. Algunos, para explicar, le dan mayor importancia a la posición del corazón del maíz dentro de los cuadrantes cosmogónicos, otros le dan mayor importancia al lado de los dioses en que se recargan más los maíces, y otros en la dirección que apuntan los corazones del **nzòb** en el espacio, finalmente, también hay de aquellos que realizan una combinación de todas estas formas de leer el **nzòb**. En donde uno no es mejor que el otro ni hace mejor que el otro, son en sí mismos sistemas internos que los hace particulares unos de los otros, pues depende siempre de cómo fueron aprendidos con el **Men Mbîz** o con el **Men Mbéy**.

Para la lectura, los **nzòb** también tienen una forma de representación humana. Un **nzòb** representa a una persona, dos **nzòb** que son lo máximo que pueden sobrar en cada montón de los cuatro que se forman, representan a dos personas, es decir, el hombre y la mujer, aunque no se le distingue el sexo, pero sí se habla de pareja; también dos **nzòb** representan la familia y también representan algún mal o problema generado por la comunidad. En otras palabras, un

nzòb representa la individualidad y dos **nzòb** representa la dualidad o la colectividad. De ahí es que también se basa la lectura que hacen los **Ngwe'z**, como se verá en los ejemplos que vienen más adelante.

Con base a lo anterior, se puede decir que la comprensión, en su sentido más amplio, depende del corazón del **nzòb**, es decir, si se muestra de corazón arriba o de corazón abajo. Mayormente el **nzòb** de corazón abajo significa muerte o símbolo de mala señal, y el **nzòb** de corazón arriba significa vida o de buena señal, una combinación de ambos distribuidos en los cuadrantes y en el espacio simboliza la dificultad, prohibición, negación, superación o logros. En otras palabras, el **nzòb** de corazón abajo muestra las energías, fuerzas y poderes negativos y el **nzòb** de corazón arriba muestra las energías, fuerzas y poderes positivos. Todos estos poderes se concentran en el centro de los cuadrantes que es el centro de la tierra. Esta comprensión del **nzòb** se apoya con la interpretación que depende de un nivel macro; es decir, estos **nzòb** se interpretan, además, de los conocimientos que los **Ngwe'z** tienen de los cuadrantes cosmogónicos y, por lo tanto, también de la dirección que apuntan los corazones de los **nzòb**. Ambas habilidades, la comprensión y la interpretación, se ponen en juego en el momento de la consulta y lectura de manera indistinta, y ambas habilidades son las que permiten la publicación o la explicitación final del resultado. Esto en ningún sentido significa que algunos **Ngwe'z** sólo se basan en la comprensión y otros sólo en la interpretación, más bien depende de la intención y del propósito de la consulta pero también de los conocimientos de cada **Ngwe'z**.

Los siguientes ejemplos ayudarán a comprender mejor estas formas de lectura:

– **La lectura del maíz con respecto a su corazón**

Situación 1: Cuando un hombre quiere consultar si el parto de su mujer saldrá normal o será con cesárea; los **nzòb** toman la siguiente posición:



Los maíces de corazón arriba y viendo hacia el centro, indican que el compromiso del parto saldrá con éxito y será normal sin cesárea. (Ent. ARJ, Piedras Negras, 27/11/2014).

En esta lectura, la importancia radica sobre todo en el corazón de los maíces. Pues todos, están de corazón arriba. Cabe recalcar que no es la única forma para leerlos, ya que puede aparecer un sólo maíz con corazón arriba y también muestra una respuesta favorable a la pregunta. Estas diversas formas de la lectura dan a entender

que un **Ngwe'z** puede consultar una, dos o hasta tres veces el **nzòb**, antes de publicar el resultado; estos maíces, a la vez, pueden tomar diferentes posturas, por lo tanto la lectura dependerá del conocimiento de cada **Ngwe'z**. Las veces de la consulta se hacen con la finalidad de asegurarse del resultado que les darán a los pacientes y se hace, sobre todo, cuando se percata que el **nzòb** muestra que se trata de una muerte, se puede decir que es la búsqueda de una segunda respuesta. Pero muchas veces, como dicen los **Ngwe'z**, cuando las cosas están dadas, el maíz por nada cambia las respuestas, aunque sí en sus posturas. En otro sentido, se puede decir que esto es la autocorrección de los **Ngwe'z** en su propio quehacer, autocorrección que conlleva a la certeza de sus respuestas; detrás de tal respuesta está la efectividad de la consulta y la credibilidad de los pacientes en su trabajo.

– **La lectura del maíz con respecto al lugar de los dioses de los cuadrantes cosmogónicos**

Situación 2: Cuando alguien viene a consultar porque a alguien de la familia se le ha ido el apetito y no quiere comer tortilla, porque al comerlo le da asco y va adelgazando constantemente, los maíces toman la siguiente posición:



El **nzòb** que se queda sin su pareja es la persona que sufre y está recargada hacia el cuadrante del **nèd ndeke wiz**, esto indica que las causas provienen del **chá'n Ndòb do'**, su corazón arriba indica que tiene solución el problema o la enfermedad. Las demás parejas de maíces están bien porque la mayoría está de corazón arriba. (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015)

En este ejemplo, se observa que la importancia de la lectura radica en el lugar que se posiciona o se recarga el maíz dentro de los cuadrantes cosmogónicos; pues, para los **Ngwe'z** estos cuadrantes están

dibujados ahí implícitamente. En este caso, se está recargando en el cuadrante del Dios del maíz, la milpa y los cultivos, esto significa que la causa proviene de este Dios porque la pareja quebrantó alguna de las reglas del **Ndòb do'**. Ahora bien, si el maíz se recarga más del cuadrante de la izquierda, eso significaría que las causas provendrían por **chá'n Mdan** 'el Dios de los antepasados' por haber quebrantado alguna de sus reglas, lo mismo sucede en la postura del maíz en el cuadrante de arriba y en el cuadrante de abajo; en todo caso, el corazón del maíz arriba definirá si la intención saldrá bien o si la enfermedad tendrá alguna solución favorable y el corazón del maíz abajo definirá lo contrario.

– **La lectura del maíz con respecto a la dirección que apuntan en el espacio**

Situación 3: Cuando alguien realiza una consulta por una enfermedad o problema difícil que tiene y quiere saber lo que les depara, los **nzòb** toman estas posiciones:



Maíz con dirección abajo y corazón

abajo:

Esto da entender que ya no hay nada que decir, de una vez, el maíz está viendo hacia abajo y está de corazón abajo, esta dirección indica muerte. Significa que ya no hay salvación, ya no hay vida, ya no hay solución favorable. Si es enfermedad o problema y los **nzòb** salen así, se torna difícil una respuesta positiva, en estos casos hay que preocuparse mucho en la búsqueda de soluciones para que esto pase. (Obs. MRM, Las Cuevas, 06/11/2014)

Siguiendo el ejemplo, se puede notar que este especialista realiza la lectura del maíz con respecto a la dirección que apuntan en el espacio; es decir, hacia abajo; como en este caso, donde el maíz está hacia abajo y con corazón abajo e indica muerte; tal vez, sin mucha importancia a los dioses de este cuadrante; puesto que, como se corroboró con el **Ngwe'z** Gregorio y otros, el maíz puede estar más hacia arriba con corazón abajo y seguir indicando muerte; esto deja entender, finalmente, que los maíces con esta dirección están ya claramente definidos, anuncian muerte segura, en tanto estén de corazón abajo; ya que, de “estar con corazón arriba, eso indicará que a pesar de la dificultad, todo saldrá bien, siempre y cuando se busque la salud del corazón con los **Ngwe'z**, aunque también cuando los maíces están de corazón abajo, en el cuadrante de abajo y viendo hacia abajo, puede haber una solución pero es difícil” (Obs. GPG, Caña Brava, 12/01/2015).

Cuando el maíz se encuentra hacia abajo, con corazón abajo, pero con dirección hacia donde nace el sol, no significaría muerte, puesto que la dirección es la que determina la respuesta, tal como se puede notar en la siguiente ilustración:

Situación 4: Cuando un hombre quiere saber la realidad del empeño de la palabra de una mujer o viceversa, el maíz opta la siguiente posición:



Esta postura significa que sus palabras, sea hombre o mujer, no son ciertas. La mujer o el hombre no están tomando en serio el empeño de sus palabras. Todo es mentira, sólo se engañan, sólo ven las cosas materiales o el dinero; aunque se dicen sí, pero no es cierto; porque el maíz lo explica. (Ent. ÁRJ, Piedras Negras, 27/11/2014)

Es decir, aunque el maíz se ubica en el cuadrante de abajo, con corazón abajo, pero si está viendo o direccionando hacia donde sale el sol, eso no significa muerte, puesto que, en este caso, la importancia se centra en la dirección que apunta el maíz; en este

caso, al estar con corazón abajo eso significa que hay una negación para dar vida a la que se pretende al direccionar hacia donde nace el sol. Al final, la persona siempre se quedará sola, como quedó solo el maíz.

En síntesis, la lectura del maíz es un sistema complejo que sólo manejan los especialistas **Ngwe'z**, pues no existe una sola forma para dar una respuesta ante una consulta que requieren los **men yínt** o **men xtil** ante las diferentes situaciones por las que atraviesan en la vida; ya que este sistema depende básicamente de los conocimientos y experiencias de cada **Ngwe'z** y del fin y propósito de cada pregunta o consulta que presentan los pacientes; con todo ello, su sistema de lectura, comprensión e interpretación se vale de tres formas: de la postura del corazón de los maíces, de sus posiciones en los lugares de los dioses en los cuadrantes cosmogónicos y de la dirección que apuntan en el espacio; todos a su vez se dependen. Son interdependientes.

d) Ryo' xki'z men lô Dios: la intercesión o intermediación

Una vez terminados los procesos anteriores, algunos consultantes deciden iniciar el proceso de intermediación, otros hacen sólo la consulta, la lectura y se retiran; esto va dependiendo del fin y propósito de la consulta y de cada paciente. Mayormente cuando se trata de una necesidad, enfermedad o un problema grave, inmediatamente a la consulta y lectura inician este proceso de intercesión o intermediación. Dependiendo de la situación, problema o enfermedad, la intercesión o intermediación sólo dura cuatro, siete, catorce o veintiún días, no más y son los mismos días en que duran los baños espirituales o baños purificadores. Vale la pena decir, que este es el acto más recurrente de los pacientes en esta institución social de los **Ngwe'z**.

La intermediación se conoce en zapoteco como **ryo' xki'z men lô Dios**, que equivale a decir 'pasar mis palabras a Dios' o confesar mis culpas o faltas a Dios. Este **Ryo' xki'z men lô Dios** consiste en un proceso mediante el cual el **Ngwe'z** pasa las palabras de los pacientes a Dios en voz alta, mientras estos las repiten, es un discurso del **Ngwe'z** para sus pacientes. En cada caso y en todos los discursos, los **Ngwe'z** hacen como suyo los padecimientos, intenciones y cualquier situación que presentan sus pacientes, así que en este mismo sentido giran sus discursos.

Este **ryo' xki'z men lô Dios** también implica la asunción de compromisos de los pacientes para no volver a cometer el mismo error o caer en la misma falta para que Dios les perdone y los conduzca a una solución efectiva. Esto también lo asumen los **Ngwe'z** en el momento del discurso. Este es el sentido y la función primordial de los **Ngwe'z**, de girar su discurso en torno a los padecimientos o intenciones de los pacientes, mientras ellos de rodillas ante las imágenes repiten el discurso del **Ngwe'z**, esto es pasar las palabras a Dios o **ryo' xki'z men lô Dios**.

La definición como tal, se puede interpretar desde un punto de vista externo como un proceso en el que se ve a los pacientes como incapaces para hablar, comunicar o pasar sus palabras a Dios; pero para los **men tè** es lo esencial, porque significan un acto de 'pasar las

palabras' que también implica un acto de **nya'b men lô Dios** 'rogativas' que se hacen ante Dios a través del **Ngwe'z**, para pedir armonía, paz y tranquilidad de la mente, cuerpo, corazón y espíritu, tanto en lo individual, como en lo familiar y en lo comunitario. En estas palabras es donde encuentran la curación de sus situaciones, necesidades, problemas o enfermedades, que terminarán finalmente en un **yalke' god** 'baño de purificación', del cual se hablará después de este subtítulo.

En este sentido, se le ve a los **Ngwe'z** como los únicos sabios que tienen la capacidad para articular el discurso o las palabras-poder, de las cuales ya se hizo referencia anteriormente, para invocar a los dioses para que estos escuchen las confesiones, compromisos y rogativas y permitan una respuesta efectiva a la petición o peticiones de los pacientes. En otras palabras, como dicen los **men tètè**, no cualquiera puede hacer esto.

El **ryo' xki'z men** basado en el discurso varía a cada situación que presentan los pacientes. El **ryo' xki'z men**, como su nombre lo dice, se acompaña de palabras que finalmente se formulan en un discurso como el que se transcribe a continuación:

Situación: Se trata de una abuela que se presentó ante un **Ngwe'z**, ella estaba preocupada por la fiebre que padecía su nieto y no desvanecía desde hacía tiempo, pero lo que más le preocupaba, era que cada vez que le daba fiebre, siempre se desmayaba, los padres del niño estaban lejos y, por lo tanto, no podían curarlo ni protegerlo espiritualmente, ante ello, la abuela asumió la responsabilidad.

La parte esencial del discurso para esta situación se estructura de la siguiente manera:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo Amén Jesús, vine hasta en sus manos, en sus pies Jesús milagroso, como usted tiene el poder Padre, derrame su bendición para que sane el bebé [...], usted que nos salva, defiende y levanta de todo **yaltî**²⁴, derrame su bendición para que se aleje, para que vaya a donde brotó, donde nació el **yaltî**, usted perdone pues, la enfermedad con el que me encontré, el **yaltî** con el que me encontré en esta tierra, en esta luz grande. Los **mdyé'n**²⁵ se encuentran, se topan y se andan con malos pensamientos y preocupaciones, [...] que se detenga para

²⁴ Es polisémico. Se conceptualiza como mal, como problema, desgracia o necesidad.

²⁵ Se refiere así a los hijos o a los jóvenes en general, también se aplica para los grandes o adultos. Es una forma cordial y respetuosa que utiliza la gente anciana para nombrarlos.

siempre el sufrimiento, el mal aire, el mal polvo, la maldad, la maldición, los malos pensamientos, las malas habladas, las malayas; los malos pensamientos de los padres, los enojos, los problemas, los chismes, para que **yi'bá, yâlá, yú'y, bedo'y, ná bêsa'y** 'que se quite, se enfríe, se apague, se tranquilice y se acomode', que de una vez y para siempre se le quite, se le borre ese mal aire que desmaya al bebé [...], Jesús milagroso le pido unidad, felicidad, alegría, armonía, salud, paz y tranquilidad para que se desvíe todo **yaltí**, que se desvíen las desgracias, los peligros, los falsos testimonios, las malas lenguas; que se desvíen las enfermedades, los chismes, los problemas, que comprenda, que se calme y se guarde, pues yo quiero a mi hijo, a mi nieto, porque ellos son mi sangre, mi espíritu, mi fuerza y mi valor, cruzo mis pies y me abrazo en esta tierra grande, cruzo mis pies y me abrazo en esta luz grande. Aquí echaré un cuarto, un medio, un cuatro, un ocho, de baños, ruegos y perdones. Una jicarada de agua verde y agua viva **lô izyò** 'a la tierra', una jicarada al **Ndòb do'** 'Dios del maíz, la milpa y los cultivos', una jicarada al **Mbàz do'** 'Dios de la tierra', una jicarada a Dios, es igual a cuatro jicaradas. Una jicarada **lô izyò** 'a la tierra', una jicarada al **Ndòb do'** 'al Dios del maíz, la milpa y los cultivos', una jicarada a Dios equivale a siete jicaradas [...], por palabra de nuestro Señor Jesucristo, Amén Jesús. (Discurso grabado con GPG, Caña Brava, 22/11/2014)

Al término del discurso el tipo de baño recomendado fue: 2 baños de 7; es decir, tres jicaradas de agua en el hombro derecho, tres jicaradas de agua en el hombro izquierdo y una en la cabeza. Se repite dos veces.

En el discurso de esta situación, se resaltan 3 aspectos: el papel trascendente del **Ngwe'z** como mediador, el **ryalnu men lazo' men** 'buscar la salud del corazón' y los dioses a quienes se les entregan las palabras, con quienes se hacen los compromisos y a quienes se les hacen las rogativas.

Primer aspecto: El papel trascendental del Ngwe'z como mediador. El **Ngwe'z** no sólo se monta en un simple plan de mediador entre los pacientes y los dioses, sino que se internaliza en una profunda apropiación de los padecimientos y el discurso de sus pacientes. Se puede decir que dentro del escenario existe una convivencia espiritual a través del discurso entre los **Ngwe'z**, los pacientes y los dioses; y a la vez una preocupación compartida, en la solución del problema, de la situación y de la enfermedad, la cual se cree que se genera por las personas y, por lo tanto, al hablarle, entiende, comprende y por lo tanto, se aleja de la persona y se guarda.

Segundo aspecto: ryalnu men lazo' men, literalmente significa 'buscar la salud del corazón'. El término del **ryálnu men lazo' men** es el proceso completo que realizan los pacientes con los **Ngwe'z**, inicia desde 'sacar de la boca lo que nos pasa' hasta 'echar los baños espirituales'; es decir, es un frase imperativa que se impone en uno mismo, en el individuo y en los otros para buscar la salud del corazón; cuando alguien está enfermo, se dice que **ndablo men ryalnu men lazo' men** 'se debe buscar la salud del corazón', refiriéndose a que hay que acudir con el **Ngwe'z** para sanar y limpiarse de la mente, corazón, cuerpo y espíritu.

Apegándose al discurso, cabe hacer hincapié en que también los padres o abuelos pueden ejercer las palabras de los hijos solteros o casados ante los dioses a través del **Ngwe'z** y echar los baños espirituales por ellos cuando estos no tienen la posibilidad de hacerlo. Es decir, los abuelos pueden pedir y bañar por los hijos casados y por los nietos; en estos casos, el discurso a veces tiene y a veces no tiene la misma efectividad, esto depende del tipo y gravedad de la situación.

Los dioses: en el discurso de este **Ngwe'z** se invoca tanto a los dioses occidentales como a los dioses de la naturaleza; es decir, a los dioses de los cuadrantes cosmogónicos, este no es un caso generalizado, ya que en otros casos se encontró que la importancia se centra en la mención de los dioses occidentales o a Jesús como el único que se le atribuye todo el poder, el milagro y la salvación para la solución de los problemas de los pacientes. En este caso, es a estos dos dioses a quienes se les entregan las palabras, se hacen los compromisos y a quienes se les hacen las rogativas de los pacientes.

En este discurso nuevamente se evidencia la hibridación de la religiones en las prácticas de los **Ngwe'z**, pues en algunos casos de discursos, estos mencionan, tanto los dioses naturales de los cuadrantes cosmogónicos como a Jesús u otros que tienen en sus consultorios. Aunque cabe decir que las personas se encomiendan más a los dioses occidentales. Estos fenómenos actuales o mezclas interculturales no se pueden negar porque están presentes en la vida cotidiana de los **men yínt** y de los **Ngwe'z**, queda en la reflexión de que hablar de ambas

religiones, la indígena y la católica, es hablar de una resignificación donde ambas se comparten elementos rituales que profundizan cada situación.

Las rogativas, como tal, son discursos que los **Ngwe'z** utilizan para interactuar con los espíritus o con los dioses para apaciguar los padecimientos o permitir las intenciones de los pacientes. Es un tipo de lenguaje que permite ordenar y reacomodar el equilibrio entre los pacientes y la naturaleza. También sirve como una re-toma de conciencia, es decir, es un acto donde las pacientes comunican su re-pensar de las acciones y renuncian a los malos andares, comportares, actuares, pensares, hablares y haceres; es donde se arrepienten y piden perdón para que no se repita, de esta manera es que **ndli Dios perdón rê jwa'n ndyak men, rê yalkè nchàp men, rê jwa'n mbli men** 'los dioses escuchan y perdonan los errores o faltas que comenten las personas en contra de ellos mismos, de sus familiares o en contra de sus semejantes'. Asimismo, en estas rogativas es que se pide la unidad, la felicidad, la alegría, la armonía, la salud, la paz y la tranquilidad para las personas y para los hogares, también en otros casos de la comunidad. Al mismo tiempo que se hace esto, en los discursos también se entregan los tipos de baños espirituales o de purificación para los pacientes con los cuales se completará el proceso de sanación o el proceso del **Yalnya'bdi's lô nzòb**.

e) **Ke' men god: echar baños espirituales o baños de purificación**

Los baños son una forma de curación de los **men yínt**, ellos tienen una profunda fe en los baños espirituales, pues estos brindan la salud del cuerpo, corazón, mente y espíritu. Dependiendo de la situación, problema, enfermedad o intención que presentan los pacientes, los **Ngwe'z** recomiendan los **god**, que literalmente significan baños; otros los conocen como **baños del perdón, baños de penitencia** y otros, como el **Ngwe'z Jacinto**, los conocen como **ke' men xi yek men** que se traduce como **echar baños de jícaras en la cabeza** (ver anexo 9).

Estos baños se otorgan dependiendo de la situación, enfermedad, intención o la gravedad del problema que presenta cada persona, pero también del origen, de sus causas; aunado a ello, cuando se trata de una enfermedad o problema grave, un paciente puede acudir

al consultorio de los **Ngwe'z** una, dos o hasta tres veces al día para una pronta mejoría del paciente. Como lo testimonia el **Ngwe'z** Manuel:

Los **god** para el **Ngwe'z** dependen mucho de lo que le pasa a uno, algunos toman el baño para curar sus enfermedades, para pagar faltas, salves y responsos, algunos lo toman para poner novenas, para oficiar una misa, para bendecir la milpa, para buscar la salud de los hijos, la salud de la familia para que no le pase nada, para estar y vivir bien, otros lo toman para emprender un negocio, entre otros. A esto agrega el **Ngwe'z** Gerardo, los **god** se toman para lo que a cada paciente o familia les pasa, se toman para cesar enfermedades, para encontrar algún trabajo, depende de eso así se bañan, pero también los **god** se toman para aquellos que no encuentran mujer o para aquellos que no tienen hijos. (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015)

Estos **god** son distintos a los baños normales para limpiar el cuerpo físico o los baños de temazcal; de hecho, se puede decir que existe una separación mental entre lo que es un baño ordinario y lo que es un baño espiritual que se practica en el momento mismo de estos baños.

En esencia, los **god** significan baños espirituales o baños de purificación que actúan a través del agua como un ente purificador de la mente, del corazón, del cuerpo y del espíritu, como lo señala el **Ngwe'z** Jacinto:

Con el **god** se borran los enojos que hacemos, las preocupaciones, las discusiones, las muinas, los corajes, las malas palabras que hablamos y las cosas malas que hacemos; con eso se limpia la mente, el corazón, el cuerpo y el espíritu, con los **god** se apaciguan los chismes, los padecimientos que tenemos; con el **god** se borra todo eso, porque eso nos enferma. Si no se hacen los **god**, la consulta y la lectura no servirán para nada, no tendrán ningún efecto positivo. (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015)

El baño espiritual implica que el agua elimina aquellas cosas que no queremos y que pueden estar ya de manifiesto o en presagios. Este baño espiritual cura tanto problemas espirituales como problemas físicos y enfermedades que ya han sido anotados en páginas anteriores.

En este sentido, las causas espirituales de los males físicos que están intentando manifestarse o ya se manifestaron pueden rendirse a un tratamiento espiritual. En otras palabras, los **god** curan la enfermedad física quitando la causa espiritual que lo provoca.

De ahí que **rê men nke' god** 'las personas que hacen los baños espirituales' son los que **ndryal nu lazo'n** 'buscan la salud de su corazón', porque los **god** limpian y protegen

espiritualmente el cuerpo, la mente y el corazón de los pacientes. El **god** representa una limpieza espiritual, tal como lo afirma el **Ngwe'z Manuel**:

Con el **god** se limpia uno, se limpia el cuerpo, con el **god** se borran nuestros aquejos, se borran los **yayix**, chismes o problemas, con él se borran las preocupaciones, para renovarse y quedar limpio, sin pecados, sin culpas, así es como se limpia uno, es así como la ropa sucia que después de lavarse queda limpia para ponérsela, pero si así de sucia nos puede traer algún mal. Así es el **god**, el **god** es para limpiar la persona de uno. (Ent. MRM, Las Cuevas, 13/01/2015)

Este baño espiritual implica una renovación de la persona para reestablecer el equilibrio, la armonía, la paz, la salud y la tranquilidad de uno mismo y consecuentemente de la familia, o si fuera el caso, con las personas de la comunidad. También sirve para reestablecer las relaciones interpersonales por los desacuerdos, disgustos o conflictos vividos; se puede decir que es como si fuera un simple pedir perdón o disculpas, que también se hace, pero lo más propio son las formas espirituales de sanación y de restablecimiento completo de la persona en los cuatro componentes referidos en el estar bien o estar sano. Ya que para reestablecer el equilibrio con los dioses señalados en los cuadrantes cosmogónicos, no se hace a través de los baños, ni novenas, ni misas, sino se hace a través de pagos u ofrendas que llevan a cabo los **Mbwa'n** en la Ciénega.

En adición, los **god** se pueden hacer antes o después de las enfermedades o problemas, eso depende de cada situación. Se hacen antes para cuidarse y prevenir el presagio dado por los sueños o por las señales de la naturaleza, como son los aullidos de los zorros, de los perros, el canto de los pájaros, entre otros. Y se hacen después, para que los dioses perdonen las faltas cometidas, para que oigan las peticiones y permitan una respuesta eficaz a los padecimientos o a las intenciones. Es un tratamiento preventivo a través de los **god**.

En este sentido, se echan los baños sagrados antes de emprender un camino, un trabajo personal, un cargo colectivo comunitario o un emprendimiento productivo.

Por su parte, basándose en los principios de Jesús, el **Ngwe'z Gregorio** sostiene que “los **god** son para pedir por nosotros, por nuestra vida, por nuestra luz en la tierra, por eso,

como dijo Jesús, hay que bañar a la madre tierra, hay que pedir a la madre tierra para que no nos pase nada, eso dijo antes de subir a la gloria” (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015).

Este conocimiento nos lleva a explicar los tipos y formas de baños espirituales que existen para la prevención o para la curación de los pacientes, dentro del cual está la importancia del agradecimiento al **izyò** como ‘la Madre Tierra’ a través de los baños.

4.6.4 Tipos y formas de baños

Para echarse los baños antes mencionados, se utilizan recipientes de tres tamaños: el tamaño más pequeño, y el más recurrente, es el de **xi góg** que son las jicaritas especiales de morro, el tamaño normal son las jícaras normales de un litro al cual se le conoce más como **ré** y el último tamaño son las cubetas de cualquier número.

Los baños que se recomiendan son de diferentes tipos y formas. Con respecto a los tipos de **god**, hay tres: **god nchad men** ‘baños personificados’, **god nxô men** ‘baños de la tierra’ y **god togad men sér** ‘baños de la vela’. Su recomendación depende de la situación.

Los **god nchad men** o los **baños personificados** lo hacen los pacientes cuando las causas de las enfermedades o problemas provienen de uno mismo o de la familia, aunque también se bañan cuando se trata por causas generadas por los **chá’n Mdan** y **chá’n Mdan do’** vivos o muertos, que pueden ser los abuelos, los padres, otras personas o los mismos pacientes, con la diferencia de que el **chá’n Mdan do’** también se baña la tierra.

Los baños personificados tienen diferentes formas de realizarse y para bañarlos los pacientes se arrodillan, se persignan y comienzan a bañar. Las formas más recurrentes de acuerdo a los **Ngwe’z** son las siguientes:

Xi ga’y-xi gaz, ré ga’y-ré gaz o **perdón ga’y-perdón gaz**. Es el baño de 5 y 7 jicaradas. Se baña echando 2 jicaradas de agua en el hombro derecho, 2 jicaradas en el hombro izquierdo y una jicarada en la cabeza. Se repite 5 veces; luego, 2 jicaradas de agua en el hombro derecho, 2 jicaradas en el hombro izquierdo y 3 jicaradas en la cabeza. Se repite 7 veces. Se

utiliza mayormente cuando se ponen las novenas para la curación de los hijos, para pedir salud o trabajo.

Tib ayo' perdón. El baño de 100 perdones. Se baña 20 jicaradas de agua en el hombro derecho, 20 en el hombro izquierdo y 60 en la cabeza. Se repite 7 veces.

Xop ayo' perdón. El baño de 600 perdones. Para este **god** se utilizan cubetas del número 20. En este caso, el **Ngwe'z** es el que baña al paciente en el río. Echa 10 cubetadas de agua en el hombro derecho, 10 cubetadas de agua en el hombro izquierdo y 10 cubetadas de agua en la cabeza. Es decir, 200 jicaradas en el hombro derecho, 200 jicaradas en el hombro izquierdo y 200 jicaradas en la cabeza.

Tib mil perdón. El baño de 1000 perdones. Se baña 300 jícaras en el hombro derecho, 300 jícaras en el hombro izquierdo y 400 en la cabeza; las jícaras deben ser llenas de agua. Se recomienda en el caso de las personas que se arrepienten de su ego alto y de sus malos actos, es para los que golpean, asesinan, etc.

Jwa'n 25 perdón. El baño de 25 perdones. Se bañan doce jicaradas de agua en el hombro derecho, 12 en el hombro izquierdo y una en la cabeza.

God tap-gaz. El baño de 4 y 7. Consiste en bañarse tres jicaradas de agua en el hombro derecho, tres en el hombro izquierdo, y una en la cabeza; se repite cuatro veces. Si se trata de bañar a la tierra, se le baña con el mismo procedimiento.

Generalmente para pedir estos baños, los pacientes acuden a las casas de los **Ngwe'z** durante cuatro, siete, catorce o veintiún días. La duración de los baños más usuales que recomiendan los **Ngwe'z** son los de cuatro y de siete días. Algunos hacen más insistencia en el de cuatro días y otros en el de siete días. La duración de los baños depende de lo que se padece y de la gravedad del problema, enfermedad o situación. Asimismo, “también depende de los avisos de los animales, este baño regularmente es de siete días, y al terminar los baños los pacientes prosiguen con el pago de salves y responsos en las manos de las ánimas antepasadas, comunes o principales con los señores cantores o rezadores” (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015).

Ahora bien, como se puede notar algunos baños son más cristianizados que otros. Por ejemplo, en el caso del baño 5 y 7, la explicación se debe a como lo explica el **Ngwe'z** Aurelio:

El cinco se debe a las cinco llagas de Cristo en el calvario y el siete se debe a las siete pasiones o palabras de Cristo en la cruz y los siete viernes santo, por eso se bañan cinco baños de cinco y siete baños de siete porque el Padre Cristo fue quien murió por nosotros, nos libró, nos salvó de todos los pecados, de todas las cosas malas. (Ent. AP, Loxicha, 13/12/2014)

Pero si nos guiamos del calendario ritual zapoteco, estos 5 y 7 que dan una suma de (12), es claro, los 5 y 7 se refieren a los doce dioses de este ciclo ritual; es decir, los baños que se echan son para ofrendar a cada uno de los dioses que influyen en los días de dicho calendario.

Pero los sabios al sostener la explicación de arriba, significa que hasta en los baños ha influenciado la religión cristiana y se ha impregnado en las formas propias de los **Ngwe'z** para sanar a los pacientes que acuden a ellos. Sin embargo, es una reinterpretación de sentidos y significados que demuestra una manera de explicar y entender el dinamismo en la cultura de la sanación de los **Ngwe'z** y que en el fondo muestra la capacidad de estos para mantenerlo a través de los años y su supervivencia en la transgeneracionalidad.

Los god nxô men o baños de la tierra. Consiste en bañar a la tierra con el baño del 5 y 7 jicaritas después de haberse echado el baño personificado y se hace cuando las causas son provocadas por los espíritus muertos o por los ancestros y se hace donde se oculta el sol. Se traza una cruz a la tierra viendo hacia donde se oculta el sol; se comienza por bañar a la tierra 2 jicaradas del lado derecho de la cruz, 2 del lado izquierdo y una en la cabeza de la cruz. Se repite 5 veces; luego, 2 jicaradas a la derecha de la cruz, 2 a la izquierda y 3 en la cabeza. Se repite 7 veces. Todo eso es para un ánima y al final de cada baño se menciona el nombre del ánima y sus apellidos y se empieza por las ánimas hombres. Dependiendo del número de ánimas de cada paciente así son las veces en que se repite todo este proceso del baño de la cruz en la tierra.

Esta agua es un pago a las ánimas del purgatorio para apaciguar los problemas o enfermedades provocados por ellos, por las culpas que cometieron en vida pero que afectan a los hijos o nietos. Después tienen que ir a pagar salves y responsos con los cantores.

El baño de la tierra también se utiliza para apaciguar los problemas por disputas de terrenos, lo que se hace es “colocar una piedrita en cualquier lugar del patio o donde esté cerca el agua y comenzar a bañar la piedra con doce jícaras de agua. Esto se hace viendo por dónde nace el sol. De ahí se rezan 20 Padres Nuestros y 20 Ave María y finalmente un rosario completo de 5 misterios y otro rosario de 7 misterios. Se hace por cuatro días. (Ent. AP, Loxicha, 13/12/2014)

Como notamos, en estos ejemplos se hace una gran importancia al **izyò** ‘a la tierra’; pues, para el **Ngwe’z** Ángel:

A la tierra se le deben pedir perdones y se le deben pagar a manera de agradecimiento porque ella es nuestra madre, sobre ella nacimos, en ella tiramos nuestra sangre cuando nacimos, en ella nos meteremos al morirnos; ella nos da de comer, nos crece y nos da la vida; sobre la tierra crecemos todos nuestros sembradíos; sobre ella andamos en nuestro camino, sobre ella andan los animales que también son sus hijos. (Ent. ARJ, Piedras Negras, 26/11/2014)

En resumen, se puede decir que los baños de la tierra son una forma para agradecer a la tierra misma por todo lo que nos da, pero también para reestablecer el equilibrio y la armonía con nuestros ancestros.

Togad men sér o los baños de la vela se hacen principalmente para refrescar o apagar algún mal mandado a hacer o hecho por los semejantes. Como se muestra en el siguiente ejemplo:

Situación: Este es el caso de una señora que visitó al **Ngwe’z** Aurelio. Su marido ya tenía 15 días de calentura y no se le desvanecía. Fueron con los médicos particulares, le recomendaron medicamentos de patente pero no veían resultados positivos, su marido seguía igual. Hasta que fue con el **Ngwe’z** Aurelio quién después de consultar el maíz dio por explicación que le habían pedido algún mal en las manos de los dioses de arriba, porque el

maíz se había posicionado en este cuadrante, así que prosiguió en dar la siguiente forma de curación:

Le dije a la señora que tomara una vela amarilla, la encendiera y comenzara a bañarla. Ella le echó el baño del 5 y 7 **lán**; es decir, le echó 5 gotitas de agua a los pies de la vela, luego otras 7 gotitas. Esto se repitió 7 veces. En la última ronda apagó la vela y luego procedió en rezar 7 rosarios de 5 y 7 rosarios de 7. Esto es para apagar el fuego de las palabras de su enemigo, de su contrario, es para apagar el fuego de la enfermedad que le habían mandado. En 5 o 6 horas el señor sudó, se le bajó la calentura, a los cuatro días ya estaba sano. (Ent. AP, San Agustín Loxicha, 14/12/2014)

La vela amarilla es muy utilizada entre los **men tè** y está asociada a los dioses de arriba, se puede decir que la vela es la representación del dioses de arriba en la tierra. Por tanto, al utilizarla se puede deducir que representa la comunicación con los dioses y su luz representa la divinidad, la iluminación espiritual, el calor, la energía; que provoca la calentura del paciente y por ello es que, a su vez, al echarle agua se busca contener este mal enviado por los semejantes. El baño de la vela, por tanto, es la manera cómo reestablecer el equilibrio y la armonía con los dioses de arriba.

En resumen, se puede decir que los baños se recomiendan de acuerdo a las causas que provocan las enfermedades o problemas y de acuerdo a los cuadrantes en que se posicionan los **nzòb**. En algunas ocasiones, los baños se pueden combinar. Por ejemplo, los baños personificados con los baños de la tierra o los baños personificados con los baños de la vela. Eso depende de cada situación. En fin, los **god** para los **men tè** son una excelente forma para la eliminación de las energías negativas para la estabilidad espiritual y física del cuerpo, para la salud de la mente, corazón, cuerpo y espíritu, que conllevan a un bienestar y vivir bien en la vida.**4.7 Reglas espirituales de los dioses**

Una de las principales reglas de los dioses, incluyendo el Dios del maíz, se refiere al hecho de guardar la novena o el ayuno que imponen los dioses para obtener una respuesta favorable y efectiva ante las peticiones de los pacientes, tal como se nota en el siguiente testimonio:

La novena o el ayuno es guardar total reposo y tranquilidad. Los **men yínt** guardan la novena por 4 días en todos los rituales que se hacen en la Ciénega y también los días en que duran los baños espirituales, los **men xtil** sólo lo guardan por 24 horas. La novena es no discutir, no pelear, no gritar, no enojarse, no decir malas palabras, no responder mal a los hijos, no hacer muinas, pero sobre todo, implica no tener relaciones sexuales ni con la esposa ni con otra mujer durante el tiempo indicado; de hacerlo, las peticiones o las intenciones no tendrán los efectos positivos requeridos. En el caso del **Ngwe'z**, si quebranta la novena la próxima vez el **Men Dios** ya no se le presentará". (Ent. ARJ, Piedras Negras, 26/11/2014)

Conforme al testimonio, la novena, en sentido estricto, es el ayuno o la abstinencia sexual y este es una regla principal de los dioses de los cuadrantes cosmogónicos.

El ayuno también consiste en una restricción de pleitos, corajes, enojos, gritos, discusiones, con los hijos, con la familia, con la comunidad y también con los animales; es decir, es una restricción que exige total reposo y tranquilidad, sobre todo, sin escándalos sexuales.

Estas restricciones, en el fondo, son un principio de bienestar en la familia, puesto que es una forma de cómo los **Ngwe'z** buscan establecer la paz interior y la tranquilidad consigo mismo, con la familia y con la comunidad cumpliendo estrictamente el ayuno sexual para una sanación efectiva, reglas que también se aplican a los pacientes.

Sobre todo, se hace por recomendación médica, ya que, si no se cumple con esta regla, las intenciones no se cumplirán o las enfermedades que se padece no desvanecerán. Por lo tanto, permite un alcance de bienestar y crecimiento personal, familiar y social, tanto en lo físico, como en lo emocional y espiritual. Es la búsqueda constante de una buena salud entre los **men tè**.

Capítulo 5: Conclusiones

La tesis se ha desarrollado en la Zapoteca, en las comunidades de Las Cuevas, Piedras Negras y Caña Brava dependientes del municipio de Santo Domingo de Morelos ubicado en la región de la Costa y San Agustín Loxicha, municipio del mismo nombre en la región de la Sierra Sur. El trabajo permitió conocer más de cerca y de fondo el sistema de salud propio que tienen los **men tè**, específicamente los **men yínt**, para curar los distintos tipos de enfermedades y problemas que se padecen en la vida, así como el rol social que juegan los sabios **Ngwe'z** en estas sociedades, sus aprendizajes para cuidar y proteger la salud de las personas y, sobre todo, las posibilidades para llevar estos saberes y conocimientos a la escuela en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe.

Tratados los datos de esta investigación, se puede llegar a las siguientes conclusiones:

Primera: En cuanto a la metodología, es de vital importancia tomar en cuenta que los investigadores hablantes de lenguas indígenas y que hacen investigaciones en sus propios contextos lingüísticos tomen en cuenta que tanto los instrumentos y técnicas de la investigación como la aplicación de los mismos se realicen en la lengua propia y que estos sean elaborados y aprobados con cierto colectivo escolar o comunitario para tener cierta validez. De igual manera, es importante crear categorías emergentes (Bertely, 2000) en lengua propia en los diferentes escritos para atender la esencia de lo que se investiga. Esto, aparte de ser una premisa de la propia lengua, también lo es del contexto y de los hablantes. Ello permite, en primer lugar, autenticar los datos de las investigaciones y, en segundo lugar, comprender las lógicas propias en todas sus dimensiones para reportar un informe confiable y seguro de los datos investigados.

Segunda: A pesar de que durante siglos, desde la llegada de los españoles a nuestra América, se ha tratado de exterminar las idolatrías y los cultos paganos por considerarlos como un atentado contra Dios y pactos con el diablo y, a pesar de las políticas del Estado y la iglesia por extirparlos e implantar la castellanización y el cristianismo, los saberes, conocimientos y

prácticas de los sabios **Ngwe'z**, con relación al sistema de salud propio, aún permanecen vigentes en la mente, en la vida y en el corazón de los **men yínt**, quienes son los que los legitiman y les dan un alto prestigio social al tenerlo como un sistema prioritario y recurrente para curar sus enfermedades, problemas y las múltiples situaciones que se presentan en la vida cotidiana. Esta vigencia y legitimación que se debe a la transmisión intergeneracional de los ancestros permite, de alguna manera, la producción y reproducción de este capital cultural, así como su pervivencia y la continuidad histórica en el tiempo y en el espacio, como han sido desde tiempos inmemoriales pero adaptándose y resistiendo a las condiciones perversas de las nuevas condiciones e invasiones de las sectas religiosas.

Tercera: Al dejar al descubierto las implicaciones de este sistema de salud propio, se comprende que las formas de curación de los zapotecos, así como su cosmovisión alrededor de los conceptos “salud” y “enfermedad”, distan de ser concebidas como se ha aprendido “naturalmente” en la escuela, las cuales se han tomado como el único conocimiento verídico basado en la totalidad y en la deducción (Prada Alcoreza, 2014) de las ciencias occidentales, ante otras explicaciones que han sido negadas históricamente. Con esta develación, se sabe que no existe una sola forma para comprender y explicar las causas de las enfermedades que las personas padecen, sino ésta depende de las vivencias, creencias y experiencias propias de las personas de un determinado contexto y cultura; en otras palabras, sus saberes y conocimientos con relación al sistema de salud propio forman parte de las epistemologías plurales que, como menciona Olivé, necesitan ser reconocidas, respetadas y fortalecidas desde las propias culturas (Olivé, 2009).

Las sabidurías y los conocimientos de los **Ngwe'z** son igualmente válidos como los otros porque, como dice Villoro (1996), son fundadas desde la práctica y comprobadas desde las experiencias repetidas al curar o proteger a las personas. Tan válidos que siempre han sido y siguen siendo legitimados y valorados por la sociedad zapoteca que la practica y, por lo tanto, necesarias para la especie (Villoro, 1996).

En sentido práctico, los sabios saben hacer los rituales, saben interpretar los cuadrantes cosmogónicos, saben decir discursos y saben tener un contacto directo y comunicación con los espíritus de los dioses, saben leer los maíces y decir discursos rituales que utilizan para incidir en sus vidas y en las vidas de sus pacientes. En estas prácticas hay una experiencia directa con los elementos culturales para lograr sanar y curar la mente, el corazón, el cuerpo y el espíritu de las personas; por lo mismo, que hay ese conocimiento variado y múltiple nacido de la práctica y aprehendida de diversas formas, sobre todo, para dar alguna respuesta ante todas y cada una de las preguntas que los pacientes presentan, y estos conocimientos para Villoro (1996) “son familiarizados” y para (Toledo & Barrera, 2008, pág. 97) “son dinámicos”, que influyen en hechos concretos.

Por otro lado, las nociones que hemos asimilado de salud y enfermedad también se han explicado desde los conocimientos occidentales (Walter Mignolo entrevistado por Walsh, 2002), que también se ubican en un lugar y en un espacio determinado, es decir, tienen su propio *locus de enunciación* y por ello es que se valen sólo de diagnósticos clínicos para tratar las enfermedades y prescribir las recetas entorno a ello, sin atender las otras variables.

En cambio, los **men tè** tienen sus propias formas, sus propias lógicas y una epistemología diferente de interpretar y explicar la salud y enfermedad; que no sólo consiste en la alteración del estado de salud físico, mental y emocional, sino además espiritual. Esta epistemología, con relación al sistema propio de salud, es la que, fundamentalmente, forma uno de los elementos cohesionadores (Moya, 2009) de la cultura zapoteca que implica y replica en el fondo *estar y vivir bien* o *estar y vivir mal*; es decir, es un sistema que explica, ordena y restablece el estado de salud de manera holística e integral y no de manera separada (Nicahuate Paima, 2007), esto es, concebir al cuerpo como es, como un todo y no como un fragmento, por lo tanto, al alterarse una parte de él se afecta en su totalidad, y, por ello, es que en ese mismo sentido se realizan los tratamientos.

Entonces, con los conocimientos que se tienen alrededor del sistema de salud de los **men tè**, no se pretende que sean sólo para ellos ni que sea la única salida para curar las

enfermedades y mucho menos sobrevalorarla ante la medicina occidental. Más bien, al develarse, lo que se requiere es que en la gestión de conocimientos se cultive la epistemología interior de los actores que participan en ese espacio (Galindo Céspedes, 2014), ya que considero que los sabios son los que naturalmente tienen esa voz y ese voto sobre sus saberes y conocimientos y por ética y por respeto a estos mismos. Por ahí debe iniciarse el análisis en el tratamiento de sus saberes en la escuela.

También lo que se pretende es que sigan manteniendo su carácter intercultural y potenciarla desde su raíz, pero lo más importante es que se considere como una oportunidad y una opción más de sanación para otras muchas personas y que estas puedan moverse equilibradamente entre uno y otro sistema de salud (Baixeras, 2004). Esto se notó claramente en la actitud de los **men tè** al no rechazar la medicina occidental porque sostienen que recurren a ambas para curarse y curar a su familia.

Pues, como sabemos, solo con la práctica recurrente de las personas a este sistema de salud se garantizará su pervivencia y su continuidad histórica en el tiempo y en el espacio, a través de las nuevas generaciones.

Cuarta: Como bien sabemos, estos saberes y conocimientos que practican los sabios **Ngwe'z** no han sido tomados en cuenta por las escuelas y mucho menos formar parte de los contenidos que ameritan abordarse en estos espacios, puesto que tienen sus explicaciones cimentadas en la historia, pero también porque existen normativas legales y un colonialismo interno, impregnado en nuestras mentes que no nos deja separarnos de los conocimientos europeizantes y ni siquiera nos deja ver con otros ojos y leer nuestra propia realidad tan válida y efectiva como otras ciencias. Ante ello, lo que se requiere entonces es darnos cuenta de esa colonialidad del saber, del poder y del ser para volver a mirarnos, ver lo que tenemos, lo que somos y lo que hacemos, pero, sobre todo, volver a creer en nosotros, en nuestra cultura y en nuestros saberes ancestrales.

Ya que precisamente esas son las consecuencias que nos ha traído la invasión europea, de desconocernos, de desconocer lo nuestro y de hacernos creer que lo que somos, lo que

hacemos con lo que sabemos no es válido para el desarrollo y el progreso de la humanidad. Por eso es que, esa ha sido la tendencia de la modernidad, por lo menos en Latinoamérica, que los conocimientos de los pueblos queden fuera de las escuelas porque no son verídicos ni comprobables, mucho menos los conocimientos sagrados y espirituales que, a los ojos de los otros, no son más que simples conocimientos arcaicos, los cuales hay que exterminar a toda costa.

Quinta: Por toda esta historia que hay detrás, es que ha sido difícil tratar lo espiritual en las escuelas, porque, además, los docentes del subsistema del nivel de educación indígena, del cual formo parte, piensan que al declararse en la constitución la laicidad de la educación, no se puede mezclar la religión con la educación. Esto ha traído como consecuencia la invisibilización y el no tratamiento de estos saberes en las aulas.

Pero, ahora, ¿los conocimientos rituales entran a la escuela? Mi postura inicial era dudosa, sin embargo, los mismos sabios han sostenido que sus saberes y conocimientos rituales pueden enseñarse en estos escenarios o en los que los docentes consideren necesarios para fortalecer la identidad étnica y matriz cultural de los niños y niñas zapotecas. Entonces, el pluralismo del que se habló tanto en esta tesis nos lleva a una transformación académica. Sin embargo, nos sigue cuestionando si los contenidos que han sido exclusivos de los **Ngwe'z** ameritan ser trabajados o no en la escuela, o, en todo caso, sería mejor dejarlos ahí para que se sigan reproduciendo en su hábitat natural y con los actores que son portadores de ello; entendiendo, también, que los profesores no pueden enseñar estos saberes y conocimientos, por lo mismo, porque no han tenido esa formación y no tienen a su alcance la profundidad de ellos. El riesgo que se corre al dejar que se sigan reproduciendo ahí es no contribuir en nada, porque de todas maneras, si de por sí la cultura ha estado en constante deterioro, entonces la presente investigación no estaría aportando en nada y, por lo tanto, quedaría en una simple documentación ante la vida dinámica y ritual de los **men tè**.

Mi postura final radica en lo siguiente:

Teniendo el consentimiento de los sabios para tratar sus conocimientos en la escuela, ello es una garantía para contar con su apoyo y participación activa en todos los ámbitos. Con ello se daría un paso para viabilizar el tipo de educación consignada en todos los instrumentos jurídicos internacionales, nacionales y estatales existentes en cada uno de los países.

Además, siendo que históricamente la escuela ha sido parte de la sociedad y la misma la ha legitimado, por lo tanto, considero que mucho haríamos en tratar estos contenidos en la escuela, ya que ella representa un espacio legítimo dentro de la sociedad local para desarrollar algunos de estos contenidos. Lo considero un buen momento y espacio para incidir en el desarrollo y re-toma de conciencia, tanto de los profesores como de los niños, para fortalecer la identidad cultural y la epistemología plural distinta a la que ya se hacía referencia. Además, este tratamiento en la escuela quedaría como evidencia histórica al poner “al centro las matrices epistémicas indígenas, la cual se debe asumir como un acto pedagógico en la formación y afirmación cultural de los maestros y la búsqueda de nuevas pedagogías amables con las culturas indígenas” (Arratia Jiménez, 2014, pág. 164). Evidentemente, estos conocimientos no sólo necesitan desarrollarse en la escuela sino abrirse a otros espacios donde estos naturalmente tienen vida, donde se aprenden y se socializan.

Capítulo 6: Propuesta

Abordaje del sistema de salud propio en la Escuela Primaria Bilingüe “Josefa Ortiz de Domínguez” de la comunidad de Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos durante el ciclo escolar 2016-2017

6.1 ANTECEDENTES

La presente propuesta es producto de la investigación realizada en la región Zapoteca de la Sierra Sur y Costa de Oaxaca, durante los períodos: noviembre 2014-enero 2015 y (mayo-junio 2015), con los sabios **Ngwe’z**, quienes son los especialistas en la medicina propia de los **men tè**, es una propuesta destinada a trabajar en la Escuela Primaria Bilingüe “Josefa Ortiz de Domínguez”, para abordar el sistema de salud propio.

Si bien es sabido que estos saberes han sido herméticos y exclusivos de los **Ngwe’z**, también sabemos las razones históricas y legales por las cuáles su tratamiento ha sido minimizado en los espacios institucionalizados, por lo que, tal vez puede pensarse ¿Por qué necesariamente ha de llevarse a la escuela, siendo que son sagrados y exclusivos de los **Ngwe’z**? Primero dejaré en claro que mi intención inicial de llevarlos a la escuela era dudosa, sin embargo, durante el desarrollo de la investigación se les preguntó a los sabios: ¿se deben llevar o no estos saberes y conocimientos en la escuela?, ¿qué se llevaría y qué no?, ¿quién enseñaría? Y ¿dónde? Después de ser analizadas y reflexionadas las preguntas, las respuestas de los sabios fueron variadas. Con respecto a su viabilidad o no, después de haber hecho sus autoanálisis las respuestas fueron: “sí, se puede porque son cosas buenas para la salud y para estar y vivir bien, no son cosas malas, además los niños lo saben porque lo viven con sus padres, saben cómo se curan” (Ent. MRM, Las Cuevas, 13/01/2015), “tienen que conocerlo, para que actúen y hagan bien, para que tomen un buen pensamiento” (Ent. JMM, Las Cuevas, 11/01/2015), “sí, sería bueno enseñarlo para que no se pierda, para que los niños lo comprendan y que sepan que tiene el mismo valor con la medicina occidental” (Ent. ARJ, Piedras Negras, 20/01/2015); agrego, lo que se trata no es de volverlos **Ngwe’z** sino más bien es para que

tengan las nociones básicas de qué significa estar sanos y estar enfermos en el contexto cultural zapoteco en el que se desenvuelven, que aprendan su cosmovisión y las formas de curación y tratamiento entre los **men tè**, la decisión de volverse o no sabios **Ngwe'z** lo tomarán ellos en su vida posterior.

Con respecto a: ¿Qué se llevaría y qué no a la escuela?

“Se puede enseñar por ejemplo cómo hacer para estar y vivir bien, cómo cuidar el corazón y las formas que tenemos para cuidar nuestro corazón” (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015), “pues se pueden enseñar los dioses de nosotros y las enfermedades que provocan, para que lo comprendan mejor”. Es decir, los conocimientos que los sabios permitieron enseñar son: los conceptos de salud o **nada'n** ‘estar y vivir bien’, de enfermedad o **nayîz** ‘estar y vivir mal’, así como la cosmovisión que se tiene con respecto los dioses de los cuadrantes cosmogónicos, las enfermedades que producen y, al decir, las formas de cuidar el corazón se refieren a las prácticas rituales que los sabios realizan para cuidar y proteger la salud de los **men tè**, es decir, el proceso de la consulta y la lectura del maíz y las formas de curación de las enfermedades.

Y antes las preguntas: ¿quién? Y ¿dónde?

Las respuestas fueron: “Puedo ir a la escuela, o los niños y maestros pueden venir aquí para platicar con ellos” (Ent. ARJ, Piedras Negras, 20/01/2015), “que los maestros les dejen tareas y que los niños vengán a preguntar” (Ent. GPG, Caña Brava, 12/01/2015), “primero que los maestros investiguen y sepan para poder enseñar” (Ent. AVP, Loxicha, 18/12/2014). Con estas respuestas, podemos deducir claramente que a pesar de que los sabios están dispuestos para compartir sus saberes, conocimientos y prácticas con los niños, ellos continúan fincando como principal responsable a los docentes quienes, con su sensibilidad, tendrán que coordinar lo necesario para aprender mutuamente, en este sentido se está entendiendo su papel como guía pero también como aprendiz de los sabios, quienes finalmente son las fuentes principales del conocimiento.

A raíz de estas respuestas, y repensando que la escuela es un espacio legitimado por la comunidad y es donde concurren los niños para formarse como personas, es que surge esta propuesta, que contribuye a encaminar y poner en práctica la Educación Intercultural Bilingüe. Así, los niños tendrán la oportunidad de fortalecer su identidad cultural y de ser respetadas sus epistemologías plurales (saberes propios) y, desde luego, el desarrollo de las otras epistemologías (saberes occidentales) en condiciones de igualdad y equivalencia y no de subordinación y mucho menos de comparación, esto en un marco de diálogo de saberes, donde el tratamiento de los conocimientos (propios y occidentales) tendrán sus propias formas, espacios, estrategias y actores para ser enseñadas.

Además, esta propuesta también responde a las bases del Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca y de los contenidos asentados en el Documento Base de la Dirección de Educación Indígena, mismos que se ha venido concretando en las prácticas docentes de las escuelas bilingües del estado a partir del ciclo escolar 2011-2012 en adelante.

En dicho Plan, se propone como forma de trabajo los colectivos escolares y comunitarios. “El colectivo es la relación voluntaria entre los actores educativos que trabajan bajo principios de identidad social, autonomía cooperación e igualdad con el compromiso ético de reflexionar de manera permanente y crítica sobre la realidad educativa para transformar el contexto social en forma autogestiva” (SNTE-CNTE, 2013, pág. 145). En este caso, los colectivos lo conforman todos los actores educativos que involucra a todos los trabajadores de la educación, alumnos, alumnas de 1° a 6° grados, familias, sabios **Ngwe’z** y toda la comunidad en general.

La estrategia esencial para desarrollarla es el proyecto educativo. Este se entiende como “una construcción colectiva dialéctica que toma en cuenta los conocimientos y saberes comunitarios y que posibilita el proceso de transformación social desde la escuela” (SNTE-CNTE, 2013-2014, pág. 25). Esta estrategia ha sido utilizada por primera vez por los docentes de la Escuela Primaria Bilingüe “Emiliano Zapata” de la comunidad de Caña Brava, municipio

de Santo Domingo de Morelos, durante el ciclo escolar 2011-2012, para arrancar con el piloteo de este Plan Alternativo de la Sección XXII.

En el proyecto educativo se priorizan los saberes comunitarios en las aulas. Las experiencias de las cuales fui partícipe y que se han sistematizadas hasta ahorita son: el proyecto centrado en el proceso de la producción del maíz y sus derivados, así como el proceso de la producción de la jamaica y las plantas medicinales. Así como otras que se han trabajado en la Escuela Primaria Bilingüe “Josefa Ortiz de Domínguez”, de la comunidad de Las Cuevas, como: “el coco”, “la crianza de gallinas”, entre otros.

Los mismos proyectos, al final del ciclo escolar, se socializan en “Convivencias Pedagógicas²⁶” solamente por los alumnos de sexto grado, primero a nivel supervisión de zona escolar, luego a nivel de jefaturas de zonas de supervisión y, por último, a nivel estatal.

Así que esta propuesta se formula en este sentido, con la diferencia de que se tomarán en cuenta los actores que poseen directamente estos conocimientos y sean los que también participen en todo el proceso de la planificación, ejecución, validación y evaluación, tanto de proyecto como de la puesta en común de lo aprendido por los niños.

Además, esta propuesta extiende la Convivencia Pedagógica a todos los grados escolares. Esto significa que todos los niños de todos los grados tienen esa posibilidad de poner en común lo que aprendieron en cada uno de los grados, a lo largo del ciclo escolar, con el proyecto trabajado.

6.2 MARCO LEGAL

La propuesta que se plantea se sustenta en diferentes instrumentos jurídico-legales, que se han decretado a nivel internacional, nacional y estatal.

²⁶ Las Convivencias Pedagógicas son un espacio donde los alumnos de sexto grado tienen la oportunidad de exponer lo aprendido de los proyectos escolares, trabajados durante el ciclo escolar en sus aulas con sus compañeros y docentes.

En el nivel internacional: la **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas**, especifica en el artículo 14, que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les imparta educación en sus propios idiomas y en su propia cultura²⁷”.

En el plano nacional en la **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**, establece, en su artículo 2º, que: “La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas y políticas, o parte de ellas²⁸”.

Por su parte, la **Ley Estatal de Educación**, en el art. 7 especifica que:

Es obligación del Estado impartir educación bilingüe e intercultural a todos los pueblos indígenas, con planes y programas de estudio que integren conocimientos, tecnologías y sistemas de valores correspondientes a las culturas de la Entidad. Esta enseñanza deberá impartirse en su lengua materna y en español como segunda lengua. Para la demás población se incorporarán a los planes y programas de estudio contenidos de las culturas étnicas de la región y la Entidad²⁹.

6.3. PRINCIPIOS QUE SUSTENTAN LA PROPUESTA

De acuerdo con el PTEO, elaborado por el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca y el Centro de Estudios y Desarrollo Educativo de la Sección XXII (CEDES 22), los principios que orientan la educación son:

Democrático: Considerada como un sistema de vida, que favorece el mejoramiento de las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales de los pueblos.

Humanista: que considera a la persona como el principio y fin de las instituciones basadas en ideales de justicia social, libertad y equidad.

Comunalidad: como forma de vida y razón de ser de los pueblos indígenas.

²⁷ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas, disponible en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/driips_es.pdf. Pág. 10.

²⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 05 de febrero de 1917. Texto Vigente. Última reforma publicada DOF 07-07-2014, México, DF., pág. 4.

²⁹ Ley Estatal de Educación. Publicada en el Periódico Oficial del Estado de Oaxaca, el jueves 9 de noviembre de 1995. Texto vigente. Última reforma publicada en el Periódico Oficial del 07 de noviembre de 2009, pág. 3.

Mientras que los principios filosóficos declarados en el Documento Base de la Educación de los Pueblos Originarios elaborado por la Dirección de Educación Indígena del estado de Oaxaca (2012) contempla que la educación de los pueblos indígenas está en la filosofía de la vida comunitaria, la cual orienta los procesos y las acciones pedagógicas para la reconstrucción y construcción de conocimientos y el fortalecimiento de la identidad cultural de los aprendices.

6.4 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En las comunidades donde se realizó la investigación, entre los **men yínt**, aún continúan vigentes los sistemas de salud propios, estas formas de curación y tratamiento lo asumen los sanadores espirituales **Ngwe'z**. Sus formas de curación son basadas, sobre todo, en la consulta y lectura del maíz, en la consulta con el **Men Mbíz** 'persona semilla' y con el **Men Mbéy** 'persona hongo', mientras que las formas de tratamiento se basan en los baños espirituales, novenas, misas, rezos a los antepasados, ofrendas a los dioses y la curación del espíritu. Todas estas formas de curación llevan como finalidad el restablecimiento de la salud de las personas, así como el restablecimiento de las relaciones interpersonales y la armonía consigo mismo, con la familia, con los dioses y con la naturaleza, en un marco de respeto, armonía y reciprocidad. Siendo así, para encontrar todas las causas de las enfermedades, problemas o situaciones que presentan los pacientes, los **Ngwe'z** basan su explicación e interpretación en los cuadrantes cosmogónicos y en los cuatro componentes del *estar y vivir bien*; estos son: salud del cuerpo físico, salud de la mente, salud del corazón y del espíritu.

En síntesis, los **men yínt** y los **Ngwe'z**, son quienes a lo largo de los años han mantenido y practicado estas formas ancestrales de curación, pese a las contrariedades y la opresión del estado y la iglesia por exterminar sus saberes y conocimientos. A ellos se debe la continuidad y la reproducción de este capital cultural que ha cohesionado social e históricamente estas comunidades.

Actualmente, a pesar de estar vivos los saberes y conocimientos de los sabios, se sabe que tienen una tendencia hacia su desaparición, debido a la proliferación de las recientes sectas religiosas, a los fenómenos sociales de migración y los factores sociales y económicos.

Además, la laicidad de la educación en México no permite la mezcla de la religión con la educación, pues, para los docentes, como las prácticas del sistema de salud de los sabios son parte de la religión indígena, por lo tanto, quedan al margen de los programas oficiales y de la Educación Bilingüe e Intercultural en las Escuelas Bilingües del estado de Oaxaca, que hasta el día de hoy se han concretado escasamente en las prácticas docentes, en las aulas.

En esta misma situación, se encuentran el PTEO y el Documento Base ya mencionados arriba. Aunque en algunas escuelas se han piloteado algunos proyectos educativos, elaborados por los colectivos escolares para el desarrollo de una educación propia o la educación comunitaria, pronto se vuelven meros instrumentos de oposición al Estado y se olvidan de su posición original que le dio origen. Aunque el PTEO haya nacido como una propuesta alternativa para transformar la educación y tiene buenos elementos teóricos y en algunos casos prácticos de apoyar una educación comunitaria, el problema se presenta en varias dimensiones: primero, no toma en cuenta la participación de la comunidad y el grueso del magisterio para su concreción, lo que significa que al ser elaborado desde la élite de la sección, no existe el compromiso para su implementación. Además, sólo se toma como un instrumento para oponerse a las actuales reformas oficiales del estado, perdiendo así su esencia en la práctica, y los pocos proyectos que se han puesto en marcha también se desarrollan desvinculados de la investigación y sistematización, olvidando la participación activa de los padres de familia y de los demás actores.

En resumen, la iglesia y la escuela al legitimar la política educativa del Estado mexicano y las políticas de la religión católica y las demás recientes sectas, han provocado una ruptura entre la cultura escolar y la cultura comunitaria y, en consecuencia ha llevado en detrimento el afianzamiento de la lengua, los valores, así como los saberes y conocimientos

culturales propios y, por lo tanto, han provocado el rechazo, la renuncia y la negación de la identidad de los *men tè*.

6.5 JUSTIFICACIÓN

La presente propuesta, a desarrollar en la Escuela Primaria Bilingüe “Josefa Ortiz de Domínguez”, está encaminada a atender las necesidades y demandas manifestadas por los sabios **Ngwe’z** durante la investigación llevada a cabo en la Zapoteca de la Costa y Sierra Sur del estado de Oaxaca.

Los motivos para llevar a cabo la propuesta en la escuela son varios: primero, porque es un espacio que siguen legitimando los sabios y los padres de familia para formar a sus hijos. Segundo, porque ahí está el centro educativo donde se llevó a cabo la investigación el cual forma el sustento de esta misma. Tercero, porque ahí están los sabios que sostuvieron contribuir en la formación de los niños. Cuarto, porque particularmente formo parte de esta cultura y trabajo en el centro educativo de la misma comunidad a la cual se dirige la propuesta. Quinto, porque en esta escuela también se trabaja por proyectos educativos a través de colectivos escolares, que hasta hoy, sólo toma en cuenta la participación de los docentes y muy poco de los padres de familia y de los sabios; pero con esta propuesta los colectivos escolares se fortalecerán con los consejos de ancianos, es decir, los consejos de los **Ngwe’z**.

Su abordaje será de manera holística o en interrelación con las otras asignaturas. Los propósitos pedagógicos y formativos que se pretenden lograr con esta propuesta son:

Asignaturas	Propósitos pedagógicos
Lengua indígena	Emplear el lenguaje para comunicarse y como instrumento para aprender. Identificar las propiedades del lenguaje en diversas situaciones comunicativas.
Español	Analizar la información y emplear el lenguaje para la toma de decisiones. Valorar la diversidad lingüística y cultural de México.
Matemáticas	Resolver problemas de manera autónoma. Comunicar información matemática mediante gráficas.
Ciencias Naturales	Toma de decisiones informadas para el cuidado del ambiente y la promoción de la salud orientadas a la cultura de la prevención.
Geografía	Manejo de información geográfica.

Formación Cívica y Ética	Conocimiento y cuidado de sí mismo. Respeto y valoración de la diversidad. Sentido de pertenencia a la comunidad, la nación y la humanidad.
Educación Artística	Desarrollo de habilidades y pensamiento artístico para expresar ideas y emociones en los diferentes lenguajes artísticos.

Esto permitirá visibilizar en la educación escolarizada estas otras epistemologías, relacionadas con el sistema de salud propio, la cosmovisión y las formas propias de tratamiento de las enfermedades y problemas entre los **men tè**, para *estar y vivir bien*.

Al ser oportuno este abordaje en el aula, contribuye a la construcción de una educación pertinente que responde a esta diversidad de epistemologías, omitidas y negadas históricamente, ante quienes las han practicado y mantenido en el tiempo y en el espacio.

Asimismo, las acciones pedagógicas que se concretarán para responder a los objetivos trazados tendrán un carácter de flexibilidad que tome en cuenta, al mismo tiempo, la diversidad de religiones existentes en el aula, la diversidad de formas de tratamiento y la curación de enfermedades que expongan los y las niñas de primero a sexto grados, considerando que no todos los padres de los aprendices acuden a los **Ngwe'z** para curarse la mente, corazón, cuerpo y espíritu.

Lo subyacente de tratar estos saberes y conocimientos comunitarios en la escuela no consiste en realizar estos rituales sagrados ahí, ni tampoco que los niños sean **Ngwe'z**, más bien, se aborda con la finalidad de que los niños aprendan, reconozcan y valoren sus prácticas ancestrales de curación para fortalecer su identidad cultural y al mismo tiempo legitimar estos saberes, promoviendo la participación de los diversos actores en los diferentes espacios para su abordaje. Todo ello, en el marco de la legalidad, de la EIB, del PTEO y del Documento Base de la Educación de los Pueblos Originarios.

6.6 FINALIDAD

Contribuir al reconocimiento de los conocimientos y saberes rituales de los **Ngwe'z** en la práctica docente y en los diferentes espacios con acciones concretas para fortalecer la identidad cultural de los niños y niñas **dí'stèhablantes** de la comunidad de Las Cuevas.

6.7 OBJETIVOS

6.7.1 Objetivo general

Que los niños de primero a sexto grados aprendan su cosmovisión y las formas ancestrales de curación a través de la lectura y la producción de diferentes tipos de textos.

6.7.2 Objetivos específicos

1. Producir textos con relación al sistema de salud propio y cosmovisión para tratarlos en el salón con los aprendices.
2. Utilizar textos con información básica sobre el sistema de salud, la cosmovisión y los saberes y conocimientos médicos entre los **men tè** y la población mestiza.
3. Realizar investigación en la comunidad sobre el sistema de salud propio y elaborar antologías.
4. Producción de audiovisuales sobre el sistema de salud propio.

6.8 PLANIFICACIÓN PARTICIPATIVA DE LOS ACTORES ACORDE A LOS OBJETIVOS

6.8.1 Actividades, responsables, tiempo y metodología para el logro del objetivo 1

Producir textos con relación al sistema de salud propio y cosmovisión para tratarlos en el salón con los aprendices.

Actores participantes: supervisor de la zona escolar núm. 009, director de la institución educativa, profesores, padres de familia, Asociación de Padres de Familia, sabios y Regidor de Educación.

Actividades	Responsables	Tiempo
<i>Organizar asambleas comunales en coordinación con el director y representante de la comunidad.</i> En asambleas comunales con la asistencia de los actores se socializan los temas referidos en esta investigación: estar y vivir bien, estar y vivir mal, la cosmovisión zapoteca, las formas ancestrales de curación (diagnóstico y tratamiento). Analizar y discutir sobre el contenido de los temas abordados. <i>Elaboración del proyecto escolar.</i> Nombramiento de un consejo mixto de ancianos que apoyará en la elaboración del proyecto escolar. Establecimiento de roles de cada uno en el proyecto escolar.	Maestro-investigador Representante de la comunidad Plantilla docente	Agosto, septiembre y octubre 2016

<p>Organización de seis talleres en consejo de ancianos y docentes de cada grado para socializar sus conocimientos con relación al sistema de salud propio y cosmovisión. <i>Sistematización de los productos obtenidos en cada uno de los talleres, con cada uno de los docentes de cada grado.</i> Grabar, registrar y producir textos discutidos y analizados en consejos de ancianos para tratarlos en las aulas. <i>La puesta en común.</i> <i>Realizar asambleas con las autoridades educativas y municipales para la validación y aprobación de los temas y contenidos de los textos escritos.</i></p>	<p>Docentes y sabios</p>	<p>Noviembre y diciembre 2016</p>
---	--------------------------	-----------------------------------

Metodología: Consiste en asambleas comunitarias que cada docente hará con los sabios para producir los textos. En la elaboración del proyecto educativo se establecerán claramente los acuerdos, tareas, responsabilidades y acciones concretas de todos los implicados para hacer real el tratamiento de los saberes propios y occidentales en las aulas.

6.8.2 Actividades, responsables, tiempo y metodología para el logro del objetivo 2

Utilizar textos con información básica sobre los sistemas de salud, la cosmovisión y los saberes y conocimientos médicos entre los **men tè** y la población mestiza.

Actores participantes: Directivo y docentes.

Asignaturas: Español, lengua indígena, formación cívica y ética.

Contenidos de aprendizaje propios: Estar y vivir bien, estar y vivir mal, la cosmovisión zapoteca, las formas ancestrales de curación.

Contenidos de aprendizaje occidentales: nociones de salud y enfermedad, sistema de curación occidental, enfermedades y sus causas.

Actividades	Responsables	Tiempo
<p>Hacer reuniones periódicas del colectivo escolar. Traducir los textos obtenidos en lengua indígena al español. Seleccionar los textos a utilizar en cada uno de los grados, acorde al grado de complejidad de los mismos, tanto de los textos de temas locales como de temas nacionales. Realizar un cuadro de correlación de contenidos donde se expliciten los contenidos locales y nacionales. Hacer las planeaciones de clases.</p>	<p>Directivo y Docentes</p>	<p>Enero 2017</p>

Metodología: Se valdrá de las reuniones de colectivos escolares donde los docentes discuten y analizan las temáticas a tratar en cada uno de los grados, al mismo tiempo que se

6.8.4 Actividades, responsables, tiempo y metodología para el logro del objetivo 4

Producción de audiovisuales sobre el sistema de salud propio.

Actores participantes: Asociación de Padres de Familia, Regidor de Educación, Directivo, docentes y alumnos.

Actividades	Responsables	Tiempo
La Asociación de Padres de Familia solicitará a la regiduría de educación municipal una videocámara, una computadora portátil, 20 reporteras y recurso económico para producir antologías, libros, compendios y material audiovisual sobre los temas investigados. Los alumnos y docentes ilustrarán libros de testimonios bilingües sobre el sistema de curación propio y occidental. Producirán materiales audiovisuales sobre descripciones de formas de curación, anécdotas, reportajes, entrevistas, gráficas, entre otros. Finalmente, los alumnos harán una puesta en común, con el público para exponer los resultados de los trabajos realizados durante el ciclo escolar.	Directivo y APF, docentes y alumnos	Mayo-junio 2017

Metodología: Se centra en reuniones del colectivo escolar para asignar comisiones y responsabilidades sobre la producción de los diferentes tipos de materiales, mientras que para la puesta en común se harán otras reuniones con la Asociación de Padres de Familia para coordinar todos los trabajos que tienen que ver con la logística del evento.

6.9 FACTIBILIDAD

Esta propuesta es factible de abordar en la escuela de primero a sexto grados, dado que los sabios Ngwe'z permitieron abordar estos conocimientos en este espacio. Será factible dado que los niños son de este contexto y la mayoría es de esta religión indígena, por lo tanto, el tema y las experiencias les son familiares, esto ayudará a potenciar sus conocimientos previos y la comprensión total de su abordaje. Su viabilidad dependerá en gran medida de la participación activa de los mismos sabios y de los habitantes de la comunidad en colaborar en las acciones educativas que se emprendan y brindar información en las entrevistas, investigación, reportajes, entre otros, que harán los niños y maestros en la comunidad.

Pero también será viable en tanto que los maestros de la misma escuela en cada año escolar elaboran sus proyectos en colectivos escolares, incorporando los saberes comunitarios

en las planificaciones pedagógicas, dando seguimiento y evaluación de los proyectos formulados; donde se tomará en cuenta la participación activa de la plantilla docente, de los sabios **Ngwe'z** y de los padres de familia.

Por último, será factible porque como docente conozco el contexto, los sabios y sus saberes y conocimientos y, por lo tanto, me pueden ayudar con cualquier acción pedagógica que se emprenda en la comunidad de la cual formo parte.

6.10 RECURSOS HUMANOS

Para hacer real y posible esta propuesta es necesaria, primero, la participación activa de los profesores y de los sabios **Ngwe'z** para mejorarla constantemente, pero también se hará visible la participación activa de los padres de familia de primero a sexto grados para brindar información necesaria durante la investigación, involucrando a todos los actores, ya que haciéndolos todos partícipes en la elaboración y mejoramiento de la misma es cuando se asume el compromiso y se garantiza su ejecución en la práctica.

6.11 RECURSOS FINANCIEROS

Se prevé gestionar el recurso económico necesario del ramo 28, dependiente de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) y distribuida en los municipios para el desarrollo e implementación de los proyectos culturales y comunitarios, estas gestiones se harán juntamente con el director y la Asociación de padres de Familia. Mismo recurso se utilizará para comprar materiales didácticos y producir materiales de lectura y audiovisuales necesarios para desarrollar el proyecto.

6.12 EVALUACIÓN Y SEGUIMIENTO

El proceso de evaluación para los alumnos de primero a sexto grados será de carácter formativo y procesual. Se tomará en cuenta también, los tres tipos de aprendizajes que tienen que desarrollar: conceptual, procedimental y actitudinal. En el primero se valorarán: nociones de salud, enfermedad, los dioses de los cuadrantes cosmogónicos, sus funciones y las

enfermedades que provocan. En el segundo se valorarán: exposiciones, indagaciones realizadas, antologías conformadas, compilación de testimonios, descripciones, puesta en común, etc. En el tercero se valorarán: los valores positivos o negativos mostrados durante el desarrollo de las sesiones y las investigaciones, tales como: participación activa, trabajo en equipo, convivencia, respeto a la pluralidad de opiniones, respeto a las formas de religión y de formas de curación existentes entre los compañeros en el aula, así como también opiniones expresadas durante el desarrollo del tema en cuestión.

Asimismo, se tomarán en cuenta, las siguientes evidencias: cuadernos de los estudiantes, cuestionarios, textos auténticos, grabaciones en video y audios que hayan hecho, sus observaciones, sus registros anecdóticos y sus diarios de campo.

Asimismo, se tomará en cuenta los diferentes tipos de evaluación: autoevaluación, coevaluación, heteroevaluación y metaevaluación, para favorecer la formación de los sujetos en relación con su comunidad.

Además de lo anterior, también en una asamblea comunitaria, con todos los actores y alumnos, se dará oportunidad para que se haga una evaluación de la participación de todos los actores, así como del proyecto emprendido y de los logros y alcances obtenidos por los estudiantes. Este tipo de evaluación es la que tendrá más peso puesto que se centrará en lo que los niños han aprendido y han sabido hacer en la práctica.

Referencias

- Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas, (2010). Catálogo de las lenguas indígenas y sus variantes lingüísticas del Estado de Veracruz. Veracruz, México. Recuperado el 11 de septiembre de 2015, de <http://www.aveli.gob.mx/files/2013/08/CATALOGO.pdf>
- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Arratia Jiménez, M. (2014). La naturaleza del saber y el saber de la naturaleza. Una aproximación pluralista a las matrices epistémicas indígenas desde la práctica pedagógica. En A. Zambrana Balladares, *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 163-184). Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Pluralismo e interculturalidad en su Procesos interculturales, antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Baixeras, José Luis. (2004). *Salud intercultural en Bolivia a inicios del tercer milenio*. La Paz: Embajada de España en Bolivia, Cooperación Española.
- Bertely Busquets, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.
- Bertely Busquets, M. (2008). *Métodos cuantitativos aplicados 2*. Chihuahua, México: CID.
- Bertely Busquets, M. (2014). Educación Intercultural, alfabetización territorial y derechos indígenas en y desde Chiapas, México. En *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*. Año 9, (17), (págs. 23-39). Editada por la Universidad Autónoma Chapingo.
- Bonfil Batalla, G. (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Burgos Luengo, F. J. (2011). Inquisición: la caza de brujas. Revista electrónica: Innovación y experiencias educativas (43). Recuperado el 18 de enero de 2016, de www.csi-csif.es/andalucia/.../FJAVIER_BURGOS_LUENGO_1.pdf. (Págs. 1-12).
- Castro, V., & Rivarola, M. (1988). *Manual de capacitación para talleres de trabajo sobre el uso de la metodología de la investigación cualitativa*. Madrid: MEC-HIID.
- CDI. (2008). *Los pueblos indígenas de México*. Pueblos indígenas del México Contemporáneo. México: CDI.
- De Balsalobre, G. (2003). *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*. Recuperado el martes 20 de octubre de 2015, de www.biblioteca.org.ar/libros/71476.pdf.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid, España: Akal.
- DEI. (2011). Documento Base de la Educación de los Pueblos Originarios. Oaxaca, México: DEI.
- Díaz Barriga, F. (2002). *Estrategias docentes para un aprendizaje significativo*. Una interpretación constructivista. México: McGraw Hill.
- Diccionario Jurídico Elemental. (s.f.). Recuperado el lunes 26 de octubre de 2015, de <http://www.unae.edu.py/biblio/libros/Diccionario-Juridico.pdf>.

- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Morata.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Galindo Céspedes, J. (2014). Gestión del conocimiento en la (j) aula: Prácticas en epistemología interior como base hacia un pluralismo epistémico en la docencia universitaria. En A. Zambrana Balladares, *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 125-149). Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goetz, J., & LeCompte, M. (2007). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. México: Morata.
- Gómez Martínez, E. (Septiembre 2005). *Zapotecos del sur*. Proyecto Etnografías contemporáneas de México. Oaxaca, México: CDI.
- Hernández Luna, M. (2014). Desarrollo histórico y análisis sincrónico del sistema fonológico del zapoteco de Santo Domingo de Morelos. México, D.F.: Tesis de licenciatura. ENAH.
- INEGI. (2000). Recuperado el 05 de octubre de 2015, de www.inegi.org.mx.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: UNESCO.
- Lara Cisneros, G. (2011). *Superstición e Idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*. México. Tesis de Doctorado. UNAM.
- Leff, E. (2010). *El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental* (págs. 2-33). Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 9 (27).
- Ley Estatal de Educación. (1995). Oaxaca, México.
- Maldonado Alvarado, B. (2004). *Lo sobrenatural en el territorio comunal*. Oaxaca: IEEPO.
- Maldonado Alvarado, B. (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, México: CEA-UIIA.
- Martínez Jiménez, F. (2011). *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*. Cochabamba, Bolivia: Tesis de maestría. UMSS.
- Mendoza Pérez, M. (2009). *Loxicha. Un Tesoro de la Cultura Zapoteca*. San Agustín Loxicha, Oaxaca: Ciesas.
- Moya, R. (2009). La interculturalidad para todos en América Latina. En Luis Enrique López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía perspectivas latinoamericanas* (págs. 21-56). La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Muchavisoy, J., & Narciso, J. (1997). *Los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad*. Nómadas (7). Bogotá, Colombia: Universidad Central.

- Nicahuate Paima, J. (2007). *El sheripiari como agente socializador a través de la práctica médica en la cosmovisión asheninka*. Cochabamba: La Paz: Plural, Proeib Andes, UMSS.
- Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En L. O. (Comp.), *Pluralismo epistemológico* (Págs. 19-30). La Paz, Bolivia: CLACSO.
- ONIC. (1998). *Memorias del V congreso nacional indígena. Los pueblos indígenas de Colombia, un reto hacia el nuevo milenio*. Bogotá: ONIC.
- Organización Panamericana de Salud. (2006). *Medicina indígena tradicional y medicina convencional*. San José, Costa Rica.
- Pérez Ruíz, M., & Argueta Villamar, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. En *Culturas científicas y saberes locales*. Año 5 (10), (págs. 31-56). México: UNAM.
- Pierre Chaumeil, J. (1998). *Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Perú: IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET.
- Prada Alcoreza, R. (2014). Epistemología Pluralista. En A. Zambrana Balladares, *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 13-54). Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Prada Ramírez, F. (2014). Pensamiento de frontera y epistemología en la educación superior. En A. Zambrana Balladares, *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (págs. 55-92). Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires, Argentina: UNESCO.
- Real Academia Española. (s.f.). Recuperado el 15 de octubre de 2015, de https://www.google.com.mx/?gws_rd=ssl#q=http:%2F%2Fwww.rae.es%2F.
Obtenido de <http://www.rae.es/>.
- Rendón Monzón, J. J. (2011). *La Flor Comunal. Explicaciones para interpretar su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios*. Oaxaca, México: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO).
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, G. & Gil Flores, J. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Rumrill, R. (2013). *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Perú: Casa de la Américas.
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz, Bolivia: PROEIB Andes, Plural.
- Smith Stark, Thomas C. (2007). Algunas isoglosas zapotecas. En *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (págs. 69-133). México: UNAM, IIA, INALI.

- SNTE-CNTE. (2013). *Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca*. Oaxaca, México: CEDES XXII.
- SNTE-CNTE. (2013-2014). *Taller estatal de educación alternativa. La identidad de la escuela como fuente de utopías en el proceso de transformación de la educación de Oaxaca*. Oaxaca, México: Centro de Estudios y Desarrollo Educativo de la Sección XXII.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós.
- Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Vega Canedo, E., & Huanca Choque, R. (2014). *Encuentros y desencuentros entre la medicina tradicional y científica en la comunidad de Janco Kala, San Pedro de Buena Vista, Potosí. Un aporte para la diversificación curricular*. Cochabamba, Bolivia: Tesis de Grado, UMSS.
- Velasco, H., & Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- Villegas Paredes, R. (2014). *Diálogo entre sabidurías culturales y el conocimiento escolar. Estudio realizado en dos ayllus en Norte Potosí*. La Paz: Plural, Proeib Andes, UMSS.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena. En Alexandre Surrallés & Pedro García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (págs. 37-79). Lima: Tarea Gráfica Educativa.
- Walsh, C., Schiwy, F., & Castro Gómez, S. (Edits.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito. UASB, Abya Yala.
- Wenger, E. (2001). *Comunidades de Práctica, aprendizaje, significado e identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Wietlaner, R. (1962). *Los zapotecos de Oaxaca*. Guión presentado al Consejo de Planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología. México: INAH-CAPFCE.
- Yapu, M., & Arnold, D. (2010). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB.

ANEXOS

ANEXO 1: RELACIÓN DE LOS PARTICIPANTES DE LA INVESTIGACIÓN

N/p	Nombre completo	Edad	Comunidad de pertenencia
1.	Ngwe'z Manuel Ramírez Monjaraz	63 años	Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos
2.	Ngwe'z Jacinto Matías Monjaraz	70 años	Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos
3.	Ngwe'z Gregorio Pedro García	52 años	Caña Brava, Santo Domingo de Morelos
4.	Ngwe'z Juliana José	51 años	Caña Brava, Santo Domingo de Morelos
5.	Ngwe'z y Mbwa'n Ángel Ramírez Juárez	70 años	Piedras Negras, Santo Domingo de Morelos
6.	Ngwe'z Aurelio Pacheco	68 años	Barrio Santa María, San Agustín Loxicha
7.	Mbwa'n Alejandro Luis Ruiz	61 años	Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos
8.	Prof. Andrés Valencia Pérez	59 años	Barrio Tres Cruces, San Agustín Loxicha
9.	Sra. Margarita Ruiz Enríquez	62 años	Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos

ANEXO 2: GUÍA DE ENTREVISTA AL NGWE'Z CON RELACIÓN A PERCEPCIONES SOBRE SALUD Y ENFERMEDAD

Fecha _____ edad: _____ sexo: _____

Nombre del entrevistado: _____

Comunidad: _____

1. ¿Chó yîzpa' más ndyak gó' nzi gó' liz gó'? ¿Qué enfermedades más comunes se han presentado en su familia?
2. ¿Kwan nak yîz ndyak gó'? ¿Qué es enfermedad para usted?
3. ¿Kwan nak zá nada'n men ndyak gó'? ¿Qué significa estar sano?
4. ¿Chó kwan más ndlí lazo'gó' chó godá o remed tíjey? ¿Usted cree más en las medicinas patentes o en las curaciones de los sahurines?
5. ¿Chó kwan nak ìjib reméd nzy nu men wan ndyak gó'? ¿Qué es una medicina para usted?
6. ¿Chó kwan más ndlí gó'? ¿Cuáles son las formas más recurrentes de curación de sus enfermedades?
7. ¿Xámud nli gó' reméd lazo' gó' lô rê yîz ndyak gó'? ¿De qué manera se ha curado de las enfermedades físicas, psicológicas, y mentales?
8. ¿Mbay chò nzo besà ndlí gó' remed lazo' gó' kon reméd wan? ¿Usted se cura con plantas medicinales?
9. ¿Chó kwan mas nda' rê xa' nchaka' chò godá o reméd waná? ¿Xámud ndli xe'y zá? ¿Los sahurines trabajan más con plantas o con baños sagrados? ¿Cómo?
10. ¿Xámud nke' men godà'? ¿Cuáles son las recomendaciones para el baño?
11. ¿Chò tibtà mud nke' men god par rê lô yîz? ¿Es el mismo procedimiento para cada una de las enfermedades?
12. ¿Tís ndyak yîz rê ór bixà', xamud ntoyak xa' ór kon god? Si los niños se enferman, ¿cómo los curan con el baño sagrado?
13. ¿Chò ndlo' xa' rê jwa'n re'ya lô rê ór bix xi'n xa'? ¿Enseñan estas formas de curación a los hijos?
14. ¿Xámud ndlo' xa' re jwa'n re'ya lô xi'n xa'? ¿Cómo hacen para transmitir esos conocimientos?
15. ¿Chò nke' rê ór ye'n, rê ór ìjibà god lô gó'? ¿Los jóvenes solteros le consultan y se echan sus baños rituales?
16. ¿Xámud ngwi' gó' chó más ndyer ndalayá o más ndyer náya'? ¿Cómo valora la consulta de los jóvenes de ahora, le consultan más o le consultan menos? ¿Por qué?
17. ¿Chó kwan mas ntak ndyak gó'? ¿Qué forma de curación valora más?
18. ¿Xámud ngwi' gó' rê reméd wan na kon rê reméd chá'n doktora'? ¿Qué opina de la medicina de patente del médico y las postas de salud?
19. ¿Mbay xámud ngo'xkan gó' rê chá'n mka'là zá? ¿Cómo descifra los sueños?
20. ¿Chó dí'spà nke' gó' kad lô rê jwa'n? ¿Qué cantos, oraciones o discursos tienen los Ngwe'z?
21. ¿Chó Diospà nak chá'n rê men tè? ¿Cuáles son los dioses de los zapotecos?

ANEXO 3: GUÍA DE ENTREVISTA AL NGWE'Z CON RELACIÓN A SUS CONOCIMIENTOS CON LA CURACIÓN

a) Lectura del maíz

1. ¿Kwan ngwi' gó' zá ndé rê men ndyak yîz lô gó'? ¿Qué utiliza cuando consulta los problemas o enfermedades de las personas?
2. ¿Xá nya nzòb mbî gó' ndli zí'n lô gó'? ¿Qué tipo de maíz ocupa?
3. ¿Xámud mbî gó'y? ¿Chó mbiy? ¿Cómo los selecciona? ¿Quién los selecciona?
4. ¿Chó kolor nzòb ndli rsi'n gó'? ¿Xá nyay más jwín? ¿Xámud naká tís xa'lá kolor nzòb lì rsi'n men? ¿Qué color de maíz ocupa? ¿Por qué ocupa ese color de maíz? ¿Y si fuera de otro color?
5. Chò ndli le'y gó' nzòb o tâtey? ¿Bendice o no el maíz que ocupa?
6. ¿Xámud ndli le'y gó'y zá? ¿Si bendice a los maíces, cómo lo hace?
7. ¿Plôpa' nxék nzòb lô gó' zá nse' gó'y? ¿Cuánto le dura el maíz para cambiarlos?
8. ¿Plôpa' nzòb zá nda'y kwent lô gó'? ¿Cuánto de maíz ocupa para que le pueda hablar, por qué esa cantidad de maíz?
9. ¿Chó ndodi's nu gó' zá ndlàb gó' nzòb? ¿Con quién se comunica cuando lee el maíz?
10. ¿Chò tayal wi' gó' lô nzòb koker wis? ¿Se puede consultar el maíz en cualquier día?
11. ¿Chó kwan liy zá nzi' gó' nzòb? ¿Para qué lee el maíz?
12. ¿Chó kád ndé men zá ngw'i gó' lô nzòb o nzo besà ngo' xkan gó' le'n yektá gó'? ¿Para cada persona consulta el maíz o a veces lo descifra sin consultar el maíz?
13. ¿Chò rê nak bes ngwi' gó' lô nzòb o nabé'tanà? ¿Todas las veces consulta el maíz?
14. ¿Kwanliy zá besà tâtá ngo'xkan gó'y ná nangwit gó' lô nzòb? ¿A qué se debe que no lo consulta?
15. ¿Xámud ndli gó' zá nda'y kwent lô gó'? ¿Cómo lee o interpreta el maíz?
16. ¿Kwan ndryo xo'b lô gó' zá ór ndé rê men ngwi' gó' lô nzòb? ¿Qué le comunica el maíz sobre la consulta de las personas con sus problemas?
17. ¿Xámud nzi nzòb zá nda'y kwent lô gó', ne'n kwan nak yîz lô rê men? ¿Qué posiciones adopta el maíz cuando le habla sobre los problemas o enfermedades de las personas? ¿Qué significa cada posición?
18. ¿Plá nêd lô mud nzi nzòb zá nda'y kwent? ¿Cuántas posiciones adopta el maíz y qué significado muestran o tienen?
19. ¿Chò nda' xa' kwent lô gó' zá ndyak xa' yîz? ¿Cómo le dice el maíz cuando se trata de enfermedad?

b) Las novenas

20. ¿kwan nak nobén? ¿Xámud ndòb men òb nobén? ¿Qué es novena? ¿Cómo pone las novenas?

c) Los tipos y formas de baños y misas sagradas

21. ¿Plá nêd lô god nzo? ¿Cuántos tipos de baños existen en la cultura zapoteca?
22. ¿Xámud nak jwa'n ndelè kix kè men òb jwa'n? ¿En qué consisten las mesas de pago?
23. ¿Plá nêd lô god nda' gó'? ¿Cuántos tipos de baños ofrece para sanar cada enfermedad?
24. ¿Chó lêpa' rê nêd lô god nda' gó'? ¿Qué nombre recibe cada tipo de baño?

25. ¿Chó kwanpa' naki'n gó' zá ndlì gó' kad tìbey? ¿Qué materiales se utilizan?
26. ¿Chó ndodi's nu gó' zá nda' gó' god? ¿Con quiénes se comunican cuando ofrece los baños?
27. ¿Xámud nchad men rê god yá? ¿Cómo se baña cada tipo?
28. ¿Mbày lo ór mda' xa' kwent lô gó', mda' gó' god, chò mbléd yíz lô rê men? Cuando la gente echó su baño, ¿La enfermedad menguó?
29. ¿En cuánto tiempo hacen efectos los baños? ¿Plôpa' ndây zá mbédá?
30. ¿Kwanliy gadpa' men zá yâ yíz ndyak men? ¿Por qué curan los baños?
31. ¿Chó zì'n ndlì rê goda' ke' mená? ¿Qué otras funciones tiene los baños?
32. ¿Mbay xámud nchad men ndáleya'? ¿Cómo eran los baños antiguamente, cuáles son las diferencias?
33. ¿Plôpa' nak chá'n gó' zá nda' gó' god tap wiz? ¿Cuánto cobra por un baño ritual de 4 días?
34. ¿Plôpa' nak chá'n gó' zá nda' gó' god gaz wiz? ¿Cuánto cobra por un baño ritual de 7 días?
35. ¿Nzo ról men nalát ndyak xámud ndlì gó' kobral lô rê xa' yá zá? ¿Cómo le paga la gente?
36. ¿Mbay kwanliy kon jmiy zá? ¿Por qué con dinero, hay otra forma?
37. ¿Plá nêd lô mís nzo? ¿Cuántos tipos de misa recomienda?
38. ¿Xámud ngix men tìb mísa'? ¿Cómo se hacen las misas?
39. ¿Chó god nda' gó' zá ngix xa' mís? ¿Qué tipo de baño recomienda para officiar cada misa?
40. ¿Chó zì'n ndlì rê mísa' nda' gó' mís lô xa'? ¿Para qué sirven las misas que recomienda a las personas?
41. ¿Chò lêpa' rê mís wên nda' gó' lô rê men? ¿Cuántos tipos de misas celebran, qué nombre reciben?
42. ¿Chó god nda' gó' zá ngo xa' le'y lô rê yá' gan? ¿Qué tipo de baños hacen para ofrendar oraciones a las ánimas del purgatorio?
43. ¿Chò mnè gó' xámud ngo' men le'y? ¿Xámudá zá? ¿Sabe cómo entregar oraciones o rezos? ¿Cómo?
44. ¿Chó lô rê yíz ndlì gó' gan? ¿De qué enfermedades cura?
45. ¿Chò lêpa' lô rê yíz nzo? ¿Qué enfermedades existen?
46. ¿Xá nyapa' lô rê jwa'n ndlì gó' gan nto'w gó'? ¿De cuáles enfermedades sabe curar?
47. ¿Plá nêd lô mud nchad men? ¿Qué tipos de baños existen? ¿Cuáles son las diferencias?
48. ¿Xámud ndyak rê men o xámud mbez rê men zá nke' xa' god? ¿Qué dicen o piensan en zapoteco cuando realizan el baño?
49. ¿Xámud nak chá'n rê **Ndòb do'**? ¿Qué es **Ndòb do'** y qué funciones tiene?
50. ¿Chó yíz ngo' **Ndòb do'** tís ngi's men yèd? ¿Qué enfermedades provoca el **Ndòb do'** si se quebranta la novena?

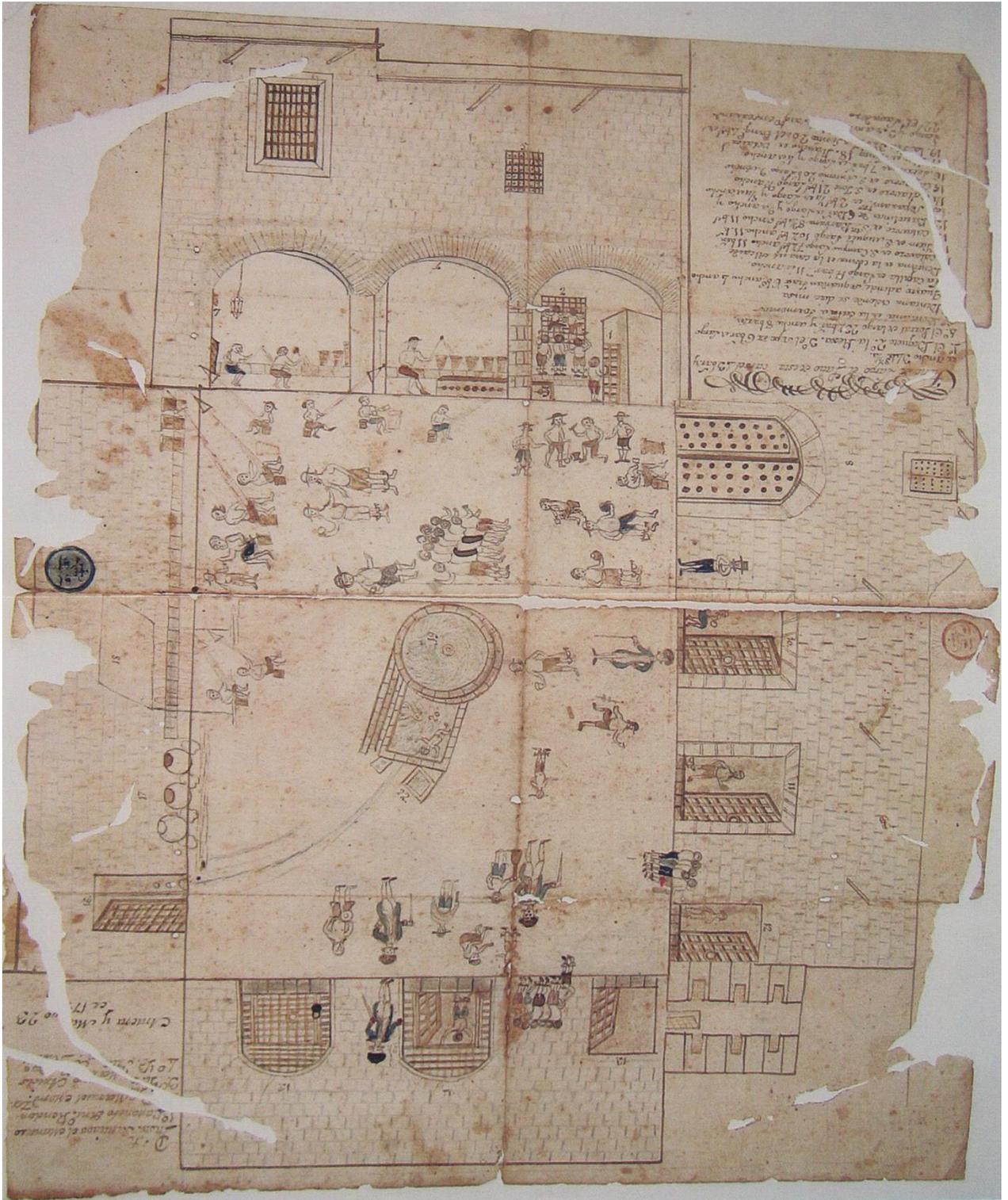
ANEXO 4. CAUSAS CONTRA LOS REOS QUE HAN USADO ESTAS IDOLATRÍAS Y SUPERSTICIONES (DE BALSALOBRE, 2003)

- I. Contra Melchor López, indio natural del pueblo de s. Francisco, sujeto a la cabecera de Sola, por haber consultado a Diego Luis, maestro en idolatrías, y sortilegios, ídolo, y ejecutado sus órdenes, y recibido del susodicho un cuaderno manuscrito de esta enseñanza, teniéndolo en su poder más tiempo de diez y nueve años, y usado del dicho cuaderno en algunos artículos en que fue convicto, y está confeso, y penitente.
- II. Contra Juan Luis, cantor, y natural de la dicha cabecera, por otro libro que recibió de Gerónimo Sánchez, residente en la jurisdicción de Sola, natural del partido de Loxicha, ausente, y fugitivo, por la prisión que se hizo en el dicho Juan Luis, que está sospechoso en la enseñanza, y uso del dicho libro, y primero negó el delito, y después lo confesó mediante su defensor dando muestras de arrepentimiento.
- III. Contra Ana María, india viuda, del pueblo de san Juan, y mujer que fue de esteban de Aquino difunto, maestro en estos ritos, e idolatrías; la cual sucedió en el oficio del dicho su marido, y aunque fue convicta en la prueba de sus delitos con gran número de testigos, está negativa, y rebelde.
- IV. Contra pedro de Mendoza, del dicho pueblo de San Juan por haber consultado al dicho Diego Luis, y recibido de un cuaderno de su enseñanza, ejecutando sus órdenes; y por haber sacrificado al demonio en la muerte de su abuelo, en que está negativo, rebelde y convicto.
- V. Contra Lorenzo Martín, cantor, y escribano de la dicha jurisdicción, natural de la dicha cabecera, e hijo del dicho Diego Luis, por haber consultado al dicho su padre, y puesto por obra muchas idolatrías, y supersticiones, recibido un cuaderno de esta enseñanza, sacando traslado del, que tuvo en su poder mucho tiempo, y lo tenía escondido en su nopalera debajo de tierra cuando lo prendieron, y haber usado en algunos artículos del dicho cuaderno.
- VI. Contra Matías Luis, hermano del dicho Lorenzo, por haber asimismo consultado al dicho su padre, y practicado sus ritos, e idolatrías, y ocultándolas, aunque conocía su gravedad, y le constaba de que el dicho su padre avía sido castigado por ellas, en que está confeso, y penitente.
- VII. Contra Pascual García, indio principal del dicho pueblo de San Francisco, cantor, y organista alguacil de doctrina que ha sido en la dicha cabecera, cuatro veces en cuatro años, y alcalde una vez de la dicha jurisdicción, por haber consultado al dicho Diego Luis, y recibido de él un cuaderno de su enseñanza, y ejecutado tres sacrificios a los dioses de su gentilidad, precediendo primero cierta penitencia que hizo en ocho y nueve días, y dos ayunos en cada sacrificio de veinte y cuatro horas, en que estaba primero negativo, y después confesó mediante su defensor, y con muestras de arrepentimiento.
- VIII. Contra Domingo López, indio principal del dicho pueblo de San Francisco, alguacil de doctrina que ha sido dos veces, y fiscal que fue en la primera causa que se fulminó contra el dicho Diego Luis, y lo acusó e interpretó el cuaderno de su enseñanza.
- IX. Contra Marcos Ruiz de la dicha cabecera.
- X. Juan Pérez del dicho pueblo de San Francisco.

- XI. Agustín de Mendoza, del de San Juan, por haber consultado al dicho Diego Luis y a otros maestros de idolatrías, ídolos y ejecutado sus respuestas, conociendo la gravedad del delito, y sabiendo que el susodicho, fue castigado diez y nueve años ha, por dogmatista, en que están convictos, y confesos, con muestras de arrepentimiento.
- XII. Contra Francisco López, del dicho pueblo de San Francisco, de oficio cantor.
- XIII. Y Marcial Ramírez, del de los reyes, del mismo oficio por sospechosos en el uso del dicho cuaderno, que contiene: enseñanza de trece dioses, y por haberse hallado uno en lengua de la doctrina de S. Cruz, vicaría de regulares, en poder del dicho Francisco López. Y asimismo por algunas consultas que hicieron al dicho Diego Luis; en que fueron convictos, están confesos, con muestras, de arrepentimiento.
- XIV. Contra Gracia Margarita, del dicho pueblo de San Juan, maestra de esta doctrina, y en cuyo poder se halló un cuaderno de su enseñanza, y está convicta en el uso de la cual es hija de Luis López difunto, que asimismo fue maestro. Y contra Miguel Martínez su marido, por su encubridor, han confesado los delitos, diminutos y con variación.

ANEXO 5. CÁRCEL PARA INDIOS IDÓLATRAS DEL ESTADO DE OAXACA. REALIZADO MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Fuente: Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca, sin catalogar.



ANEXO 6. CALENDARIO RITUAL DE LOS MEN TÈ 2015

CALENDARIO RITUAL DE LOS MEN TÈ COMPARADO CON EL CALENDARIO OCCIDENTAL 2015

Nombres del Zè Xeab ló Mdan (de adentro para afuera)

- 1 Zè Xeab biagaz o xeab swi / Tiempo de preparación por el sol
- 2 Zè xeab ló Mdan / Tiempo de preparación por los animales
- 3 Zè xeab ndob / Tiempo de preparación por los árboles
- 4 Zè xeab abí / Tiempo de preparación por donde los vientos van a ir
- 5 Zè Xgabi ché ché / Tiempo de protección por los animales

Lád gap/Lád yek
Arriba / en la cabeza

El tiempo del calendario ritual (de adentro para afuera)

tiempo completo ciclo de 52 días	260 días
1 ciclo	47 Zè tiempo de 52 días
1 Zè o un tiempo	13 días
Los días	9 días o 13 días

Nombres de los Zè de las bendiciones en la tierra (de adentro para afuera)

1 Zè son/zè rí	Tiempo de bendiciones del agua y del mundo
2 Zè ló z gách	Tiempo de bendiciones de los animales
3 Zè yate o roiledo	Tiempo de bendiciones de los árboles
4 Zè we/yè ló zè ndí lè y	Tiempo de bendiciones de los vientos
5 Zè ló gó zè biagaz/ze biagaz	Tiempo de bendiciones de los animales

(Zè eon/zè rí)
(tiempo de la bendición del agua y del mundo)

Nombres de los Zè de las bendiciones en la tierra (de adentro para afuera)

1 Mdan do	Día de los antepasados
2 Mxe do	Día del aire vital
3 Mbaz do	Día de la tierra
4 Mdi do	Día del mar (agua dulce)
5 Mdo zin	Día de las plantas y árboles
6 Mdo yed	Día del viento (vientos)
7 Mbey do	Día de la abundancia
8 Ndob do	Día del mar, la tierra y los vientos
9 Yalke do	Día de la mortificación y las penas

lád là/lád ní
Abajo / en los pies

Nota: Todos estos zè son esencialmente para hacer rituales en la tierra, excepto los días 1 y 2.

ANEXO 7: ESTRUCTURA COSMOGÓNICA DE LOS MEN TÈ

ESTRUCTURA COSMOGÓNICA DE LOS *men tè*

Lád gap /lád yex
(arriba/en la cabeza)

Chán Mdo o' chán Dios
(lugar del Dios del sol y la Diosa luna)



Néd sè
(Camino donde muere el sol)

Chán Mdan do' y chán Mdan
(Lugar del Dios de los antepasados y lugar de los señores vivos)



Néd ndene uiz
(camino donde nace el sol)

Chán Ndob do'
(Lugar del Dios del maíz la milpa y los cultivos)



Lád lá /lád ní
(abajo/en los pies)

Chán Mzyan do'
(Lugar del Dios de la Tierra y el agua)

ANEXO 8. ETAPAS DEL CALENDARIO RITUAL DE LOS MEN TÈ



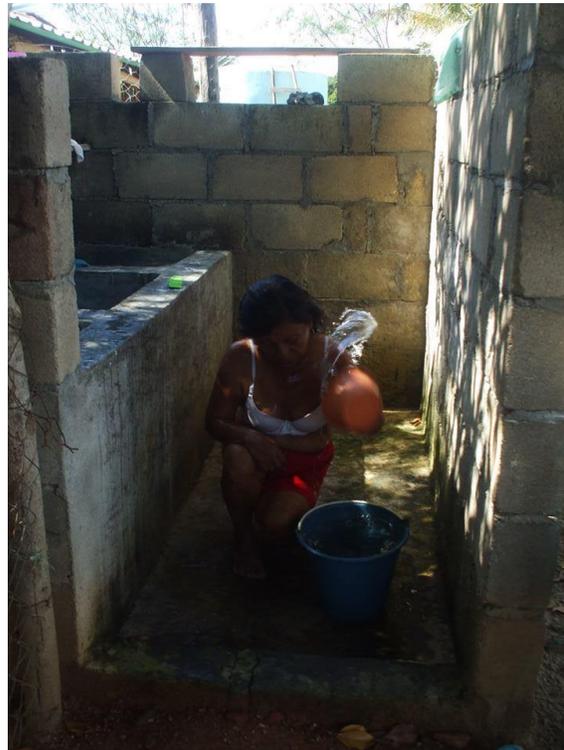
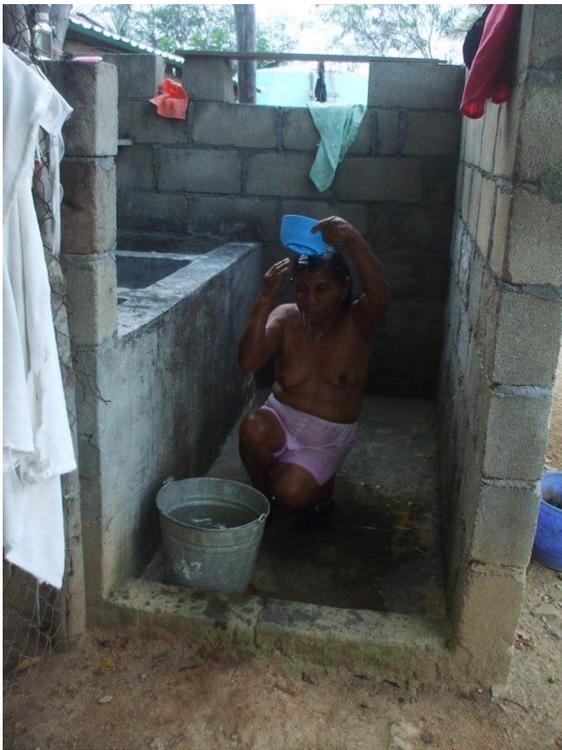
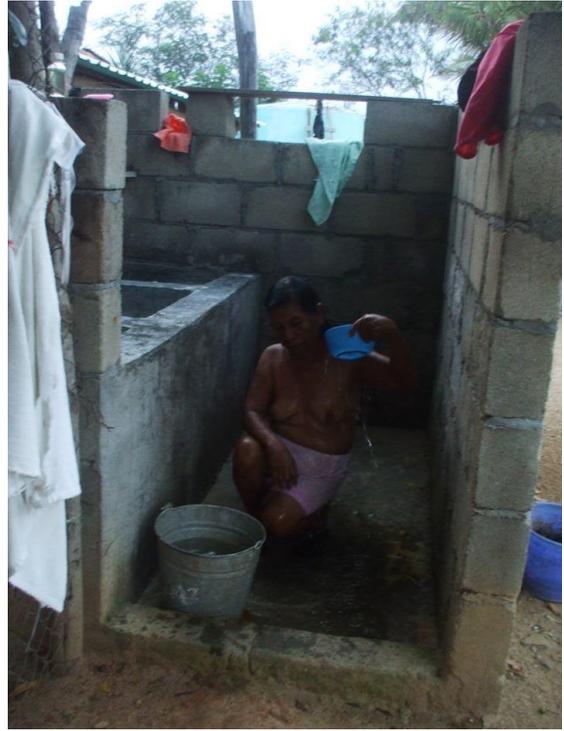
Etapa 1: Zê gon o zê ró/tiempo de bendición del agua y del mundo.

Etapa 2: Xgàb lô Mdo' o Xgàb lô Dios/tiempo de preocupación por los dioses de arriba.

Etapa 3: Xgàb lò Mdan/tiempo de preocupación por los antepasados.

Etapa 4: Xgàb Lyò/tiempo de preocupación por la tierra.

ANEXO 9. ALGUNOS EJEMPLOS DE BAÑOS ESPIRITUALES



VITA

Juan Reyes Ruiz pertenece a la nación zapoteca de la comunidad de Las Cuevas, Santo Domingo de Morelos, Oaxaca, México. Estudió la licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe. Es docente de Educación Primaria Indígena del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca. Colaborador del Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA) y del Instituto Estatal de Educación para Adultos (IEEA) en la elaboración de los módulos MIBES 3: “*Làb ná ná ké'n xki'z ná. Dí'stè. Leo y escribo en mi lengua. Zapoteco Sierra Sur/CO*” y MIBES 5: “*Nlí rsi'n ná dí's nké lô ye's. Dí'stè. Uso la lengua escrita*”; del modelo MEVyT Indígena Bilingüe con español como segunda lengua. Es formador de asesores del IEEA en la región de Loxicha y Santo Domingo de Morelos desde el año 2012. Fue becario del CONACYT-Ciesas para estudiar la maestría en Educación Intercultural Bilingüe en Cochabamba, Bolivia del 2014-2015.

Correo electrónico: john85_reyes@hotmail.com