



Ra Ximhai

Publicación semestral de Ciencias Sociales

¿Y vos, creés en La Pachamama? Naturaleza(s) otra(s) y saberes locales: una aproximación a las relaciones socio-naturales y cosmovisión de la Comunidad originaria Kolla Kondorewa
Karla Mayliné Pérez Domínguez y Silvia Belmonte

Resistencia comunal y escuela: reflexiones en torno a Ya'álliga, lugar sagrado zapoteco
Yeri Martínez Flores

La Seta del caldo en San Andrés Zautla: los procesos de simbolización en la recreación de una tradición
María De la Luz Maldonado Ramírez

Cosmovisión zapoteco y saberes locales sobre los animales
María García Galegas

Estrategias efectivas de autoaprendizaje que emplean alumnos nativos e niguales de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP)
David Castro Parraño

Tecnologías ancestrales para la sostenibilidad en comunidades periurbanas
Ariela Albarrán Gómez y Yuliana Maldonado De Fernández

La significancia cultural de la fiesta en el pueblo yoreme; posible para trascender
Dolores Imelda Romero Acosta, María Guadalupe Ibarra Cedeño, Luz Bertha Valdez Román y Juan Antonio Delgado Morales

El cabildo indígena: un escenario que contribuye a la ascendencia cultural de la comunidad muisca de Bogotá
Andrés Francisco Chía López

El diálogo intercultural como mecanismo para la gestión del patrimonio biocultural. El caso del Yaltipa del pueblo nativo de Cuetzalan del Progreso, Puebla
Margarita Nuñez Soriano y Adriana Montserrat Pérez Serrano

Cuando la tradición intercultural es desde el contexto
Francisco Antonio Romero Cejva, Dolores Imelda Romero Acosta, Gabriela López Félix y Luz Bertha Valdez Román

Entre la geografía física y la simbólica: cosmovisión chatina y saberes sobre el agua en San Miguel Panixahuaca
Benjamín Maldonado Alvarado y Terina Soriano Román

Interculturalidad en el nivel superior de nuestra América: algunas notas sobre la Argentina
Rafael Fernando Castilleja Castilla y Mónica Beatrix Fernández Iriga

La educación ambiental como proceso de construcción del turismo para la sustentabilidad
Zulma Odilora Benito, Rafael Fernando Sánchez Benito, David Iglesias Pina y Javier Jesús Ramírez Hernández

RESEÑA

Migración de mujeres topeñas con visa H2B a la industria del marisco en Luliana, Estados Unidos
Leonor Tereso Ramírez

Revista Científica Ra Ximhai

Ciencias Sociales

Vol. 18 Número 6 Especial julio-diciembre de 2022

Publicación de la Universidad Autónoma Indígena de México

Editora General

M. en C. Aminne Armenta Armenta

ISSN-1665-0441

Hecho en México

Printed in Mexico

Ra Ximhai

El Nombre

La identificación de esta revista con el nombre de Ra Ximhai (escrito en lengua hñahñú), que traducido al español significa “el mundo, el Universo o la vida”, hace referencia a la naturaleza desde un punto de vista cosmológico signado por los indígenas otomíes. La revista lleva este título como un homenaje a las culturas indígenas del país que forman parte importante de la riqueza cultural de México.

Diseño de portada: M. en C. Aminne Armenta Armenta

RA XIMHAI, Volumen 18, Núm. 6, Especial julio-diciembre 2022

Periodicidad: Semestral

Sitio web: <https://raximhai.uaim.edu.mx/>

Editor responsable: Dr. Pedro Antonio López de Haro. **Número de certificado de licitud de título y contenido:** En trámite. **Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo** No. 04-2026-042014104500-102 **ISSN:** 1665-0441. **ISSN electrónico:** 3122-4482 - otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Domicilio de publicación: Universidad Autónoma Indígena de México. Benito Juárez 39, C. P. 81890, Los Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa.

Imprenta: Astra Ediciones SA de CV, con dirección Av. Acueducto No. 829, Col. Santa Margarita, C.P. 45130, Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: (0133) 38 34 82 36.

Distribuidor: Universidad Autónoma Indígena de México. Benito Juárez 39, C. P. 81890, Los Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa.

Responsable de la última actualización de este número: Dr. Pedro Antonio López de Haro. Director editorial.

Fecha de última modificación: 4 de junio de 2026. Esta obra está bajo una Licencia **Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional**.



Ra Ximhai

COMITÉ CIENTÍFICO EXTERNO

Dra. Chantal Cramaussel Vallet
Colegio de Michoacán

Dr. Mario Magaña Mancillas
Universidad Autónoma de Baja California

Dr. Bruno Baronnet
Universidad Veracruzana

Dra. Zulema Trejo Contreras
Colegio de Sonora

Dr. José Luis Moctezuma Zamarrón
Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sonora

Dr. Samuel Ojeda Gastelum
Universidad Autónoma de Sinaloa

Dr. Eduardo Andrés Sandoval Forero
Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. Oscar Viramontes Olivares
Universidad Autónoma de Chihuahua

Dr. José Manuel Juárez Núñez
UAM-Xochimilco

Dra. Sonia Comboni Salinas
UAM-Xochimilco

Dr. Gunther Dietz
Universidad Veracruzana

Dr. José Guadalupe Vargas Hernández
Universidad de Guadalajara

Dr. Raúl Zibechi
Multidiversidad Franciscana de América Latina, Montevideo

Dr. Robinson Salazar Pérez
Director de la Red de Investigadores por la Democracia y la Paz, Buenos Aires, Argentina

Dr. Daniel Mato
Universidad Nacional Tres de Febrero, Argentina

Dr. John Mason Hart
University of Houston

Dra. María Del Rosario Echeverría González
Universidad Intercultural del Estado de Puebla

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Dr. Ernesto Guerra García
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. María Guadalupe Ibarra Ceceña
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Estuardo Lara Ponce
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Celso Ortiz Marín
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Elvia Nereyda Rodríguez Saucedo
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Claudia Selene Castro Estrada
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Francisco Antonio Romero Leyva
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Pedro Antonio López De Haro
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Iván Noel Álvarez Sánchez
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Jesús Ramón Rodríguez Apodaca
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Olia Acuña Maldonado
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Francisco Ricardo Ramírez Lugo
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Elvira Martínez Salomón
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Lizbeth Félix Miranda
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. María Azucena Caro Dueñas
Universidad Autónoma Indígena de México

Dr. Juan Antonio Fernández Velázquez
Universidad Autónoma Indígena de México

Dra. Aida Alvarado Borrego
Universidad Autónoma Indígena de México

M. en C. Aminne Armenta Armenta
Editora General
Universidad Autónoma Indígena de México

Ra Ximhai

Ciencias Sociales

Vol. 18 Número 6 Especial julio-diciembre 2022

ISSN-1665-0441

La revista *Ra Ximhai* está indexada en el **Master Journal List** (Clarivate Analytics), la Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico **REDIB**, el Sistema de Información Bibliográfica sobre las publicaciones científicas seriadas y periódicas producidas en América Latina, el Caribe, España y Portugal (**LATINDEX**), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (**CLASE**), Electronic Journals Service (**EBSCO**), Red de Revistas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (**REDALYC**), Servicios de Alertas y Hemeroteca Virtual de la Universidad de Rioja, España (**DIALNET**), el Directory of Open Access Journals (**DOAJ**), Hispanic American Periodicals Index (**HAPI**), **Academic Journals Database**, Revistas Electrónicas de Ciencia y Tecnología de la Organización de Estados Iberoamericanos (**OEI**), el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe (**CLACSO**), el Instituto de Apoyo a la Investigación e Innovación (**INAPI**), In4referencial Científico (**in4ciencia**), **Revistas Indexadas de Actualidad Iberoamericana**, **Academia.edu**, **Researchgate**, **WorldCat** e **Indice de Publicaciones Periódicas REMERI**.

Es posible consultarla a través de las siguientes bibliotecas virtuales universitarias:

De **Alemania**: Technische Universität Braunschweig, Uppsala University Library, Kassel University Library.

De **Argentina**: Librería del Ministerio de Ciencia y Tecnología, Biblioteca Digital de Ciencia y Tecnología Administrativa.

De **Australia**: Library of Southern Cross University.

De **Canadá**: Memorial University of Newfoundland Libraries.

De **China**: Electronic Journal Library.

De **Colombia**: Centro de Estudios Superiores María Goretti.

De **España**: Biblioteca de la Universidad de Sevilla y MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas) Universitat de Barcelona.

De **Estados Unidos**: University of Georgia Libraries, Thomas Library de la Universidad Witteberg, Information Network of the State Library of Ohio, Albertsons Library of Boise State University, University of Tennessee Libraries, Columbia University Libraries, Binghamton University Libraries, Electronic Journals of Texas Tech University, University of Illinois at Urbana Champaign Library Gateway, Cornell University Library, Libraries of the University of South Florida (USF), Washington Research Library Consortium (WRLC), South Dakota State University, Georgetown University Library, Marymount University Library y The Catholic University of America.

De **Finlandia**: Tampereen Yliopiston Kirjasto Andor.

De **Francia**: Agence Bibliographique de l'Enseignement Supérieur, Centre National de la Recherche Scientifique, Bibliothèques Universitaires de l'Université de Caen Normandie, Université Jean Monnet (Saint-Etienne), Sciences Po Paris, Accès Unifié aux Référentiels HAL, Centre pour la Communication Scientifique Directe.

De **Inglaterra**: Oxford Brookes University, University of Leicester, University Library of University of Sheffield.

De **Italia**: Sistema Archivistico e Bibliotecario Politécnico Milano, Sapienza Digital Library, Biblioteca Universitaria di Lugano de la Università Della Svizzera.

De **Japón**: University of Tsukuba Library.

De **México**: e-journals y revistas de ciencias sociales UNAM.

De **Suecia**: Göteborg University Library

Ra Ximhai

**El mundo,
El universo o
La vida**

ISSN-1665-0441

**VOLUMEN 18 NÚMERO 6 ESPECIAL
JULIO-DICIEMBRE 2022**



La presente coedición fue coordinada por los Doctores Investigadores, Dr. Francisco Antonio Romero Leyva, de la Universidad Autónoma Indígena de México, la Dra. Mónica Fernández Braga de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina y el Dr. Benjamín Maldonado Alvarado, de la Facultad de Estudios Superiores Aragón, UNAM.

CONTENIDO

Vol. 18 Núm. 6 Especial julio-diciembre 2022
Ciencias Sociales
ISSN-1665-0441

- 13** **Presentación**
Francisco Antonio Romero Leyva

ARTÍCULO CIENTÍFICO

- 15** **¿Y vos, creés en La Pachamama? Naturaleza(s) otra(s) y saberes locales: una aproximación a las relaciones socio-naturales y cosmovisión de la Comunidad originaria Kolla Kondorwaira**
Karla Maythé Pérez Domínguez y Silvina Belmonte
- 43** **Resistencia comunal y escuela: reflexiones en torno a *Ya' Blligo*, lugar sagrado zapoteco**
Yerí Manzano Flores
- 63** **La fiesta del caldo en San Andrés Zautla: los procesos de simbolización en la recreación de una tradición**
María De la Luz Maldonado Ramírez
- 85** **Cosmovisión zapoteca y saberes locales sobre los animales**
María García Gallegos
- 111** **Estrategias efectivas de autoaprendizaje que emplean alumnos nahuas e ngiguas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP)**
David Castro Porcayo
- 133** **Tecnologías ancestrales para la sostenibilidad en comunidades periurbanas**
Arlenis Albornoz Gotera y Yulana Maldonado De Fernández
- 157** **La significancia cultural de la fiesta en el pueblo yoreme; persistir para trascender**
Dolores Imelda Romero Acosta; María Guadalupe Ibarra Ceceña; Luz Bertila Valdez Román y Juan Antonio Delgado Morales
- 181** **El cabildo indígena: un escenario que contribuye a la trascendencia cultural de la comunidad muisca de Bogotá**
Andrés Francisco Chía López

- 201** El diálogo intercultural como mecanismo para la gestión del patrimonio biocultural. El caso del *Yolixpa* del pueblo nahua de Cuetzalan del Progreso, Puebla
Margarita Núñez Bonifacio y Adriana Montserrat Pérez Serrano
- 227** Cuando la traducción intercultural es desde el contexto
Francisco Antonio Romero Leyva; Dolores Imelda Romero Acosta; Gabriela López Félix y Luz Bertila Valdez Román
- 239** Entre la geografía física y la simbólica: cosmovisión chatina y saberes sobre el agua en San Miguel Panixtlahuaca
Benjamín Maldonado Alvarado y Teresa Soriano Román
- 265** Interculturalidad en el nivel superior de nuestra América: algunas notas sobre la Argentina
Rafael Fernando Castillejos Castillo y Mónica Beatriz Fernández Braga
- 287** La educación ambiental como proceso de construcción del turismo para la sustentabilidad
Zulma Otálora Barreto; Rafael Fernando Sánchez Barreto; David Iglesias Piña y Javier Jesús Ramírez Hernández

RESEÑA

- 311** Migración de mujeres topeñas con visa H2B a la industria del marisco en Luisiana, Estados Unidos
Leonor Tereso Ramírez

CONTENTS

Vol. 18 Núm. 6 Special July-December 2022
Social Sciences
ISSN-1665-0441

- 13** **Presentation**
Francisco Antonio Romero Leyva

SCIENTIFIC ARTICLE

- 15** **And you, do you believe in Pachamama? Other nature(s) and local knowledges: an approach to socio-natural relations and cosmovision of the Kolla Kondorwaira native community**
Karla Maythé Pérez Domínguez y Silvina Belmonte
- 43** **Community resistance and school: reflections on *Ya' Blligo*, a zapoteco sacred place**
Yerí Manzano Flores
- 63** **The soup festival in San Andrés Zautla: symbolization processes in the recreation of a tradition**
María De la Luz Maldonado Ramírez
- 85** **Zapotec worldview and local knowledge about animals**
María García Gallegos
- 111** **Effective self-learning strategies used by nahua and ngigua students of the Intercultural University of the State of Puebla (UIEP)**
David Castro Porcayo
- 133** **Ancestral technologies for sustainability in periurban communities**
Arlenis Albornoz Gotera y Yulana Maldonado De Fernández
- 157** **The cultural significance of the festival in the yoreme people; persist to transcend**
Dolores Imelda Romero Acosta; María Guadalupe Ibarra Ceceña; Luz Bertila Valdez Román y Juan Antonio Delgado Morales
- 181** **The indigenous cabildo: a scenario that contributes to the cultural transcendence of the muisca community of Bogotá**
Andrés Francisco Chía López

- 201** **Intercultural dialogue as a mechanism for biocultural heritage management. The case of *Yolixpa* from the nahua people of Cuetzalan del Progreso, Puebla**
Margarita Núñez Bonifacio y Adriana Montserrat Pérez Serrano
- 227** **When intercultural translation is from the context**
Francisco Antonio Romero Leyva; Dolores Imelda Romero Acosta;
Gabriela López Félix y Luz Bertila Valdez Román
- 239** **Between physical and symbolic geography: chatino worldview and knowledge about water in San Miguel Panixtlahuaca**
Benjamín Maldonado Alvarado y Teresa Soriano Román
- 265** **Interculturality at the higher level of our America: some notes on Argentina**
Rafael Fernando Castillejos Castillo y Mónica Beatriz Fernández Braga
- 287** **Environmental education as a processes of building tourism for sustainability**
Zulma Otálora Barreto; Rafael Fernando Sánchez Barreto; David Iglesias Piña y Javier Jesús Ramírez Hernández

REVIEW

- 287** **Migración de mujeres topeñas con visa H2B a la industria del marisco en Luisiana, Estados Unidos**
Leonor Tereso Ramírez

PRESENTACIÓN

Francisco Antonio Romero Leyva

Con la presente edición de este número especial de revista se reafirma el carácter de internacionalización, nivel que se busca de manera permanente invitando a colaborar en coedición a Universidades Nacionales como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Nacional de Quilmes de Argentina que en colaboración con nuestra institución hoy se presentan resultados de investigación que sin duda colocan a Ra Ximhai en un espacio de publicación y divulgación de la ciencia importante tanto para el noroeste del país como a nivel nacional e internacional.

La presente edición fue coordinada por los Doctores Investigadores, Dr. Francisco Antonio Romero Leyva, de la Universidad Autónoma Indígena de México, la Dra. Mónica Fernández Braga de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina y el Dr. Benjamín Maldonado Alvarado, de la Facultad de Estudios Superiores Aragón, UNAM.

Se logró compilar un importante número de artículos que después de un proceso de revisión de pares se integraron aquellos que cumplieron con las especificidades de la convocatoria.

Son doce artículos que se publican además de una reseña de libro los que integran este número especial que están a disposición de la academia nacional e internacional.

La edición de este número especial está dedicado a los pueblos originarios de Nuestra América, promoviendo la emergencia de otros saberes que se constituyen en los distintos contextos locales de cada pueblo originario, aportando más bien constituyendo la revista en un espacio de reflexión y a la vez en un repositorio del pensar otro que a través de la difusión cobra vida y revitaliza a través de la persistencia los pesos específicos de cada cultura. Sea para bien.

**¿Y VOS, CREÉS EN LA PACHAMAMA? NATURALEZA(S) OTRA(S) Y
SABERES LOCALES: UNA APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES
SOCIO-NATURALES Y COSMOVISIÓN DE LA COMUNIDAD
ORIGINARIA KOLLA KONDORWAIRA**

**AND YOU, DO YOU BELIEVE IN PACHAMAMA? OTHER NATURE(S)
AND LOCAL KNOWLEDGES: AN APPROACH TO SOCIO-NATURAL
RELATIONS AND COSMOVISION OF THE KOLLA KONDORWAIRA
NATIVE COMMUNITY**

Karla Maythé **Pérez-Domínguez**¹ y Silvina **Belmonte**²

Resumen

En este trabajo se comparten algunos de los resultados obtenidos de un proceso de investigación doctoral realizado entre los años 2017-2021, en la comunidad originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, ubicada en la provincia de Salta al noroeste de Argentina. A través de una metodología de trabajo de Investigación Acción Participativa (IAP) y Diálogo de Saberes se ha podido apreciar que esta comunidad cuenta con una forma de habitar, significar y gestionar el territorio que pone de manifiesto la existencia de *otra(s) naturaleza(s)* o relaciones socio-naturales que se establecen fuera de una lógica

de dominación e intercambio mercantil con los recursos naturales. Es a través de dichas relaciones, que la comunidad Kondorwaira resiste, persiste y dibuja desde diversas acciones y proyectos nuevos horizontes de vida. Para que el buen manejo de sus recursos naturales y un futuro con justicia y dignidad sea el común denominador tanto para los más jóvenes que continuarán con este legado, como para el resto de las personas que la integran. Esta experiencia nos permite argumentar que la cosmovisión, presencia y reconocimiento de los saberes locales contribuye significativamente al manejo integral de los territorios, por lo tanto, éstos

¹ Becaria doctoral CONICET. Integrante del grupo de Investigación Gestión Territorial en Hábitats Rurales. Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional. Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Salta (INENO/CONICET/UNSa) skarlasha@hotmail.com

² Investigadora independiente CONICET, Coordinadora e integrante del Grupo de Investigación Gestión Territorial en Hábitats Rurales (INENCO/CONICET/UNSa) silvina_belmonte@yahoo.com.ar

deben ser tomados en cuenta a la hora de promover propuestas encaminadas al desarrollo sostenible de los mismos.

Palabras clave: otras naturalezas; saberes locales; gestión del territorio; Investigación Acción Participativa (IAP).

Abstract

This work presents the results of a doctoral research undertaken between 2017 – 2021 in the native community Kolla Kondorwaira of Potrero de Castilla, located in the Salta Province, north-western Argentina. Through the use of Participatory Action-Research methodology (PAR) and Knowledge Dialogue we have been able to ascertain that this community has a way of inhabiting, signifying, and managing their territory which expresses the existence of other nature(s) or socio-natural relationships that are established outside of a logic of dominance and market

exchange with regards to natural resources. It is through these relationships that the Kondorwaira community resists, persists, and outlines, through different forms of action and projects, new life horizons. These point towards the good management of their natural resources, and a future where justice and dignity are the common denominator both for the younger generations that will inherit this legacy, as well as for the rest of the people that make up the community. This experience allows us to argue that this cosmovision, and the presence and recognition of local knowledge makes a significant contribution towards the integrated management of territories, and that therefore, these must be considered when it comes to promote initiatives that aim at sustainable development.

Keywords: Other natures; local knowledge; territorial management; Participatory Action Research (PAR).

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se contextualiza en un proceso de investigación acción participativa que se viene desarrollando desde hace varios años con la comunidad originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, Salta, Argentina, por un lado vinculado al desarrollo de una beca y tesis doctoral¹ pero también proyectado a un horizonte más amplio y continuo de trabajo en territorio y con las comunidades locales del grupo de Investigación Gestión Territorial en Hábitats Rurales del Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional (INENCO) perteneciente al Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de Salta (UNSa).

El acercamiento a formas otras de relacionarse con la naturaleza y en comunidad de las familias Kondorwaira nos interpela profundamente en el sentido de hacer ciencia y nos motiva a comunicar algunos de los saberes

¹ Beca doctoral con países latinoamericanos CONICET (2017-2023). Doctorado en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Proyecto de investigación doctoral “Saberes locales y dinámicas de territorialización: una mirada a la multiterritorialidad de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira”. Dirección Dra. Silvina Belmonte (INENCO/CONICET/UNSa), co-dirección Dra. Perla Zusman (Instituto de Geografía “Romualdo Ardissonne” FFyL/UBA).

compartidos en este caminar conjunto. La publicación se orienta por tanto a resignificar las prácticas, los saberes locales y la cosmovisión propia de la comunidad Kondorwaira que inciden en una forma de habitar el mundo en reciprocidad comunitaria, con la naturaleza y lo espiritual.

En un primer momento, el trabajo aborda el enfoque metodológico general de la investigación realizada y una aproximación a los conceptos de *Naturaleza(s) otra(s)* y saberes locales basada en múltiples autores/as, principalmente de América Latina. En la segunda parte del artículo se abordan las relaciones socio-naturales y cosmovisión de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira, en base a tres ejes descriptivos: (i) El tiempo redondo: forma local de organizar el espacio-tiempo; (ii) La Pachamama: una relación de reciprocidad entre lo comunitario, natural y espiritual y (iii) Acciones encaminadas para el buen vivir y el manejo sostenible de los recursos naturales. En estos apartados se presentan los resultados co-construidos en el proceso de investigación, destacándose en el primer punto prácticas y saberes vinculados a la producción agroganadera que se realiza a lo largo del año, creencias y valores que relacionan la vida cotidiana con la Madre tierra en el segundo y, finalmente, acciones colectivas realizadas para continuar habitando el territorio comunitario Kondorwaira y lograr un buen vivir en armonía con la naturaleza y las personas. En estos puntos se integran referencias textuales de miembros de la comunidad compartidas en talleres, reuniones, visitas y otros momentos de encuentro, que intentan acercar las voces de la comunidad a este espacio de comunicación diferente.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Este trabajo se asienta en un posicionamiento de investigación que se cuestiona ¿por qué? ¿para qué? ¿cómo? y ¿quiénes producen conocimiento? En consecuencia, metodológicamente adscribe a un modo de *hacer ciencia* que se inserta en el paradigma de la Investigación Acción Participativa (IAP). La IAP tiene como propósito “producir conocimiento que tenga relevancia para la práctica social y política” (Fals 1979, p. 279) a la vez que busca “formar individuos críticos de su realidad histórica e interesados en la construcción del conocimiento a través de su participación en procesos concretos de investigación” (Ruiz y Rojas, 2001 p. 118). Uno de los propósitos de la IAP es colocar los resultados de dicha investigación al servicio de las comunidades con las que se trabaja, ya sea para reafirmar su identidad, auto-representarse, resolver problemas específicos, construir futuros con justicia y dignidad o posicionarse frente

amenazas que los quieran despojar de sus territorios (Boege, 2019; Fals, 1992; Katzer, 2019b, Mendoza, Dietz y Alatorre, 2018; Rappaport y Ramos 2005).

Si bien, el punto de partida que propició que se puedan compartir en este trabajo parte de la cosmovisión y los saberes de la comunidad Kondorwaira, fue la realización de una investigación doctoral, el mismo proceso de IAP ha permitido (i) Generar un espacio de diálogo de saberes y confianza mutua entre el equipo de investigación (academia) y la comunidad; (ii) Poner en valor los conocimientos comunitarios; (iii) Identificar problemáticas sionaturales, generar soluciones y alternativas a los problemas identificados; (iv) Plantear horizontes comunes para el buen vivir de las familias Kondorwaira; (v) Fortalecer la organización comunitaria y el manejo sostenible de los recursos naturales; y por último (vi) Posicionar en la región que otra forma de hacer ciencia es posible.

Los resultados que a continuación se presentan, se generaron en conjunto con las familias que integran la comunidad originaria Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla, Salta, Argentina, a partir de la implementación de dos proyectos de IAP: “*Nuestra sabiduría, nuestra vida. Patrimonio cultural inmaterial de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira*” financiado por el Ministerio de Cultura, Turismo y Deporte, de la provincia de Salta (2018-2019) y “*Guardianes de los cerros y el agua. Acciones para proteger lo nuestro y lograr una gestión sostenible del territorio donde vivimos*” financiado por el Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Ambiental Mundial (PPD/FMAM) (2019-2021).

Las técnicas utilizadas para la realización de esta investigación cualitativa de carácter exploratorio-descriptivo, han sido diversas y fueron realizadas en un periodo de 4 años (2017-2021). Entre las más utilizadas se destacan: etnografía, observación participante, diálogo de saberes, entrevistas, talleres y reuniones, mapeo comunitario, calendario agrofestivo, historias de vida y memoria oral. En la Figura 1 se explica de forma sintética las técnicas de investigación implementadas, cómo fueron utilizadas y que información permitieron relevar.

Técnicas de investigación

Técnica	Modo de implementación	Información relevada
Despejo y reconstrucción territorial	Viajes de campo al territorio comunitario, participación en actividades de la vida cotidiana	Prácticas y saberes Kondowainá. Estrategias para la gestión local del territorio.
Talleres, reuniones y diálogos de saberes	Espacios comunes para el encuentro colectivo, promoción del diálogo y reconocimiento de saberes diversos.	Organización comunitaria, perspectivas de horizontes comunes. Prácticas y saberes.
Entrevistas, historias de vida y memoria oral	Entrevistas a informantes clave, participación de investigadores/as comunitarios.	Prácticas y saberes Kondowainá. Percepciones sobre el pasado y futuro comunitario.
Mapeo comunitario y cartografía participativa	Trabajo colectivo, participación de diversas personas de la comunidad.	Ubicación del territorio y principales parajes, identificación actividades: época de seca/lluvias.

Figura 1. Técnicas de investigación implementadas.

Un acercamiento conceptual: Naturaleza(s) otra(s) y saberes locales

Desde el pensamiento occidental han surgido diversos enfoques y visiones sobre la naturaleza, algunos de ellos cooptados por el sistema capitalista de producción industrial, donde ha predominado principalmente la idea de la naturaleza como algo externo, materia que puede ser apropiada, transformada e intercambiada (Smith, 2020). Bajo esta premisa, Latinoamérica ha sido escenario de profundas transformaciones que han impactado las formas de vida y particularmente, la forma en que se ha organizado social, económica, productiva y administrativamente los territorios que se encuentran en ella (Gonçalves, 2001).

Tales transformaciones han sido implementadas a partir de un modelo que promueve un *desarrollo* que despoja, mercantiliza, explota, propicia el agotamiento y destrucción de los recursos naturales. Este modelo no toma en cuenta, y pone en riesgo, la continua reproducción de conocimientos, prácticas y saberes locales vinculados al manejo de los recursos naturales que han estado presente en diversos territorios de América, algunos de ellos desde tiempos inmemorables (Alimonda, 2011). De acuerdo con Escobar (2016) lo que este modelo ha tratado de hacer es de imponer una única forma de entender y producir el mundo, ya sea en espacios rurales o urbanos. El desarrollo y promoción de actividades extractivistas se puede entender como “estrategias para la ocupación ontológica de los territorios, y por lo tanto las luchas en su contra constituyen, en realidad, luchas ontológicas” (Escobar, 2016, p.15). Sin embargo, en los márgenes de esta manera de hacer y entender el mundo, concurren *otras formas* de racionalidad u ontologías, que nos permiten visualizar que el mundo que conocemos está compuesto por una diversidad de formas de comprenderlo y vivirlo, las cuales han sido marginalizadas por las lógicas dominantes de producción y entendimiento (Souza Santos; 2009; 2011; Escobar, 2016).

Al hablar de naturaleza, Alimonda (2011) plantea que esta debe ser pensada en términos de dinámicas, relaciones y procesos relacionales. Para este autor no existe una idea universal sobre el concepto de naturaleza, para lo cual sostiene “no hay algo así como una Naturaleza singular a partir de la cual pueda construirse y realizarse una política ambiental o una planificación ambientalmente sensible. Es preferible considerar que hay naturalezas múltiples y una multitud de relaciones socio- naturales existentes o posibles” (p. 47).

Las ideas y relaciones que diversos grupos sociales mantienen con la naturaleza, son la base de la identidad sicionatural que se plasma en los territorios habitados por comunidades indígenas o campesinas, que han estado interactuando con un ecosistema específico, durante un largo tiempo. Para comprender la manera en que los territorios son significados por las personas que lo habitan, se debe tomar en cuenta las relaciones que estas mantienen con la naturaleza, el conocimiento que se genera a partir de dichas relaciones, las prácticas que reproducen cotidianamente y el patrimonio biocultural presente en estos territorios (Boege, 2008).

La producción de conocimientos y prácticas tradicionales implica un acercamiento íntimo con la naturaleza, es así que las ideas y relaciones que se mantengan con la naturaleza son construidas culturalmente a partir de experimentar diversas relaciones con el mundo natural, a su vez, tales experiencias estarán ancladas o aterrizadas en un lugar o región específica, otorgando de esta manera un sentido de cuidado y pertenencia, posibilitando de esta forma, que la naturaleza sea parte esencial para la reproducción de la vida (Escobar, 2010).

Los saberes locales forman parte de los conocimientos adquiridos en la búsqueda para lograr un bienestar sobre el espacio compartido por diversos grupos sociales a partir de experimentar, habitar y reflexionar cotidianamente sobre su entorno natural y social. Estos saberes son dinámicos y se transforman continuamente: integrando los usos y costumbres que los originaron a la vez de incorporar nuevos conocimientos de otros actores con los que interactúan (Lazos, 2011).

Cada una de las definiciones que abordan a los saberes y conocimientos locales coinciden en que estos son transmitidos de generación en generación principalmente a través del recurso de la oralidad, forman parte del acervo intelectual de diferentes grupos sociales y están íntimamente vinculados con la ocupación, apropiación y dominación de determinados espacios geográficos (Argueta, 2011). La Figura 2 integra una conceptualización acerca de las prácticas y saberes locales.



Figura 2. Prácticas y saberes locales.

Fuente: Argueta, 2011; Boege 2008; Escobar, 2016; Landini, 2019, Sousa, 2009.

Se considera que las prácticas y los saberes locales surgen de la búsqueda para lograr un bienestar sobre el espacio compartido por diversos grupos sociales a partir de experimentar, habitar y reflexionar cotidianamente sobre su entorno natural y social (Lazos, 2011). Estos saberes son parte sustancial de la cosmovisión o epistemología de los pueblos originarios y/o comunidades campesinas, a partir de ellos se comprende y se le otorga diversos significados al mundo en el que se vive, se actúa, se ordena y se realizan actividades que logran satisfacer las demandas de estos grupos (Landini, 2010).

De igual manera, la producción de otras formas de comprender el mundo, se puede expresar en múltiples formas y relaciones socio-naturales que diversos grupos sociales mantienen con su entorno local a partir de habitarlo, recorrerlo, vivirlo, sentirlo, soñarlo (Escobar, 2016). Estas relaciones pueden ser de tipo material (orgánica e inorgánica), entre seres humanos y no humanos, simbólica, espiritual, entre diversas formas de energía (sol, luna o relaciones de fuerza), etc., siendo todas ellas relaciones diversas, pero conectadas entre sí. Estas relaciones configuran una red de relaciones socio-naturales, denominada como ontología relacional (Escobar, 2012, 2016). Desde la óptica de la ontología relacional “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre ellos [...] en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad” (Escobar, 2012 p. 6-7).

En la disputa por la ocupación ontológica de los territorios, consideramos que, analizar y comprender la manera en que distintos ecosistemas alrededor del mundo han sido manejados por comunidades campesinas e indígena, sin afectar a los mismos, pueden llegar a ser clave para el futuro de los recursos naturales

presentes en estos territorios. En la memoria y en el pasado de diversos grupos sociales se encuentran saberes y experiencias que han sido acumuladas a través del tiempo, y muestran la capacidad de adaptación y respuesta a situaciones adversas o crisis socioambiental (Mora, 2018).

Relaciones socio-naturales y cosmovisión de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira

Es a través de este proceso de reetnización o reapropiación del patrimonio biocultural que, hoy en día, en nuestro continente, se puede apreciar la reivindicación de comunidades indígenas y campesinas que se han organizando, para que sus derechos étnicos-territoriales sean reconocidos y respetados (Bartolomé, 2003; Boege, 2019). Este es el caso de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira, heredera de un largo linaje de sabiduría andina vinculada al pueblo Kolla y habitante de la zona conocida como Potrero de Castilla, municipio y departamento de La Caldera, provincia de Salta, en la región noroeste de Argentina (Figura 3).

El *territorio comunitario Kondorwaira* fue relevado y reconocido por el Estado argentino -parcela 102- Provincia de Salta². Éste comprende una superficie de 22.459 ha, asociado al catastro N°. 102 según la Dirección General de Inmuebles de la Provincia de Salta. La parte más baja se ubica a los 1600 m.s.n.m. y la más alta llega hasta los 5000 m.s.n.m. La importancia ecológica de esta área reside en la presencia de un mosaico ambiental ecotonal, donde es posible apreciar la transición entre distintos tipos de ecosistemas que van desde la selva montana, bosque montano de yunga tropical semihúmedo, pastizal de neblina (húmedos en verano), pastizales altoandinos hasta llegar a los ecosistemas denominados semipuna y puna (Bianchi y Bravo, 2008; Cabrera, 1971). Esta transición ecosistémica es muy importante tanto para las familias que viven aquí, como también para los habitantes de los pueblos que se encuentran en zonas bajas y en la ciudad de Salta capital, ya que allí nacen los ríos que les abastecen de agua.

² Aún con la ratificación por parte del Estado Argentino del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la incorporación en la Constitución Nacional de tratados donde se reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas en el país, la propiedad legal de las tierras que tradicionalmente ocupan estos grupos, no está en manos de los mismos. Los pueblos indígenas de Argentina han sido hostigados, usurpados y despojados de sus territorios y de los recursos naturales presentes en ellos (Colla, 2021; Giarracca, 2009; Guiñazú, 2019).

- *El tiempo redondo*³: forma local de organizar el espacio-tiempo

La comunidad Kondorwaira realiza actividades productivas que son fruto y herencia de antiguas poblaciones que desarrollaron diversas estrategias para enfrentar las limitaciones de ecosistemas tan frágiles como la semipuna y puna. Es así que hoy en día, diversas actividades se realizan aprovechando los distintos pisos ecosistémicos que se encuentran en la región. Todas las actividades realizadas, están vinculadas con un sistema de producción agro-pastoril trashumante, expresado a partir de vivir una temporalidad cíclica que marca el ritmo de vida y organiza las actividades en dos temporadas importantes: la temporada de secas (invierno) y la temporada de lluvias (verano).



Figura 3. Ubicación del territorio comunitario Kondorwaira, Potrero de Castilla, provincia de Salta, Argentina.

Fuente: PEyGeT/ INENCO/CONICET, 2021.

Temporada de secas (invierno)

La temporada de secas, permite realizar actividades como el procesamiento de textiles derivados de lana de oveja, trabajos trenzados de cuero y elaboración de cerámica, principalmente. Estas actividades han sido transmitidas de generación en generación, la realización del trenzado en cuero y los textiles de lana, son actividades que se continúan realizando, a diferencia de la elaboración de

³ Parte de la información relevada y que se presenta a continuación, surgió de un proceso de investigación colaborativa, el cual dejó como resultado tangible el libro “Nuestro tiempo redondo” (Pérez Domínguez y Belmonte, 2019, comp.).

cerámica. Las mujeres mayores que realizaban el trabajo en cerámica (Figura 4), cuentan con nostalgia cómo recibieron estos conocimientos:

“Mi mamita me enseñó a hacer ollas de barro, La pirca se sacaba de Potrero; se necesita barro, pirca, la pirca hay que molerla; con pirca buena, salen bien las ollas. Se ponía a hornear con abono de animal; si son muchas, dos sacos de abonos de animal para tapar agujero en la tierra. Si se hace mucha, se ponen las ollas volcadas, una torre, se cubre de abono vacuno tiene que ser, se van apilando. Si se acaba el abono hay que aumentar. Queda prendido hasta el otro día; cuando vas a ver ya están las ollas. Se hacían ollas grandes para chicha, yo buscaba barro y la pirca, cuando no es pirca buena, o barro bueno, no se hace nada. Hay que saber cuál es barro bueno.” “Eso se hace en invierno, en invierno se hace la olla, porque la torta está seca.”

La elaboración de artesanías en lana de oveja, es una actividad realizada por mujeres principalmente, pero también algunos hombres cuentan con estos conocimientos y desarrollan esta actividad. Los trabajos textiles que se realizan son utilizados cotidianamente y resuelven necesidades para el desarrollo de la vida en el campo: alforjas (foto 1) para transportar mercadería y objetos diversos, peleros y aperos para monturas de caballo, mantas y cobijas. Tiempo atrás este trabajo comenzaba desde la esquila de la oveja, el teñido de la lana, la realización del urdimbre, trama y tejido. Hoy en día las personas que tienen encargos para realizar algún trabajo textil, adquieren los insumos de lana en las mercerías de las ciudades más cercanas, esto ha permitido que se innove en uso de colores que de forma natural no se podrían realizar. Este conocimiento está vivo, es a través de la práctica y la observación que algunas mujeres han aprendido a realizarlo:

“Aprendimos solas viendo a la mamita tejer. La mamita tejía ponchos. No hay que majarlo mucho con la vinaza, sale apretado. La abuelita tenía un telar donde tejían ponchos, frazadas, fajitas chiquitas pero bien tejiditas, bien apretaditas.”

“Mi mamá teje en telar. Hizo una alforja en telar. le dije yo no lo voy a ocupar para caballo, no lo quiero ensuciar, los colores son bonitos. Desde esquilar la oveja lo hacía mi mamá cuando era más joven y estaba en el campo, ahora ya no puede andar a caballo.”

“En invierno se hacen los telares, porque en invierno no llueve, no hay humedad, está sequito y se aprovecha a tejer. mi mamá se levantaba a las 4 de la mañana y empezaba a hilar.”



Figura 4 [Fotografía de Karla Pérez D.]

Fuente: (Salta, 2019) Archivo fotográfico personal, Argentina.

La actividad del trenzado de cuero de vaca, es una actividad realizada principalmente por los hombres. Al igual que la elaboración de los textiles, el trenzado en tiento de cuero resuelve algunas de las necesidades para la vida en el campo, sobre todo aquellas que están vinculadas con la crianza de animales como cabras, ovejas y vacas. Se trenzan lazos, estriberas, rebenques, fustas, riendas, cabezadas, frenos, entre otras cosas que son utilizadas en las monturas de los caballos. En la región se puede observar que cada vez son menos las personas que se dedican a realizar estos trabajos; son trabajos que requieren de mucha dedicación, tiempo y esfuerzo. Esta es una actividad que tiene gran demanda y las personas que se dedican a realizarla son buscadas para realizarles algún encargo. Al respecto de cómo se realiza, un integrante de la comunidad Kondorwaira nos cuenta:

“Yo hago trabajo de artesano y en eso me paso allá cuando estoy desocupado en invierno, eso hago. Para hacerlo no se puede continuamente estar trabajando, un poquito, cuando estoy desocupado una hora o dos horas, tengo un montón encargado y no puedo hacer tampoco por que estoy ocupado.”

“Me encargan mucho, no puedo hacer porque por ahí me falta cuero o no tengo tiempo por la hacienda.” “Yo soy el único que hago eso, más nadie lo hace así, yo trabajo así, por eso me encargan mucho. Mujeres no he visto que lo hagan, alforjas si saben hacer mis hijas, pero yo únicamente hago esto.”

Temporada de lluvias (verano)

La actividad agrícola, comienza antes de que finalice la temporada de secas (invierno). Para ello, se realizan los trabajos de preparación y labranza de la tierra, la cual debe quedar lista para recibir las primeras lluvias. La siembra está íntimamente relacionada con la temporada de lluvias. Es en esta temporada, que las familias concentran toda su energía en actividades relacionadas con la agricultura y la ganadería.

Existe una gran diversidad de cultivos entre los cuales se destacan papas andinas: colorada, overa, cuarentona, tuni, cuellar (*Solanum tuberosum subsp. andigena*); ocas: amarillas, rojas, verdes (*Oxalis tuberosa*); yacón: blanco y amarillo (*Smallanthus sonchifolius*); maíces andinos: capia rojo, rosa, amarillo, blanco y garrapata (*Zea mays*) (Figura 5), algunos frutales y hortalizas. La siembra se realiza de manera escalonada, es decir, algunos cultivos -ya sean de las mismas variedades o diferentes- se siembran con uno o dos meses de diferencia entre ellos. Esto permite cosechas en diferentes momentos del año, garantizando de esta manera contar con alimentos por largos periodos de tiempo:

“Eso lo tenemos que sembrar cuando ya empezó a llover un poquito en octubre, porque más antes está seco... pero pasando septiembre, octubre ya se siembra.”

“La parte donde yo vivo, tengo varios sembraditos, lo último que he sembrado está un poquito más grande todo tiernito, lo otro ya está todo amarillo, casi maduro, está lindo.”



Figura 5. [Fotografía de Karla Pérez D.].

Fuente: (Vaqueros, 2020) Archivo fotográfico personal, Argentina.

La cosecha de los cultivos está destinada principalmente para el autoconsumo, pero también en las zonas urbanas más cercanas, se comercializan los excedentes. Familias de la comunidad participan de las ferias locales donde colocan a la venta sus productos, también algunos comienzan a innovar con la venta a través de redes sociales como Facebook y WhatsApp. Esta última estrategia ha funcionado muy bien, sobre todo en el momento de confinamiento por la pandemia de Covid-19, la misma se continúa realizando.

En todas las familias de la comunidad está vivo el conocimiento en agricultura. Algunos siembran grandes extensiones, lo que permite contar con alimentos durante todo el año, otros siembran en espacios cercanos a las viviendas a fin de tener disponibles algunos productos que complementen la dieta familiar. Al igual que la elaboración de artesanías, los saberes vinculados con el manejo de la tierra y la siembra de los cultivos, han sido transmitidos de forma oral y a través de la práctica, se aprende haciendo (Figura 6):

“Yo aprendí de mis papás a sembrar; cuando nosotros teníamos 8 años ya le ayudábamos a mi papá. Ellos hacían sembrado con arado y los arados los tiraban los animales. Así que ahí aprendíamos nosotros a sembrar, porque mi mamá nos decía que nosotros teníamos que ayudar porque eran varios rastros que sembraban. Entonces ellos nos daban la papa o el maíz y nosotros teníamos que hacer como ellos nos decían.”

La siembra es una actividad que hace posible que las familias de la comunidad se reencuentren. Algunas personas que no habitan de manera permanente en el territorio comunitario Kondorwaira, ya sea porque se fueron a vivir a las ciudades más cercanas, por motivos de estudio o por trabajo, vuelven al territorio comunitario para realizar esta actividad. Se participa del preparado de la tierra, del momento de la siembra y también de la cosecha.

La forma de cultivar y trabajar la tierra en la comunidad Kondorwaira es realizada a través de una agricultura que utiliza abonos naturales (estiércol de ovejas y cabras), deja descansar la tierra por periodos de tiempo, con la finalidad de que la tierra se pueda recuperar, se seleccionan las mejores semillas para que las mismas sean utilizadas en los siguientes ciclos de cultivo. Aún con los esfuerzos que realizan varias familias para conservar sus semillas, se considera que muchas se han ido perdiendo, ya sea por falta de personas dedicadas a esta actividad, porque se ha priorizado una variedad por encima de otra, o porque ha existido poca demanda de algunos consumidores en la ciudad. A continuación, algunas familias de la comunidad, nos comparten sus estrategias y la manera en que realizan la siembra de sus cultivos, así como también se comparten algunas de las percepciones al respecto de la pérdida del germoplasma local:

“Con abono de la hacienda que se tiene en el corral con eso se abona todo...eso le da más fuerza... así se da hermoso.”

“Hay que dejar unos 4 o 5 años para que la tierra descanse, cuando descansa se le vuelve a sembrar... Yo he dejado un pedacito así que no he sembrado, 3 años he dejado y ahora he vuelto a sembrar.”

“...Pero ya la mayoría parece que está perdiendo la semilla, porque no se da, nadie siembra pue ya, si no hay riego, llueve tarde y no se logra.”



Figura 6. [Fotografía de Karla Pérez D.].

Fuente: (Potrero de Castilla, 2020) Archivo fotográfico personal, Argentina.

Una actividad importante que también desarrollan las familias Kondorwaira, es la cría de ganado o la hacienda, como se suele referir. Se cría ganado vacuno, ovino y caprino que tiene como finalidad el consumo de carne, leche y queso (Figura 7). La carne es comercializada a finales del año, generalmente para las celebraciones navideñas. Este producto tiene gran demanda y las familias que llegan a vender sus cabritos y ovejas, son esperadas por diversos consumidores en los pueblos cercanos al territorio comunitario Kondorwaira (Vaqueros, La Caldera y Salta capital). El queso se produce y se comercializa durante toda la temporada de lluvias (momento en donde se cuenta con la mayor cantidad de leche producida). Al igual que la carne, el queso tiene gran aceptación a nivel regional y su venta se realiza con facilidad.

Existe una estrategia que se implementa en la comunidad para que aquellas personas que no se encuentran viviendo de forma permanente en el territorio comunitario Kondorwaira, y que desean continuar con la crianza de sus animales. Esta estrategia es conocida localmente como crianza *al partir*. En la crianza al partir, algún familiar que viva de forma permanente en el territorio comunitario, se encarga de cuidar, vacunar, pastar a los animales de la persona que no está

constantemente en el lugar. Si la persona que se encuentra en el pueblo o la ciudad, cuenta con 20 animales, la mitad de estos son entregados a forma de pago al familiar que los cuidó. De igual forma, esta persona se encarga del pago de las vacunas y demás insumos que se necesiten para garantizar la sanidad animal.

“Cuando uno cría cordero o cabrito, no podés descuidar la casa, no te podés venir a la ciudad, tenés que estar ahí en el campo.”

La ganadería está basada en un esquema de ganadería trashumante, dependiendo principalmente de los pastos naturales. Para que se pueda contar con rendimiento, las familias de la comunidad que crían animales administran estos pastos y optimizan el uso de este recurso, a partir de una movilidad en el territorio vinculada de manera estrecha con los tiempos de lluvia y seca. Antes de iniciar la temporada de seca (invierno), las familias realizan un cambio de casa, y se van vivir a los *puestos* junto con todo el ganado y habitan durante seis meses en las partes más bajas de su territorio que son más húmedas. Este cambio permite la regeneración de las pasturas cerro arriba. Cuando comienza la temporada de lluvias (verano), habiéndose recuperado los pastos en las zonas altas, se dejan los *puestos* de invierno y se regresan a las casas que están ubicadas cerro arriba. De esta manera, los pastos que se utilizaron durante el invierno, tendrán la oportunidad de renovarse para el siguiente año. Esta práctica les permite garantizar alimento para el ganado en todo momento, aunque también algunas familias comienzan a innovar con el sembrado de forrajes que permitan complementar la dieta de los animales, sobre todo en los días más crudos del invierno.



Figura 7. [Fotografía de Karla Pérez D.].

Fuente: (Potrero de Castilla, 2021) Archivo fotográfico personal, Argentina.

- *La Pachamama: una relación de reciprocidad entre lo comunitario, natural y espiritual*

A lo largo del año, la comunidad Kondorwaira realiza diversas prácticas donde se pone de manifiesto una relación de reciprocidad entre lo comunitario, lo natural y lo espiritual. Un ejemplo de ello, es cuando se tienen animales nuevos y se vuelve necesario señalarlos-marcarlos, para después poder identificar y acreditar la propiedad de los mismos. En esta actividad los hombres de la familia o aquellos otros de la comunidad que fueron invitados, colaboran con el acarreo, acorralamiento, amarre, marcada o señalada y vacunación del ganado. Las mujeres apoyan acondicionando el lugar, preparando flores y aritos de lana que serán colocados en los animales recién marcados, también participan en la preparación de la comida y la ofrenda que se dará a la Pachamama a modo de agradecimiento.

“Cuando se hace la marcada, se marca y se señala, se hacen las dos cosas. la marca es un hierro que se calienta y después se lo pone a lo animales. A los toros en la pierna y a las vacas en la espalda. La señal se hace en la oreja, se le corta una forma. Cuando son terneros chiquitos se le señala, para que se sepa que son de una persona, y un extraño no se los lleve.”

En las marcadas existe un espacio de mucho respeto, dedicado a ofrendar a la madre tierra y donde las familias que están organizando la actividad, agradecen y piden a la Pachamama que su ganado se multiplique, que crezca sano y fuerte, que no le agarren enfermedades y que lleguen al año siguiente. Esta misma ofrenda y solicitud, también es realizada por aquellas personas que acudieron a esta festividad, a la par de ofrendar a la Pachamama, comparten la suerte que traen con los dueños de casa. Esta suerte, es ofrendada y ofrecida a la familia anfitriona a través de seleccionar hojas de coca, las cuales simbolizan abundancia, prosperidad, reciprocidad y hermandad (Figura 8). A la acción de ofrendar y brindar tanto con la tierra como con las familias y amigos que están presentes en la marcada, se le conoce como *corpachar*:

“Antes de la marcada se acostumbra a llevar la coca a la pachamama y corpachas... Para que al año siguiente si corpachaste bien, tengas y multipliques. El dueño de casa o del corral hace un pozo, ahí se pone un sahumero, a la gente invitada en un poncho aparte, se le pone la coca. Coca bien sanita se tiene que ir juntando, siempre con la mano derecha. En el dedo más chiquitito ponés las hojas que serán los terneros, en los más grandes la vacas, los toros.”

El primer día de agosto, la comunidad Kondorwaira festeja a la Pachamama, Madre Tierra. En esencia, este día marca el inicio de un nuevo ciclo productivo; al final de la temporada de secas (invierno) a modo de agradecimiento, celebración y festejo se ofrenda a la Pacha. Este día se ofrenda con productos que fueron recogidos de cosechas anteriores o puestos para la ocasión. También se prepara una comida ceremonial hecha con carne seca y choclo, llamada *tistincha*.

Esta comida es preparada en un fuego ceremonial, es guisada durante toda una noche. La preparación de la tistincha, ofrece la oportunidad de encuentro familiar y vecinal, donde se aprovecha la ocasión para visitarse, ponerse al día, compartir cantos y coplas en este espacio.

A la mañana siguiente antes de que alumbre el sol, el aroma de la tistincha es ofrendado a los cuatro puntos cardinales y después compartido en el desayuno familiar. Más tarde al medio día, en el sitio destinado para ofrendar a la Pachamama, se colocan semillas de diversas variedades de maíz, papas andinas, ocas, habas, arvejas, hojas de coca, carne seca, empanadas, choclos, agua, vino, gaseosas, golosinas, entre otras cosas. Todas estas ofrendas tienen la finalidad de devolver a la Pachamama lo concedido durante el año anterior y proyectar buenas nuevas cosechas.

“El primero de agosto espero a la Pacha. Rezo a la tierra, y espero al medio día...pago a todos los cerros, arriba donde estoy es lejos, ahí pago yo y me va bien...”

También he cavado hondo en el manantial, he pagado bien ahí, he entregado todo, cigarrillos, manzana, de todo eche. En la casa tengo un mojón y temprano le he puesto coca, vinito...Tienes que tirar la coca, rezar, nombrar a todos los santos.”



Figura 8. [Fotografía de Karla Pérez D.].

Fuente: (Potrero de Castilla, 2019) Archivo fotográfico personal, Argentina.

Una celebración importante para las familias Kondorwaira, es el día de las almas. En esta festividad se tiene la oportunidad de reencontrarse con aquellas personas que ya no se encuentran físicamente en este mundo. Para este encuentro

las familias colocan durante toda una noche, una mesa a modo de altar donde son puestos diversos alimentos: frutas de temporada, panes con formas diversas (palomitas, gaucho/a, cruces, escaleras, etc.) carne de vaca y pollo, charqui (carne seca de vaca), chalonga (carne seca de oveja), empanadas comidas preparadas a base de maíz (anchi, mazamorra, chicha, locro, frangollo, humitas, tamales, mote, tostado, chilcán, etc.) queso de cabra, agua, gaseosa, vino, y cualquier comida que a la persona homenajeada en vida le gustaba comer.

En esta mesa se colocan también retratos de las personas fallecidas, flores y velas (Figura 9). Durante toda la noche las familias se visitan, saludan con respecto a las almas que se están recordando en ese día, bendicen, rezan y cantan coplas en las mesas donde han sido colocadas las ofrendas. A la acción de visitarse en este día se le conoce como “*almear*.” A la mañana siguiente el altar es levantado y todas las ofrendas que fueron colocadas en él, son repartidas entre los integrantes de la familia, entre aquellas amistades cercanas o entre las personas que estuvieron *almeando*. Una parte de la ofrenda es enterrada a modo de agradecimiento a la Pachamama por haber permitido el encuentro entre las almas y sus familiares y amistades.

“En la fiesta de Todos Santos, se pone para las almas las ofrendas, se pone en la mesa toda clase de dibujitos para nombrar a todas almas. Palomas, guanquitos, ovejas, cabras, gallinas, vacas. Se ponen cosas dulces, saladas, vino, coca, toda comida que comían”.



Figura 9. [Fotografía de Karla Pérez D.].

Fuente: (Vaqueros, 2019) Archivo fotográfico personal, Argentina.

Días antes de comenzar a preparar la tierra para la siembra, las semillas que serán utilizadas son *chayadas* (bendecidas) y de esta manera se auguran cosechas buenas. Durante la *chayada* de semillas, se suele *corpachar* (brindar) entre los

integrantes de la familia que participan de esta actividad y se comparten deseos de abundancia y prosperidad. Por otro lado, cuando alguna familia necesita realizar el sacrificio de algún animal, se pide permiso a la Pachamama y se *corpacha* con ella, se ofrenda bebida, comida o parte de la carne que será consumida posteriormente. Este sacrificio no puede realizarse sin haber ofrendado y agradecido por la vida entregada.

“El maíz, las ocas, las semillas. la bolsa de semillas de lo que vas a sembrar lo bendecís a todo para comenzar a sembrar.”

“Vas pagando la tierra, siempre se paga... para todo que vos vas a trabajar primero tenés que pagar la tierra... A la tierra hay que pedirle permiso. Voy a hacer este trabajo, voy a sembrar.”

Dependerá del tipo de práctica que se trate (marcada, día de almas, día de la Pachamama, etc.) el lugar específico en donde será colocada la ofrenda. Se tienen destinados diversos espacios considerados como sagrados, los cuales se localizan alrededor de la vivienda, en los corrales, en los cerros o manantiales, etc. Si bien se cuenta con distintos lugares para ofrendar a la Pachamama, al momento de realizar las ofrendas, éstas siempre son realizadas en dirección al este, con la mirada puesta hacia donde sale el sol.

“Hay costumbre de corpachar mirando hacia donde nace el sol. Cuando estás corpachando no se le puede dar la espalda al nacimiento del sol. Tienes que quedar de frente al sol, siempre mirando para allá.”

De igual forma, existen otros lugares ubicados en el territorio comunitario que también son considerados como lugares sagrados (nacimiento de los ríos, intersección entre caminos, zonas boscosas, cementerios, etc.) y cuando se tiene la oportunidad de pasar por ellos, se realiza algún tipo de ofrenda, ya sea con alguna bebida o con hojas de coca, éstas últimas son muy utilizadas para estos momentos, pues se consideran como sagradas. Esta fraterna relación con la naturaleza, permite a demás, regular el uso de los recursos disponibles en ella. Se obtiene lo necesario para la reproducción de la vida y se regresa de forma simbólica lo que se usó. Una de las personas más grandes de la comunidad, comparte y cuenta como a través de sus sueños la Pachamama le habló:

“La Pacha está viva. La Pacha se acuerda de nosotros... Yo antes mataba muchas perdices, cuando tenía como 13 o 14 años. Una noche me dormí y salió una viejita, de un tamañito, me habló, me ha dicho: vos no me mates ningún bicho. Al otro día he tirado hondas, rifles. Ahora cuido a los bichos. Me ha hablado la Pacha, mira vos, pero tengo suerte. Me ha dado una casa aquí en el campo.”

- *Acciones encaminadas para el buen vivir y el manejo sostenible de los recursos naturales*

A pesar de que las prácticas y los saberes Kondorwaira se encuentran vivos, las familias de la comunidad se enfrentan a diversos retos y problemáticas que les afectan de manera particular. Estas problemáticas tienen que ver con la generación por parte del Estado Argentino de procesos de fragmentación geográfica que promocionan y apuntalan actividades extractivistas en regiones específicas y de la precarización o abandono de otras regiones de poco interés económico (Gudynas, 2009). Algunas de las políticas de Estado en el país, insisten en la *homogenización* o *modernización* de lo rural, promoviendo la agroindustria como única forma de producción, la cual mercantiliza y explota desenfrenadamente los recursos naturales, expulsa de manera forzada a poblaciones locales de sus territorios a partir del acaparamiento de tierras, del saqueo y de colocar el manejo de los recursos naturales en manos de agentes que movilizan capital económico y monopolizan espacios de comercialización (Giarraca y Teubal, 2013).

Incluso con este escenario, la comunidad Kondorwaira resiste, persiste y busca generar acciones donde lo comunitario y la reciprocidad con la Pachamama se traduzca en acciones para un buen vivir con justicia y dignidad. Es así que en el año 2008 y amparándose en la Ley Nacional No. 23.302/85, las familias Kondorwaira se registran legalmente como Comunidad Originaria y obtienen su figura jurídica⁴. En noviembre del 2010 y en el marco de la Ley 26.160 el territorio comunitario Kondorwaira es relevado por técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), obteniendo la aprobación y entrega de su Carpeta Técnica en el año 2016⁵. Pese a las múltiples gestiones que la comunidad ha realizado a fin de lograr la titularidad sobre el territorio que habita, todavía no cuenta con la posesión legal del mismo.

No contar con el dominio legal de su territorio, no ha doblegado a las familias de la comunidad; por el contrario, ha favorecido que las mismas se organicen, resistan ante el asedio y amenazas de despojo y persistan a través de habitarlo y significarlo. Desde el año en que se constituyen jurídicamente como comunidad indígena (2008), las familias Kondorwaira a través de múltiples gestiones y el

⁴Existe un Registro Nacional de comunidades Indígenas, donde a través de resoluciones jurídicas emitidas por esta instancia, se legitima la existencia de dichas comunidades.

⁵ En el año 2006 el Estado a través de la Ley 26.160 declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras ocupadas tradicionalmente por las poblaciones indígenas y originarias del país. A través de esta Ley, se despliega una estrategia para relevar y demarcar de forma catastral las tierras que de forma tradicional, actual y pública están ocupadas por pueblos indígenas; así como también establece la suspensión de las órdenes de desalojo o desocupación de las tierras ocupadas por estas poblaciones. A las comunidades que han sido relevadas se les entrega una Carpeta Técnica que junto a otros elementos y una posible (futura) Ley de Propiedad Comunitaria, facilitará el reconocimiento, la regulación y dominio legal del territorio habitado por los pueblos originarios (Guiñazú, 2019; Ley 26.160).

trabajo comprometido de sus autoridades, han implementado acciones y proyectos de diversa índole (social, productiva, educativa, ambiental, etc.) con la finalidad de fortalecer la organización comunitaria, mejorar las condiciones de vida y proyectar horizontes que contribuyan a su dignificación étnico-territorial.

En este andar la comunidad Kondorwaira visualiza un objetivo que se ha vuelto transversal en todas las acciones que implementan: que las infancias y los jóvenes de la comunidad cuenten con alternativas de vida para continuar habitando de manera digna su territorio comunitario y sientan orgullo por un pasado, presente y futuro común. Es así que, en este proceso de resignificación se han realizado algunas acciones para (i) Mejorar integralmente los sistemas productivos; (ii) Valorar las prácticas y los saberes locales; (iii) Fortalecer las capacidades de gestión y gobernanza; (iv) Promover la participación de jóvenes.

Para la mejora integral de los sistemas productivos Kondorwaira, se han gestionado proyectos con fondos nacionales e internacionales. Entre los primeros se destacan:

- Programa Social Agropecuario (PSA) de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (año 2011-2012). En esta propuesta se llevó a cabo una estrategia territorial para realizar obras de agua con fines multipropósito (doméstico-productivo) y asegurar que todas las familias de la comunidad cuenten con el acceso a este servicio.
- Programa de Desarrollo Rural Inclusivo (PRODERI) Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, proyecto “Producción y arraigo en Potrero de Castilla” (año 2017-2019), este proyecto contribuyó en la ampliación y aseguramiento de zonas de cultivo, se construyeron refugios para el ganado menor (cabras y ovejas), se adquirieron materiales y elementos tanto para mejorar la producción de queso como la producción textil. En estos dos proyectos se contó con acompañamiento de técnicos de la Secretaría de Agricultura Familiar delegación Salta.

En el año 2018 una de las demandas comunitarias generadas al equipo de investigación Gestión Territorial en Hábitats Rurales, fue contar con una herramienta donde se pudiera plasmar y compartir -sobre todo para las infancias y las personas más jóvenes de la comunidad- las prácticas y los saberes Kondorwaira. Fue con esta encomienda que se formuló y desarrolló el proyecto “Nuestra sabiduría, nuestra vida. Patrimonio cultural inmaterial de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira.” Como resultado tangible de este proyecto, elaborado de manera colectiva, donde las familias de la comunidad asumieron el rol de investigadoras/es comunitarios se realizó el libro titulado “Nuestro tiempo redondo.” El proceso de co-construcción del libro, permitió plasmar las sabidurías, prácticas y creencias que la comunidad tiene en torno a la naturaleza y el universo que les rodea.

El libro ha trascendido el espacio comunitario y cuenta con el reconocimiento de diversas instituciones provinciales⁶. En este sentido, la comunidad Kondorwaira en conjunto con el Gestión Territorial en Hábitats Rurales y la Coordinación en Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación de la provincia de Salta, se encuentran diseñando las siguientes acciones: (i) Un proyecto de capacitación que suponga un trayecto formativo para docentes de nivel primario, en el que se compartan diversas estrategias para el trabajo con comunidades originarias desde una perspectiva intercultural, teniendo como ejemplo la elaboración colectiva del libro “Nuestro tiempo redondo” y su contenido como ejes temáticos didácticos. (ii) Creación de una mesa de trabajo con las familias de la comunidad y otros actores educativos, con la finalidad de co-construir las bases para lineamientos curriculares del pueblo kolla.

Como resultado intangible del proceso de co-construcción del libro, el cual tuvo como duración un año, se pudo generar un acercamiento más estrecho entre el grupo Gestión Territorial en Hábitats Rurales, autoridades y familias de la comunidad Kondorwaira. Lo que derivó a co-diseñar y presentar en el año 2019 el proyecto “*Guardianes de los cerros y el agua. Acciones para proteger lo nuestro y lograr una gestión sostenible del territorio donde vivimos.*” con financiamiento de la iniciativa TICCA del PPD/FMAM (2019-2021).

Con el desarrollo e implementación de este proyecto se identificaron los siguientes ejes estratégicos (1) Re-significación del territorio de Potrero de Castilla con sus valores ambientales-culturales y de la comunidad originaria Kondorwaira como sus guardianes; (2) Mejora integral en sistemas socio-productivos para la conservación del patrimonio biocultural; (3) Fortalecimiento de la identidad comunitaria y de las capacidades de gestión de la organización.

Algunas de las acciones realizadas en función de los ejes anteriores fueron: elaboración de un plan de manejo y conservación del territorio; diseño de cartillas dirigidas a la población infantil y juvenil de la comunidad para conocer desde su punto de vista el estado actual de sus recursos naturales; adquisición de kits para la promoción de la sanidad animal; recuperación y siembra de semillas andinas; capacitación en la elaboración de abonos naturales; mejora en las condiciones edilicias de la vivienda rural; promoción y participación de jóvenes en los espacios de toma de decisiones comunitarios (asamblea, participación como técnicos y promotores locales); formación de jóvenes en cuestiones de sanidad animal; manejo y uso de herramientas digitales (uso de computadora, gestión de

⁶ Resolución No. 33/19 Declaratoria de interés H. Cámara de Senadores, provincia de Salta. Declaratoria No. 459/19 donde se ve “con agrado que el poder Ejecutivo Provincial [...] gestione la producción y distribución en las escuelas de la provincia, en especial a las que concurren niños de comunidades originarias”. Resolución No. 205 Subsecretaría de Desarrollo Curricular e Innovación Pedagógica, Exp.001-2113/2020 declaratoria de interés por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Tecnología de la provincia de Salta.

trámites administrativos y bancarios, presentación de balance financiero comunitario, etc.), entre otras.

Así como el proceso de elaboración del libro *Nuestro tiempo redondo*, permitió que naciera el proyecto “Guardianes de los cerros y el agua...”, a través del trabajo y compromiso en la implementación de este último, han nacido otras propuestas sentidas por la comunidad encaminadas *para el buen vivir y el manejo sostenible de sus recursos naturales*. Estas propuestas están siendo ejecutadas en 2022: 1) TICCA COVID: “Unidos labramos el buen vivir de nuestra comunidad Kolla Kondorwaira de Potrero de Castilla” (PPD/FMAM 2021-2022); 2) “Energías renovables en los cerros de Salta: Construyendo redes de colaboración para el buen vivir” (PROCODAS, 2022-2023); y 3) “Certificación de origen con base agroecológica y economía solidaria: Redes colaborativas de innovación en los cerros de Rosario de Lerma y La Caldera, Salta” (PFI, 2022-2023).

“Incorporar a los jóvenes como promotores de nuestra comunidad, fue algo muy acertado. Los jóvenes deben seguir capacitándose y participando, porque en un futuro cercano, tendrán que tomar las riendas y responsabilidad de la vida en la comunidad.”

“El trabajo en comunidad es bueno, viviendo en comunidad y en amistad se logran cosas, hay que ayudarnos entre todos para este nuevo porvenir.”

CONCLUSIONES

La experiencia y modo de vida de la comunidad originaria Kolla Kondorwaira, da muestra de otras formas de relacionarse con los recursos naturales que van más allá de la mercantilización de los mismos. A través de la producción de sus prácticas y saberes, es posible encontrar pautas que nos dan muestra de ello. La temporada de lluvias (verano) y secas (invierno) da ritmo y orienta a la comunidad para que organicen su tiempo-espacio y realizar así sus diversas actividades agroganaderas y festivas. A través del desarrollo de éstas, las prácticas y los saberes locales son reproducidos, se ponen a prueba, son evaluados, se perfeccionan o se prescinden de ellos. Esta temporalidad considerada cíclica, hace posible que los saberes locales Kondorwaira sean dinámicos y estén en constante movimiento. La manera en que el territorio es organizado espacio-temporalmente, estructura que incluye una rotación a gran escala al respecto del uso del suelo (agricultura y ganadería trashumante), ha hecho posible, además, que los recursos naturales presentes el territorio Kondorwaira, se encuentren en muy buen estado de conservación.

El vínculo tan estrecho que tienen con la Pachamama, permite depositar sueños, anhelos y esperanzas que dan sentido y posibilitan el encuentro recíproco

entre personas de la misma comunidad, pero también, con seres queridos que ya no están en este mundo. De igual forma, este vínculo que se vuelve cotidiano, facilita el encuentro con otros seres considerados no humanos (ríos, cerros, bosques, animales, semillas, etc.), los cuales son tratados con el mismo respeto y cariño con el que se trata a un integrante de la propia familia. Esta relación entre lo comunitario y lo espiritual (encuentro con la Pachamama) además, regula el uso de los recursos naturales: se pide permiso antes de realizar alguna actividad productiva, se usa sólo lo que la Pachamama puede darte y se *paga* recíproca y simbólicamente por lo que la Pacha otorgó.

El proceso por el reconocimiento de su territorio, les ha permitido gestionar con diversas instituciones (gubernamentales, no gubernamentales, académicas, eclesiales, etc.) proyectos encaminados a garantizar el fortalecimiento comunitario. No obstante, el camino recorrido la comunidad se enfrenta con nuevos y antiguos retos que se vuelven necesarios resolver: la obtención de la titularidad legal del territorio comunitario Kondorwaira, la re-valoración de sus conocimientos tanto al interior como al exterior de la comunidad, la democratización de los espacios comunitarios para la toma de decisiones y el involucramiento comprometido de toda la comunidad y los jóvenes en particular.

Desde el espacio donde nos toca estar (academia), creemos que la integración de *otras epistemologías* es necesaria en los procesos de construcción del conocimiento. Consideramos que las prácticas y los saberes locales de la comunidad Kondorwaira son herramientas útiles e indispensables para garantizar una sostenibilidad del territorio que habitan. Por lo tanto, estos deben ser tomados en cuenta para la elaboración de políticas públicas que les involucran.

El camino recorrido en estos últimos 4 años junto a la comunidad Kondorwaira, las acciones desarrolladas, el afecto compartido y la co-construcción del conocimiento tanto para la resignificación de sus saberes, como también, para la mejora de la calidad de vida de las familias que la integran, nos permite visualizar nuevos horizontes, los cuales se auguran con la esperanza puesta en la lucha por la vida, la dignificación y el orgullo de pertenecer a un pueblo originario.

LITERATURA CITADA

Alimonda, H. (2011) La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la Ecología Política latinoamericana. En: Alimonda, H. (coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina* (

- pp. 21-58). Buenos Aires: CLACSO-CICCUS. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>
- Argueta, V. A. (2011) El diálogo de saberes, una utopía realista, en Argueta et. al (2011): *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. (pp. 495-510). Distrito Federal, México: UNAM.
- Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del “Desierto” Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* (17). doi:0.34096/cas.i17.4604
- Bianchi y Bravo (2008) *Ecorregion Norandina. Descripción, subregiones, agroecosistemas, sistemas productivos y cartografía regional*. Salta, Argentina: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Ediciones.
- Boege, E. (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Distrito Federal, México: Editorial Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
- _____ (2019) El diálogo de saberes y un marco para otros modos de hacer etnografía. *Antropología Americana*, 4(7), 37-54. Recuperado de <https://revistasipgh.org/index.php/anam/article/view/466>
- Cabrera, A.L., (1971) *Fitogeografía de la República Argentina*. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 1-2.
- Colla, Julia. 2021. Ocupar, recuperar, resistir: la lucha por el territorio en el Chaco argentino. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (45), 179-202. doi.org/10.7440/antipoda45.2021.08
- Giarracca, N. (2009) Apuntes para una sociología de las emergencias: el campesinado y las poblaciones indígenas en la lucha por el territorio y bienes naturales en Argentina. En: *La persistencia del campesinado en América Latina*, editado por Pilar Lizarraga y Carlos Vacaflores (15-35). Tarija, Bolivia: Comunidad de estudios Jaina. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigguaba/20161104024237/Persistencia.pdf>
- Guiñazú, S. (2019). La Ley 26.160, una herramienta en defensa de las territorialidades. *Papeles de Trabajo* (23), 8-13. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/123171/CONICET_Digital_Nro.364da952-2dac-489f-a6fd-d464f2554da8_B.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Escobar, A. (2010) *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca. doi:10.2307/j.ctvpv504m

- _____ (2012) Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. En *Wale'keru Revista de investigación en cultura y desarrollo*, (2), 7-16. Recuperado de <https://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/7724>
- _____ (2016) Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the south. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32. Recuperado de <https://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102e.pdf>
- Fals, B. (1992) La investigación participativa y la intervención social. *Documentación Social Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada* 92(): 9-21. Recuperado de https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/4610/mod_resource/content/1/falsborda.pdf
- _____ (2009) Como investigar la realidad para transformarla. En Moncayo, V. (comp.) (2009) *Fals Borda, Orlando, 1925-2009. Una sociología sentipensante para América Latina. (pp. 253-301)* Bogota, Colombia: Siglo del Hombre Editores y Clacso. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/fborda/>
- Giarracca, N. y Teubal, M. (2013). Las actividades extractivas en la Argentina. En Giarracca, N. y Teubal, M. (Coords.) *Actividades extractivas en expansión. ¿Reprimerización de la economía argentina?* (19-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Gonçalves, P. (2001) *Geografías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Distrito Federal, México: Editorial Siglo XXI.
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En Schuldt, J., Acosta, A., Barandiarán, A., Bebbington, A., Folchi, M., CEDLA-Bolivia, Alayza, A. y Gudynas, E., (2009) *Extractivismo, política y sociedad* (187-225). Quito: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).
- Katzer, L. (2019) La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas. En Katzer, L. y Chiavaza, H. (2019) *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. (pp. 49-84) 1ª. Ed. Mendoza, Argentina: EDIFYL. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/14075/katzerychiavazza.pdf
- Landini, F. (2010). La dinámica de los saberes locales y el proceso de localización del saber científico. Algunos aportes desde un estudio de caso.

- Cuadernos de Desarrollo Rural* 7(65): 21-43 Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v7n65/v7n65a02.pdf>
- Lazos, E. (2011) Diálogos de saberes: retos frente a la transnacionalización de la agricultura en México, en A. Argueta et al. (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 255-276) Distrito Federal, México: UNAM.
- Mendoza, G.; Dietz, G. Alatorre, G. (2018) Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40(1), 152-169. Recuperado de http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2018-1/aula_magna.pdf
- Mora, P. (2018) Pensar el pasado para adaptarse al cambio climático. El aporte de la historia ambiental latinoamericana. *Letras Verdes* (24), 8-26. Doi: 10.17141/letrasverdes.24.2018.3317.
- Pérez, Domínguez, Belmonte, S. (2019) (coomps.) Nuestro tiempo redondo. Recuperado de <http://inenco.unsa.edu.ar/Nuestrotiemporedondo.pdf>
- Rappaport, J.; Ramos, A. P. (2005) Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 29(), 39-62. doi: 10.7440/histcrit29.2005.02
- Ruíz, A. y Rojas, S. (2001) *Vínculo docencia-investigación para una formación integral*. Distrito Federal, México: Editorial Plaza y Valdés.
- Smith, N. (2020) *Desarrollo desigual Naturaleza, capital y producción del espacio* (1984). Madrid, España: Editorial Traficante de Sueños.
- Sousa Santos, B. (2009) *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Distrito Federal, México: Grupo editorial siglo XXI. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Recuperado de <http://secat.unicen.edu.ar/wp-content/uploads/2020/03/BONAVENTURA-SOUSA-EPISTEMOLOGIA-DEL-SUR..pdf>
- Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 16(54). Recuperado de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>

AGRADECIMIENTOS

A las familias de la comunidad Kondorwaira, quienes con mucho cariño nos han compartido sus prácticas, saberes comunitarios y nos permiten co-construir con ellas *otros mundos posibles*.

SÍNTESIS CURRICULAR

Karla Maythé Pérez Domínguez

Antropóloga (Universidad Veracruzana), mexicana indígena y aprendiz. Becaria Doctoral Latinoamericana CONICET. Doctoranda en Geografía (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Desde el año 2006 hasta la fecha, ha acompañado y aprendido de diversos procesos de organización comunitaria (de base campesina e indígena) estrechamente articulados con la Investigación Acción Participativa (IAP) en localidades de la Sierra de Santa Marta y la Cuenca del río Pixquiac, Veracruz, México, y en localidades de los departamentos de La Caldera y Rosario de Lerma, Salta, Argentina. La línea de IAP que trabaja actualmente se vincula con los saberes locales, la gestión de los recursos naturales, el diálogo de saberes y los procesos de construcción territorial en la región andina de la provincia de Salta, Argentina.

Silvina Belmonte

Maestra en Enseñanza Básica. Licenciada e Ingeniera en Recursos Naturales y Medio Ambiente. Doctora en Ciencias, área Energías Renovables. Investigadora independiente CONICET. Trabaja en el Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional (INENCO) de la Universidad Nacional de Salta (Argentina), en la línea de IAP “Gestión territorial en hábitats rurales”. Participante y facilitadora de diversos procesos y proyectos territoriales con comunidades originarias y campesinas. Caminante de los cerros y la vida, convencida que el conocimiento se co-construye en el diálogo y la colaboración.

RESISTENCIA COMUNAL Y ESCUELA: REFLEXIONES EN TORNO A YA' BLLIGO, LUGAR SAGRADO ZAPOTECO

COMMUNITY RESISTANCE AND SCHOOL: REFLECTIONS ON YA' BLLIGO, A ZAPOTECO SACRED PLACE

Yerí **Manzano-Flores**

Resumen

El presente artículo parte de denunciar el carácter homogéneo y colonizador del sistema educativo y con ello su falta de reconocimiento a la diversidad y pluralidad epistémica, cultural y lingüística. Enfatizando la necesidad de acciones desde el contexto escolar que visibilicen los significados culturales que se encuentran en las formas de vida de los pueblos originarios. Lo que demanda del docente ser un mediador cultural, que promueva el respeto mutuo entre las culturas presentes en el espacio escolar. En la atención de las niñas y niños de las comunidades originarias, presentes en todo el país, es fundamental que el docente reconozca la matriz de pensamiento de sus culturas de pertenencia, en busca de una educación propia, contextualizada, posibilitando procesos de reconocimiento, apropiación y fortalecimiento de su identidad cultural y lingüística.

Ante este reto, es importante que el docente desarrolle procesos de descolonización y afirmación cultural, con este propósito se buscó documentar los significados culturales

zapotecos presentes en Ya' Blligo, lugar sagrado de la comunidad de San Andrés Solaga, apoyándome en una metodología de corte cualitativo, específicamente en la hermenéutica profunda, propuesta por John B. Thompson. Recuperando dos estrategias de la etnografía como lo son la observación participante y la entrevista a profundidad. Estrategias que junto con la narrativa fueron fundamentales en la comprensión de los significados culturales que emergieron a partir de un proceso de interpretación y reinterpretación de la información.

Significados culturales que han resistido y continúan configurando la cosmovisión e identidad de los zapotecos, que determina la forma de relación con el entorno sagrado y social en el que se vive, reconociendo entre ellos: la complementariedad en la interacción que establece el ser zapoteco con su entorno, que se demuestra en el pedir, dar y recibir; la búsqueda de una vida digna y humana, que se logra a través del trabajo; la importancia de valorar, preservar y poner en práctica el modo de vida, que nos han heredado nuestros abuelos a partir de sus palabras y acciones.

Palabras clave: descolonización, reafirmación cultural, educación propia.

Abstract

This article denounces the homogeneous and colonizing character of the educational system and with it its lack of recognition of epistemic, cultural and linguistic diversity and plurality. Emphasizing the need for actions that have to be taken from the school context to make visible the cultural meanings found in the ways of life of native peoples. Which demands that the teacher becomes a cultural mediator, who promotes mutual respect between the cultures present in the school space. In the attention of the girls and boys of the native communities, present throughout the country, it is essential that the teacher recognizes the matrix of thought of their belonging cultures, in search of their own education, contextualized, enabling processes of recognition, appropriation and strengthening of their cultural and linguistic identity.

Faced with this challenge, it is important that the teacher develops processes of decolonization and cultural affirmation, with this purpose we sought to document the

zapotec cultural meanings present in *Ya' Blligo*, a sacred place of the community of San Andrés Solaga, relying on a qualitative methodology, specifically in deep hermeneutics, proposed by John B. Thompson. Recovering two strategies of ethnography such as participant observation and deep interview. Strategies that, together with the narrative, were fundamental in understanding the cultural meanings that emerged from a process of interpretation and reinterpretation of information.

Cultural meanings that have resisted and continue to shape the worldview and identity of the zapotecs, which determines the form of relationship with the sacred and social environment in which they live, recognizing among them: the complementarity in the interaction that the zapotec being establishes with his environment, which is demonstrated in asking, giving and receiving; the search for a dignified and humane life, which is achieved through work; the importance of valuing, preserving and putting into practice the way of life that our grandparents have inherited us from their words and actions.

Keywords: decolonization, cultural reaffirmation, own education.

INTRODUCCIÓN

La riqueza cultural, lingüística, epistémica que poseen las comunidades originarias que ya habitaban el vasto territorio mexicano y latinoamericano antes de la invasión europea, ha sido invisibilizada, discriminada y excluida por el estado. A la llegada de los invasores era clara la pretensión de dominación y exterminio de nuestras culturas, pero gracias a la resistencia, los conocimientos y fortaleza acumulada durante miles de años por nuestros ancestros, aún continuamos presentes.

El México independiente no cambió mucho esta visión, pues además de debatirse el poder entre conservadores y liberales, la atención estaba centrada en la conformación del estado-nación, el cual recuperaba las ideas provenientes de otros países con historias similares de opresión, pero muy distintas en cuanto al contexto cultural, lingüístico, epistémico y geográfico de nuestro país.

En esta conformación del estado-nación, se recuperaron los ideales de la Revolución Francesa, principalmente los de libertad e igualdad en derechos, así como, las ideas provenientes de la ilustración y el positivismo. Poniendo al centro al hombre y a la ciencia. En consecuencia, el sistema educativo se vio influido por el pensamiento y las propuestas de estos movimientos sociales, culturales e intelectuales provenientes de Europa que hasta la fecha se encuentran en la base de las leyes y propuestas educativas.

Enfatizándose una educación laica, gratuita y obligatoria para todos, teniendo como base la igualdad de derechos, igualdad que se ha confundido con una educación homogénea para todos, negando la diversidad. Como se mencionaba desde la Ley de Instrucción Obligatoria de 1888, expedida durante el porfiriato, en la cual se determina que “sólo el ejecutivo formularía los programas de enseñanza, con el objetivo de centralizar también las escuelas municipales” (Vértiz, 2007, p. 217) aunado al énfasis en la modernización y desarrollo económico del país. Situación que continua en la actualidad.

Decisiones educativas que, al privilegiar la afirmación de un determinado pensamiento, en este caso el europeo, desconocía y excluía otras visiones de mundo entre ellas las que se habían gestado miles de años antes en el territorio mexicano, siendo herederas de éstas las comunidades originarias, las cuales en el porfiriato se encontraban excluidas de las políticas educativas de gobierno.

En la época posrevolucionaria, las ideas del progreso, la modernidad y el desarrollo del país continuaron presentes, a pesar que una de las demandas de la Revolución Mexicana había sido la atención a los sectores más desfavorecidos, se siguió viendo la heterogeneidad cultural como un problema, y en el afán de la consolidación de una identidad nacional, para el caso de las comunidades originarias, se implementaron políticas educativas de castellanización, asimilación e integración al desarrollo del país (Latapí, 1998 y Jiménez, 2009).

En este sentido, como menciona Ducoing (2012), la consolidación del sistema escolar “se advierte como un proceso histórico estrechamente vinculado con la incipiente consolidación del Estado-nación, que convierte a la escuela en un instrumento mediante el cual se pretende forjar una identidad nacional” (Ducoing, 2012, p. 11 citado en Ducoing, 2020, p. 140). Sistema escolar, políticas y proyectos educativos, que lastimaron y continúan lastimando fuertemente nuestra herencia cultural y lingüística.

Ante este panorama, es importante reconocer la colonización de la cual hemos sido objeto, que se ha fomentado desde la escolarización, pero también desde otros espacios como los medios de comunicación y desde las estructuras de poder, que basan su lógica en el pensamiento heredado de la modernidad el cual nos conduce a pensar el mundo desde una sola perspectiva, la moderna occidental, y con ello al “dominio del pensamiento lineal, del pensamiento único, dominante y

hegemónico que nos ha llevado a desvalorizar la diversidad, a desconocer la diferencia y a no enfrentar la otredad” (Left, 2011, p. 383).

Aspectos que se han favorecido de la introducción de una visión subjetiva que ha hecho pensar a los invasores como superiores, a partir de “la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos [no blancos] en situación natural de inferioridad respecto de los otros [blancos]” (Quijano, 2014, p. 778). Además de la agresión física, ha sido también esta visión subjetiva que nos han impuesto y que asumimos acríticamente que continúa generando la “asimetría social y cultural hoy vigentes” (Walsh, 2014, p. 9).

Subjetividad colonizada que es importante reconocer, hacerse consciente de ella, inconformarse con las situaciones de desigualdad que genera y que nos aleja de las formas de pensar propias de nuestras comunidades originarias, al no enmarcarse en los preceptos del positivismo científico. Formas de pensar y de actuar que se han construido en interacción y diálogo con el entorno que nos rodea. Saberes y conocimientos que en mayor profundidad albergan las personas sabias, nuestros abuelos y abuelas de las comunidades, que se practican en los espacios sagrados y en la cotidianidad de la vida.

Saberes que se obtienen en el diálogo con el maíz, los sueños, la ingestión de hongos, los animales de presagio y diversas relaciones sutiles que comunican a las personas de la comunidad como vivir y convivir en el territorio que ocupan y fuera de él. Pero “este saber no pretende universalidad. Es local y está estrechamente ligado a un tiempo y a un lugar, y no está institucionalizado. Existe siempre para un propósito específico, para una circunstancia. Es contextual” (Rengifo, 2004, p. 20). Así como local, es el pensamiento moderno occidental surgido en Europa que a fuerza de opresión física y subjetiva ha buscado su universalización.

Por todo ello, como herederos de las culturas ancestrales, es fundamental preservar, criar, fortalecer y compartir estas formas de pensar, que hemos recibido en nuestros núcleos familiares y en la comunidad. Y unir fuerzas con quienes han dedicado parte de sus vidas a la documentación y defensa de estas formas de vida propias, pues se ha escrito sobre temas en relación a la biodiversidad (Rengifo, 2004, 2009), el medio ambiente (Left, 2011), agroecología (Gonzales, 2008), cosmovisión (Rengifo, 2009; Gámez y Austin, 2015) filosofía de vida (Martínez, 2015a, 2015 b; Díaz, 2004; Rendón, 2011; Maldonado, 2002, 2004, 2010), saberes colectivos, comunitarios, locales, (Argueta, 2011; Francisco, 2015), diálogo de saberes (PRATEC, 2012; Left, 2011), educación (Bertely, Gasché, y Podestá 2008; Paradisse, 1991; Rogoff, 1993; Walsh, 2007, 2009, 2014), entre otros.

Lo que ha hecho frente a los preceptos y lógicas del pensamiento moderno occidental, que por mucho tiempo ha sido impuesto como pensamiento único,

válido y verdadero, el cual ante las evidentes consecuencias que ha ocasionado a la humanidad y a la naturaleza, su defensa ya no puede ser posible. De ahí la importancia de llevar a cabo procesos de apropiación y de reafirmación que fortalezcan estas formas de mirar la realidad, que tanto tienen que aportar al mundo, entendiendo que esta afirmación cultural “es el proceso por el cual pueblos que moran en un lugar recuerdan y regeneran las prácticas de sus abuelos criando su pacha [mundo local] y dejándose criar por él. [...]” (Ishizawa, 2008, p. 13).

Cuestionamiento, descolonización del sistema hegemónico dominante y afirmación cultural que permita establecer un diálogo sincero que asuma “la equivalencia de las culturas y cosmovisiones puestas en juego en el diálogo y el reconocimiento mutuo de la intrínseca legitimidad de los participantes” (Ishizawa, 2012, p. 6), que permita escuchar, visibilizar, la sabiduría, conocimientos y prácticas de culturas distintas a la visión moderno occidental.

En este camino la investigación realizada, a partir de la cual surge el presente artículo, representa un proceso de reafirmación cultural, para quien escribe estas líneas, al ser originaria de la comunidad zapoteca de San Andrés Solaga. Y un interés profesional al formar parte de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca esperando que, a través de la lectura de los resultados y las reflexiones surgidas, se deriven algunos planteamientos que permitan fortalecer desde el espacio escolar la identidad de los niños y la continuidad cultural.

Tomando en cuenta estas consideraciones, la pregunta de investigación se definió de la siguiente manera ¿Qué significados culturales presentes en el lugar sagrado de *Ya' Blligo* configuran la identidad de los zapotecos de San Andrés Solaga? Considerando que una vez respondida esta pregunta permitiría responder otras consideradas fundamentales, entre ellas; ¿Cómo posibilitar la presencia de los significados culturales en el contexto escolar que contribuya a un verdadero diálogo de culturas en educación? Siendo consciente del sincretismo cultural presente en las prácticas culturales, pero también de la persistencia de un “núcleo central” que se encuentra presente en los significados culturales, que configuran la identidad, el actuar, el pensar y sentir de los zapotecos que ha resistido a través del tiempo y que tiene mucho que aportar al mundo.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Reconocer la diversidad de saberes, conocimientos, epistemologías que se construyen en los distintos tiempos y espacios, implicó recuperar una metodología de corte cualitativo, la cual se caracteriza por; la búsqueda de comprensión a partir de una realidad o contexto específico, una visión holística, amplia, de las normas explícitas e implícitas en ese contexto, la interpretación de

los fenómenos estudiados de acuerdo a los significados y sentidos que tienen para las personas implicadas (Flick, 2004; Rodríguez, Gil y García, 1999).

Metodología que se relaciona con la concepción de cultura que se recupera en el presente trabajo y que propone Giménez (2007): “La cultura es la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (p. 49). Significados, que manifiestan la concepción de vida que se expresa en la forma de relacionarse con el entorno.

Entendiendo además que la cultura “no es un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados”, por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” y cambio (Giménez, 2005a, p. 3). Sin embargo, aun así, la cultura consigue, en términos de Geertz (1997), en su metáfora de verla como un pulpo, “moverse y conservarse”. En la investigación respecto al estudio de los significados culturales, el interés principal se centró en aquellas “zonas de estabilidad y persistencia” que plantea Giménez, lo que permitió describir y conocer los significados culturales zapotecos, en términos de “matriz cultural” como lo señala Zemelman (2006).

Específicamente se consideró la hermenéutica profunda, propuesta por John B. Thompson, la cual parte de la hermenéutica de la vida cotidiana, además de “un marco metodológico amplio que incluye tres fases o procedimientos principales” (Thompson, 2002, p. 407), fases que no tienen una secuencia específica ya que se pueden recuperar de acuerdo al interés de la investigación. Estas fases son: 1) análisis socio-histórico, 2) análisis formal o del discurso y, 3) una fase de interpretación o reinterpretación de las fases anteriores, a partir de las cuales se obtuvieron los significados culturales zapotecos.

En la búsqueda de estos significados culturales zapotecos presentes en la comunidad de San Andrés Solaga, centré la indagación en la visita a *Ya' Blligo*, lugar sagrado de la comunidad, al ser los lugares sagrados de las comunidades originarias, centros y puntos de densificación significativa, además de representación y concepción del espacio, que los constituyen en emblemas territoriales e identitarios, provenientes de la tradición del pensamiento mesoamericano (Barabas, 2004).

Aunado a lo referido por Giménez (2005b), respecto a las culturas originarias de México, que describe como configuraciones simbólicas complejas, “organizadas en torno a un núcleo central constituido por la lengua y la religión, que funcionan como clave y principio ordenador de todo el sistema” (p. 149), sin dejar de considerar sus diversas transformaciones que han experimentado con el tiempo.

Para realizar la documentación, un aspecto al que le presté especial importancia fue al papel de quien realiza la investigación, más aún cuando Geertz (1997), señala que la comprensión que tendrá el investigador de la cultura a investigar, será una comprensión de segundo orden, ya que el primer orden de interpretación se da en las personas nativas, como sujetos que llevan a cabo acciones a partir de la comprensión y reflexión de su realidad.

En este sentido considerando mis raíces culturales, me pregunté desde que orden llevaría a cabo la comprensión. Dándome cuenta que, si bien tenía referentes de mi cultura, desconocía muchos más, debido a que salí desde los 5 años de mi comunidad. Por lo cual, puedo señalar que, en mi papel de investigadora, en un primer momento comencé el proceso de investigación, más apegada a una comprensión de segundo orden de interpretación, sin embargo, conforme se fue desarrollando la investigación fui acercándome más a una comprensión de primer orden de interpretación, orden que indudablemente falta consolidar a través de una mayor convivencia y participación en mi cultura de pertenencia y de momentos de reflexión e interpretación de la misma.

Para poder identificar los significados culturales presentes en *Ya' Blligo* y en la vida cotidiana, fue importante recuperar las estrategias propuestas por el enfoque etnográfico; la observación participante (Velasco y Díaz de Rada, 2006) y la entrevista a profundidad (Taylor y Bogdan, 1992) Además de echar mano de la narrativa, la cual se escribe desde mis vivencias y del trabajo de campo realizado, lo que me permitió comprender una parte de las formas de vida, lo tangible e intangible, los simbolismos y significados, que configuran la cosmovisión de la cultura zapoteca de San Andrés Solaga.

RESULTADOS Y DISCUSIONES

El contexto de la investigación se ubica en uno de los estados más emblemáticos de la república mexicana, por su gran diversidad cultural y lingüística: Oaxaca. Específicamente en la región de la Sierra Juárez, donde se encuentran presentes los *Bene Xhon* grupo cultural al cual pertenece la comunidad de San Andrés Solaga. *Zoolaga* "Lugar de hojas regadas o regadas de hojas", es una comunidad que se encontraba establecida antes de la llegada de los españoles, siendo considerada una de las más antiguas de la región.

Al igual que otras comunidades de la Sierra Juárez, Solaga posee elementos naturales, culturales, lingüísticos, sociales, políticos, educativos que han permitido; la defensa de su territorio, la autosuficiencia alimentaria, el sistema normativo interno, las artes y fiestas, entre otros elementos, que han sido fuentes de inspiración de propuestas político, sociales, pedagógicas, como los planteamientos realizados desde la comunalidad (Martínez, 2015a, 2015b), que

promueven una educación desde las comunidades originarias, como alternativa a la educación oficial y hegemónica propuesta por el estado.

Ya' Blligo

Ya' Blligo “cerro de la mata” representa la herencia y continuidad del pensamiento zapoteco. Las acciones o rituales que se llevan a cabo, se encuentran dentro de los rituales propiciatorios, los cuales se realizan para “obtener lluvia, cosecha, ganado, salud, fertilidad, suerte, buen desempeño como autoridad, conocimiento chamánico, buen camino de migración, protección, dinero y bienes materiales” (Barabas, 2004a, p. 154).

Se acude a *Ya' Blligo* en diferentes fechas del año, de manera individual, familiar o colectiva. Específicamente el 01 y 02 de mayo, con motivo de la Fiesta de la Santa Cruz, que se celebra en *Ya'a Che Xhancho*, la cual corresponde al santoral católico sin embargo, como han investigado Johanna Broda y Catharine Good (2004), aunque las celebraciones y ritos sean diferentes según el contexto regional, “todos se vinculan simbólicamente con el cambio de la estación seca a la de lluvias, es decir el advenimiento de las lluvias (marcado por el paso del sol por el cenit) y el inicio de la siembra” (p. 68).

Ya' Blligo es pues un cerrito sagrado ubicado al este de la comunidad de San Andrés Solaga, aproximadamente a una hora y media de camino a pie, pasando lo que fue el campo de aviación, se comienza a subir una de las varias veredas, veredas que recuerdan mi niñez al ir a *Lhache Yi'ijzon*, un terreno de mi madre, al que íbamos junto con ella y mis hermanos a cortar aguacates, además de recoger leña y troncos, que arrastrábamos de regreso al pueblo, jugando y corriendo, acompañados de “chavo” nuestro perrito, quien se adelantaba, se atrasaba o iba a la par de nosotros hasta llegar a casa.

Durante la subida, se escucha muy cerca el canto y aleteo de las aves, el sonido de los pinos, de los encinos. Aves y árboles que juegan, platican y bailan con el viento. En el camino nos encontramos con “*Yix wia*”, un pocito de agua clara, dulce y fresca, haciéndose inevitable detenerse un rato, para tomar el agua con la mano y disfrutar su sabor, sintiendo el sol y el viento, dejándose maravillarse del azul del cielo y el paisaje característico de la sierra.

Saliendo de la vereda, nos encontramos con la carretera, que después de unas cuantas curvas, la dejamos continuar sola, pues hemos llegado a *Ya' Che Xanchho*, cerrito donde se realiza la fiesta religiosa de la Santa Cruz el 01 de mayo, el cual alberga dos capillas, al lado de ellas, encontramos nuevamente una vereda que nos lleva a *Ya' Blligo*. Estando en la carita de la vereda, al alzar mi vista, me asombra la grandeza del lugar, los árboles altos iluminándose con los

rayos del sol, el camino alfombrado por la hojarasca y sarcina, adornado de helechos, heno y hongos de diversos colores, texturas y tamaños.

Al volver a alzar la vista, observo las bromelias “*bna*”, posadas en los árboles más altos, después de 10 min., de repente se muestra delante de nosotros, un lugar iluminado por los rayos del sol, ahí es *Ya’ Blligo*, un llanito de aproximadamente 600 m², rodeado de árboles, donde el sol, el aire y la tierra se sienten a un tiempo. En el lugar se encuentran varios hoyos donde se colocan los regalos que se llevan. Hay también un altar que está orientado hacia el lado este, lugar donde sale el sol, al lado esta una cruz de herrería color verde y atrás de este altar se continúan viendo otros hoyos, medio a través del cual *Yell’lhio*, la tierra, recibe lo que se le lleva de corazón.

Se puede señalar que acudir al lugar sagrado, forma parte de una herencia histórica cultural, que se encuentra en la memoria de los abuelitos y de las personas mayores, quienes se observa que acuden con mucha fe y entregan los regalos que llevan con mucho respeto, quitándose el sombrero. Herencia que transmiten a sus hijos y nietos, mediante la tradición oral, haciéndolos participes de la visita al lugar sagrado, construyendo sus casitas junto con ellos, realizándoles limpias con las ramas de las plantas y árboles que habitan en el lugar, para que se vayan o salgan aquellas enfermedades o vibras que puedan afectarlos.

Los principales y rezadores de la comunidad, cumplen un papel muy importante, pues son quienes realizan las peticiones especiales como al inicio de año, a través de pedir y platicar con *Yell’lhio*. Haciendo entrega de regalos como; mezcal, aguardiente, maíz molido, caldo de pescado, chocolate, huevo, pan, cigarros. Conocimientos que adquirieron de los abuelos y que ahora ellos transmiten, pues en sus discursos hacen referencia a los Bene Xhtawchho, Bene Golthe, es decir a nuestras raíces que se personifican en nuestros abuelos y en la gente que vivió antes, como lo señalan algunos pobladores:

...Pues ellos fueron quienes hicieron aquí el lugar sagrado, aquí vinieron a hablarle a la lluvia (E. Bautista, comunicación personal, 02 de mayo, 2018).

Hacían las cosas con fe, no solo pedían para ellos, sino para el pueblo, eran respetuosos y respetadas (S. Carlos, comunicación personal, 01 de mayo, 2018).

Pues a este lugar sagrado, acudían desde tiempo atrás, nuestros antepasados, Bene Golthe, Xhtawchho, para pedir la lluvia, cosecha, bienestar de la comunidad, trabajo o lo que se necesite, información que se guarda en la memoria de algunos pobladores con quienes converse y coinciden al contarme lo siguiente:

Dicen que los abuelitos venían a *Ya’ Blligo* hacer sus ritos, en el mes de mayo, cuando no llegaba el agua, cuando todavía no llovía, “*gani belyenabe yiej*” aquí pedían la lluvia y al terminar el rito decían, vamos a apurarnos porque al rato va a

llover, y se ponían sus capisayos¹, simulando que ya estaba lloviendo, y cuando iban a medio camino, por allá abajo en el arroyo ahí los alcanzaba el aguacero, aquellas personas hacían las cosas con fe, con mucha fe, y tenían sus dones, pues no cualquiera puede hacer eso, ofrecían a los cuatro vientos que es lo que se hace, rogando para ellos, para el pueblo.

Además de pedir la lluvia, también nuestros abuelitos acudían a *Ya' Blligo*, a pedir permiso, para enseñarles a trabajar a sus animalitos, toritos, caballos o mulas, como recuerda y me comentó un abuelito que visitó el lugar sagrado:

La kani 'i chel 'lhe kon gani yelnabe lzens, wsedene beshdao wsedene ka shelonba llin, nha lhe kan belone no caball no chthe 'ebshina, ka goaba, la kon gani chnabe lzens, nha wsedeneba conch goaba, nha cheldie bia, bi chelwe, yogo mech, yogo chel goe kan va belone ka, chez nha sha nhiga noshogonshka, na kon pensar son nha, leka gesalallantha, yedgake ganiga conch bene wsede ne besh gonshba llin kate shkaba yag, kate wsedelhe lho ya (S. Jacinto, comunicación personal, 01 de mayo, 2018).

Lo que reforzó una tía que se encontraba en el lugar y que al escuchar la conversación comentó en español:

Él dice que antes venían aquí, para pedir permiso, para enseñarle a los toritos como cargar. Debido a que cuando los bueyes, cuando empiezan a arar cuesta trabajo, para que aren no es fácil dicen que aquí tienen que venir a pedir, para que trabajen bien, porque eso pidieron los antepasados a pedir trabajo, trabajo es lo primero que pedían ellos (S. Carlos, comunicación personal, 01 de mayo, 2018).

Aspectos que denotan la concepción e interacción que se establece con el lugar sagrado que es importante continuar preservando y fortaleciendo en las nuevas generaciones cómo también lo señalaron varios abuelitos.

Además de la lluvia, la cosecha y el trabajo, también como señalo un principal de la comunidad y como se logró observar al inicio del año, con motivo de la misa del pueblo, se sube y visita este cerrito y otros “para pedir que aleje todas las enfermedades, para que el pueblo tenga salud, aleje las plagas en las plantas” (E. León, comunicación personal, 03 de mayo, 2018).

El cerrito, es pues el espacio sagrado, donde se acudía desde nuestros antepasados, la gente que vivió antes para convivir, platicar, pedir a *Yell 'lhio*, a *Xanchho Be Dao* y a los cuatro vientos, la lluvia, la cosecha, más aún por el significado de *Ya' Blligo*; cerro de la mata. En zapoteco *Blligo* además de referir a “una familia con muchos hijos” (F. Chepí, comunicación personal, 02 de mayo, 2018), hace alusión también al retoño de un tronco que, aunque lo corten, vuelve a reverdecer y como lo expresa el rezador de la comunidad:

¹ Son impermeabilizantes naturales elaborados anteriormente en algunas comunidades de la sierra, con una planta llamada *be'ep*, la cual tiene forma de popote.

...es la raíz de los zapotecos que trataron de cortar, pero que retoño y seguimos aquí (E. Bautista, comunicación personal, 05 de mayo, 2018).

En este sentido, Ya' blligo en tanto lugar sagrado “resulta ser el soporte central del proceso de identificación y de cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que les legaron” (Barabas, 2004a, p. 150).

Lo anterior denota así una forma de vida, una concepción de mundo, donde el ser humano interactúa y conversa con el entorno, lo que permite ver y entender la integralidad y complementariedad de la vida. Formas de vida similares a lo anotado por Grimaldo Rengifo (2004), quien, respecto a las comunidades andino-amazónicas, señala:

La vivencia, en este sentido, es una relación de enhebramiento entre naturaleza, humanos y deidades. Para saber tengo que vivir una relación de sintonía y empatía con los otros. No brota la dualidad: hombre separado de la naturaleza ni por tanto un sujeto que conoce un objeto. El saber brota del compartir, no del separarse (p. 17).

Relación que se observó al ofrecerle primero a *Yell'lhio* la comida y bebida, que se le dio a los asistentes a la fiesta de mayo, subiendo a *Ya' blligo* desde temprano, para ofrecerle champurrado y a la hora de la comida una olla de caldo que deposito en cada uno de los hoyitos y en las cuatro esquinas del lugar sagrado, observando que esto lo hace ya sea el presidente del templo, algún familiar del mayordomo o el rezador. Lo que permite una relación y equilibrio, que se expresa en el pedir, dar, ofrecer y recibir.

Formas de vida que derivan, como ya se mencionó, de una concepción de mundo ancestral, que se expresa también en otros espacios de la comunidad, y que se encuentra presente en la memoria de algunas personas y familiares con quienes converse, comentándome que de niños observaron que sus abuelitos, al primer hervor de alguna comida especial, tomaban de la olla y la depositaban en el centro de la casa y en las cuatro esquinas, teniendo hoyos especiales para ello. En el caso de mi madre recuerda que sus abuelitos, al pedir para que nunca falte la comida, además de invitarlos a ellos como niños a ofrecer a los cuatro puntos, decían discursos especiales al realizar su ofrenda o compartir con *Yell'lhio* lo que tenían o iban a degustar, dirigiendo su mirada hacia donde sale el sol, ofrendaban diciendo:

Oxcklenteco da zan laz, da zan lzo, xhanchho zio yaba, shono chelampam chento, yoshedo nethendo, shono da shau da yajenth, xnando yell'lhio, wzi, bnixhen, daniga chonenth chio, lha lhue shono chahuentho, oxcklenteco da zan laz, da zan lzo, chope yon, chopel zo (E. Flores, comunicación personal, 09 de mayo, 2018).

Comentándome también alguien más:

Me acuerdo mucho que mi abuelito así hacia acá antes de que comiéramos agarraba el primer hervor de la comida y empezaba a regar toda la casa, era una

costumbre que tenían antes, que la madre tierra tiene que recibir primero (M. Jacinto, comunicación personal, 15 de julio, 2019).

Esto se realiza también en los terrenos de cosecha, “para que no sean atacados por las plagas, donde lo más adecuado para darle, es el caldo de pescado, en las cuatro esquinas y en el centro del terreno” (E. León, comunicación personal, 03 de mayo, 2018). Lo que está en relación con la concepción de mundo, que poseen las comunidades originarias, que forma parte de su núcleo central, dando sentido a la existencia y relación que se establece con él entorno, lo que coincide con lo que señala Barabas (2004):

La concepción del espacio-cosmos en los pueblos indígenas actuales sigue siendo cuatripartita, dividida en cuatro orientaciones cardinales (E-O-N-S) que comportan vientos, colores y augurios, y un centro por donde pasa la columna universal o axis mundi (árbol, cuerda, escala, cruz) que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo (p. 153).

Concepción del universo que logre apreciar, en ocasión de la fiesta de mayo, al ofrecer el principal de la comunidad su discurso en zapoteco:

Al norte nhal za yiej, za be, yogo da zag al norte, al sur za dalha, nha che dalha, nha shonen chesho, yogo vi xze nha yaz, nha leska nhaken che chio, leska kato yag nhakcho, chaljcho, chgolcho, nha ka yag daw, chaljen, chgolhen, nha shonen leska nake chio chaljcho, chgolcho nha nitha xhincho, nha da nha shon xhinen, nha gatcho kate yeyosh yedo ka kate nhak chesho (E. León, 01 de mayo, 2017).

El significado de los puntos cardinales, también lo refirió en una entrevista que le realice, comentando que:

El oriente es donde empieza la vida, el poniente es donde se va a terminar nuestro caminar, nuestra peregrinación, del norte viene el aire fresco y la lluvia, y del sur viene el aire caliente, para que germine nuestra semilla y para que madure la cosecha (E. León, comunicación personal, 03 de mayo, 2018).

Actualmente respecto a *Ya' blligo*, se puede decir que su esencia de lugar sagrado, de pedimento, continua presente, con mucha fuerza especialmente en las abuelitas y abuelitos, quienes buscan la manera de ir, para pedir con fe y de corazón como se puede escuchar en las formas de pedir que me compartieron algunos abuelitos, formas y palabras que “en ese momento brotan” (E. León, comunicación personal, 03 de mayo, 2018):

Gakc lheno neda nha sa nhlabe naa lhoe, goha yid goa tho regalo chio, bit bi de chia más gona chio naho neda da shda, que nos ve a donde quiera.

Uno reza o le habla a la tierra, que traemos un poco de regalo para que nos ayude, porque ahí es donde da lo que comemos, la tierra, donde quiera, que nos ayude para siempre (S. León, comunicación personal, 02 de mayo, 2019).

Con todo lo anterior se puede señalar que los significados encontrados expresan una visión integral de la realidad, que se manifiesta en un diálogo ritual y sagrado

entre *Yell' l' hio* y los zapotecos en todos los aspectos de la vida. En busca de una relación armónica, se le pide, se le ofrece y se recibe.

En este diálogo constante con *Yell' l' hio*, se encuentran presentes símbolos propios y ajenos que, al entregarlos, demandan *fe y respeto*. De ahí la importancia que tiene, especialmente para nuestros abuelos, dar continuidad a la herencia de nuestros ancestros, *vivir humanamente, como personas*, tener comida, no solo para uno, sino para compartir con el otro, cómo se hace en los momentos de fiesta.

Visión integral que rige también la vida en comunidad, a través de la ayuda mutua, del compartir, de trabajar juntos, aspectos que se encuentran en la base de la educación familiar y comunitaria, fincada en valores colectivos, que llevan a una vida digna, humana, en constante búsqueda de armonía y equilibrio, que permite en el propio territorio obtener alimento, salud, conocimientos, saberes, así como momentos de fiesta y disfrute.

La escuela y su relación epistémica con los significados presentes en *Ya' Blligo*

Reconocer que los significados culturales, se encuentran en la base de la cultura, que se producen en un espacio y tiempo histórico determinado, demanda que éstos se recuperen en el plano educativo. Pues los docentes, muchas veces sin darse cuenta, imponen una visión colonizadora, a pesar que su discurso sea en defensa de la pluralidad, la interculturalidad y el diálogo de saberes, lo que deviene en “el enmudecimiento de la cultura local dentro del aula escolar; la falta de respeto y cariño del alumno por las costumbres de sus padres; y la separación gradual de la escuela de la comunidad” (Rengifo, 2004, p. 21).

En este camino se hace necesario que los docentes lleven a cabo procesos de descolonización y reafirmación cultural, que les permita distinguir las diferencias presentes entre las culturas propias y la cultura occidental en la que han sido formados. Convirtiéndose en mediadores culturales, que reconozcan la diversidad cultural y fomenten en el trabajo docente el respeto mutuo entre culturas que se encuentren en contacto. Lo cual indudablemente tendrá que reflejarse en un cambio en la visión de escuela y educación que vaya más allá del contexto escolar.

De ahí la necesidad de reflexionar en torno al actuar docente, las metodologías de enseñanza-aprendizaje que pone en práctica, los temas educativos, la organización y los tiempos escolares, que favorezcan una educación contextualizada. En el aspecto metodológico considerando la integralidad del pensamiento que plantea la vida comunitaria, ya no se tendrá que pensar en materias o asignaturas, que fragmentan el conocimiento. Recuperando más bien

metodologías con enfoques integrales o globalizadores, donde se ponga al centro la comunidad.

En este camino, la investigación es una posibilidad de acercarse a lo propio, como lo muestra la experiencia de la educación comunitaria en el contexto Oaxaqueño, donde:

Por una parte, se concibe al docente como un investigador que basa su ejercicio formativo en el acompañamiento de investigaciones de los estudiantes y que al mismo tiempo está realizando investigaciones que refuercen sus conocimientos y capacidades. Por otra parte, se concibe al alumno como una persona que se forma en el ejercicio de la investigación individual y colectiva, con el objetivo de despertar en él una vocación de investigador, es decir, una persona que esté continuamente observando las cosas, analizándolas y formulándose preguntas a responder (Maldonado, 2010, p. 182).

Lo que a su vez permitirá que el niño valore y reconozca la importancia de sus saberes, los de su familia y de la comunidad como portadores de conocimientos. El Método Inductivo Intercultural es otra propuesta metodológica, desarrollada por Jorge Gasché y María Bertely, el cual genera sus contenidos de aprendizaje, a partir de los calendarios socioculturales o mapas vivos, representando un gran avance que permite fortalecer la educación propia (REDIIN, 2019). Así como las metodologías basadas en el trabajo por proyectos o el aprendizaje basado en problemas.

Metodologías que permitan a través del diálogo con la comunidad, con los principales, los padres de familia y los niños definir los temas educativos, que surgirán de los intereses, necesidades o situaciones problemáticas presenten en los contextos específicos donde se desarrolle el trabajo docente. Evitando de esta manera que la escuela y el docente decidan anticipadamente y sin previo diálogo con la comunidad, los temas a trabajar, pues como señala Freire (2005) “el diálogo [...] no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro” (p. 107).

Respecto a los tiempos y espacios escolares, marcados por la lógica moderna occidental, pensada desde la religión judeocristiana, ha sido otra forma de invisibilizar los tiempos propios, basados en el calendario agrícola prehispánico, que se practica en el vivir diario de cada comunidad, lo que aleja a los niños de vivenciar las prácticas culturales de los tiempos y espacios donde se generan, como las que se producen en el cerrito sagrado.

En este sentido, es fundamental la visibilización de los significados culturales que se producen en *Ya' Blligo*, los cuales contienen elementos característicos de la religiosidad zapoteca, que se traducen en las formas de vida propias de la comunidad. Fomentando desde la escuela el involucramiento y participación de los niños en estos espacios sagrados, pero también poniendo en práctica acciones

de agradecimiento, del diálogo con el universo, la tierra, el sol, lo que fortalecerá y permitirá que los niños valoren y den cuenta de las formas de vida propia, las aprecien, les den continuidad, prácticas que seguramente ya habrán vivenciado con sus padres o abuelos.

Acciones que permitan fortalecer la identidad tanto del estudiante, pero también del docente, que lleve a la formación como lo señala Zemelman (2006), de sujetos históricos, con voluntad, que logren leer la realidad de manera integral. Apoyándose en un enfoque pedagógico que sustente una concepción de educación contextualizada, primero en “la comprensión del medio natural, social, cultural y espiritual” (Quintriqueo, et. al. 2015, p.28) propio y a partir de aquí acercarse a otras visiones.

Lo que permita establecer un diálogo equilibrado respetuoso con el otro, donde ninguno sea más, sino entendiendo que existen diversas formas de comprender la realidad, existiendo coincidencias con algunas, diferencias y desacuerdos con otras, sin buscar imponer nuestra propia visión de mundo, pero si velando por una vida humana, digna, que en la medida de lo posible permita una estancia feliz en el tiempo y espacio que nos ha tocado vivir.

CONCLUSION

Para concluir es necesario señalar que la escuela deberá superar su carácter instrumentalista, homogéneo, colonizador, que la conduzca a una transformación del trabajo escolar. Acompañando los procesos de afirmación cultural, en docentes, estudiantes y de la misma comunidad. De ahí la importancia del hacer, del convivir, de la vivencia que se establece con nuestro entorno, pues en este convivir, se aprende, se conoce, se siente cariño y amor hacia la cultura propia con quien se interactúa. Lo que demanda que la escuela resigne sus prácticas y su misión histórica que la modernidad le impuso, a partir del diálogo, la convivencia, la reciprocidad, con el contexto donde se desarrolle el trabajo docente.

LITERATURA CITADA

Argueta, V., Corona, E., y Hersch, P. (Coords.) (2011). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Morelos, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

- Barabas, A.M. (2004). *La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca*. Desacatos, (14), 145-168. doi <https://doi.org/10.29340/14.1091>
- Bertely, B. M., Gasché, J., y Podestá, R. (2008). *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Recuperado de: http://jgasche.weebly.com/uploads/4/5/0/0/4500630/educando_en_la_diversidad-abya_yala-2008.pdf
- Broda, J. y Good, C. (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. D.F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. En *Antología sobre culturas populares e indígenas: lecturas del seminario diálogos en acción (365-373)*. D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Culturas populares e indígenas. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Ducoing, P. (2020). *Sistemas educativos latinoamericanos*. México: UNAM-FFyL. Recuperado de: http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/3065
- Flick U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Morata.
- Francisco, A. E. (2015). *Los conocimientos comunitarios del pueblo ayuuk y los contenidos escolares: elementos para la construcción de una didáctica decolonial*. D.F., México: Díaz de Santos - Universidad Nacional Autónoma de México.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Gámez, E. A. y López Austin, A. (Coords.) (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Coahuilense de Cultura.
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura. Conaculta México*, pp. 1-27. Recuperado de: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70
- González, M. V. (2008). *Agroecología, Saberes campesinos y agricultura como forma de vida*. México: UACH.

- Ishizawa, J. (2008). Notas para una epistemología de la afirmación cultural en los Andes Centrales. En PRATEC *Epistemologías en la Educación Intercultural* (pp.8-19). Recuperado de: <https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/epistemologias-en-la-educacion-intercultural.pdf>
- Ishizawa, J. (2012). Notas sobre la gestión del diálogo de saberes. En PRATEC *Diálogo de saberes. Una aproximación epistemológica* (pp.5-28). Recuperado de: <https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/Dialogo-saberes-aproxim-epist.pdf>
- Jiménez, N. Y. (2009). *Cultura comunitaria y escuela intercultural. Más allá de un contenido escolar*. D.F. México: SEP.
- Latapí, P. (1998). *Un siglo de educación en México* (Vol. I). México: Fondo de Cultura Económica/CONACULTA.
- Leff, E. (2011). Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad. En: A. Villamar, Arturo., E. Corona-M. y P. Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 379-391). Morelos, México: Universidad Nacional Autónoma de México- Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Maldonado, B. (2002). *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Recuperado de: <http://www.acratie.eu/FTP/UTOP/MEX-MALDONADO-Autonomiaycomunalidad.pdf>
- Maldonado, B. (2004). *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuesta para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*. Oaxaca, México: IEEPO.
- Maldonado, B. (2010). *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Recuperado de <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/15950/-fulltext.pdf?sequence=2>
- Martínez, J. (2015a). *Conocimiento y comunalidad. Bajo el volcán*, 15 (23), 99-112. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473006.pdf>
- Martínez, J. (2015b). *Educación comunal*. Oaxaca, México: Casa de las Preguntas.
- Paradise, L. R. (1991). El conocimiento cultural en el aula: niños indígenas y su orientación hacia la observación. En: *Informe final de proyecto: Socialización Primaria de niños Mazahuas y su aprendizaje escolar*. Recuperado de: [file:///C:/Users/PC8/Downloads/Dialnet-ElConocimientoCulturalEnElSalonDeClases-48376%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/PC8/Downloads/Dialnet-ElConocimientoCulturalEnElSalonDeClases-48376%20(1).pdf)

- PRATEC. (2012). *Diálogo de saberes. Una aproximación epistemológica*. Recuperado de: <https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/Dialogo-saberes-aproxim-epist.pdf>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico - estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Rendón, 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).
- Rengifo, G. (2004). Introducción. Modernización educativa, y los retos de la mediación cultural en los Andes del Perú. En PRATEC *Una escuela amable con el saber local* (13-34). Recuperado de: <https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/Una-escuela-amable.pdf>
- Rengifo, G. (2009). *El retorno a la naturaleza. Apuntes sobre la cosmovisión Amazónica desde los Quechua – Lamas*. Lima, Perú: PRATEC.
- REDIIN (2019). *Milpas educativas para el buen vivir. Nuestra cosecha*. Recuperado de: https://inide.iberomex.mx/assets_front/assets/libros/2020/milpas-educativas-para-el-buen-vivir-nuestra-cosecha.pdf
- Rodríguez, G.G., Gil F.J. y García J. E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Rogoff, B. (1993). *Aprendices del pensamiento. El desarrollo cognitivo en el contexto social*. Barcelona, España: Paidós.
- Taylor S. y Bogdan R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Recuperado de: <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2011/12/Introduccion-a-metodos-cualitativos-de-investigaci%C3%B3n-Taylor-y-Bogdan.-344-pags-pdf.pdf>
- Thompson J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Recuperado de: https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2014/05/thompson_john_b_ideologia_y_cultura_moderna_teor%C3%ADa_critica_s.pdf
- Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- Vértiz, M. (2007). La política educativa como medio de cambio en los sistemas y organizaciones educativas. Una revisión historiográfica. En: Carmona,

- A., Lozano, A. y D. Pedraza (Coords.). *Las políticas educativas en México. Sociedad y conocimiento*. México: Pomares/UPN. pp. 203-228
- Walsch, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Educación y pedagogía*, 11 (48), 25-35. Recuperado de: https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265909654.interculturalidad__colonialidad_y_educacion_0.pdf
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. pp.1-18. Recuperado de: https://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_1923.pdf.
- Walsh, C. (2014). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir, y re-vivir pp.1-29 Quito Ecuador. Abya Yala. Recuperado de: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/02/06/interculturalidad-critica-y-pedagogia-decolonial-catherine-walsh/>
- Zemelman, H. (2006) *El conocimiento como desafío posible*. México. Instituto Politécnico Nacional.

AGRADECIMIENTOS

A la vida, a *Yell 'thio*, a *Ya' Blligo*, al padre sol, a mis dioses, a mi comunidad *Zoolaga* por ser el motivo principal del presente escrito. Agradezco también a la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca y a la Universidad Nacional Autónoma de México, instituciones que, en el diálogo y la compartencia con mis compañeros, profesores y estudiantes, avivaron las reflexiones del presente artículo.

SÍNTESIS CURRICULAR

Yerí Manzano Flores

Zapoteca de la comunidad de San Andrés Solaga y docente en la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca. Licenciada en Psicología y Maestra en Educación Superior por la Universidad Mesoamericana sede Oaxaca, Maestra en Pedagogía por la UNAM y actualmente estudiante del Doctorado en Pedagogía de la UNAM. Correo electrónico: ybautista418@gmail.com

LA FIESTA DEL CALDO EN SAN ANDRÉS ZAUTLA: LOS PROCESOS DE SIMBOLIZACIÓN EN LA RECREACIÓN DE UNA TRADICIÓN

THE SOUP FESTIVAL IN SAN ANDRÉS ZAUTLA: SYMBOLIZATION PROCESSES IN THE RECREATION OF A TRADITION

María De la Luz **Maldonado-Ramírez**¹

Resumen

Este texto se propone reflexionar sobre la importancia de la fiesta, en el marco del culto religioso de las comunidades indígenas, como contexto de interacción social y procesos rituales, donde se articulan diversos procesos de simbolización que nutren y vehiculan la transmisión de las tradiciones. Esto nos dirige a plantear la fiesta religiosa como un escenario de disputa hegemónica, en tanto su organización normada, a la vez que un vehículo de confrontación contrahegemónica, desde la vivencia de lo sagrado. Realizamos una breve revisión conceptual para el abordaje de lo que se ha denominado como “religión popular” o, desde los estudios mesoamericanos, “tradición religiosa mesoamericana” (L. Austin). Esbozamos las categorías de análisis con las que complementamos un modelo hermenéutico para el estudio de la fiesta y el ritual desde los estudios del imaginario (G. Durand; B. Solares) y la antropología simbólica de Lluís Duch. Aplicamos nuestro modelo al estudio

de caso de la Fiesta del Caldo en Honor al Dulce Nombre de Jesús, en San Andrés Zautla, Oaxaca, centrándonos en dos problemáticas: la forma de organización de la fiesta a través de una cofradía y las formas de participación en la fiesta atravesadas por el género.

Palabras clave: fiesta, religión popular, simbolismos, cofradía, género.

Abstract

This text intends to reflect on the importance of the festival, within the framework of the religious cult of indigenous communities, as a context of social interaction and ritual processes, where various symbolization processes that nourish and convey the transmission of traditions are articulated. This leads us to consider the religious festival as a scenario of hegemonic dispute, as its regulated organization, as well as a vehicle of counter-hegemonic confrontation, from the experience of the sacred. We carry out a brief

¹ Doctorante en Estudios Mesoamericanos, UNAM. senisebiyorum@msn.com

conceptual review to address what has been called "popular religion" or, from Mesoamerican studies, "Mesoamerican religious tradition" (L. Austin). We outline the categories of analysis with which we complement a hermeneutic model for the study of festivals and rituals from the studies of the imaginary (G. Durand; B. Solares) and the symbolic anthropology of Lluís Duch. We

apply our model to the case study of the Fiesta del Caldo in Honor of the Dulce Nombre de Jesús, in San Andrés Zautla, Oaxaca, focusing on two problems: the form of organization of the fiesta through a brotherhood and the forms of participation in the party crossed by gender.

Keywords: party, popular religion, symbolism, brotherhood, gender.

INTRODUCCIÓN

Este texto se plantea reflexionar sobre la importancia de la fiesta, en el marco del culto religioso de las comunidades indígenas, como contexto de interacción social y procesos rituales, donde se articulan diversos procesos de simbolización que nutren y vehiculan la transmisión de las tradiciones. Partimos de una postura crítica al abordaje de la religiosidad indígena desde los sincretismos, resultado de la relación dialéctica entre la religión mesoamericana (principalmente la mexicana del posclásico) y el catolicismo español, de la que resultaría la religiosidad indígena sincrética, que asimila, como aculturación, los elementos del catolicismo en su sistema de creencias y prácticas de vínculo con lo sagrado. Nuestra crítica busca destacar la complejidad de la relación entre dos visiones del mundo que, como señala Serge Gruzinsky (2013), compartían una base común con concepciones diferentes en torno a lo sobrenatural como explicación última de las cosas.

El en-frentamiento entre dos formas de explicación del mundo, es decir, el encontrarse de frente a la diferencia, no sólo tuvo en el control político-militar y económico-social el eje de la organización de la nueva sociedad en América; fue una disputa por la configuración de la realidad, por las formas de la representación y sus contenidos de verdad, lo cual impactaría en los gradientes de libertad para la construcción de las subjetividades. Entonces, acercarnos a las religiones indígenas desde los sincretismos es partir de una pasividad hipotética de los pueblos receptores del catolicismo, que sin cuestionamiento adoptaron la nueva religión. Pero ni la evangelización fue homogénea, ni la recepción de la nueva religión fue pasiva ni un proyecto simple. A nosotros nos interesa pensar los diversos procesos de evangelización histórica¹ desde sus actores, quienes la

¹ Felix Báez-Jorge destaca, en su estudio *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, los tres momentos históricos de la evangelización de los pueblos indígenas: el primer momento fue la primera conquista española; el segundo momento, que reconoce como una segunda conquista espiritual, fueron las transformaciones que introdujeron las Leyes de Reforma en los bienes comunales y las cofradías, que pasaron a ser propiedad privada, lo que afectó la forma de organización de las fiestas, su posibilidad de realización y las creencias en torno a ellas con la incorporación de elementos seculares; el tercero será la Revolución Mexicana y la política anticlerical de la naciente nación mexicana que incentivó un contexto

formularon e implementaron y a quienes estaban dirigidos, como agentes con diversos grados de libertad de decisión y cuyas selecciones manifiestan su voluntad.

Al respecto, la antropología mexicana de mediados del S. XX ha planteado el debate sobre el “catolicismo popular” y la “religión popular”. En el primer aspecto, Pedro Carrasco propone una definición para catolicismo popular, basándose en la experiencia mexicana frente a los debates europeos, donde destaca la organización del culto y su vínculo con la jerarquía, “hay aspectos de las creencias y del ritual que, aunque relacionados con los de la iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular” (Carrasco, 1976, p. 59). Sin embargo, consideramos que la definición de Carrasco apunta más hacia la lógica de la “religión popular” que al “catolicismo popular”, el cual se explica con referencia a la iglesia, mientras que la “religión popular” trata de dar cuenta de las complejas configuraciones de los pueblos indígenas ante diversas situaciones que introducen cambios en sus prácticas y creencias, como fue la primera evangelización católica, pero también cómo las políticas de estado han impactado en sus prácticas, incluida la introducción del protestantismo.

Siguiendo los importantes aportes de Báez-Jorge a la cuestión, nos dice que quienes estudian las religiones indígenas contemporáneas como “catolicismo popular” buscan los significados semejantes respecto a las prácticas católicas, en tanto que la “religión popular” se ocuparía de resaltar las diferencias y encuentros entre las creencias católicas y el pensamiento tradicional mesoamericano que configuran las nociones de lo sagrado en los pueblos indígenas en la actualidad.² Desde nuestro punto de vista, la “religión popular” y el “catolicismo popular” son dos formas de abordaje de la religión indígena contemporánea con base en diferentes posiciones de observación: el primero sobre la experiencia y las manifestaciones de lo sagrado de los creyentes, del pueblo o de la comunidad; el segundo desde la visión hegemónica de la iglesia católica y su normatividad.

Nosotros retomamos la categoría propuesta por Alfredo López Austin para el análisis de la situación de la religiosidad de las poblaciones indígenas de la actualidad: la “tradición religiosa mesoamericana”, entendida como el resultado de procesos de larga duración en el encuentro y confrontación entre dos explicaciones del mundo, que se influyen recíprocamente y recrean

de confrontación violenta hacia las prácticas de la religión popular, impactando en la poca o nula presencia de sacerdotes en los pueblos, dejando la organización de las fiestas en su manos, con lo que ganaban autonomía, pero se disputaban su realización con los grupos anticlericales revolucionarios locales.

² Alicia Barabas y Migue Bartolomé van más allá y plantean un fuerte crítica al concepto de “catolicismo popular” como “un intento de homogeneizar las diferencias, a partir de su contraste con el paradigma representado por un “catolicismo oficial”, que en realidad responde a la visión de los teólogos, ya que la mayoría de los creyentes practican lo que Joan Prat ha caracterizado como una experiencia religiosa ordinaria, es decir, una vivencia referida a una época y un lugar concretos” (en Báez-Jorge, 2011, p. 222).

significados en torno a dinámicas hegemónicas y contra hegemónicas, configurando las formas de ser y estar en el mundo de los pueblos indígenas. Como podemos observar, el pensamiento de López Austin sobre el tema no está alejado de los planteamientos de Báez-Jorge, pero sí hace énfasis en la recreación de significados como selección de lo que se conserva y de lo que se olvida, es decir, como trabajo de la memoria colectiva, lo cual dota de imágenes de sentido a un imaginario indígena que es dinámico y mutable en sus estructuras simbólicas y orientaciones prácticas. En ese sentido, hay que advertir, tal como lo propone los dos autores antes mencionados, que las religiones indígenas no son versiones contemporáneas de la religión mesoamericana, sino que con sus prácticas y creencias los pueblos indígenas resguardan en sus tradiciones religiosas los elementos del pensamiento mesoamericano, como salvaguarda dinámica de su memoria colectiva que se recrea en torno a los contextos y vivencias históricas de las comunidades y sus transformaciones.

Sería absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días son expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna es resultado de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender el patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales. Lo que es correlato de la destrucción civilizatoria que el proceso colonial y la nación moderna han perpetrado en sus culturas para instaurar el modelo occidental (Báez-Jorge, 2011, p. 107).

En este marco epistemológico, nuestro objetivo particular es reflexionar sobre los procesos de simbolización de la ritualidad festiva en la comunidad de San Andrés Zautla, perteneciente al Valle zapoteco de ETLA, en los Valles Centrales de Oaxaca. Nos interesa este poblado por dos motivos peculiares: por un lado, pese a haber perdido la práctica de su lengua originaria, podemos observar elementos del pensamiento religioso mesoamericano en sus prácticas festivas y rituales; por otro lado, su fiesta patronal a San Andrés, el 30 de noviembre, es secundaria en cuanto a la importancia religiosa, emotiva y social que le atribuye el pueblo a la fiesta del Caldo de guajolote, en honor al Dulce Nombre de Jesús, el tercer lunes de enero, por lo que tenemos una fiesta central, en el marco de la doctrina eclesial católica, que es secundaria en importancia para los pobladores, respecto a su celebración al Dulce Nombre de Jesús. En las líneas que siguen presentaremos los resultados del trabajo de campo que hemos realizado en la comunidad desde el 2017, centrándonos en dos problemáticas que atraviesan la Fiesta del Caldo en honor al Dulce Nombre de Jesús: la forma de organización de la fiesta por cofradía, que media en las formas de participación y el vínculo entre los pobladores y su celebración; la inversión de los roles en la preparación del caldo y las querellas por la participación como disputas desde el género en la tradición.

Tradición, ritualidad y fiesta

El estudio de caso que presentamos nos aporta elementos para problematizar la configuración de la tradición y su centralidad en la vida de los pueblos indígenas. Las modernas ciencias sociales se han esforzado por hacer a un lado la tradición, como acervo de conocimiento y marco de referencia de la acción del hombre, tratando de minimizar y hasta negar lo tradicional del hombre o estigmatizando la recurrencia de la tradición como lastre para la acción social moderna y el despliegue de la libertad. Lo peligroso es que estos intentos han tomado consecuencias políticas que rehúsan reconocer al otro en su diferencia, imponiendo formas de asimilación del otro a través de la identidad homogénea y, en el peor de los casos, llegando a su exterminio, no inmediato, sino a través de políticas públicas que dificultan el desarrollo de las formas de vida tradicionales o, incluso, las hacen de uso mercantil para obtener ganancias (los tradicionalismos).

Nosotros retomamos la antropología simbólica de Lluís Duch, quien hace espacial ahínco en que el *hombre es un ser tradicional*: requiere de la tradición para habitar el mundo, hacerlo su mundo compartido con otros, lo cual no se realiza desde la nada, sino siempre en función de referentes del pasado. Esto es así porque el hombre es un *heredero*, un ser situado en el contexto de una tradición cultural, lo cual implica algún tipo de participación en el circuito de transmisiones de la tradición a partir de diversos procesos de simbolización.

Como consecuencia del hecho de que el hombre es un <<ser tradicional>>, ha de tenerse muy en cuenta que el acervo de tradiciones que configuran la vida individual y colectiva, constituyen el fundamento para que el ser humano y los grupos sociales puedan tomar posesión del mundo, lo <<cultiven>> y lo humanicen (en algunos casos, lo deshumanicen) (Duch, 2002, p. 16).

Recurriendo al análisis etimológico, uno de los lugares predilecto de Lluís Duch para pensar el *empalabramiento*, nuestro autor resalta dos raíces latinas de la tradición: *tradere*, que apunta a los objetos materiales o inmateriales que se intercambian y; *transmittere* que destaca la dimensión comunicativa de la tradición, como transmisión de saberes en los que participa el sujeto, quien es receptor y codificador del mensaje en los términos de su contexto histórico. En ese sentido, el ser humano está sujeto a la tradición, como heredero que es, pero se constituye como actor o agente que transmite la tradición, que se implica en ella al hacer *presente lo ausente pasado*.

Por consiguiente, resulta evidente que toda tradición consta de una base material (conocimiento, costumbre, léxico, ritual, convencionalismo, etc.) que, en el tiempo y el espacio, se *tras-pasa*, se *trans-mite*, realiza un trayecto desde un <<antes>> hasta el <<ahora mismo>>, y que permanece más o menos idéntica a sí misma a

pesar de las mutaciones y cambios de contexto impuestos por la historia (*tradere*). (Duch, 1997, p. 43).

Nos parece que las reflexiones que realiza Lluís Duch sobre la tradición, a la cual vincula con el “trabajo del símbolo”, son de vital importancia para comprender su persistencia en la vida del hombre, las transformaciones que ha experimentado y los usos que de ella se hacen. Desde esta óptica, se resalta que la tradición es más un asunto del tiempo presente que del pasado. Es decir, que nos situamos en una tradición en el presente, desde la cual articulamos nuestra relación con el pasado y nuestras posibilidades de utópicas de futuro. Porque la cuestión de la tradición es que, a través de sus transmisiones se recrean y contextualizan sus contenidos materiales en el presente y se proyectan los deseos o anhelos de futuro. Por lo tanto, la verdadera tradición es recreación.

Vinculado a la tradición, el “trabajo del símbolo” que ejercitan las mujeres y los hombres de todos los tiempos, siempre será contextual y situacional. Esto es lo que el autor llamará “simbolismos”: al uso y trabajo con símbolos en términos históricos. Lo cual implica que la viveza o la decadencia de los simbolismos, así como su manipulación ideológica o sus usos pedagógico-terapéuticos, dependen de las sociedades: de su forma de organización, de sus intereses y necesidades colectivas abiertas o cerradas a los lenguajes del símbolo. En consecuencia, la religiosidad, como configuración histórica, social y cultural, se realiza como despliegue creativo de la condición estructural del *homo religiosus*: su “capacidad simbólica”. En este sentido, entendemos por procesos de simbolización todas aquellas elaboraciones constantes que las mujeres y hombres realizamos para dar sentido a nuestra forma de ser y estar en el mundo, nuestra relación con la realidad, con los otros (el otro generalizado) y con lo otro (el misterio), por mediación de imágenes arquetipales y símbolos en el seno de una cultura (Durand, 2007), lo cual, desde nuestro punto de vista, articula el dinamismo del imaginario o la interpretación simbólica de lo real (Solares, 2013). En palabras de Lluís Duch, los procesos de simbolización son el resultado del “trabajo del símbolo”: la aptitud que tenemos para poner en participación/conciliación la diferencia sin negar la diferencia, para establecer compatibilidades entre lo irreconocible cercano/lejano hacia una unidad en la diferencia. En resumen, la condición del ser humano como *capax symbolorum* deviene en heredero de un acervo de conocimientos y saberes que constituyen su marco de referencia para la acción y como un ser con agencia, que usa símbolos, los manipula para lo mejor y para lo peor, a fin de alimentar, transformar, incluso destruir, una visión de mundo compartida.

Las transmisiones de la tradición y sus procesos de simbolización tendrán en la fiesta y sus prácticas rituales uno de sus escenarios más potentes y, por lo tanto, de disputa hegemónica. La ritualidad humana, señal inequívoca de la necesaria superación del instinto (Duch retomando a Plessner), se caracteriza por su

periodicidad: es una experiencia temporal que acontece en el espacio, vinculada al devenir del tiempo en la vida cotidiana, donde irrumpen momentos cruciales que se celebran por medio de fiestas. Como escenario de interacción social, los participantes se relacionan entre sí y con la celebración, construyen sentidos de convivencia compartidos y configuran sus acciones y sus emociones en la vivencia de lo sagrado, a través de una “unanimitad de sentimientos” que se manifiestan dramáticamente. De suerte que la ritualidad produce una colectividad afectiva y afectada en su relación con lo sagrado.

No obstante, sociológicamente, podemos entender por *ritualidad* una forma de comportamiento que se despliega en una diversidad de escenarios de la vida del hombre, no necesariamente religiosos. Esto es así porque, sin lugar a duda, el ritual, además de configurar comportamientos, tiene su base en el principio de repetición. En este orden de ideas, consideramos necesario introducir la distinción entre la *rutinización*, propia de la vida cotidiana, y la *ritualidad*, la cual se despliega como una praxis simbólica en la vivencia de lo sagrado. Si bien, la *ritualidad* comparte con la *rutinización* la repetición y la configuración de formas de comportamiento, *la ritualidad* manifiesta formas de pensamiento, creencias y valores que nutren la acción. Esto es así porque los rituales requieren del despliegue de la capacidad simbólica del ser humano que es reflexiva y crítica respecto a su presente, tendiendo puentes creativos y afectivos con el pasado, a través de la tradición. En este sentido, podemos entender que haya rituales seculares y profanos, frente a rituales sagrados. No obstante, el universo de lo sagrado es tan complejo que encontraremos en él rituales aparentemente secularizados.

La fiesta es consecuencia de la ritualidad humana. Las fiestas son contextos lúdicos que irrumpen en el devenir de la vida cotidiana: ya sea con motivos sagrados o profanos, los hombres hacen una breve pausa en sus rutinas diarias para reunirse y celebrar algún acontecimiento relevante para la vida de alguien, del grupo, de la colectividad, de la comunidad o sociedad en general. Las fiestas cumplen esa función de encuentro con los otros próximos, de convivio, incluso con los ajenos al grupo que en el momento de la fiesta participan de la colectividad. Pero, sin lugar a dudas, las fiestas también son espacios de conflicto y de relaciones de poder, por los diversos intereses en su realización que van más allá del (re)encuentro, pues una fiesta siempre implica un gasto, al parecer un “gasto inútil”, un gasto por gusto, pero también por prestigio y reconocimiento.

Las fiestas, en especial las fiestas religiosas que son las que nos interesan, entretejen una serie de prácticas que se realizan desde prever el cumplimiento de la fiesta, es decir, asegurar su continuidad, su organización, los preparativos o la ritualidad que anticipa el día fuerte de la celebración, los participantes y las acciones que realizan en los procesos rituales de la fiesta, así como la rendición de cuentas al finalizar, que generan una suerte de vigilancia colectiva que convive

con forma institucionalizadas de la organización (Iglesia, municipio, titulares o principales de la fiesta). Por ello, nos interesan dos dimensiones en el estudio de las fiestas: los procesos de organización social para su realización y el sentido profundo de la fiesta a partir de los simbolismos que se movilizan y que orienta su realización y hasta su organización. En el contexto de la fiesta, los símbolos remiten más allá de los significados formalizados en la vida cotidiana, revelan su potencia vinculante con lo sagrado a través de una serie de prácticas rituales realizadas por los participantes, en las que incluso los asistentes no son meros espectadores, sino participantes activos que viven en la fiesta la experiencia con lo sagrado.

Esta vinculación de las prácticas rituales en la fiesta nos ha llevado a plantear el concepto de *ritualidad festiva*, el cual entendemos como el contexto de interacción social festivo en el que las prácticas simbólicas toman forma y contenido a través de las cadenas significativas que conforman el culto, en su vínculo con la tradición, el ritual como la expresividad de la capacidad simbólica del hombre, y el rito como las acciones concretas y materiales en el ritual. Dicho de otra forma, la fiesta es el contexto de la vivencia de lo sagrado en el que se despliegan las acciones rituales y los ritos de un culto, como resultado de la *ritualidad* del ser humano, la cual está presente a lo largo de su existencia en diversos contextos prácticos (sagrados, profanos y/o seculares), no obstante, la diferencia entre cada uno radica en los símbolos que reactiva, en lo usos que se les da y en las consecuencias que de ello se deriva.

Consideramos importante recalcar que la vivencia de lo sagrado, a través de las prácticas de la *ritualidad festiva*, no es la negación de la vida cotidiana rutinaria, incluso no sólo son dos planos diferenciados de la vida en sociedad, sino que la existencia de uno requiere del otro. La vida cotidiana, en la que se lleva a cabo la reproducción de la sociedad, donde opera el conocimiento de sentido común para las interacciones y visiones del mundo, posibilita los espacios temporales de reflexión sobre el devenir de la sociedad, para poner en paréntesis y cuestionar su curso, su ritmo, su rumbo, por la mediación de otras experiencias que movilizan los simbolismos aparentemente ocultos, en espera, acechantes a intervenir en la transmisión de las tradiciones que tiene lugar como comunicación de la memoria colectiva durante las fiestas. Nos dice Bolívar Echeverría:

Por esta razón, la cotidianidad humana solo puede concebirse como una combinación o un entrecruzamiento muy peculiar del tiempo de la rutina, es decir, del tiempo en el que todo acontece automáticamente, en que el cumplimiento del código es ciego, por un lado, y el tiempo de la ruptura, por el otro: el tiempo del juego, de la fiesta, del arte. Si no hay una peculiar combinación, en mayor o menor escala, en toda una vida individual, en un año o en un mismo instante, de estas dos versiones del tiempo cotidiano; si no hay una combinación de la rutina con la ruptura de la rutina, no existe propiamente una cotidianidad humana. (Echeverría, 2003, p. 91).

Queda indagar la forma en que persiste y se manifiesta la función social de la *ritualidad festiva*, como articulación simbólica de la expresividad del ser humano y como transformadora de la experiencia medida frente a la realidad en nuestra sociedad actual, en su vínculo con la memoria y la tradición, pero también en un contexto de transformación de la ritualidad y su sustrato teatral en su vínculo con lo sagrado, incluso en los contextos que incitan a una degradación de lo simbólico.

La fiesta del Dulce Nombre de Jesús en San Andrés Zautla

San Andrés Zautla se encuentra en el Valle de Etna, en la región de los Valles Centrales de Oaxaca, que históricamente se desarrolló como un sistema de aldeas liderado por el asentamiento de San José el Mogote, desde la etapa Tierras Blancas (1400-1150 a.C.), San José (1150-850 a.C.), hacia la fundación de Monte Albán, alrededor del 500 a.C. San Andrés Zautla forma parte de las localidades que conformaron la ruta histórica hacia la región de la Mixteca, también conocida como “Camino real”, trayecto que recorrían zapotecos y mixtecos desde antes del arribo de los españoles a Oaxaca y durante la colonia, senderos que trazaron la movilidad intrarregional e interétnica de la zona, de la que resultan intercambios e influencias culturales, además de económicos, entre las dos etnias mayoritarias de Oaxaca. Actualmente, la zona está atravesada por la carretera de cuota hacia Puebla y la Ciudad de México.

En el proyecto de evangelización que emprendieron los dominicos en la zona, fue asignado San Andrés Apóstol, el apóstol del oriente, como santo patrón de Zautla, cuya celebración conmemora su muerte en el santoral cristiano, el 30 de noviembre.³ No obstante, los pobladores nos indicaron que la celebración del Dulce Nombre de Jesús es la festividad más importante del pueblo, por encima de su fiesta patronal a San Andrés. ¿En qué radica la diferencia de importancia que atribuyen los zautlecos a sus fiestas? La celebración a Jesús de Nazaret a través del Dulce Nombre de Jesús destaca dos cuestiones interesantes en torno a su culto: la figura del Niño Dios, lo cual se vincula con la infancia de Jesús, y el nombre de Jesús, llamar al hijo de Dios por su nombre; en otras palabras, en el culto al Dulce Nombre de Jesús se articulan las simbólicas de la infancia y el lenguaje en torno a El Salvador. Nos llama la atención que, en nuestra

³ La historia sobre su muerte es peculiar. Fue capturado y condenado a ser crucificado por el gobernador romano Aegeas o Aegeates, en Patras de Acaya (antigua provincia romana en Grecia). Pero el Apóstol Andrés se negó a ser crucificado como Jesús en una cruz latina, a fin de evitar cualquier comparación con su martirio. Por esa razón, se le crucificó en una cruz en forma de X o “cruz aspada”, conocida en la actualidad como “cruz de San Andrés”. Tampoco fue clavado a la cruz, como Cristo, sino atado, por lo que su martirio se prolongó por dos días durante los cuales el Apóstol no dejó de predicar. Su muerte ocurrió finalmente el 30 de noviembre del año 60 d. C., y esa fecha se celebra la fiesta del santo desde que San Gregorio Nacianceno estuvo al frente de la Iglesia de Constantinopla, en 381 d. C.

indagatoria, el Dulce Nombre de Jesús no aparece como una advocación del Niño Dios, ni de Cristo, es decir, que no es reconocido como una manifestación de uno ni del otro, sino que, su culto refiere a atributos o características de la divinidad: la infancia y su nombre

Por otra parte, Para la Iglesia católica, “oficialmente” el día de la celebración del Dulce Nombre es el 3 de enero, pero comienza el festejo desde el uno del mes; también exhortan a su celebración en la octava de la Epifanía, es decir, 8 días después del 6 de enero, el 13 de enero. La Fiesta del Dulce Nombre de Jesús, tal como la establecieron en San Andrés Zautla, se celebra el tercer lunes de enero o el penúltimo lunes de enero, lo cual se enmarca en la celebración eclesiástica de la octava de Epifanía, pero no coincide del todo, incluso puede llegar a ser una semana después. Además, destaca que la fiesta en Zautla es en lunes, mientras que la Iglesia propone el domingo como día de la celebración. Esto implica que en el poblado haya una fiesta “oficial” el domingo, en el marco de la Iglesia Católica, y la del lunes que es considerada como la “fiesta del pueblo”, la cual nombran la “Fiesta del Caldo” en honor al Dulce Nombre. Así, podemos entrever que en la voluntad del poblado, el culto al Dulce Nombre va más allá de los márgenes establecidos por la institución eclesial y sus procesos de evangelización, por lo que las imágenes de sentido, las *expresiones míticas* que motivan la ritualidad festiva en torno a esta celebración requieren de una búsqueda de los elementos del pensamiento local que se encuentran, enriquecen y confrontan con el pensamiento cristiano Occidental.

Formas de organización de la ritualidad festiva en San Andrés Zautla

A partir del trabajo de campo que realizamos en el poblado, nos percatamos que la forma de organización de la fiesta impacta en las prácticas que configuran el culto a estas dos imágenes religiosas: la fiesta patronal se realiza a través de una mayordomía, en tanto que la fiesta del Dulce Nombre se lleva a cabo por medio de la cofradía del mismo nombre. En el Archivo Histórico del municipio se encuentran documentos que registran las primeras devociones y sus formas de organización. Destaca que todas iniciaron en la forma de cofradías y transitaron al patronazgo individual, es decir, mayordomías. ¿Qué es una cofradía? ¿Cuáles fueron sus funciones durante la Colonia? ¿Cómo se relaciona y distingue de la mayordomía? ¿Cómo explicar la persistencia de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús en Zautla y porqué la fiesta patronal se organiza por mayordomía?

La cofradía es una corporación religiosa que fungió en la Colonia como núcleo de asociación y redes personales, “consiste en una agrupación de fieles, organizados en torno a la Iglesia católica, con base en ciertos patrones de disciplina y conducta, cuyo fin es satisfacer sus necesidades espirituales

principalmente, y materiales en segundo plano. Las asociaciones de este tipo fueron hermandades, en el sentido de que sus integrantes tenían vínculos casi familiares y se ayudaban mutuamente, y debían estar aprobadas por la Iglesia y la Corona” (Mejía, 2014, p. 15). Las necesidades que menciona la autora son interesantes y hasta complementarias, en la medida en que fue mediante las cofradías que se instituyó el culto, su organización y, en buena medida, la devoción a diversas figuras sagradas del catolicismo, a la para que a través de las cofradías se generaron mecanismo para la seguridad social, en términos de su satisfacción colectiva, “al principio se establecieron como asociaciones de fieles que ayudaron a evangelizar a la población, junto al clero regular; después diversificaron sus fines y mantuvieron una estrecha relación con el clero secular, al cumplir la función de introducir el culto hacia advocaciones propias de los españoles” (Mejía, 2014, p. 16-17).

Los miembros de las cofradías eran denominados “cofrades”, pertenencia que quedaba establecida por una “patente”, donde se indicaban las obligaciones entre las partes, y aportaban una limosna mensual llamada “cornadillo”, con lo que se conformaba un fondo de la cofradía destinado a realizar sus funciones principales: las ceremonias religiosas y las obras de caridad. Además, algunas cofradías eran dueñas de tierras, ganado y casas que también formaban parte de ese fondo. En otros casos, fungían como fondos de préstamos y con los réditos se solventaban los gastos de sus funciones. ¿Quiénes formaban parte de las cofradías en la Nueva España durante el S. XVI? Todo indica que fueron agrupaciones de los españoles a su llegada a América, pero ¿los indígenas podían pertenecer a las cofradías? Más aún, sobre la función evangelizadora de estas corporaciones ¿fue la misma en todo el territorio? Si retomamos el análisis de Robert Ricard (1933) sobre la evangelización como un proyecto ambiguo, de alcances diferenciados y que se gestó desde los centros urbanos ¿qué factores incidieron en la conformación, desarrollo e impacto de las cofradías entre las comunidades indígenas? Establecidas en el continente recién conocido, señala Mejía, las cofradías tuvieron su auge entre los S. XVII y XVIII, una vez que se recuperó la población indígena, alrededor de 1650. Una forma de organización del culto, y de control social, impuesta en los pueblos indígenas, que adoptaron y moldearon según sus intereses y necesidades, es decir, se apropiaron de las cofradías y les dieron forma, a tal grado que es posible pensar que las cofradías ejercieron un contrapeso en la defensa de las tradiciones locales y de los bienes de los pueblos.

Proponemos pensar las cofradías como una suerte de grupos sociales que desempeñaron el papel de “estructuras de acogida” durante la transición social de la época precolombina hacia la formación de la Nueva España, tanto para españoles como indígenas, bajo distintas dimensiones: en cuanto a las relaciones de parentesco y filiación vecinal, barrial, gremial o comunitaria (*codescendencia* y *coresidencia*) por las que se formaban los grupos y orientaban la participación

de sus miembros, las cuales estaban ancladas al territorio como fuente de identificación y cohesión social; en sus funciones religiosas, promotores de la evangelización y encargadas de la organización y realización del culto (*cotrascendencia*), el cual estaría anclado a los ejercicios de poder político por parte del virreinato y la Iglesia, así como a los manejos de las riquezas de los pueblos (monetarias, en especie, como tierras, animales, inmuebles y su producción).

Así, las cofradías se articulan en la tensión por el control hegemónico de los bienes materiales y espirituales en la Nueva España, confrontación en la que también participan las luchas por los grados de autonomía de las Repúblicas de Indios, en sus tierra, en su producción y en sus imaginarios, generando los mecanismos de transmisión de las tradiciones que alimentaron los procesos de simbolización en sus fiestas, incentivado en buena medida por la Iglesia, que pasaría a tratar de regular el fervor festivo y la espontaneidad del juego que salía de su control hacia finales del S. XVIII. En ese sentido, las cofradías habían fungido como escenarios de resistencia ante el dominio hegemónico español, tanto en materia religiosa, como en la protección de los bienes y producción que usufructuaban las autoridades coloniales. Quedaría pensar en la hipótesis en torno a las cofradías como una suerte de organizaciones en la pugna por la autonomía de las Repúblicas de Indios ante el control de la Corona.

A finales del S. XVIII comienza una política de mayor control sobre las cofradías, tanto en Europa como en la Nueva España: en España fueron suspendidas las asociaciones que no tuvieran el reconocimiento de la Corona o de la Iglesia, en tanto que, en la Nueva España, en 1775 se decretó que el Virrey tendría a su cargo la administración de los fondos de las cofradías. Muchas cofradías desaparecieron, algunas se conservaron y otras sobrevivieron en la forma de mayordomías, es decir, mediante el gasto individualizado para la realización de las fiestas, pero sin cumplir las funciones de préstamos ni obras pías o de seguridad social. En este contexto, advierte Pedro Carrasco que en el S. XVIII se experimentó un empobrecimiento generalizado de los pueblos indígenas, tras el aumento del control y la exigencia de contribuciones a la Corona a través de la explotación en las haciendas, lo que impactó en la reducción de las fiestas por los altos costos que implicaban para los devotos, a lo cual habría que sumar la reducción de los fondos de las cofradías, hasta su extinción. Por lo que fue un momento de transición en las formas de organización de las prácticas religiosas, marcado por los embates a la propiedad comunal de la tierra que se orquestó tras la Independencia y se consolidó con la secularización en la Reforma.

¿Qué sucedía como las formas de organización del culto en Oaxaca? Si bien, como señala K. Mejía, las cofradías tuvieron su auge entre los S. XVII y comenzó su decadencia hacia finales del S. XVIII. Por su parte, John K. Chance y William B. Taylor apuntan que, en Oaxaca, la mayoría de sus cofradías surgieron en el S.

XVIII, en el contexto de mayor vigilancia gubernamental hacia las cofradías y de los inicios del proceso de secularización en México y mencionan:

De origen más reciente, modestamente sustentadas, sin edificios propios y destinadas a mantener a la iglesia de la parroquia y al sacerdote del pueblo, estas cofradías de Oaxaca ofrecen un contraste con las hermandades de la región central de Jalisco y su combinación de hospital y capilla. Si bien en Oaxaca las cofradías eran pobres y no operaban tanto como institución del pueblo, las cajas de comunidad, en cambio, sí eran impresionantes, pues contaban con tierras de cultivo trabajadas por todas las familias, y con cofres comunitarios que contenían cientos, y a veces hasta 1000 pesos en efectivo reunidos con el producto de la renta de edificios y tierras y con las contribuciones anuales de los tributarios (Chance y Taylor, 1987, p. 10).

Así mismo, la figura del mayordomo cobró relevancia a finales del S. XVIII. Si bien, esta figura ya existía al interior de las cofradías, era electo anualmente y sus funciones eran administrar los bienes de la asociación y ejercer los gastos de las fiestas con el fondo de la cofradía. Si dicho fondo no era suficiente, el mayordomo se encargaba de aportar lo restante a través de dos mecanismos: con sus propios recursos o haciendo colectas entre los cofrades y gente del pueblo, con lo que observamos que su función no se limitaba a sufragar las fiestas sino a asegurar que se realizaran con el medio que fuese. Para los autores, la centralidad que fue cobrando el mayordomo responde a la formación tardía de las cofradías en Oaxaca, a sus condiciones de pobreza y precariedad, además “parece ser que las razones inmediatas para establecer el patronazgo individual en esta región no fueron tanto las ideas autóctonas de reclutamiento elitista o de redistribución de bienes dentro del pueblo, sino la presión ejercida por los sacerdotes seculares para mejorar el mantenimiento del culto y las políticas administrativas que prohibían la contribución comunitaria” (Chance y Taylor, 1987, p. 13).

Las hipótesis y argumentos de los autores que hemos presentado ¿cómo nos orientan en la lectura de la organización del culto en San Andrés Zautla? La información que encontramos en los archivos municipales de Zautla cobra relevancia en dos sentidos: al señalar que efectivamente la cofradía del Dulce Nombre de Jesús tiene su origen, al menos su registro más antiguo, en el S. XIX, específicamente en 1814. Lo cual concuerda con la hipótesis de Chance y Taylor, lo que a su vez nos permite problematizar las estrategias para la supervivencia de esta cofradía de origen tardío, en un contexto hostil para estas formas de organización social del culto, así como su relación con el sistema de cargos (recordando que Zautla transitó al sistema de partidos en la década de 1980, pero que mantiene formas de apoyo comunitario). Por otro lado, encontramos un registro más amplio de las cofradías del pueblo desde finales del S. XVII, con la cofradía del Santísimo Sacramento y la Virgen del Rosario, incluida la cofradía de la fiesta patronal y concluyen sus operaciones a finales del S. XIX, lo cual se vincula con los argumentos de K. Mejía donde podemos ubicar la formación de

las cofradías en el contexto histórico de su auge, pero en un contexto de precariedad propio de la región.

No tenemos datos sobre la situación particular de la caja del pueblo, pero consideramos que la recurrencia de las cofradías en este periodo en el poblado es un indicativo de la relación entre ambas instituciones, que les permitió llevar a cabo sus funciones tanto administrativas como religiosas a finales del S. XVIII. El trabajo de Asunción Lavrin sobre las cofradías en Oaxaca, a partir del reporte del obispo Antonio Bergoza y Jordán, de 1802-1811, nos arroja mayor luz al respecto. A diferencia de Chance y Taylor, quienes además se centran en el caso de la Sierra Norte, el reporte que maneja A. Lavrin refiere a un aproximado de 785 cofradías, la mayoría de ellas en la región de la Mixteca: Teposcolula y Coixtlahuaca con 235 cofradías; Miahuatlán, en la Sierra Sur, con 109 cofradías; Yautepec y Pochutla, en la Costa, con 81 y 58 cofradías cada una; mientras que en los Valles Centrales se presentaba el menor número de cofradías, en las zonas de Teotitlán, en el Valle de Tlacolula, y en el Valle de Etla, donde se localiza San Andrés Zautla.

La autora concuerda con las ideas de Chance y Taylor en torno a la progresiva pérdida de la organización comunitaria de las fiestas e incluye el factor de la cercanía a la ciudad capital, es decir, la urbanización y la forma de vida urbana que impacta en la cohesión social de los pueblos que la rodean, lo cual explicaría la carencia de cofradías en los Valles Centrales, no así en otras regiones, como la Mixteca. Para la autora, un factor económico determinante en la pervivencia de las cofradías es la agricultura, la ganadería y, para el caso de la Mixteca y la Sierra Sur, la producción de grana cochinilla. Recordemos que San Andrés Zautla, localizado en el Valle de Etla, se encuentra en lo que fue conocido como el “camino real” hacia la Mixteca, es decir, es un poblado en el umbral entre la región mixteca y los valles zapotecos, por lo que era un lugar de tránsito de los productos que se intercambiaban intrarregionalmente. Esta posición pudo ser un factor importante en la pervivencia de sus cofradías, tal como se presentaban entre sus vecinos mixtecos, con una mayor bonanza económica al respecto. Aunado a que, el registro histórico que tenemos sobre la cofradía del Dulce Nombre de Jesús refiere a la dotación de tierra para el culto, la cual administraría la cofradía y que, registra la autora, podía ser trabajada por el mayordomo a fin de obtener fondos para la asociación.

Huelga decir que en el poblado hay un Comité del Culto Religioso que pertenece al gobierno municipal, elegido por el presidente municipal, por lo que la organización de las fiestas pasa por diversas figuras de poder: la iglesia, el municipio y los principales de la fiesta (mayordomos y cofrados). Por otro lado, participar en las fiestas como mayordomo o cofrade no es un requisito para acceder a un cargo cívico en el municipio, pero opera como poder fáctico, en la medida en que el pueblo acepta y reconoce la capacidad de los funcionarios del

gobierno municipal a partir de su participación en las celebraciones religiosas, al grado de escuchar críticas al presidente municipal sobre su incapacidad para gobernar el pueblo “porque no lo conoce, porque nunca ha participado en las fiestas”.

Los procesos de simbolización en la Fiesta del Caldo

La cofradía del Dulce Nombre de Jesús es un grupo de personas sin relaciones de parentesco necesario que presentan su voluntad a las autoridades municipales durante la fiesta de las elecciones, en agosto. Así, esta cofradía tiene la característica de ser una asociación de fieles que renueva a sus miembros cada año, lo que permite una mayor circularidad de los integrantes, pero también corre el riesgo de no asegurar una participación constante que garantice la realización de la fiesta, situación que ya se ha presentado en el poblado, no por falta de interés o vocación, sino por falta de recursos para solventar los gastos que implica fungir como alcalde, fiscal, secretario y cofrados.

En la fiesta de las elecciones, en agosto, el proceso de simbolización central lo realizan las familias que tiene la intención de formar parte de la cofradía: llegan al municipio, a temprana hora, a presentar al cofradito o cofradita, quien es el o la titular de la celebración: pues la fiesta está dirigida a los niños y el Niño Dios. Al presentar su voluntad y anotarse como parte de la cofradía de ese año, llevan una imagen de guajolote a la usanza de las que se utilizan en el baile del guajolote durante los días de la celebración. El primero que llega será el alcalde de la cofradía, quienes le siguen serán el fiscal y el secretario. Una vez asignados esos roles, los siguientes serán los cofrados, ayudantes de los cofrados o cofrados auxiliares, distinción que opera en torno a los gastos y trabajo en los preparativos de las fiestas. Si llegase a faltar gente para la cofradía, tras la fiesta de las elecciones, los tres roles principales de la cofradía tienen el encargo de buscar a quienes serán los cofrados ayudantes o auxiliares, a fin de repartir los gastos y la participación.

El tiempo fuerte de la fiesta es en enero. Los preparativos se concentran el fin de semana previo al tercer lunes de enero que es el día de fiesta. El viernes se llama al recibimiento de la banda de música que ha contratado la cofradía. De allí se dirigen a la misa de calenda, es decir, la misa que inaugura y comunica el inicio del periodo festivo. Al concluir, por la tarde, se lleva a cabo la calenda de flores: un recorrido, bailando y tomando, por las calles del pueblo, donde las mujeres portan canastas adornadas con flores. Por la noche, se convoca a la calenda de luces: de nueva cuenta se recorre el poblado con música, danza y bebidas, pero en esta ocasión las flores de las canastas de la tarde son remplazadas por velas. Al finalizar, en el municipio, se presentan los miembros de la cofradía ante las

autoridades municipales con una *guelaguetza* que consiste principalmente en mezcal y curados. Se queman juegos artificiales en la explanada del municipio.

Desde el sábado comienza la preparación del caldo de guajolote. Ese día, por la mañana, en la Tierra del Niño, asisten los pobladores de Zautla y de los pueblos vecinos a llevar su *guelaguetza* o *guez*, su ayuda para la fiesta: guajolotes y alcohol. Es un acto ritual de solidaridad con los cofrados que son los titulares de la celebración, pero que indica la apertura a la participación de la población en general, incluso de no lugareños. Durante todo el sábado se presentan los guajolotes a los cofrados y entre todos los asistentes matan y limpian a los guajolotes para ser cocinados: se les quitan las plumas, se les limpian y separan las entrañas. Es una actividad de trabajo muy pesado en la que participan niños, niñas, adultos, ancianos, pero también de algarabía y juego en el que se consume mucho alcohol. En paralelo, las cocineras tradicionales del pueblo preparan las grandes cacerolas con los alimentos para los asistentes: sopa de pasta, verde de res, tortillas a mano y chocolateatole, porque el trabajo es extenuante y concluye ya por la tarde, dependiendo de la cantidad de guajolotes que se colecten (alrededor 300 guajolotes).

El domingo es el baile del guajolote: se reúnen en la iglesia los cofrados, sus invitados y el pueblo en general, donde se oficia la misa de mañanitas al Dulce Nombre de Jesús a las 5 de la mañana; de allí salen a recorrer las calles del pueblo bailando con sus figuras de guajolotes hechas de papel o flores que sostienen en palos de carrizo, así como con guajolotes vivos, hasta llegar al centro del pueblo. Finalizan con un desayuno organizado por la cofradía. Por la tarde, se reúnen en la Tierra del Niño para la carrera de caballos y burros, cuyos premios son gallinas y guajolotes. Allí mismo están desde temprano las cofradas y sus ayudantes preparando los elementos del caldo, el recaudo, bajo las indicaciones del cocinero tradicional del caldo de guajolote y sus ayudantes. Las mujeres se retiran por la tarde-noche, en el momento fuerte de la preparación que efectúan los hombres durante toda la noche, pues mencionan que el caldo es voluntarioso y si se queda solo, se amarga en descontento, por lo que los hombres trasnochan de domingo a lunes cuidando el caldo.

El lunes, a las 6 de la mañana es otra misa de mañanitas al Dulce Nombre. Al medio día, es la misa de consumación y cambio de varas: en ella se presentan los miembros de la cofradía de ese año para entregar las varas, por las que se representa su papel (función de autoridad y poder) y compromiso con la fiesta, a los cofrados nuevos, quienes se presentaron en la fiesta de elecciones en agosto: el intercambio es entre los cofraditos y cofraditas, que son acompañados por sus familias. Después de la misa, las autoridades municipales, eclesiales y los cofrados hacen el recorrido de la iglesia hacía la Tierra del Niño, donde ya está colocada la carpa, los tablonés y las sillas que esperan a los más de 500 asistentes. Detrás de las autoridades van todos los cofrados salientes y los nuevos cofrados

que llegan bailando con sus guajolotes. Desde la cocina se empiezan a servir los platos con el caldo para los niños y niñas, los primeros en comer. Una vez que se ha repartido a todos los pequeños, entonces se reparte a las autoridades y el grueso de la población. Con la descripción somera que presentamos, podemos observar que la fiesta del Dulce Nombre de Jesús está compuesta por diversos procesos rituales que inauguran su ciclo festivo, para la preparación de la fiesta desde agosto hacia el inicio del año. Por cuestiones de extensión, no ahondamos en cómo se relaciona con la fiesta patronal, sólo apuntamos que ambas celebraciones se localizan en la liminalidad del tiempo hierofánico del final e inicio del año: en el momento de la muerte de la naturaleza hacia su renacimiento, del desgaste del tiempo hacia su renovación.

Género y tradición en la Fiesta del Caldo

En las prácticas festivas de San Andrés Zautla nos hemos encontrado con la relación masculino-femenino en las formas de participación y como inversión ritual en el performance de la Danza de Jardineros.⁴ En ese complejo entramado de imágenes arquetípicas y estructuras simbólicas se configura la identificación de lo femenino y lo masculino hacia la identidad de género sancionada, acogida y reconocida colectivamente en torno a una serie de avatares que potencian o merman los procesos de individuación del hombre o masculino y de la mujer o femenino, y sus múltiples interacciones, bajo las condiciones de raza, etnia, clase, orientación sexual y edad, en el contexto de las dinámicas culturales del “sistema sexo-género” que, además, está atravesado por relaciones de poder y dominación. A partir de esto ¿cómo comprender las formas de participación y acceso diferenciadas por género en las prácticas de la ritualidad festiva zapoteca de Zautla? ¿Cuál es la relación entre el género y la tradición en el contexto de las fiestas de una comunidad zapoteca en la actualidad? ¿Es posible que esto impacte en la vivencia cotidiana, en la compleja relación entre lo sagrado y lo profano? ¿Puede ser la fiesta un lugar de cuestionamiento para la recreación de las tradiciones a partir de las posiciones/roles de género?

En la Fiesta del Caldo, en tanto escenario de interacción social, se configuración la identidad de género desde las tradiciones religiosas, cuyos procesos de simbolización giran en torno a la preparación del caldo de guajolote para la comida ritual del poblado. Dentro de las actividades de los cofrados tienen que buscar al cocinero tradicional del caldo de guajolote, el “caldero”, y a las cocineras tradicionales que le apoyarán con la comida de los días aledaños a la

⁴ En esta danza no hay participación femenina, los hombres representan a la mujer. Dicha danza, nos explican los danzantes, es una burla a la “Conquista” entre españoles e indígenas, en la que se representa la confrontación entre ambos bandos. En la distinción de género, por la vestimenta, está el marcate de los bandos en confrontación: los hombres son los españoles que triunfan, las mujeres son los indios derrotados.

celebración principal. Tenemos un esquema de participación por género en torno a la fiesta: los cocineros que preparan el caldo principal y las cocineras que preparan la comida de los días de acompañamiento. Llama la atención que el cocinero principal sea un hombre y un grupo de hombres que lo auxilian, y no una mujer, por lo que se presenta una suerte de inversión de los roles de género en la práctica alimenticia, que en este caso es ritual.

Pero, a diferencia de la celebración patronal, durante esta fiesta se ha suscitado una disputa por la participación y asistencia que impactó en la transformación de la tradición. En nuestra descripción de la fiesta hemos señalado la centralidad de los niños que son el motivo de la celebración. Asisten las familias con sus cofraditos o cofraditas para presentar su intensión. No obstante, esta es una situación reciente. Las mujeres y las niñas estaban excluidas de la fiesta. “Anteriormente a la fiesta del Dulce Nombre de Jesús sólo asistían hombres, a todo: cofrades eran hombres, cofraditos eran hombres, quienes iban a comer el caldo, eran hombres, había mucho machismo, yo pienso que era eso, que nada más quien debía hacer honor son hombres. Posteriormente como en 1920, ya empezaron a entrar las mujeres: primero como ayudantes y después como cofrades. Pero ahora ya son aceptadas. Todavía en 1960 eran puros hombres” (Doña Gregoria) y complementa Don Filemón que también se incorporó la participación de las niñas como cofraditas, es decir, como titulares de la celebración.

En la década de los 80’s, las mujeres manifestaron su inconformidad por ser excluidas de la comida ritual, cuando ellas eran parte de la organización de la fiesta. Esta fue una querrela que se discutió entre los cofrados de ese entonces, los cocineros tradicionales del caldo y algunos pobladores interesados en la continuidad de la tradición, principalmente personas que habían sido cofrados con anterioridad. El argumento central fue la importancia de la infancia en la celebración y el papel de la madre que estaba ausente en la misma, lo cual contrastaba con su importancia en la cotidianidad. En las entrevistas con algunos de los cocineros tradicionales, ya ancianos, que estuvieron cerca de esa querrela, nos comentaban que la preparación del caldo es muy cansada y agotadora, porque se lleva a cabo durante dos días, pero el momento fuerte, decisivo, es en la noche. De esta forma, caracterizan la preparación del caldo como una actividad masculina, no así la comida de acompañamiento, donde vemos cómo son replicados los roles de género heterocentros. Dicha diferenciación en la participación estaba fuertemente relacionada con el acceso a la fiesta: los hombres que hacían el caldo para el día principal de la fiesta, podían acudir al terreno del niño para la comida ritual; las mujeres que apoyaban en los días de acompañamiento se quedaban en las casas de los cofrados. En este caso, tenemos una fiesta cuyo motivo de celebración son los niños, en la imagen del Dulce Nombre de Jesús, donde el cocinero tradicional del caldo es un hombre que

congrega a un grupo de apoyo para la preparación, a quienes transmite el conocimiento tradicional del caldo; mientras que las mujeres, cocineras tradicionales, realizan la comida de los días previos a la fiesta y no pueden acceder a la celebración principal en el terreno del niño. Lo que las mujeres pedían era acceso a la fiesta, que también era suya, más no sustituir a los cocineros tradicionales.

Así, se acordó el acceso de las mujeres a la comida ritual, la posibilidad de ser cofradas titulares, lo cual es muy importante porque tradicionalmente, durante la fiesta de las elecciones para formar la cofradía de cada año asiste la familia nuclear: padre, madre e hijo a presentar su voluntad y al cofradito, al niño. Al transformarse la fiesta, las mujeres que son madres solteras pueden ser cofradas y, si lo desean, estar acompañadas de algún familiar, hermano, padre o tío, principalmente, pero también puede ser un amigo o vecino. En la actualidad, las cocineras y mujeres de la cofradía apoyan en la preparación, principalmente para limpiar los guajolotes y picar los vegetales, el recaudo. Apoyan durante el día, alimentando a los hombres que participan en la preparación del caldo y se retiran en la noche, cuando es el trabajo fuerte de los hombres, quienes trasnochan cuidando el caldo porque si se deja solo y se calienta de más, se puede llegar a amargar. Entonces, a partir del cuestionamiento a la forma tradicional de celebración desde los roles de género en el contexto festivo, que no son los habituales durante la vida cotidiana (los cocineros tradicionales sólo preparan el caldo para el día de la fiesta, sólo ese día se invierten los roles de género habituales en la preparación de la comida) se suscitó una reorganización en las formas de participación de los pobladores en la fiesta, apelando al papel de la mujer en su relación con los niños pero también su apoyo en el trabajo de los hombres.

CONCLUSIONES

La pervivencia de las fiestas y sus procesos de simbolización tienen en la tradición, en su relación con la memoria, un acervo de conocimiento común, estructural e histórico, es decir: una unidad de sentido (arquetipal) cuyas manifestaciones, fenómenos o hechos están sujetos al cambio social, a la selección entre el recuerdo y el olvido en el que se ejercita la agencia de las generaciones que se forja desde los lenguajes del símbolo: en la oralidad, en la escritura, en el movimiento, en el ritmo, en la textura y los sabores, los caminos para la transmisión de sus contenidos que suscitan la experiencia colectiva de lo sagrado.

Nosotros partimos de la experiencia de los actores y sus ejercicios de *empalabramiento*, es decir, poner en palabras su realidad, en la que comunican su cosmovisión y se narran en el mundo. Palabras que van más allá de la escritura y la oralidad, que se articulan en el movimiento y los sentidos, en las emociones y los afectos, en los silencios, risas y llantos. Así, comprendemos que los indígenas reconocen su práctica religiosa como católicos; no sólo como receptor pasivo de la evangelización y sus momentos históricos, sino, principalmente, como pertenencia e identificación a través de su participación en las diversas formas de organización del culto (iglesia, parroquia, cofradía, mayordomía), donde expresa su devoción al santo patrón y a las manifestaciones marianas, respeta y/o confronta la autoridad del párroco; pero al mismo tiempo, no sólo de forma complementaria, sino tangencial, es un ser politeísta, participa de otro sistema de creencias y prácticas con sentidos que apuntan a lo común estructural, “su religión es un ritualismo propiciatorio que tiene que ver con todos los actos de la vida familiar, la salud y la muerte, la actividad agrícola (por lo tanto la meteorológica): la comunidad más que la persona es lo que existe como realidad compartida, los muertos siguen presentes. El solar de la comunidad es lo sagrado por antonomasia, no un Dios abstracto que está en un inconcebible cielo” (Lafaye, 2011: 15).

Pudimos conocer que, para los zautlecos, participar en la cofradía implica un contexto de interacción social micro, al interior, en el contexto amplio que configura la organización de la fiesta, con las otras figuras de poder, participantes e invitados, es decir, en la relación amplia con el pueblo y las expectativas que se generan en el cumplimiento. La comunicación entre los miembros de la cofradía, según sus roles internos, es crucial. Sí a eso sumamos que los cofrados requieren del apoyo de otras personas para hacer el seguimiento de las diversas actividades y preparativos que se realizan de forma simultánea en diversos espacios, crece la complejidad organizacional y comunicativa, por lo que no se está exento de conflictos y desacuerdos. No obstante, el fin común, que es la fiesta como manifestación de la devoción al Dulce Nombre, así como un sistema de intercambio de alimentos interno entre los cofrados, aminora las confrontaciones y genera un espacio de negociación y conciliación entre sus miembros. Dichos intercambios pueden realizarse sólo por el compromiso implícito, pero aunque sea a disgusto y más por presión social, se mantienen las relaciones de solidaridad entre los cofrados. El quiebre se genera con la ausencia de intercambios, pero hasta el momento no se ha presentado. Con muchos cofrados no se tiene parentesco, ni amistad, pero en la cofradía “se conoce a la gente”.

Finalmente, la relación entre el género y las formas de participación en la ritualidad festiva de los pueblos indígenas, nos invita a pensar la dinámica histórica de las cosmovisiones que nutren las tradiciones y la tensión que se genera entre la dualidad femenino-masculino en el núcleo duro del pensamiento

religioso mesoamericano, contextualizado en la situación histórica del género en las comunidades indígenas. Lecturas que reclaman ser formuladas desde el “conocimiento local”, a fin de suspender los prejuicios de los feminismos, académicos y militantes, que se construyen en las ciudades. Es central considerar la vivencia del género en las comunidades indígenas desde sus particularidades, desde las narrativas de sus actores y sus simbolizaciones, escenarios del decir, hacer, pensar, sentir y creer donde construyen y transforman su visión de mundo. Así, en la querrela por la participación de las mujeres en la Fiesta del Caldo, en cuya preparación acontece una inversión de roles del sistema sexo-género, pudimos observar con claridad el sentido de la sentencia teórica que plantea Lluís Duch, cuando afirma que la verdadera tradición es recreación: un estira y afloja entre lo que se conserva o permanece y lo que se transforma, a partir de los criterios colectivos de reflexión y acción en la construcción de la presencia del pasado en el presente, y sus consecuentes proyecciones de futuro. Las mujeres son agentes de cambio en las tradiciones de la comunidad, a contracorriente del rol “tradicional” que se les asigna en la identidad de lo oaxaqueño, como las que salvaguardan las tradiciones. Sí, y también las transforman.

LITERATURA CITADA

- Babines López, J. (Coord.). (2014). *Inventario del Archivo Municipal de San Andrés Zautla, Etla, Oaxaca*, Oaxaca: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México: Universidad Veracruzana.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*, México: SEP-SETENTAS.
- Chance, J. K. y Taylor, W. B. (1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", traducción de Marina López, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 14, mayo-junio, pp. 2-23.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana, Símbolo y salud*, Tomo I. Madrid: Trotta.
- (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Durand, G. (2007). *La Imaginación Simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echeverría, B. (2003). “El juego, la fiesta y el arte”. En P. Ducoing (Coord.), *Lo otro, el teatro y los otros* (pp. 87-96). México: UNAM.

- Gruzinsky, S. (2004). *La colonización de lo imaginario*. México: FCE.
- Lafaye, J. (2011). "Prólogo" en F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (pp.7-19). México: Universidad Veracruzana.
- Lavrin, A. (1990). "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain. The Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial Mexico", en A. Ouweneel y S. Miller (editores), *The Indian Communities of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics* (PP. 224-249). Amsterdam: CEDLA.
- López Austin, A. (2014). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA.
- Mejía Torres, K. (2014). *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*, México: El Colegio Mexiquense.
- Ricard, R. (2017). *La conquista espiritual de México*, México: FCE.
- Solares, B. (2013). "Gilbert Durand o Lo Imaginario como vocación ontológica", Prefacio a G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, (pp. 1-15). España: Anthropos-Siglo XXI Editores.

AGRADECIMIENTOS

Los resultados de este trabajo no serían posibles sin el invaluable apoyo de Pedro López Mendoza, músico tradicional de la Danza de Jardineros, quien me acompañó en el trabajo de campo en su comunidad y los alcaldes de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús, en el periodo 2019-2020, Filemón Martínez López y Gregoria Soriano Chávez, quienes con inmensa amabilidad me compartieron su amplia experiencia en la organización de las fiestas del pueblo.

SÍNTESIS CURRICULAR

María De la Luz Maldonado Ramírez

Licenciada en Sociología y maestra en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, con la investigación "Expresiones míticas y ritualidad festiva entre los zapotecos de los valles centrales". Experiencia docente en la FCPyS-UNAM, UACM y Lasalle Oaxaca. Participación en proyectos de investigación en el CRIM-UNAM y en el Colegio de México (CES). Áreas de especialización e interés: antropología y sociología de la religión, hermenéutica simbólica y estudios del imaginario.

COSMOVISIÓN ZAPOTECA Y SABERES LOCALES SOBRE LOS ANIMALES

ZAPOTEC WORLDVIEW AND LOCAL KNOWLEDGE ABOUT ANIMALS

María **García-Gallegos**¹

Resumen

Este artículo deriva de la investigación realizada durante los estudios de maestría, por lo que se muestra cual es la cosmovisión sobre el animal, desde el occidente, los antiguos mesoamericanos, los colonizados de México y cual es la herencia de los zapotecos del pueblo de San Juan Yagila. Aquí se podrá encontrar porqué el pensamiento occidental coloca al animal como objeto que aporta conocimiento y porqué el pensamiento zapoteco coloca al animal como un sujeto capaz de aportar conocimiento. Se refleja entonces, parte de los conocimientos intangibles que se aprenden desde pequeños en la cultura zapoteca del pueblo de Yaxhil.

Palabras clave: cosmovisión, animales, saberes, conocimientos, cultura zapoteca.

Abstract

This article derives from the research carried out during the master's studies, so it shows what is the worldview about the animal, from the West, the ancient Mesoamericans, the colonized people of Mexico and what is the heritage of the Zapotecs of the town of San Juan Yagila. Here you can find out why Western thought places the animal as an object that provides knowledge and why Zapotec thought places the animal as a subject capable of providing knowledge. It reflects then, part of the intangible knowledge that is learned from childhood in the Zapotec culture of the people of Yaxhil.

Key words: worldview, animals, wisdom, knowledge, zapotec culture.

¹ marywezil@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Esta investigación es parte del producto obtenido en la investigación realizada durante mis estudios de maestría en pedagogía en la Facultad de Estudios Superiores Aragón, UNAM. La cual se desarrolló en mi pueblo natal, San Juan Yagila, perteneciente al distrito de Ixtlán de Juárez, de la sierra norte de Oaxaca. Ahí donde los adultos aún hablamos el zapoteco, pensamos, reímos y hasta lloramos en zapoteco. Además de una investigación bibliográfica para reconocer las cosmovisiones occidentales respecto al animal.

Se escogió el tema del animal para centrar la investigación, ya que en la comunidad hay muchos saberes que se pueden desarrollar, sin embargo, se vio viable enfocar en uno solo para poder lograr la mejor información y análisis en uno de ellos. Ya que como se sabe en las comunidades originarias emergen una gama de saberes tangibles e intangibles que no han sido visibilizados, por lo tanto no son estudiados ni valorados por las futuras generaciones.

Por un lado se debe a la subjetividad que subyace en las cosmovisiones de nuestros pueblos originarios, que forjan la educación de sujetos desde la vida comunitaria, ya que la ciencia ha puesto en tela de juicio la certeza de estos saberes, porque este no ha tenido una comprobación científica como lo acostumbra la visión occidental. Y por el otro lado muy pocos investigadores se han enfocado al estudio de estos saberes, por lo que muchas veces no es valorado y tampoco puede ser enseñado.

Es por ello que este producto de investigación, busca demostrar que hay diferentes cosmovisiones a cerca del animal, y sobre todo la forma en que estos han sido transmitidos de generación a generación en nuestra cultura, por lo que afortunadamente hasta el día de hoy muchos pueblos derivados de los antiguos mesoamericanos aun conservan parte de sus propias cosmovisiones.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Esta investigación se realizó en la comunidad de San Juan Yagila, Ixtlán de Juárez, Oaxaca, la cual tuvo un enfoque cualitativo, esta acción investigativa cualitativa busca aproximarse a las situaciones sociales de una forma global en las cuales se explora, se describe y se comprende de una manera inductiva Bonilla y Rodríguez (2005). Se construye el conocimiento partiendo de la información por las distintas personas que interactúan en un contexto determinado ya que, en cualquier contexto específico se comparten los mismos significados y creencias. También Tarres (2001, p.9) señala que los métodos cualitativos remiten a un tipo

de investigación que produce datos u observaciones descriptivas sobre las palabras y el comportamiento del sujeto.

A su vez Sampieri (2004) menciona que el enfoque cualitativo de investigación es un término que cubre una serie de metodologías y técnicas con valor interpretativo que busca describir, analizar, sintetizar el significado de los fenómenos de manera natural, de acuerdo a los significados que tienen las personas involucradas, debido a que posee un enfoque interpretativo.

Para ello, fue necesario retomar el método etnográfico, ya que este permitió sumergirse en los diferentes espacios de la vida comunitaria de los *bëni xhidza*¹, donde ponen en práctica sus conocimientos sobre los animales. La etnografía es un proceso, una forma de estudiar la vida humana. La tradición etnográfica y el enfoque cualitativo constituyen un gran apoyo para un mayor entendimiento crítico de las situaciones o fenómenos en los que se investiga (Goetz y Lecompte, 1988).

También es importante mencionar que para obtener estos datos fue necesario el uso de las estrategias de recogida de datos; como: la observación participante y no participante, las entrevistas a los *bëni xhidza*, entrevista biográfica, notas de campo, etc.

La observación para Bertely (2000, p.49) es la técnica que caracteriza el trabajo etnográfico. Observar y participar supone la presencia del etnógrafo en el campo de estudio como condición indispensable para documentar de modo detallado y sistemático los acontecimientos de interacción calificados como básicos. Las entrevistas también ayudan a recabar los datos cualitativos. Tarrés (2001, p. 66) dice que la entrevista es, ante todo un mecanismo controlado donde interactúan personas: un entrevistado que transmite información y un entrevistador que la recibe, y entre ellos un proceso de intercambio simbólico que retroalimenta este proceso. Esta misma autora menciona que la entrevista cualitativa es una técnica para tener acceso a la realidad social y para analizarla...pone énfasis en el conocimiento de las experiencias, los sentimientos y los significados que los fenómenos sociales tiene para los entrevistados (p.90).

Y para obtener los datos de manera más verídica y con sustento desde la realidad de los hechos, los etnógrafos usan diversos instrumentos, ya que además de utilizar el oído y otras facultades sensoriales es indispensable el uso de las tecnologías: por lo que se usó la cámara de videos, grabadora de voz, cámara fotográfica, cuaderno de notas, etc. (Goetz y Lecompte, 1988, p. 74).

¹ Gente zapoteca

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La cosmovisión como base del conocimiento sobre los animales (para mesoamericanos y para occidentales)

Para lograr comprender cual es la cosmovisión mesoamericana y occidental, es importante reconocer el sentido de la palabra, ya que se ha usado mucho el término cosmovisión en diferentes espacios, sobre todo donde convergen los temas de cultura y vida comunitaria de los pueblos nativos. Por lo que es necesario sumergirnos un poco hacia esta terminología para comprender la dimensión en que se conceptualiza.

Comenzaremos retomando los aportes de López (2012) quien ha sido uno de los investigadores más reconocidos que ha estudiado la cosmovisión mesoamericana y se ha encargado de definir esta palabra, y describe lo siguiente:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistemático de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de datos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (p. 9).

Esta construcción de conocimientos tiene muchos siglos de existencia y los actos mentales los desarrolla cada individuo que está inmerso en una cultura en constante transformación, pero esta cosmovisión en ocasiones, por la fuerza de su núcleo, no sufre alguna transformación, sin embargo no es universal debido a los diversos sistemas ideológicos, por lo que varía de región a región. Para los pueblos originarios la cosmovisión está presente en todas las actividades del ser humano, forma parte de la concepción que cada individuo o comunidad genera a través del tiempo para comprender y tener una visión sobre el mundo, permitiéndoles crear su propio conocimiento.

Aunque sin duda son terminologías pensadas desde el español con su matriz epistémica occidental. Ahora la palabra cosmovisión interpretada desde el pensamiento zapoteco podría ser, por ejemplo *tu nëskne* (lo que saben), *tu rhak'ke gunke* (lo que saben hacer) o *tu rnake, rhunke* (lo que dicen, hacen). Esta lógica del zapoteco nos lleva a pensar en la coherencia que tiene esta sabiduría entre lo que se dice y lo que se hace; sin embargo sigue siendo complejo dar a conocer esta sabiduría basada en los fundamentos de coherencia que tienen los pueblos.

Es por ello, que en esta ocasión se usará la palabra cosmovisión², básicamente esta palabra al igual que *sabiduría*³ son terminologías occidentales. Este término permite comprender el significado, no en su totalidad, porque muchas veces las cosmovisiones son subjetivas y no se logran mostrar en su totalidad para su interpretación desde el español.

Entonces, la cosmovisión es una forma de mirar el universo o el cosmos, una forma de concebir la vida en la tierra en caso del pensamiento zapoteco, quien le da sentido al carácter del saber y del conocimiento. Pero estos son formados en diversas formas y espacios de acuerdo a su matriz epistémica. Es importante reconocer que todas las culturas poseen su propia cosmovisión, con lo que respecta al conocimiento o saber sobre el animal tenemos que: para los mesoamericanos la base de la cosmovisión son las creencias, la fuerza de la fe en creer en la experiencia o conocimientos intangibles, contrario al conocimiento occidental que la base de su cosmovisión es la experimentación bajo la comprobación científica.

Considerando que la cosmovisión es un hecho social que totaliza el entendimiento del funcionamiento del mundo, podemos deducir que la cultura local (mesoamericana) y la occidental poseen sus propias cosmovisiones. Por lo que la forma de percibir el concepto de animal varía de una matriz epistémica a otra.

Revisaremos cuáles han sido las experiencias que ha tenido la cultura local, promoviendo una relación horizontal humano-animal, usándolo como puente para conocer y conversar con las deidades que habitan en la naturaleza; a su vez, analizaremos porqué la base epistémica de la cosmovisión occidental cedió el derecho al humano como entidad superior para gobernar sobre todo lo que habita en el mundo, situación que pone una relación vertical del humano sobre el animal.

Los animales en la cosmovisión occidental

Desde la visión occidental el ser humano es superior a cualquier otro ser que exista en el mundo, por lo que el pensamiento occidental ve la diferencia como desigualdad. Esta idea de dominación data de muchos años atrás, porque los antiguos humanos del occidente también concebían la tierra y sus elementos como algo sagrado, sobre todo las mujeres se encargaban de hacer los rituales en

² Es un término que se usa para definir la concepción que tiene cada ser humano acerca de su realidad, dependiendo de donde se desarrolla. El término cosmovisión proviene del alemán *Weltanschauung*, donde *Welt* significa mundo y *anschauen* es observar o mirar. Fuente: <https://concepto.de/cosmovision/#ixzz6oFcBA5AB>.

³ Palabra que proviene del latín, construida por el verbo saber- *sapĕre* del latín, y el sufijo *-ia*, que actúa para moldear considerando relación con el adjetivo sabedor, conjugando el verbo *sapĕre* y el sufijo *-tor*, vinculado a sabio, observado en el latín *sapĭdus* trabajando sobre el verbo *sapĕre* y el sufijo *-idus*. Fuente: <https://etimologia.com/sabiduria/>

estos lugares sagrados; pero el cristianismo acabó con toda esta visión que tenían en el antiguo occidente.

Con la imposición del cristianismo se comenzaron a eliminar las creencias y prácticas populares de ese continente con base en el sometimiento forzado a pesar de las grandes resistencias que se manifestaron, siendo dominados por el monopolio del poder de la religión cristiana. Esta represión fue la punta de lanza que acabó con la cultura ecológica de la Europa antigua y con la relación ancestral que los grupos étnicos europeos mantenían con sus territorios... de tal manera que “la versión cristiana de éste se materializó en los cuernos y en otros aspectos del antiguo dios de los animales y de los bosques” (Nigh y Rodríguez, 1999, p.28).

Con ello se pasó del animal sagrado a un ser diabólico, un ser que Dios no contemplaba como un ser bueno sino malo, de vergüenza y que causaba daño a la humanidad. Por lo que cualquier tipo de animal debía ser dominado por la humanidad. Mostrando de esta manera que el ser humano es el único dueño de la tierra, quien se debe encargar de subyugarlo. Así se refleja en la biblia de las Américas, en el Génesis capítulo 1, versículo 28: “Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

Dentro de esta naturaleza viva de la tierra se encuentran los animales, tema que estamos tratando en esta investigación. Por ello para la visión de occidente los animales son inferiores a los humanos ya que no pueden hablar y necesitan de la razón para poder comunicarse con los humanos. En el libro del Discurso del método de Descartes (2010) se menciona claramente esta visión:

La diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y. por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer tanto. Lo cual no sucede porque a los animales les faltan órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, y. sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, dar fe de que piensan lo que dicen; en cambio los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, suele inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues ya se ve que basta muy poca para saber hablar; y supuesto que se advierten desigualdades entre los animales de una misma especie, como entre los hombres, siendo unos más fáciles de adiestrar que otros, no es de creer que un mono o un loro, que fuese de lo más perfecto en su especie, no igualara a un niño de los más estúpidos o, por lo menos, a un niño cuyo cerebro estuviera

turbado, si no fuera que su alma es de naturaleza totalmente diferente de la nuestra (pp.80-81).

Esta episteme está orientada en buscar la verdad con carácter universal, basada en las ciencias exactas o la lógica de las matemáticas, con lo cual se continúa la separación de lo que se estudia (objeto) y quien lo estudia (sujeto) para producir conocimiento. Esta dicotomía se fue manifestando en el pensamiento humano por lo que se considera como un elemento fundamental para estudiar la naturaleza; pues al estar separados pensamiento y naturaleza, esta se subordina a la ciencia empírica. Tras años de esta visión y proceso para producir conocimiento, en la actualidad nos encontramos ante una era moderna que está acabando con la vida, que como dice Leff (2004):

La crisis ambiental es un efecto del conocimiento –verdadero o falso–, sobre lo real, sobre la materia, sobre el mundo. Es una crisis de las formas de comprensión del mundo, desde que el hombre aparece como un animal habitado por el lenguaje, que hace que la historia humana se separe de la historia natural, que sea una historia del significado y el sentido asignado por las palabras a las cosas y que genera las estrategias de poder en la teoría y en el saber que han trastocado lo real para forjar el sistema mundo moderno... ha desestructurado a los ecosistemas, degradado al ambiente, desnaturalizado a la naturaleza (p.9).

Este mundo antropocéntrico cae únicamente en el proceso de observación y manipulación de los seres de la tierra y no en la comunicación más profunda como lo concebimos las personas de los pueblos originarios. Desde una mirada eurocéntrica se comprende otra perspectiva, los animales son una categoría diferente a los humanos porque no usan la razón, por lo tanto no entienden, tampoco sienten, son salvajes, incomprensibles y difícilmente se les puede educar. Sánchez (2019) argumenta al respecto:

En consecuencia, la antigua escisión ontológica de pensamiento\naturaleza heredada de la cosmovisión epistemológica de la ciencia moderna, permanece al interior de las ciencias sociales. La cual convierte a la naturaleza (al *otro*, al indígena, aborígen, etc.,) como una «cosa externa» susceptible de ser manipulada y controlada. El “conocimiento científico (el ojo) es a luz encargada de orientar a la mano (la técnica) para que ambos, le permitan al hombre superar su debilidad natural y dominar la naturaleza” (Villoro: 1992). Bajo esta forma occidental de mirar y hacer las cosas, ahora con “la naturaleza no se habla, pues ésta solo se explota, se trabaja e investiga” (Fornet–Betancourt, 2018, p. 327). Desaparece, en esta cosmovisión científica eurocéntrica, el estatuto ontológico de ver a la naturaleza como un ser vivo, es decir, como un sujeto viviente y activo (p.37).

De esta manera podemos deducir que para la cosmovisión occidental el animal es un objeto que aporta conocimiento, sin embargo este no puede ser posible sin la intervención del humano, por lo tanto en este matriz epistémica la fuerza humana existe por encima de la naturaleza, porque estos consideran inferior a los animales porque pretenden igualarlos con los humanos, buscan hacer que

entiendan, cuando ellos mismos por su propia naturaleza pueden comunicarse entre sus especie y su habitat.

A continuación ahondaremos este tema desde el concepto de animal desde el pensamiento mesoamericano y por ende la herencia a la cultura zapoteca.

Los animales en las culturas mesoamericanas

En la visión de los antiguos mesoamericanos no se usaba la naturaleza para la producción de excedentes, cada uno buscaba su alimento sin sobreexplotar la naturaleza, todo se usaba para comer y beber para lograr su subsistencia. Aun en muchas comunidades se niega la sobreexplotación de sus recursos naturales a través de las grandes concesiones extranjeras porque reconocen el valor que emerge en la naturaleza para la vida.

Veremos algunos ejemplos de culturas descendientes de los antiguos mesoamericanos que nos permitirá vislumbrar cuál es la percepción sobre los animales actualmente y en la antigüedad. Los animales son parte indispensable para establecer una relación entre lo natural con sobrenatural, es decir, entre el humano con las deidades que son invisibles ante nuestros ojos, pero los animales tienen la capacidad de interactuar con todo aquello que la persona no tiene la capacidad de visualizar, he ahí su importancia y valor a nivel comunitario. Para la cultura mexicana los animales abarcaban un simbolismo complejo enraizado en su cosmovisión, puesto que “sus númenes también se relacionan con animales específicos vinculados con los fenómenos climáticos y también son los dueños del entorno natural” (Juárez, 2011, p.4). Así, en Mesoamérica existía una relación estrecha con los animales; muchos pueblos pensaban que “en tiempos primigenios existía una verdadera intercomunicación entre hombres y animales” (González, 2001, p.109), llegando a “pensarse que algunos de éstos se apareaban con humanos, siendo éste el origen de tribus o grupos, como los Olmecas, o las ciudades de Tikal y Yaxchilán” (González,2001, pp.128-132).

Con toda esta visión que nos heredaron nuestros antepasados no se puede considerar al humano como superior respecto a los animales, ya que muchos de ellos son los guardianes de los ríos, ojos de agua, árboles y de los mismos animales; incluso unos tienen más poderes que el ser humano, teniendo la capacidad de hacer el mal o el bien del espíritu ante alguna acción del hombre sobre la madre tierra. Esta estructura inédita, invencible e invisible que crea la tierra a través de los guardianes de todos los lugares y sus elementos tiene una amplia estructura que difícilmente el humano puede destruir. Se deduce que todos los mesoamericanos respetaban fielmente a los animales, muchos de ellos los consideraban sagrados, como el temazate, el jabalí, el tepescuintle, y muchos otros que fueron dioses divinos o mundanos.

López (1997) menciona que entre los zapotecos, por ejemplo los primeros cinco signos eran: cocodrilo, brasa, noche, iguana, serpiente...; para los mayas: ceiba, viento, noche, iguana, serpiente...para los nahuas: cocodrilo, viento, casa, lagartija, serpiente...; para los otomíes: pescado, viento, casa, lagartija, culebra..., etc. Cada día tenía un dios protector. En la figura anterior podemos visualizar el calendario de veinte días (veintena), en esta sucesión de días se puede observar que hay varios nombres de animales ya que eran representados como seres divinos y mundanos (figura 1). Nuestras profundas raíces históricas nos dan fe sobre las diversas sabidurías de nuestros ancestros. También como lo manifiesta López en su libro El mito del tlacuache, demostrando que la vida de los mesoamericanos circundaba en los mitos, institución social que permite el aprendizaje y comprensión de la vida.

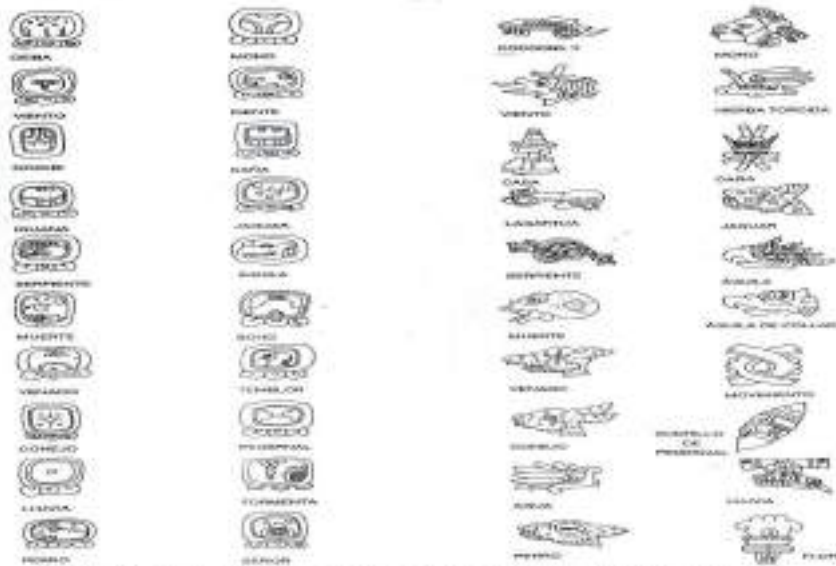


Figura 1.2. Signos de los 20 días del mes. A la izquierda, según los Mayas Clásicos, a la Derecha, según la Tradición Poblano-Tlaxcalteca.

Figura 1. Signos de los 20 Días del Mes. A la Izquierda, Según los Mayas Clásicos, a la Derecha, Según la Tradición Poblano-Tlaxcalteca.

Fuente: Tomada del libro Cosmovisión mesoamericana de Alfredo López Austin, p. 498.

Ichon, al estudiar la actual religión totonaca advierte que con el advenimiento del Sol se producen hechos extraños: todos los hombres se transforman en animales, en pájaros, por ejemplo, o todos los animales, que eran entonces "cristianos", se vuelven salvajes y huyen hacia el monte. Los triques dicen: "Dios

hizo que sus voces bajaran hasta sus estómagos. Entonces se convencieron de que de veras eran animales y se fueron al monte a vivir. Los mixes cuentan: "Todo hablaba. Ahí, cuando nació Jesucristo, es que se puso mudo todo". Narran los zapotecos: "Entonces salieron el Sol y la Luna. Y todos los antepasados tuvieron miedo y se escondieron lejos bajo la tierra", lo que explica la presencia bajo el suelo de las imágenes de los dioses. Los viejos mazatecos todavía afirman que "cuando Cristo andaba de milagros, al herir un árbol, éste gritaba, lo mismo la tierra cuando se iba a sembrar. Después de Cristo ya todo se cambió, y es como ahora". Y también afirman "En el tiempo de las tinieblas el Señor Tlacuache era el jefe de los ancianos que daban consejo; el jabalí era su marrano. Los animales eran domésticos, pero una vez que vinieron los universos y la luz se convirtieron en animales del monte" (Ichon citado por López Austin, p.55).

Además, hay más relatos donde se consideraba que anteriormente los animales eran humanos, este caso se ejemplifica con la cultura chinanteca:

Así se llamaba la mujer antiguamente. El armadillo bordaba un huipil para ponérselo cuando saliera el Sol; pero no lo terminó porque era muy trabajoso: lo estaba haciendo bonito y tenía tramos. Cuando iba a salir el Sol, el tepezcuintli fue a ver al armadillo. Le preguntó:

-¿No has acabado tu huipil?

-No, todavía me falta ... -respondió el armadillo.

Yo ya acabé el mío -comentó el tepezcuintli-. Tiene flores muy bonitas. Al oír esto contestó el armadillo:

-Creo que no voy a acabar el mío porque ya mero sale el Sol.

Cuando hubo salido el Sol, el huipil del armadillo aún no estaba terminado y no sabía qué hacer. Finalmente, se lo puso así, a medio terminar, con todos los palos con que tejía: por esto tiene caparacho.

El tepezcuintli se puso el suyo todo entero, pues lo terminó; por eso es pinto el tepezcuintli. Todavía lleva hoy, en su piel, aquellas bonitas flores (Weitlaner y Castro, 1973, p.203).

Entonces, podemos comprender que los mesoamericanos tenían una profunda relación con la fauna y la naturaleza donde vivían, a lo que López (1997) citando a (González,2001,p.255) afirma que "En Mesoamérica la fauna es cualquier cosa menos una colección de seres inferiores explotables por el hombre. Se trata más bien de una manifestación ordenada del cosmos". Por lo que le depositaban y se sigue depositando un amplio respeto a los animales, lo cual nos lleva a pensar y cuidar el hábitat de cada uno de ellos.

Maldonado (2018) también dedujo que los animales no son seres inferiores a los humanos según el pensamiento de los pueblos originarios:

...los indígenas no piensan la relación entre los componentes del mundo en términos de dominación, básicamente porque no hay razón para querer o pretender

dominar a lo que es superior, y lo sobrenatural (sobre todo lo sagrado) lo es. Perciben las diferencias entre los tres grupos de seres, pero no necesariamente como desigualdad; es decir, hay obvia desigualdad entre lo humano y lo sagrado, **pero no hay razón para entender como desiguales a los demás humanos o incluso a los animales y la naturaleza. Para ellos, los animales tienen condiciones similares a las de los humanos**⁴, lo que los lleva a establecer una relación respetuosa, que les permite alimentarse de ellos pero que no halla argumento para abusar de ellos. Tal vez pudiera pensarse que la presencia territorial de lo sobrenatural iguala la diferencia de los otros dos elementos, es decir, que hace iguales a lo humano y lo natural, fundando así la posibilidad de una relación entre los humanos y de estos con la naturaleza que sea en términos de diferentes no desiguales, y mucho menos de inferiorización (p. 273).

De esta forma no se quiere decir que conservan sus tierras vírgenes, debido a la necesidad del ser humano de buscar su alimento, incluso cazando a los animales para uso comestible o medicinal, la misma tierra está consciente que debe alimentar a todos los seres que habitan en ella. Se buscan los alimentos del día a día estando conscientes del poder de las deidades de la tierra (en casi todas las ocasiones mostrados a partir de animales) lo que hace que se conserve el equilibrio ecológico de su territorio.

Finalmente, argumento que esta relación entre la naturaleza y el hombre ha permitido la percepción de la vida de manera más subjetiva que objetiva, como lo manifiesta Sánchez (2019):

El hombre no tiene ninguna primacía ontológica sobre la naturaleza, pues ésta última es sagrada al igual que los animales y las montañas, encontramos una interdependencia absoluta entre el hombre, la naturaleza y la vida. No existe la división ontológica pensamiento\naturaleza como en occidente. Por lo que resulta interesante explorar estas nuevas posibilidades no occidentales para abrir las ciencias sociales a los otros saberes y otras filosofías más equilibradas y ecológicas con la vida (pp. 42-43).

Lugar social de los animales en la vida de los colonizados en México

Ambas cosmovisiones mencionadas anteriormente reflejan el choque entre el occidente y las culturas mesoamericanas, ya que para occidente la diferencia entre los animales con respecto a los seres humanos se da en términos de desigualdad natural, mientras que en la cultura mesoamericana se considera a los animales como seres sagrados, ni iguales ni inferiores a los humanos. En cuanto a la concepción de naturaleza, el pensamiento occidental permite la explotación desmedida de los recursos naturales, mientras que para el pensamiento mesoamericano la naturaleza es sagrada, por lo que se pide permiso para obtener

⁴ Subrayado mío.

de ella los recursos necesarios solo para la supervivencia. Lamentablemente para los actuales colonizados de América nos está dominando el pensamiento occidental, por lo que en muchos pueblos originarios nuestros recursos naturales se ven como símbolo de negocio y progreso.

Ha sido la hegemonía de pensamiento dominante que ha cambiado la relación que tenían los humanos con la naturaleza. Julián y Martínez (2013) resumen en cinco puntos la visión del occidente hacia los colonizados.

- a. Los conquistadores españoles ambicionaban obtener oro –enriquecerse– y extender el cristianismo.
- b. Los americanos tenían apego a la naturaleza al grado que algunos de sus dioses adoptaban formas de diversos entes de la naturaleza.
- c. Los conquistadores podían interpretar este apego como un obstáculo para la obtención de riquezas y la expansión del cristianismo.
- d. Por lo tanto, parecía apropiado destruir esas creencias de los naturales para imponer la cosmovisión occidental.
- e. Una vez impuesta dicha cosmovisión se podía expoliar libremente los recursos del nuevo continente (p.157).

A pesar de que la dominación fue impuesta desde alimentos hasta la forma de pensar y ver el mundo, la resistencia de los mesoamericanos se expresa en seguir conservando gran parte de su cosmovisión. Los animales constituyeron un lugar muy importante en los mesoamericanos para diferentes usos: comestible, medicinal, ritual, etc. Este legado histórico respecto al vínculo con la naturaleza y la relación con los animales sigue teniendo un lugar muy importante en la vida de los colonizados en América.

Por ejemplo, se destacan estudios sobre los animales y sus señales con los tojolabales de Chiapas, quienes tienen una amplia gama de saberes sobre los animales que presagian. Guerrero (2013) expone que cuando “las aves anuncian la llegada de las lluvias, tiene que ver con el conocimiento etológico del animal, de su ciclo de vida, de su anatomía para poder reconocerlo y de sus interacciones ecológicas, es decir de la biología del organismo” (p.18).

Para los mixtecos de la montaña de Guerrero los animales son importantes en la vida de cada ser humano, en especial las hormigas, Katz (2005) muestra en una investigación varios ejemplos sobre cómo las hormigas le dan significado a diferentes hechos. Uno de ellos es que los mixtecos prevén que va a llover si pasan más hileras de arrieras de lo normal. También dicen que si “su pancita es negra y su cabeza roja, alumbra; si su pancita es roja y su cabeza negra, llueve; y si todo su cuerpo es negro, llueve mucho” (p.221). Pero si las arrieras se ven amarillas significa que va a parar la lluvia.

A su vez, para los mixtecos de San Juan Mixtepec, Oaxaca los animales tienen un lugar muy importante en los pobladores, es así que los guajolotes, toros, borregos o gallos son utilizados en todas las festividades sagradas y religiosas de la comunidad. Una de las prácticas más destacadas que refleja el lugar social de los animales en la sociedad mixtepequense es la despescuezada de gallos. La despescuezada es una práctica íntima de fe la cual pone a los mixtepequenses en contacto directo con la naturaleza y específicamente con las entidades sobrenaturales, las cuales habitan el paisaje donde el ritual se lleva a cabo y con los santos, quienes están imaginados como seres sentientes que reciben directamente la ofrenda de sangre dada durante el ritual...

En primer lugar, el ritual está vinculado con la llegada de la temporada de lluvias en San Juan Mixtepec, reflejando varias prácticas prehispánicas las cuales honraban y rogaban a los dioses de la lluvia por una temporada de cultivo fértil. La despescuezada representa un sacrificio en honor a San Juan Bautista y a San Pedro, dos santos católicos quienes estaban decapitados. También pueden ser vistas como representaciones sincréticas de los dioses prehispánicos del agua y de la lluvia, las cuales poseen vínculos cosmológicos con la simbología de la serpiente emplumada (Rieger, 2020, p.29).

Por su parte, González (2013) señala a través de su investigación que los presagios de animales para anunciar el cambio de clima o temporal también están presentes en la vida de los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca.

En la praxis cotidiana, estos conocimientos permiten a los zapotecos del sur anticipar distintas manifestaciones tempestivas e intempestivas del temporal, como lluvias, tormentas, huracanes, temblores, heladas, sequías, entre otros. Los medios o recursos a partir de los cuales se hacen las predicciones provienen sobre todo de animales, específicamente de aves, reptiles, anfibios, mamíferos e insectos... (p. 2).

Desde la cosmovisión de los mixes, los animales son guardianes de los ríos, montañas y también dueño de animales sagrados. El claro ejemplo que manejan los Ayuuk es la historia sobre el rey Condoy que nació de un huevo de serpiente. Además de que al cazar ellos realizan un ritual con el lugar y el animal sagrado. Todas las actividades que se realicen en la comunidad siempre se hacen a partir de rituales (Osorio, et al., 2017).

Específicamente a continuación abordaremos la cosmovisión de los zapotecos de San Juan Yagila con respecto al animal.

Los animales y la cosmovisión zapoteca en Yaxhil⁵

Para los Yagileños las prácticas de rituales a la madre tierra son fundamentales para una buena relación hombre-naturaleza, tal es el caso del pedimento en *luu gijaj yaj bgini* (calvario del cerro del pajarito), como también el regalo a la madre tierra antes de sembrar o construir una casa (se le regala caldo de gallina, chingre⁶ y tortilla); o para pedir a la tierra la recuperación o saneamiento de los enfermos. Pensamos que en la tierra vive el espíritu de los difuntos y demás almas que convergen en el aire (*bë-dza-yel* -aire-día-noche); lo cual permite comunicarnos con la tierra, las animas benditas y el ser sobrenatural presente a través del aire en cada espacio.

El vínculo con la madre tierra mencionado en el párrafo anterior comienza a entrelazarse desde los primeros años de vida en el pueblo. Al momento de nacer nuestro ombligo (placenta) queda enterrado muy cerca de la casa (anteriormente las madres daban a luz en la casa, con la ayuda de parteras, desde el año 2000 y hasta la fecha se ven obligadas las embarazadas a acudir con el médico). Considero que de alguna manera este suceso del entierro del ombligo pasa a ser importante en nuestras vidas ya que desde muy pequeños nuestros padres nos vinculan con la madre naturaleza. Por lo tanto, para los zapotecos la tierra⁷, uno de los elementos de la naturaleza nos ve nacer y morir, y mientras vivimos nos acobia y nos da de comer. Martínez (2015) oportunamente menciona:

El niño aprecia la naturaleza desde el vientre: los vientos, los fríos, los calores, los sabores. Desde esos momentos ya no está solo, tiene ante sí una sensibilidad amplia e integral. No conoce las flores, ni los árboles, pero empieza a escuchar el canto de los pajaritos. Sale al mundo y todo se vuelve complejo. Todo es borroso, pero poco a poco empieza a identificar cuerpos, movimientos, olores diferentes, un mundo (p.25).

Esta relación con la naturaleza desde muy pequeños nos permite reconocer que somos parte de la familia de la madre tierra, con quien debemos aprender a vivir de manera respetuosa y armónica. Todo ello forja nuestra vida en comunidad, aprendiendo de todos y para todos. En efecto, para el pueblo de Yaxhil los animales son por un lado sujetos de conocimiento quienes nos aportan grandes aprendizajes, como también son elementos que son usados para consumo en fiestas, pero al ser sacralizados se convierten en seres que retribuye a la tierra lo que nos ofrece cada día. En los párrafos siguientes mostraré el papel del animal dentro de la cosmovisión de los *bëni Yaxhil*, mencionaré sólo un ejemplo de cómo es la relación entre el animal y la vida comunal.

⁵ Significa ‘árbol de algodón’, nombre en zapoteco del pueblo de San Juan Yagila.

⁶ Bebida artesanal, embriagante, típica de Yaxhil a base de caña de azúcar.

⁷ La tierra haciendo referencia con el suelo, el suelo donde se pisa, se siembra, se vive al construir nuestro hogar en ella, se considera que está vivo, que siente, por lo tanto, se le tiene que hablar y pedir permiso.

Antes, es importante recalcar que estos saberes no sólo se escriben, se viven y se sienten y muchos de ellos no han sido transcritos. Por lo que puede tornarse como una mera creencia como lo considera el pensamiento occidental. Rengifo (2009) menciona que “algunas personas clasifican estas expresiones como supersticiones, creencias, es decir como alguno que existe en la imaginación del indígena, puesto que ellos lo miran desde afuera no lo aprenden, argumentan que, *si la razón no lo ve, entonces no existe*” (p.17). También como dice Porto (2016) comprenden una geografía desde afuera, dibujan en el pensamiento un saber superficial, porque cuando no se vive no se siente, y cuando no se siente no hay razón para defender ese conocimiento.

Los animales como alimento

Desde la época de los nómadas las personas cazaban animales para sobrevivir. Esta vida continuó por varios años y era muy común consumir el amarillo de armadillo, la gallina de campo en barbacoa y el tasajo de venado; se comían de vez en cuando y eran las únicas ocasiones que había carne en la casa a excepción de los días de la fiesta de muertos donde se mataban únicamente gallinas y gallos criollos que se criaban con anticipación para esta fiesta.

En la actualidad los pobladores siguen consumiendo en su mayoría animales domésticos como la gallina, el puerco, la res, conejos, patos, guajolotes. Los más usados en fiestas patronales son la carne de res y en cuestión de ofrendas a lugares sagrados o permiso para construcción o siembra, se usa el caldo de gallina criolla. Los animales que muy pocas veces se consumen son el armadillo, el jabalí, la ardilla, el venado, las gallinas de campo, las palomas, el pájaro primavera, los chapulines y las chicatanas; debido a que ya son muy escasos y algunos de ellos se encuentran en conservación por el peligro de extinción.

Animales como medicina

La medicina tradicional de nuestro pueblo zapoteca ha remediado enfermedades muy difíciles de curar a través de levantamiento de espíritus, la limpia con huevo o hierbas especiales, entre otros muchos más remedios caseros. En algunos casos los animales han sido una gran fuente medicinal, por ejemplo: cuando se sufre de una picadura de algún insecto, se extrae el líquido del animal y se frota en la picadura, con ello se calma rápidamente el dolor.



Figura 6. *Aceitera o corraleja común.*

Fuente: Elaboración propia.

El susto de víboras se cura tostando la piel vieja⁸ que dejan al regenerarse, se muele y se toma junto con otras hierbas. También para los que sufren de sordera, la cola larga del zorrillo se pasa sobre la oreja simulando una limpieza. El *bzudilan* - la corraleja común negra (Figura 6) ayuda a eliminar los granos llamados mezquinos que salen regularmente en las manos o pies. Se extrae un líquido de color amarillo-rojizo y antes de untarlo en la parte del grano, se agujerea el grano, de inmediato se coloca el líquido y después de dos o tres días las ampollas que se forman truenan, se secan y no vuelve a salir más.⁹

Los animales y las “creencias”

Los animales también forman parte de las narrativas que cuentan los antepasados las cuales siempre dejan una enseñanza, por ejemplo, desde el pueblo zapoteco hay una tradición oral que narra sobre la persona que se convirtió en zopilote¹⁰:

Tu dza tu bëni nake xwed baa, bëni ni bi rhudan'ne gune chhin gixhi, yu' u kati rheje pur rhajëzie, luu rchine, o yu'u kati rhune chhindokieke ba xhwedizi. Na kati bla'nekba tzudi kati dayek këba, yuu katu kun rhuakba bë kati dadaba lu bë'ë, kun dapepëba xhilkbadoo kati dadaba. Na' kunee, nak kaszi rhunli lubi dadali ka' ati bi rhunli chhin.

Kati, la buchhi kuneka kati kuyaziba tuba tzudi, na' rnaba, rhaksnu, netu rgiptu lidzëlyu, netu rhakutu tu birha naka, naa rne bënidoo xba gaka kamodu li, narha bi ilada tuba lidzël yuni.

⁸ Fenómeno que pasan las víboras, conocido como ecdisis.

⁹ Información obtenida a través de una entrevista a la abuela Juana López.

¹⁰ Contado por el profesor Miguel Martínez Francisco en una reunión de radicados de Yaxhil realizada desde la plataforma de Google meet el día 6 de diciembre de 2020.

Na' rhabale, binaka chhia to rnona, per chal li rhennu, kutzarhu kuinrhu, guna kiu ka nakani, na' gunklia ka naku'. Na' bëni rhudzeane baa, na' kutzarhu kuinrhu. Narha bëke tzudi, kaa bëke tzudi kati gudela zegé, shhh, shhhh, zëje kun rhue' bë'ë.

Na' tzudi bëkba bëni, chi kudelateba rhunba chhin, na barhakzi kati chi gula or kati rhala gaku xwë, na' bëni to bëk tzudi rhekiëzeka, rhekiëzeka. Kati gukbeinu ngula nuanu xwëë na rnanhu bixkie rla' sgutibaani, na' kulunu tzëni' lonu, na kune bëni, kni guk, batzatu kuintu.

Na bëni rde' lubëna rne, chi yaxhakada rda'a ka lubëni, a ti bir dzëlda tu gawa, tzazi bëna butza'a kuina.

Tu ni, na'a rlu'i rhoni kie yu'u kati rnarhu bix kie rhak kia këni, gala xhuzrhu chinunekierhu nakla gak kierhu. Didza doni nua' kierhu tu zian par kie ubekini' irhu kuinrhu.

Estas palabras se refieren a un hombre que era muy flojo, siempre que iba a trabajar se dormía un rato y trabajaba desganado. Un día vio como sobrevolaban en el lugar varios zopilotes y les dijo: quien como ustedes que no tienen que trabajar, solo se dedican a volar y volar, quisiera ser como ustedes. Entonces bajó un zopilote y le dijo: estás equivocado en lo que piensas, nosotros trabajamos mucho, limpiamos el mundo y comemos comida que ya no sirve, pero si a pesar de eso quieres ser como nosotros, está bien, intercambiémonos. Así fue que el hombre se volvió zopilote, comenzó a volar, mientras tanto el zopilote que se convirtió en hombre comenzó a trabajar la tierra y en la hora de la comida llegó su esposa a llevarle su alimento, en lo que este comía, el hombre zopilote volaba y volaba y no hallaba que comer; así que se arrepintió de la decisión que había tomado.

Estas palabras nos enseñan que no debemos renegar de lo que somos y tenemos porque cada quien ya está destinado a ser como es. Existen muchos más relatos que no me detendré a escribirlos, sin embargo, recalco que tienen mucha influencia en el aprendizaje de valores en la comunidad que comienzan desde la familia.

Animales como mandaderos de las deidades, encargados de cuidar a la madre tierra

Los *bëni yaxhil* sabemos que existen los dueños de los lugares sagrados, *xhan lu yú* (dueño de la tierra), *bëa rap ba lu yú* (animal que vigila la tierra). Entonces, si algún ser humano actúa indebidamente sobre la tierra, por ejemplo, tala muchos árboles sin pedir permiso, se toma el agua de algún pozo o arroyo sin permiso, sale inmediatamente sobre el camino algún animal que puede asustar a las

personas. También si alguna persona anda con malos pensamientos (mentir, robar, engañar), de la misma tierra salen las víboras negras que significan ánimas, las cuales están presentes cuidando el bienestar de los vivos y la tranquilidad de las familias.

Los animales como alarma

Antes del año de 1970¹¹, cuando aún no llegaba la red eléctrica a la comunidad, las personas no contaban con relojes como en la actualidad. Para conocer la hora para el trabajo tenían que mirar la posición del sol, así mismo usaban el cantar de los pájaros como despertador al igual que el canto del gallo por las mañanas y en las tardes el chirriar del grillo.

Recuerdo haber escuchado:

Chi rhala tzasrhu, chi da bëchhiba bigini, chi kuyenida na´. “Ya debemos levantarnos ya los pájaros están llorando mucho, ya amaneció ahora”.- *Kaa kurhëchhiba bigini, kuyaza, narha gularha kia betua-* “cuando lloró el primer pájaro me levanté, por eso me dio tiempo hacer todas mis tortillas”. - *Ka këchhiba zankarhia zarhu tzearhu, tzenila ichhinrhu na´* - “cuando llore el gallo salimos, allá nos va amanecer”

Los animales tienen la capacidad de avisar cuando amanece ayudándonos a ubicarnos en el tiempo y espacio. Aprendiendo a interpretarlos podremos tener un reloj natural que ayudará al cerebro a conocer aproximadamente alguna hora sin necesidad de algún dispositivo de horario por las mañanas. Actualmente algunos pobladores aun frecuentan estas alarmas.

Los animales capaces de construir dónde vivir y cuidar a sus crías

Es impresionante cómo los animales saben construir su propia casa o lugares de refugio, y esto es a base de una construcción que día a día realizan. Las variaciones de forma existen entre los animales como las hormigas con sus hormigueros, las avispas con sus hermosas colmenas, también las abejas con sus panales, las aves que construyen maravillosos nidos, las ardillas y otros animales con sus madrigueras.

¹¹ Dato proporcionado por el profesor Wilfrido Pablo Gallegos.



Figura 2. *Bechhi waga* - bicho canasto.

Fuente: Elaboración propia.

Por ejemplo, el *bechhi-waga* (toro-leña)¹² (Figura 2), es sorprendente cómo logra cargar los pedazos de palitos y otros restos vegetales, pegarlos y construir paso a paso su capullo. Sin embargo, cada especie de animal construyen sus estructuras, ellos a través del tiempo son capaces de diferenciar y respetarse entre sí. Cuidan a sus crías y demuestran los celos si alguien se acerca a ellos, mostrándolo de diversas formas. Todos los animales son capaces de buscar su alimento y construir sus hogares para protegerse ante las tempestades del clima, por ello son considerados animales con capacidades que el ser de la naturaleza les ha concedido.

Animales como mandaderos del inframundo

Otra razón de vínculo bastante amplia con los animales y los *bèni yaxhil* es debido a que se piensa “*que cuando morimos el ser del inframundo envía a sus mandaderos para llevarnos al otro mundo con bestias y una vez que estemos camino rumbo a la otra vida, un perro negro es el que nos ayuda a cruzar para llegar hasta el final. Mediante sueños con los difuntos se ha sabido que algunos no logran cruzar ese río porque en vida maltrataron a los perros*”¹³

¹² Bicho canasto o bicho de cesto. Científicamente es llamado como *oiketicus kirbyi*.

¹³ Relatos contados de la señora Juana López Arreola.



Figura 3. *Bëku bo'* - Perro negro.

fuelle: Elaboración propia.

Por eso, desde pequeños aprendemos a darle comida y agua a los perros, sobre todo, mayor atención al perro negro (figura 3), pues es quien funge como nuestro amigo en vida y al morir nos ayuda a llegar al otro lado del río. Hay quienes aseguran que los animales son considerados enviados o mensajeros del diablo, a quien podemos reconocer más bien como la deidad del inframundo (Córdoba, en Guerrero M, 2013, p.46).

Animales que pronostican

A continuación mostraré un cuadro de señales para la predicción del temporal (Juárez,2011) provenientes de animales según los conocimientos de los *Bëni Yaxhil* (personas de Yaxhil). Existe una variedad de animales que pronostican algún suceso en la vida de las personas que los ayuda a tomar precauciones o a prever algún temporal sin la necesidad de escuchar a los meteorólogos, ya que se acostumbra sacar al sol el maíz, el frijol, el café, etc. para su conservación. Entre otras actividades que los campesinos ya han aprendido y aplicado en su andar. Los más comunes son los siguientes (Tabla 1):

Tabla 1. Relación de animales que se conocen en Yaxhil y son los que pueden pronosticar los cambios de clima

Nombre en zapoteco	Nombre comun en castellano	Orden taxonómico	Nombre científico	Saber
Bër xhiga'	Chachalaca	Ave	<i>Ortalis</i>	Si llora por la mañana anuncia lluvia y si lloran por la tarde es señal de que saldrá el sol y hará calor los próximos días.
Barhé boo	Hormigas negras	Insecto	<i>Lasius niger</i>	El desfile de hormigas dentro o fuera de la casa anuncia la caída de un aguacero.
Pkita	Gallina ciega	Gusano	<i>Anoxia villosa, melolonta</i>	Si salen sobre la tierra es señal de que caerá un aguacero.
Bechaj	Golondrinas	Ave	<i>Hirundo rustica</i>	La parvada de golondrinas anuncia la caída de un aguacero.
Sobrin	Chicharra	Insecto	<i>Cicadidae</i>	Cuando llora una chicharra es señal de la llegada de calor o días soleados y comúnmente se dice que ha llegado la primavera.
Bludzu	Sapo	Anfibio	<i>Bufo</i>	Los sapos salen horas antes de la caída de un aguacero, porque se dice que piden que llueva.

Fuente: Elaboración propia.

Animales que presagian

Es muy común en la comunidad escuchar a la gente con su alarmante conversación *bii nzuaba bëana xh* (quién sabe qué señal trajo el animal) cuando escucha algún sonido de un animal o se visualiza algún animal no muy común por la casa. Los presagios más conocidos son el aullar de los perros, el cual anuncia la muerte de alguna persona, o si hay algún enfermo en el pueblo, se

afirma su deceso, por lo que la familia comienza con los preparativos del funeral y entierro. Con ello se cree que los perros son capaces de divisar la muerte y como se ha mencionado son mensajeros del inframundo.

Caso similar sucede con el presagio del llorar de las águilas, ya sea una o dos. El águila cuando ronda por el cielo que cubre el pueblo muestra que quizás haya algún enfermo que morirá ya sea dentro de la comunidad o fuera de ella, pero son de personas que han vivido en esa comunidad, por lo que según se piensa *chi rhudé'* (ya empezó a andar), así se dice cuando el enfermo sigue vivo pero su alma ya se está yendo y comienza a andar para volver a ver todo donde anduvo en vida, mostrando su tristeza a partir de su transformación en águila llorando.

Como se viene aludiendo, el presagio de animales ha jugado un papel muy importante en la vida de los pobladores, pues en diversas ocasiones por ejemplo, antes de una fiesta importante donde habrá varios invitados, si se pelean los gatos antes o cerca de donde vive el que funge como agente municipal es para alertar de un posible problema o enfrentamiento entre borrachos, lo cual se da mucho durante o al final de las fiestas o convivencias, debido a que las personas se embriagan con la bebida típica de la comunidad “el chingre”. De esta manera, quien considera pertinente tomar en cuenta los presagios de los animales, va previendo no exceder en el alcohol y buscar siempre la solución a problemas.

¿Cuándo actúan los yagileños como zapotecos o como occidentales/colonizado?

La gran mayoría de los zapotecos actuamos como colonizados, pues en gran parte de la vida comunitaria donde se relaciona la vida con los animales, predomina la superioridad con los animales, aunque los abuelos muchos reconocen la importancia y el poder de los animales.

Sin embargo la influencia de que los animales son inferiores a los humanos se ha ido interiorizando en los yagilenses y muchas veces los animales se ven como seres diabólicos, como seres que causan daño al humano, por lo tanto se les maltrata. Aunque hay ciertos animales que la gran mayoría le teme y al mismo tiempo le habla para pedir que no le asuste y no le suceda nada malo, como las diferentes víboras (algunas representan los difuntos, otros anuncian problemas, otros son dueños de los lugares sagrados, etc. en muchos adultos aún existe la capacidad de interactuar con ciertos animales. Por lo que el ser zapoteco actúa pensando en las dos culturas, o dos percepciones que ha aprendido sobre el animal.

CONCLUSIONES

La cosmovisión tiene un lugar importante en la vida del ser humano, es lo que hace que la persona piense y comprenda sobre lo que le rodea. En este caso, con lo que respecta a la cosmovisión sobre el animal, crea los principios con los que el hombre interactúa con la naturaleza.

Porque para el caso del pensamiento zapoteco, el animal se concibe como un sujeto de conocimiento con quienes se puede dialogar, quienes fungen como entidades que protegen, regulan y mantienen tanto el equilibrio como el contacto con entidades sobrenaturales, las cuales se respetan de manera profunda en el contexto comunitario y nos vincula con la tierra, el aire y todo lo que existe en el territorio que compartimos. Y para el pensamiento occidental el animal es un **objeto** que aporta conocimiento porque a través del hombre el animal debe ser estudiado y los conocimientos que se obtengan deben ser experimentados y comprobados científicamente.

En el primer caso el conocimiento es muy subjetivo y el segundo el conocimiento es objetivo. Ambos son importantes en el desarrollo de la vida del ser humano, sin embargo considero importante que la cimentación de este conocimiento sea el aprendizaje de la cosmovisión de los saberes locales cuya esencia es amar y proteger a los animales, y posteriormente comprender la naturaleza de la vida de estos a través del pensamiento occidental.

LITERATURA CITADA

- Bertely B. M (2000). *conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. PAÍDOS. México.
- Bonilla, E. y Rodríguez D. (2005). *Más allá del dilema de los métodos*. Editorial Nomos S. A Colombia.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Colección Austral-Espasa Calpe.
- Goetz, J.P. y Lecompte M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en la investigación cualitativa*. Ediciones Morata. Madrid, España.
- González, D. (2013). *Anuncios de tempestad. Cosmovisión y observación de la naturaleza en las predicciones del tiempo entre los zapotecos del sur de Oaxaca: propuesta para un análisis comparativo*. UNAM, FFyL-IIA.
- González, Y. (2001). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. Conaculta- Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores/Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.

- Guerrero, M. (2013). *Los animales y sus señales entre los tojolabales de Saltillo, las Margaritas, Chiapas*. [Tesis doctoral]. UNAM.
- Juárez, B. (2011). *Los animales del temporal: un acercamiento al estudio de los animales en la cosmovisión indígena a partir de las fuentes mexicas*. IIH-UNAM.
- Julián, M. y Martínez, G. (2013). “La naturaleza como víctima de la conquista española caso: los murciélagos”. En *Telos, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 15 (2),153-164.
- Katz, E. (2005). “Las hormigas, el maíz y a la lluvia”. En *Anales de la antropología*, 39-II, 216-229.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo xxi editores.
- López, A. (1997). “La cosmovisión mesoamericana”, en Lombardo, S. y Nalda, E. (coords.). *Temas mesoamericanos*, INAH.
- López, A. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena*. UNAM.
- Maldonado, B. (2018). “Racismo e Interculturalidad: Hacia una lectura política de la cosmovisión”. En Baronet, B., Fregoso, G. C. y Domínguez R. F., (coords.), *Racismo, Interculturalidad y Educación en México*. Biblioteca digital de Investigación Educativa. Universidad Veracruzana.
- Martínez, J. (2015). *Educación comunal*. Editorial Casa de las Preguntas.
- Nigh, R. y Rodríguez, N. (1999). *Territorios violados: indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista.
- Osorio, D., Mariaca R., Santos, D., Nazar, D.A., y Huicochea L. (2017). “Cacería y cosmovisión en una comunidad Ayuuk en San José el Paraíso, Oaxaca. México. En *Revista Entonobiológica*. 15 (3), 54-66.
- Porto, G. y Hocsman, L. (2016). *Despojos y resistencias en América Latina*. Estudios Sociológicos Editora.http://estudiosociologicos.org/-descargas/eseditora/despojos-y-resistencias/despojos-y-resistencias-en-america-latina_porto-goncalves.pdf
- Rengifo, G. (2009). *El retorno a la naturaleza. Apuntes sobre cosmovisión Amazónica desde los Quechua-Lamas*. Bellido Ediciones EIRL.
- Rieger, A. (2020). “Lugar social de los animales, cultura y agencia en la cosmovisión mixteca”. En Delgado, E., Pérez, J. L y González, S. (coords.). *La imagen animal desde la antropología y la historia*. (pp. 23-36). Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de San Luis Potosí.

- Sampieri, R. H. (2004). *Metodología de la Investigación*. Mc Graw Hill Education. México
- Sánchez, A. (2019). “Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y dialogo mundial de saberes”. En *Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24 (86), 32-46.
- Sánchez, A. (2019). “Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y dialogo mundial de saberes”. En *Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24 (86), 32-46.
- Tarrés, M. L. (2001). *observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. Miguel Ángel Porrúa. México.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la madre tierra por permitirme seguir con vida darme mi alimento para poder compartir algunas de mis ideas en esta investigación, a los difuntos por nunca desampararme, y sobre todo agradezco a mi pueblo de San Juan Yagila por permitirme compartir sus saberes y conocimientos donde crecí y viví durante mis primeros 18 años de vida, gracias a la lengua y la cultura pude desarrollar esta investigación penando como zapoteca y después como occidental. Gracias a los que lean este pequeño artículo por compartir las ideas en este tiempo y espacio.

SÍNTESIS CURRICULAR

María García Gallegos

Profesora bilingüe, egresada de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO), pasante de la maestría en pedagogía de la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la UNAM.

ESTRATEGIAS EFECTIVAS DE AUTOAPRENDIZAJE QUE EMPLEAN ALUMNOS NAHUAS E NGIGUAS DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE PUEBLA (UIEP)

EFFECTIVE SELF-LEARNING STRATEGIES USED BY NAHUA AND NGIGUA STUDENTS OF THE INTERCULTURAL UNIVERSITY OF THE STATE OF PUEBLA (UIEP)

David **Castro-Porcayo**

Resumen

En el presente artículo se presenta una aproximación pedagógica de la dinámica que generan los alumnos indígenas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) durante las clases y que funciona como base de los procesos de aprendizaje. El propósito fue identificar estrategias efectivas de auto aprendizaje que emplean los alumnos ngiguas y nahuas. Se desarrolló un trabajo de indagación triangulando aspectos empíricos, teóricos y filosóficos en el contexto de confinamiento provocado por el COVID 19. Se comprobó que los alumnos generan y validan su conocimiento dentro de una dinámica social intersubjetiva que parte de un acto volitivo que converge en la unidad de sentido y de comunidad. Lo que parte de una estrategia que tiene una base la vida cotidiana.

Palabras clave: educación intercultural, educación indígena, actividades de

aprendizaje, educación multicultural, educación inclusiva.

Abstract

This article presents a pedagogical approach to the dynamics generated by indigenous students of the Intercultural University of the State of Puebla (UIEP) during classes and which functions as the basis of learning processes. The purpose was to identify effective self-learning strategies used by Nguigua and Nahua students. Investigation work was developed by triangulating empirical, theoretical, and philosophical aspects in the context of confinement caused by COVID 19. It was found that students generate and validate their knowledge within an intersubjective social dynamic that starts from a volitional act that converges in the unity of meaning and community. What starts from a strategy that has a basis in everyday life.

Keywords: intercultural education, indigenous education, learning activities, multicultural education, inclusive education.

INTRODUCCIÓN

En México, en el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (DOF, 2020, 5 de agosto) se reconoce que la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. Por otro lado, el artículo tercero garantiza una educación plurilingüe e intercultural basada en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural. Además, se considera que el servicio educativo debe ser inclusivo y tomar en cuenta las diversas capacidades, circunstancias y necesidades de los educandos. Esto implica no solo incorporar la diversidad cultural, étnica y lingüística específica en el currículo, sino también las estrategias de aprendizaje de las que parten los alumnos y de este modo, favorecer la inclusión de otras formas gnoseológicas, epistemológicas, axiológicas, teleológicas, capacidades, talentos o ritmos de aprendizaje culturalmente construidos.

El presente artículo parte de un proceso de investigación que comprende dos fases. La primera consistió en la observación docente y toma de notas que se efectuó durante un año durante las clases dadas a los alumnos de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Tuvo el propósito de identificar procesos de aprendizaje efectivos que emplean de manera autónoma los alumnos mayoritariamente de origen indígena de la comunidad ngrigua y algunos alumnos nahuas. Con base en estas observaciones, se infirió lo siguiente: a) Los alumnos, para realizar su proceso de aprendizaje, favorecen las actividades cooperativas y colaborativas, pero no solo como actividad pedagógica, sino que forma parte de su vida comunitaria cotidiana; b) Parten de un principio de unidad social que genera diversas dinámicas de aprendizaje, así como conflictos derivados de tal conducta; c) Aplican como principio de validez del conocimiento, la verificación intersubjetiva, a partir de realizar observaciones, compartir conocimientos y experiencias con sus compañeros de clase, discutir entre ellos lo que saben y tratar de resolver los problemas planteados por el docente. Finalmente, para ellos, la relación cercana con otros (proxemia) al aprender es determinante, ya que ponen en juego la observación de la mirada, lenguaje corporal, la forma de expresar las ideas del enunciante y lo dicho, lo cual contribuye a determinar el valor a la verdad.

En una segunda fase, para verificar tales supuestos, se aprovechó el aislamiento que provocó la pandemia provocada por el COVID 19, la educación

a distancia no permitió que los alumnos realizaran sus actividades de acuerdo con su costumbre y en la ausencia de sus compañeros, pudieron reflexionar sobre sus prácticas de aprendizaje. Así, se desarrolló una investigación mixta, desde un ámbito pedagógico, se recabó información empírica para obtener datos y se realizó un cruce con aspectos teóricos y filosóficos. Es importante enfatizar que no están suturadas las conclusiones, sino que están abiertas a otras posibles formas de comprender el fenómeno social. Para la presentación de la investigación, en primer lugar, se plantean algunos referentes teóricos; en segundo lugar, se describe la población y el método; en tercer lugar, los resultados; en cuarto lugar, las conclusiones y finalmente, las referencias bibliográficas.

Algunos referentes teóricos

El término intercultural no es unívoco, claro o diferenciado, ya que se pueden identificar definiciones que abarcan aspectos como lo relacional, crítico, funcional, segregacionista, asimilacionista, comprensivista, etcétera (Moliner y Moliner, 2010; Walls, 2010). De acuerdo con Dietz y Mateos (2011) existen diversas posturas aplicadas al ámbito educativo: Educar para asimilar y/o compensar; Educar para diferenciar y/o; Educar para tolerar y/o prevenir cualquier tipo de discriminación; Educar para transformar; Educar para interactuar; Educar para empoderar o Educar para decolonizar. Por su utilidad política, se han hecho populares las definiciones del concepto que apuntan a aspectos teleológicos, axiológicos o críticos desde los cuales se prescriben formas de atender a los alumnos en ambientes multiculturales. Una de las más aceptadas por el gobierno mexicano (DGEIB, 2006), hasta antes del gobierno de Andrés Manuel López Obrador, es lo que Catherine Walsh (2010) describe como la acepción “Relacional” y se refiere al contacto e intercambio entre culturas. Esto es, la relación e interacción que se presenta entre personas, prácticas, saberes, valores y distintas tradiciones culturales en condiciones de igualdad. Se asume que la interculturalidad debe partir de un modelo educativo que propicie la formación de alumnos que sean capaces de interactuar con otros, desde una postura que valore la diversidad cultural, étnica y lingüística, tanto la propia, como la ajena. Además, debe favorecer el respeto, la comunicación y el desarrollo humano. Esta forma de entender la interculturalidad parte del supuesto que las buenas relaciones entre personas de diferentes culturas pueden ser enseñadas desde la escuela.

Si bien, los elementos anteriormente citados son reconocidos como esenciales dentro del proceso de construcción cultural, la forma de entenderlo forma parte del pensamiento occidental moderno basado en la razón y deja en un segundo término, otros elementos constitutivos del ser humano. El estudio de los procesos

de enseñanza en ambientes multiculturales debe partir de la premisa de que cada pueblo tiene derecho a realizar la enseñanza-aprendizaje desde los fundamentos de su propia cultura. Riess (2013) afirma que si bien el proceso pedagógico debe basarse en aspectos básicos universales de la didáctica en cuanto a comunicar conocimientos (saber el saber), desarrollar habilidades (saber hacer) y desarrollar o modificar actitudes (saber ser), también la didáctica con base intercultural bilingüe debe:

Lograr [la] articulación a partir del diálogo epistémico con otras culturas, por medio de la comparación crítica de otros rasgos culturales y el desarrollo de las habilidades necesarias en la adquisición de las competencias clave ... La noción de aprendizaje está sustentada en una didáctica que la caracteriza como la apropiación de la realidad multicultural del mundo para valorarla, enriquecerla y modificarla desde una perspectiva crítica de la cultura propia y de las otras con las que se está relacionando (p. 30).

Esta tarea no es fácil al considerar que la filosofía occidental ha dominado el ámbito de la subjetividad e intersubjetividad y, en algunos casos, se asume que los desarrollos filosóficos son etapas por las que pasan todos los sistemas sociales y se van sucediendo unos paradigmas a otros. Sin embargo, en esta lógica, otros sistemas filosóficos han sido excluidos o aislados en la medida que no participan de los sistemas de saberes y valores occidentales sincrónicamente. Si bien, no se trata de empezar de cero, si de realizar un diálogo entre sistemas filosóficos occidentales e indígenas.

En este sentido, resultan interesantes las aportaciones que han realizado investigadores como Carlos Lenkersdorf (2000). Este investigador aborda la filosofía tojolabal a partir del sistema lingüístico. Afirma que la lengua, su estructura y la manera de nombrar las cosas son puntos de partida para comprender realidades. Resalta de esta cultura, su capacidad de construcción social sobre la *complementariedad*, en un contexto del *nosotros*. Tan solo la concepción del *nosotros* implica una construcción de la entidad social que parte de lo grupal y no de lo individual. Lo cual, sobredetermina el comportamiento y el pensamiento de los tojolabales, y resulta ser el fundamento que explica cómo perciben y estructuran la realidad.

Los hablantes de idiomas diferentes disponen de dispositivos que los hacen percibir la realidad de modos diferentes. Unos perciben sujetos y objetos, los otros perciben por los sujetos en forma de intersubjetividad. Estos dispositivos funcionan como orientadores múltiples para captar la realidad en su amplitud plural de modo diferente y, para organizarla y estructurar la correspondientemente (Lenkersdorf, 2000: 46). Entre los hallazgos de este autor se pueden encontrar acordes con lo observado en la presente investigación en la comunidad niguá.

En este sentido la pedagogía intercultural debe partir de una posición dialógica y admitir las formas que adopta el razonamiento de alumnos indígenas. La enseñanza constructivista prescribe una forma de enseñar a los alumnos a interactuar con la realidad y generar procesos de aprendizaje con base en ese proceso constructivo. Se deben reconocer las ideas y prejuicios de los que parten los alumnos, reflexionar sobre lo que sabe, confrontar las ideas previas y preconceptos con el nuevo concepto a aprender, comprender y aplicar el nuevo concepto a situaciones concretas y reales. Durante el proceso se deben favorecer las habilidades de observación, exploración del mundo desde la perspectiva experiencial (Posner, 2004), formulación de hipótesis, análisis, síntesis, evaluación y desarrollo de pensamiento reflexivo y crítico.

Pero, en ambientes interculturales, el docente debe dar cabida a la aportación que hace al alumno al proceso de enseñanza y aprendizaje, desde sus propios procesos de razonamiento, los cuales pueden presentar otras lógicas de aproximación a la realidad. De acuerdo con Gashé (2008a). implica una indagación de carácter inductivo que debe realizar el docente.

A decir de Denise Jodelet (1986):

Concierne a la manera en que nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras, el conocimiento “espontáneo”, “ingenuo” que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico (p. 473)

Husserl discurre sobre la comprensión del término intersubjetividad y remite en un primer nivel a la subjetividad trascendental que comienza en el cuerpo físico. Es el *punto cero* desde el que se dan todas las orientaciones. Este filósofo considera que el cuerpo es percibido por el sujeto por medio de las sensaciones que se producen al realizar un movimiento como el muscular (*cinestesis*); las sensaciones viscerales (*cenestesis*) y por las sensaciones localizadas (*ubistesis*). Considera que existe una progresión del conocimiento del cuerpo propio a partir de la percepción en un *solus ipse*.

Posteriormente, al encontrarse con el cuerpo del otro, el sujeto experimenta algo que no puede explicarse desde su *yoicidad*. Percibe un tipo de semejanza entre su cuerpo y el cuerpo del otro. Edmund Husserl considera que es este momento en el que se produce el encuentro entre mónadas y se genera una incipiente identidad. La mónada puede reconocerse separada, pero comienza a tomar conciencia de las cosas no solo desde su punto de vista, sino se abre una aparente nueva forma de entenderse, que es desde el otro. Éste se presenta a la conciencia como un ser viviente que no puede ser solo una cosa y por asociación se produce el *analogon*, el acto analogizante que permitirá el acceso a la vida

social como un acto de intersubjetividad fundamental. El sujeto reconoce que existe un cuerpo como el propio por medio de las señas anímicas que pudieran ser traducidas en un sistema de signos y expresiones; en una verdadera gramática corporal.

Así, el sujeto se reconoce inmerso en un mundo compartido con otros (*Vergemeinschaftung*). Percibe que puede existir una concordancia entre el comportamiento propio con el del otro. Lo que, en cierta forma, le permite acceder a la constitución del otro. Es por medio de la imaginación que regresa a sí mismo y se facilita la reflexión. Desde la imaginación se transfiere la subjetividad propia a la otra subjetividad, se manifiesta una experiencia potencial y afectiva que es bidireccional. Sin embargo, la actividad de objetividad que trata de imponer al otro lo lleva a una crisis de sentido, se pone en “entredicho” al ego que está en frente y deviene en la modificación de ambos egos.

Podría entenderse que se presenta una suerte de aparente unidad de perspectivas que tienen al mundo en común como su contexto. Se da un momento en que surge el encuentro entre presentación y apresentation del otro. Ante la posible supremacía de un yo, se requiere hablar menos de un yo y más de un *nosotros* que permita una resolución y conciliación. Se entiende que las mónadas están separadas y el otro-yo produce un ámbito extraño, pero que desde la presencia e interacción se establece la objetividad del mundo. Queda establecido un mundo común *intersubjetivo* que parte de la corporeidad al reconocerse entre sujetos. La presentacion-apresentation da lugar a la familiaridad, al acercarse los extraños y percibir que existen dentro de un mundo común. Husserl considera que la *objetividad* como realidad surge como un proceso *intersubjetivo* de resolución y conciliación entre sujetos.

La subjetividad trascendental solo es lo que es como intersubjetividad. El dominio trascendental el lugar de todos los sentidos y de todas las vigencias no es la subjetividad, sino el conjunto de subjetividades, Leibniz le llamó “La comunidad de las mónadas”. Por lo tanto, el “yo” es lo que es, solo dentro de una comunidad intermonádica. Los miembros que forman parte de esa comunidad intermonádica tienen un *yo* de valor absoluto. Cada *yo* constituye a los otros a través de un proceso cognoscitivo y le atribuye a cada *yo* un valor absoluto análogo a su *yo*, así todos los *yoes* tienen el mismo valor. Esa valoración que se hace del otro produce una reducción del otro a la mismidad.

Como se indicó anteriormente, para Husserl no hay persona sin comunidad. Además, lo que se considera como “principio de verdad” parte de una verificación intersubjetiva. Esto es, el *yo* en primera instancia verifica algo sobre su mundo abarcando tanto como le es posible para el conocimiento del objeto que está siendo percibido, realiza una aproximación a sus facetas, posteriormente, lo expone a la verificación intersubjetiva con los otros *yoes* y desde ahí, imagina en

una fantasía sí convergen lo que considera el *yo*, con lo que la comunidad de *yoes* considera sobre ese objeto. El otro *yo*, *yoes* y el *yo*, se contraponen, pero en una dialéctica enfrentan sus formas de entender el mundo, alcanzando una normalidad que siempre estará en tensión y que cimentarán formas futuras en la que se determina cómo será ese mundo compartido.

Contexto y población

La pandemia generada por el COVID 19 llevó a las autoridades mexicanas a suspender el servicio educativo presencial y llevarlo a distancia (DOF, 2020, 16 marzo). Esto abrió múltiples áreas de oportunidad que requieren ser analizadas académicamente. En el caso de ambientes multiculturales, se presentó la oportunidad de indagar sobre los procesos de aprendizaje de los alumnos indígenas, con motivo de la educación a distancia. Lo que pudiera resultar particularmente importante para el campo de la didáctica y de la formación de docentes que trabajan en ambientes rurales, interculturales o bilingües.

La población seleccionada fue de 132 alumnos, pertenecientes al primer y tercer semestre de la carrera de Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), Unidad Sur, ubicada en la región de la comunidad Ngigua de San Marcos Tlacoyalco del municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla. Es de resaltar que, en México, solo accede el 1% de la población indígena a educación superior. Participaron en el estudio 35 hombres y 97 mujeres, de los cuales, aproximadamente, el 80% es bilingüe español-ngigua y el 5.8% español-náhuatl (pertenecientes a la comunidad de Santa María del mismo municipio) y el 14.2% habla solo español. Los alumnos bilingües presentan diferentes grados de competencia lingüística en la lengua indígena.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

La investigación se realizó con un enfoque mixto y con base en la perspectiva de Buendía, Colás y Hernández (1998), quienes consideran que la investigación supone un acercamiento directo a la realidad social, a través de la observación participante de los hechos. Para desarrollar la investigación se diseñaron seis etapas:

- a) *Observación participante*. En esta etapa se realizaron observaciones y se tomaron notas durante ciclos escolares anteriores al confinamiento sanitario provocado por el COVID 19. Dos ciclos anteriores para el caso de los alumnos de tercer semestre y notas durante las clases de los

alumnos de primer semestre. El propósito fue identificar estrategias efectivas no dirigidas por el docente que utilizan los alumnos indígenas para favorecer su aprendizaje. Las actividades de observación se realizaron tanto dentro, como fuera de las aulas, ya que se acostumbra que los docentes vivan en la comunidad. La observación consistió en identificar aquellos métodos que planteaban argumentos epistémicos que parten de una selección de principios para acercarse al conocimiento y que implicara un método sistemático que fuera más allá de un mundo inmediato y sensible (opiniones y creencias), es decir, se buscaron conductas que denotaran la integración de conocimientos y experiencias, y que derivaran, a su vez, en un proceso de razonamiento sistemático y conclusiones. Esto implicaría la aplicación sistemática de principios y criterios que, en la medida de posible, tuviera el propósito de aproximar lo real a lo verdadero. Así, a partir de las observaciones se construyeron las siguientes premisas:

- En sus procesos de aprendizaje los alumnos ngiguas y nahuas favorecen las actividades cooperativas y colaborativas, lo que forma parte de su modo de entender la vida comunitaria (comunalidad) y desde la unidad.
 - Los alumnos ngiguas y nahuas parten una verificación intersubjetiva, compartiendo sus observaciones, experiencias y conocimientos para validar el conocimiento expuesto por el docente.
 - Un criterio de valor a la verdad que emplean los alumnos parte del lenguaje corporal y forma de expresar las ideas por el enunciante, por lo que es importante la presencia corporal (proxemia).
- b) *Investigación bibliográfica.* Se llevó a cabo una búsqueda de información relacionada con enfoques epistemológicos y teóricos que pudieran ayudar a comprender la forma de aproximación que realizan comunidades indígenas para aprender su realidad. Además, se realizó un proceso de triangulación constante durante la investigación entre referentes empíricos, teóricos y filosóficos.
- c) *Investigación empírica.* El confinamiento sanitario abrió la oportunidad de ahondar sobre las premisas antes expuestas, ya que los alumnos tuvieron que desarrollar sus actividades de manera individual y aislada, por lo que resultaría para ellos más claro el realizar una reflexión sobre las premisas de trabajo.

Se identificaron categorías que partieron de las observaciones en campo y se buscaron acordes con referentes teóricos y filosóficos. Las categorías no pretendieron ser todas las posibles, absolutas y suturadas, o teóricamente exhaustivas, sino aproximativas. Así, en primer lugar, se utilizaron conceptos regularmente abordados en la educación intercultural como fue la

Autopercepción, Otridad y Aspectos emocionales (Gómez, 2013). En segundo lugar, se tomaron nociones de los hallazgos sobre interaprendizaje entre indígenas y de la propuesta del Método Inductivo Intercultural (Bertely, 2011; Gasché 2008a, 2008b), de los cuales, se seleccionaron las categorías de *Autopercepción del aprendizaje individual y social*; de la investigación de Flores (2020) en comunidades nahuas se recuperaron las categorías de *Proxemia* y *Kinesia* y finalmente, para entender la importancia que le otorgan a la *Mirada del otro* se abordó la postura filosófica de Levinas (2000).

- d) Se aplicó un cuestionario estructurado en línea de 13 reactivos, el cual fue construido con respuestas abiertas, cerradas, respuesta corta construida y de escala.
- e) El proceso de análisis cualitativo se realizó mediante el programa *Atlas ti* y el proceso de trabajo se basó en algunos de los lineamientos desarrollados por Matthew Miles (1994) y David Fox (1981):
 - *Reducción de datos*. Selección de información para hacerla manejable, para lo cual se construyeron categorías intermedias. Las cuales funcionaron como unidades de discurso.
 - *Codificación*. Durante la operación concreta, en el proceso físico o manipulativo se asignó a cada unidad de análisis un indicativo o código, lo cual supone en sí misma una tarea de síntesis.
 - *Disposición y transformación de datos*. La disposición favoreció obtener un conjunto ordenado de información que mediante análisis estadístico descriptivo permitió comprobar o refutar las premisas de trabajo.
 - *Cruce de la información*. En este paso, se realizó una serie de relaciones entre aspectos filosóficos, teóricos y la información empírica. Tal proceso no fue progresivo, sino simultáneo durante toda la investigación.

RESULTADOS Y CONCLUSIÓN

Los alumnos entrevistados fueron en total 132 y se identificaron por nombre, sexo y grupo. Al realizarles la pregunta: ¿Qué tan indígena te percibes? Del total, 67 de los alumnos se auto perciben “Totalmente identificados” y “Muy identificados”; 41, “Algo identificados” y “Un poco identificados”; 24 se auto perciben como “Casi nada identificados” y nada identificado con lo indígena. Los alumnos que presentan una alta competencia lingüística manifiestan una mayor identidad indígena, lo que concuerda con los estudios de Hirsch, González y Ciccone (2006) quienes relacionaron positivamente lengua e identidad.

Por otro lado, el presente trabajo partió del supuesto que los alumnos indígenas de la localidad de Tlacotepec de Benito Juárez de origen principalmente ngigua y algunos nahuas se aproximan al conocimiento de forma intersubjetiva, empíricamente y desde la convicción del apoyo solidario, ya que entienden que forman parte de una unidad social.

Lo que mostraron los alumnos en sus respuestas es que los estudiantes de las comunidades ngiguas presentan una referencialidad intersubjetiva, que abarca en un primer lugar al “nosotros con una identidad común”. En un sentido similar, las investigaciones de Ángeles (2017) en comunidades indígenas, lo lleva a planear el término *nosotrificación*. Los ngiguas utilizan un “nosotros” que tiene la acepción que puntualiza la exclusión, para el caso de que esté presente alguien que no pertenece a la comunidad:

Los pronombres que tenemos en ngigua son parecidos al español, solo se agrega uno más en el pronombre ellos, a modo de respeto. En cuanto al pronombre “Nosotros” hay 2 acepciones. La primera se refiere al grupo que tiene o les pertenece algo y una persona no está incluida. Entonces decimos, por ejemplo: nuestra lengua *Thaana ná = thaa*: lengua *na*: mí, *ná*: nosotros, indica plural. Aquí se dice que es una manera exclusiva, porque no incluye a la otra persona. En la segunda, todos formamos un grupo. Ahora decimos en nuestra lengua *Thaa ná = Thaa*: lengua y *ná*: nosotros, indica plural. Este es el modo inclusivo, porque se toma a todos como parte del grupo. (L. Varillas, Cuestionario, 24 de septiembre de 2020)

Esta palabra en la lengua Ngigua, *Ja'an ná* (nosotros, nosotras, nos, nuestro, nuestra) no se traduce literalmente, sino es como parte de una forma de vida, de ser, de identidad (J. Jara. Cuestionario, 24 de septiembre de 2020).

Por su parte, Lenkersdorf (2000) resalta de la cultura tojolabal, su capacidad de construcción social sobre la *complementariedad*, en un contexto del *nosotros*. En el mismo sentido, la comunidad ngigua establece relaciones sociales de *complementariedad*. En este caso, la concepción del *nosotros* implica una construcción de la entidad social que parte de una referencialidad grupal. Lo cual, sobredetermina la forma en que se aproximan a la realidad

En términos pedagógicos, es preciso considerar que tan solo la concepción de la *nosotrificación* tiene implicaciones importantes en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Los alumnos ngiguas, al igual que los tojolabales y otras comunidades indígenas estudiadas, se entienden a sí mismos como sujetos que pertenecen a una sola cosa, como un todo; se consideran como una especie de unidad orgánica en la que todos los individuos son interdependientes (Esto no implica que están libres de conflictos, sino que estos conflictos están relacionados a esa misma dinámica social). Por lo que, la didáctica del docente tomar como base el proceso de interaprendizaje dentro de esta dinamina.

Es así que, para mí al hacer referencia a “*nosotros*” es como una forma de decir: *Yo soy parte de esta comunidad de San Marcos Tlacoyalco y la comunidad no solo soy yo misma, sino que “somos”, es decir que la comunidad la integramos todos los que vivimos en ella, y que es tan importante mi punto de vista como el de las demás personas.* (A. Varillas, Cuestionario, 24 de septiembre de 2020).

Ahora bien, en este fenómeno, se entiende que dentro de la comunidad ngingua es importante el reconocimiento del *otro* y la posición que ocupa en el *nosotros*. En los habitantes de la comunidad se puede observar la importancia que le dan a reconocer al que está enfrente, a la diferencia, por lo que el observar es muy importante. Se tiene la costumbre de mirar directamente y de manera sostenida a los ojos al *otro*. Al cuestionarles al respecto, 76 alumnos comentaron que consideran que tal conducta implica que “*Se busca reconocer si pertenece a la comunidad*”, 24 entienden que “*Es una forma de tratar de entender sus intenciones (si es que no se conoce)*”, 17 justifican la conducta a la “*Desconfianza que tienen a los extraños*”, 3 entienden que es solo “*Por curiosidad*” y 2 consideran que es “*Para buscar el entendimiento*”. En este sentido, se encontró relación con un principio desarrollado por Emmanuel Levinas (2000). Este filósofo se enfocó en la importancia del “*Rostro y la mirada*” como una especie de categoría metafísica y ética que permite concebir la forma en que un individuo interactúa con otro. Levinas se cuestionó: “*Yo me pregunto si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo pienso más bien que el acceso al rostro es, de entrada, ético*” (p.71).

Con respecto a la premisa sobre que los alumnos nginguas y nahuas, en sus procesos de aprendizaje, favorecen las actividades cooperativas y colaborativas, ya que se entienden como un solo ente comunitario, se pudo comprobar que los alumnos en su mayoría favorecen tales actividades desde una base de *principio de vida*, que implica la cooperación social comunitaria, hasta cierto punto obligada, por lo que va más allá de una estrategia didáctica aprendida, son formas de expresión intersubjetiva al *estar siendo*. De los 132 alumnos que contestaron la pregunta, 106 indicaron que “*Trabajan mejor cuando están con sus compañeros*”, mientras que 26 señalaron que “*Prefieren trabajar solos*”. En este grupo se ubicaron alumnos que en su mayoría presentan baja competencia en lengua indígena o son monolingües (español).

A los alumnos que respondieron “*Trabajan mejor cuando están con sus compañeros*”, se les pidió que explicaran su respuesta y en algunos casos, dieron más de una. 23 alumnos indicaron que “*Cuando están juntos emplean el debate y eso les ayuda a resolver las tareas*”; 19 resaltaron que “*Cuanto están trabajando juntos resuelven dudas entre ellos*”; 18 alumnos destacaron que “*Todos aportan ideas o soluciones a los problemas*”; 18 alumnos indicaron que “*Juntos llegan a una solución o conclusión*”; 18 consideran que “*Aprenden unos de otros*”; 13 alumnos resaltan que es importante porque “*Aportan entre todos*”.

diferentes opiniones"; 8 alumnos enfatizan que *"Intercambian información"*; 8 resaltaron que *"Se complementan entre ellos de acuerdo a sus capacidades"*; 3 alumnos indicaron que *"Están acostumbrados a ser solidarios"*; 5 alumnos consideran que *"Al trabajar juntos se sienten con mayor confianza para aprender"*, 3 alumnos asumen que *"Realizan la actividad más rápido"*; 2 alumnos resaltan que *"Validan entre todos las fuentes y conocimientos"*. Solo un alumno indicó que *"Refuerzan ideas"* o *"Se divierte"* respectivamente.

En otro sentido, el desarrollo de competencias enfocadas en la resolución de problemas, de entrada, para los alumnos ngiguas de la localidad implica el partir de un *nosotros* para resolverlos. El *"nosotros"* representa más que un elemento gramatical, es un principio organizativo del ser, por ende, una lógica de razonamiento, que poco tiene que ver con el individualismo competitivo que caracteriza a las sociedades capitalistas.

A decir de Husserl (1997), el *yo* puede reconocerse separado, pero comienza a tomar conciencia de las cosas no solo desde su punto de vista, sino se abre una aparente nueva forma de entenderse, que es desde el otro. Se produce el *analogon*, el acto analogizante que permitirá el acceso a la vida social como un acto de intersubjetividad fundamental. El sujeto reconoce que existe un cuerpo como el propio por medio de las señas anímicas que pudieran ser traducidas en un sistema de signos y expresiones que conforman una gramática corporal llena de sentidos, que es un paso para dar lugar la comunidad.

Sobre la premisa acerca de que los alumnos ngiguas otorgan un peso determinante al hecho de discutir entre ellos lo que saben para validar el conocimiento expuesto por el docente, se constató que, en muchos de sus procesos de aprendizaje, la mayoría indica que aprende mejor cuando consultan con sus compañeros. El proceso indicado por ellos, se puede ordenar de la siguiente forma: Una vez que reciben la información, por parte del docente o de otra persona, a) Fundamentan sus procesos de aproximación a la realidad desde la observación, b) Intercambian la información, c) Resuelven dudas entre ellos, d) Validan entre todos sus fuentes, e) Aportan ideas o soluciones a los problemas, f) Usan el debate, g) Aportan entre todos diferentes opiniones, i) Juntos llegan a una solución o conclusión y así, finalmente, h) Validan o desechan entre todos el conocimiento. Sobre todo, en clase emplean estos criterios y fundamentos para la resolución de problemas.

Además, al realizar observaciones durante las clases se pudo registrar que, el sistema por el que generan saberes y creencias presenta un *mecanismo intersubjetivo de bisagra* que, por un lado, permite ingresar ciertos conocimientos y creencias y, por otro lado, al no articularse algunos de éstos a su sistema de experiencias o saberes, los excluyen. Esto se observa cuando solo estudian para pasar la materia, porque no le ven sentido útil a lo que se les enseña. Así, el

proceso intercultural de enseñanza-aprendizaje también implica un acto político que genera una tensión constante entre los miembros de la comunidad que impide que las creencias o conocimientos queden suturados en cuanto a sentido. Procesos similares fueron identificados también en comunidades tsotsiles por el investigador Bolom (2019). Este investigador registra el proceso como observar, conocer, hablar-conversar-dialogar, escribir-la escucha- escribir sentir, lo que está relacionado con pintar, bordar o tejer.

El tobtob es un concepto de raíz primigenia, que nos indica la base del pensamiento maya tsotsil, hacia donde tenemos que ir, y tejer nuestros saberes y reconfigurar permanentemente los conocimientos en relación a los hechos, al lenguaje —ese complejo sistema de creación, representación y comunicación—, y la intersubjetividad. ... específicamente los aspectos filosóficos, una manera de construir los saberes, no es vertical, no es horizontal sino una forma que está en relación directa con el lenguaje, lo sagrado y la danza; (pp.78-79)

En otro aspecto, la proxemia y kinesia juegan un papel importante para el aprendizaje en la comunidad ngigua. Al cuestionar a los alumnos al respecto, 95 de los alumnos consideraron que “*Sí es importante la cercanía de otros en su proceso de aprendizaje*” y dieron varias respuestas cada uno. Por su parte, 30 de los alumnos contestaron “*Tal vez*” y 7 alumnos consideraron que “*No era importante la proximidad física*”. Se puede observar que la mayoría de los alumnos consideran que la proximidad del otro influye de forma positiva en su aprendizaje. Para comprender mejor la importancia de la proximidad física para el aprendizaje, a los alumnos que respondieron que les era importante la proximidad de forma física de sus compañeros en su proceso de aprendizaje, se les pidió que explicaran su respuesta y se encontraron las siguientes posturas y de igual forma, algunos dieron más de una respuesta: “*El apoyarnos y dialogar presencialmente me ayuda a comprender*” (91 alumnos); “*El trabajo colectivo presencial es más eficaz*” (13 alumnos), “*La convivencia presencial crea vínculos*” (11 alumnos); “*Me gusta aprender cuando oigo presencialmente a los demás*” (6 alumnos); “*El lenguaje corporal me es importante para comprender*” (4 alumnos); “*No me aburro al estudiar presencialmente* (1 alumno) y “*Por naturaleza tenemos la necesidad de convivencia física* (1 alumno)”. Consecuentemente, se deduce que la proximidad física al desarrollar actividades de aprendizaje, no solo implican procesos de razonamiento, también involucran sentidos, emociones y se crean vínculos. Resalta de algunas respuestas que los alumnos emplean el lenguaje corporal y la forma de expresar las ideas por el enunciante como elementos importantes para dar veracidad a lo dicho, por lo que es importante la presencia corporal, lo cual coincide parcialmente con las investigaciones que realizó Flores (2020) con respecto a la proxemia en una comunidad náhuatl.

Se puede considerar que no se conciben como sujetos aislados desde el enfoque cartesiano, en el que el Yo se da cuenta de su incidencia en el mundo a

partir de percatarse de su capacidad de pensar individualmente (Yo pensante). Tanto en el razonamiento tojolabal como ngigua, no se parte de la suma de individualidades, sino de la construcción intercognitiva. Esto produce una concepción de la *realidad* que es generada al colapsar entre todos una postura sobre ciertos conocimientos. Es de resaltar que, ellos entienden que todas las voces son válidas y se construye una *realidad* desde la horizontalidad, en la cual todos se complementan. En este sentido Santorelo y Bertely (2020) llegan a concluir en sus estudios en otras comunidades indígenas que:

Los diferentes actores no sólo expresan sus conocimientos, sino que los comparten, los comprueban, los reconstruyen y actualizan, constituyéndose en espacios de manifestación de procesos pedagógicos y epistémicos convivenciales (pedagogías propias). Inspirado en esta concepción situada y praxeológica del interaprendizaje (p.32)

Se observó que este proceso se lleva a cabo desde una red de apoyo solidario en el que se complementan entre ellos de acuerdo a sus capacidades y construyen “*ambientes de confianza*”, lo cual involucra estados anímicos. El tener que trabajar en ambiente aislados durante la pandemia producida por el COVID 19 generó en los alumnos indígenas emociones menos favorables para el aprendizaje a distancia. Una minoría de los alumnos manifestaron conductas mas favorables para el aprendizaje a la distancia y aislados, lo que puede relacionarse con su autopercepcion de la identidad indígena. En contraparte, la mayoría de alumnos que presenta una identidad indígena (en diferentes niveles) manifestó que experimentaron conductas que resultaron menos favorables para el proceso de aprendizaje. Entre los aspectos conductuales más importantes identificados se encuentran: “*Me siento estresado*”, “*No puedo dialogar con mis compañeros*”, “*No aprendo bien*”, “*Me siento inseguro*” o “*Me siento aislado*”.

CONCLUSIONES

La presente investigación se realizó bajo principios pedagógicos y no antropológicos, ya que lo que se procuró fue identificar, de forma externa, la base epistemológica y estrategias eficaces que emplean los alumnos nahuas e ngiguas de manera autónoma y que resultan eficaces para su aprendizaje. Durante el proceso de investigación se encontraron similitudes entre los hallazgos encontrados en la comunidad ngigua y nahua con otros estudios. Por ejemplo: En la investigación de Bolom (2019) se pueden encontrar aproximaciones con algunos principios epistemológicos que usan en la comunidad tsotsil. Por su parte, se encuentran similitudes en cuanto al sentido de comunalidad y la referencia al *nosotros* o *nostrorificación* de los estudios de Martínez (2013),

Lenkersdorf (2000) y Ángeles (2017). En otro aspecto, sobre la importancia de la cercanía del otro para comprenderse de forma individual y comprender el mundo se encontraron acercamientos con los hallazgos de Flores (2020) en una comunidad nahua. En cuanto al proceso intersubjetivo de aprendizaje se encontró cercanía con los trabajos sobre interaprendizaje llevados a cabo en comunidades indígenas por Bertely (2000, 2009, 2011), Tovar (2003) y Santorelo (2014, 2020).

Para efectos explicativos, se utilizaron las bases fenomenológicas de Husserl (1997), para entender el proceso subjetivo- intersubjetivo (mónada y comunidad de mónadas) y con respecto a entender el proceso de observación sobre todo la importancia que tiene la mirada en la comunidad ngigua en su proceso de conocer, fue útil el filósofo Levinas (2000). Si bien el fenómeno del aprendizaje y epistemologías indígenas se están visibilizando desde diversos estudios y se pueden encontrar acordes entre comunidades, es necesario entender la especificidad que presenta cada una para evitar el desarrollo de universales sobre la forma en que aprenden, generan y validan conocimiento las comunidades indígenas, de ahí que se consideren como “aproximaciones o acordes” entre comunidades indígenas los hallazgos encontrados.

Sobre la premisa acerca de que los alumnos ngiguas otorgan un peso determinante al hecho de discutir entre ellos lo que saben para validar el conocimiento expuesto por el docente, se constató que, en muchos de sus procesos de aprendizaje, la mayoría indica que aprende mejor cuando sus compañeros están cerca, pueden observarlos y dialogar con ellos. El desarrollo de competencias enfocadas en la resolución de problemas, de entrada, para los alumnos ngiguas de la localidad implica el partir de un *nosotros* para resolverlos. El “*nosotros*” representa más que un elemento gramatical, una unidad del ser y es un principio organizativo de los seres (comunidad de mónadas), por ende, es una lógica de razonamiento, que poco tiene que ver con el individualismo competitivo que caracteriza a las sociedades capitalistas.

Sobre la premisa acerca de que los alumnos ngiguas otorgan un peso determinante al hecho de discutir entre ellos lo que saben para validar el conocimiento expuesto por el docente, se constató que, en muchos de sus procesos de aprendizaje, la mayoría indica que aprende mejor cuando consultan con sus compañeros. El proceso indicado por ellos, se puede ordenar de la siguiente forma: Una vez que reciben la información, por parte del docente o de otra persona, a) Fundamentan sus procesos de aproximación a la realidad desde la observación y desde lo experimentado; b) Intercambian la información; c) Resuelven dudas entre ellos; d) Validan entre todos sus fuentes; e) Aportan ideas o soluciones a los problemas; f) Usan el debate; g) Aportan entre todos diferentes opiniones; i) Juntos llegan a una solución o conclusión y así, finalmente, h) Validan o desechan el conocimiento. Sobre todo, en clase emplean estos criterios y fundamentos para la resolución de problemas. Esto no implica que en el proceso

no se presenten posiciones encontradas y posiciones antagónicas que obedecen a diversos factores e intereses.

Con respecto a que los alumnos ngiguas y nahuas parten de una verificación intersubjetiva, compartiendo sus observaciones, experiencias y conocimientos para validar el conocimiento expuesto por el docente. Se pudo considerar que no se conciben como sujetos aislados desde el enfoque cartesiano, en el que el Yo se da cuenta de su incidencia en el mundo a partir de percatarse de su capacidad de pensar individualmente (Yo pensante). La dinámica observada no parte de la suma de individualidades, sino de la construcción intercognitiva. Esto produce una concepción de la *realidad* que es generada al colapsar entre todos una postura sobre ciertos conocimientos. Es de resaltar que, ellos entienden que todas las voces son válidas y se construye una *realidad* desde la horizontalidad, en la cual todos se complementan. En esta dinámica, la proxemia y kinesia juegan un papel importante para el aprendizaje, sobre todo en la comunidad ngigua.

Se puede inferir que, el sistema de saberes y creencias de estas comunidades indígenas, a las que pertenecen los alumnos, tiene un mecanismo intersubjetivo que funciona como bisagra, por un lado, permite ingresar ciertos conocimientos y creencias y, por otro lado, al no articularse algunos de estos a su sistema de experiencias o saberes, quedan excluidos. Por lo tanto, el aprendizaje significativo y el proceso de aceptación-exclusión están imbricados. Así, el proceso intercultural de enseñanza-aprendizaje también implica un acto político que genera una tensión constante entre los miembros de la comunidad que impide que las políticas educativas federales seas aceptadas indiscriminadamente.

Por otro lado, una vez entendido que los alumnos indígenas ngiguas y nahuas parten de procesos de razonamiento que difieren en alguna medida de lo propuesto por el Plan y programas federal, es necesario repensar la forma en que se diseñan las políticas públicas educativas mexicanas para comunidades indígenas. Se asume *a priori* en el diseño de Plan y programas que la noción de aprendizaje debe incorporar las teorías más innovadoras y de acuerdo a las didácticas universales, pero no se reconocen las formas en que aprenden los pueblos indígenas, por lo que se les imponen formas para aprender.

Aunque los esfuerzos son loables, se gobierna sobre lo indígena y no desde lo indígena. Las políticas públicas educativas se concretan en incorporar “espacios anexos” al currículo nacional, pero se establece la obligación de seguir los lineamientos culturales, pedagógicos y administrativos relativos al modelo educativo federal monolingüe en español. Además, el espacio curricular anexo es “flexible”, pero queda sin control. No se establece quién debe diseñar esa parte del currículo o materiales que implican didácticas con identidad étnica. Al final, son los maestros los que deben realizar la articulación en sus respectivos espacios

áulicos, sin la adecuada formación en ámbitos filosóficos, lingüísticos, antropológicos o desde pedagogías y didácticas interculturales.

Es necesario que, a partir de una pedagogía dialógica e inductiva, y con el propósito de evitar disonancias cognitivas, bloqueos epistemológicos o simulaciones en el aula, se requiere implementar un diálogo entre docentes y alumnos, por medio del análisis de los rasgos que adoptan los procesos de aprendizaje de los alumnos en cada comunidad indígena. Boaventura De Sousa (2010), considera vital identificar los procesos de producción y de validez de conocimientos científicos y no científicos, y establecer nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento.

La filosofía occidental ha dominado el ámbito de la subjetividad e intersubjetividad y es común, que los modelos, planes y programas adopten formas de razonamiento eurocéntricos excluyendo otros sistemas filosóficos como los indígenas. Se requiere que exista una interacción entre sistemas filosóficos considerando que tienen la misma validez. En esta línea, Boaventura De Souza (2010) considera que no se trata simplemente de descartar, abandonar o ignorar las potencialidades de la tradición europea, sino reconocer que la propia transformación del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental. En esta lógica, María Bertely (2011) consideró que se debían realizar proyectos educativos con base en un trabajo epistemológico y pedagógico en colaboración con la comunidad. Al considerar aspectos como los anteriores, se puede observar que la educación intercultural implica mucho más que solo lo *relacional* o lo crítico.

Finalmente, es preciso implementar un diálogo epistemológico en el aula, entre docentes y alumnos, por medio del análisis de los procesos que siguen normalmente los alumnos para el aprendizaje. De acuerdo con organismos internacionales como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el proceso educativo debe:

Introducir epistemologías nativas. La introducción de otras epistemologías permitiría poner en tensión la forma hegemónica a través de las cuales el mundo occidental desarrolló una única forma de conocer y actuar en función de la ciencia, entendiendo por ella un único modo de conocer universal. Se trata, pues, de poner en valor otras formas de conocer deslegitimadas históricamente (Corbetta, *et al* 2018: 94).

Es así que, desde la didáctica indígena o pedagogías interculturales se tiene la tarea de visibilizar lo diverso, lo específico, lo que no tiene una tasa de retorno contable, sino social en beneficio del proceso de enseñanza y aprendizaje de alumnos pertenecientes a comunidades interculturales-bilingües.

LITERATURA CITADA

- Aguado, T. (2005). *La educación intercultural en la práctica escolar. Investigación en el ámbito español*. Educación XX1, 7, pp. 43-51.
- Angeles, I. (2017). *Pedagogía de la comunalidad*. México. SNTE
- Bertely, M. (2000). *Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México. Paidós.
- Bertely, M. (coord.) (2009). *Sembrando nuestra educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*. México. UNEM / ECIDEA / CIESAS-Papeles de la Casa Chata / IIAP / OEI / Ediciones Alcatraz.
- Bertely, M. (coord.) (2011). *Interaprendizajes entre indígenas. De cómo las y los educadores pescan conocimientos y significados comunitarios en contextos interculturales*. México. CIESAS-UPNIIAP-UNEM.
- Bolom, M. (2019). *Chanubtasel-p'ijubtasel*. Reflexión filosófica de los pueblos originarios. México. CRESUR-CLACSO-UICH
- Coll, C. y Solé, I. (2001). Enseñar y aprender en el contexto del aula. En Coll C., Palacios J. y Marchesi, A. (comps.). *Desarrollo psicológico y educación*. Volumen II. Psicología de la Educación Escolar (pp. 357-386). Madrid. Alianza.
- Corbetta, S. et al (2018). *Educación intercultural bilingüe*. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44269/1/S1800949_es.pdf
- Dietz, G. y Mateos, L. (2011). *Interculturalidad y Educación Intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- De Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima. Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- DOF (2020, 5 agosto). *Constitución Política De Los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf
- DOF (2020, 16 marzo). ACUERDO número 02/03/20 por el que se suspenden las clases en las escuelas de educación preescolar, primaria, secundaria, normal y demás para la formación de maestros de educación básica del

Sistema Educativo Nacional, así como aquellas de los tipos medio superior y superior dependientes de la Secretaría de Educación Pública. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5589479&fecha=16/03/2020

- Fink, E. (1957). *Los conceptos operatorios de la Fenomenología*. Título original: Husserl, Cahiers de Royaumont (Trad. Amalia Podetti). Coloquio de Royaumont. Buenos Aires.
- Flores, D. [UPN] (2020). La proxemia como primer recurso para la enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas [Video]. Youtube. <https://youtu.be/BN157Xh4rFU>
- Fox, D. (1981). *El proceso de investigación educativa*. Pamplona. EUNSA.
- Gasché, J. (2008a) “Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura.” En: M. Bertely, J. Gasché, y R. Podestá (coords.) *Educando en la diversidad. Investigaciones y Experiencias educativas interculturales y bilingües*. Abya Yala. CIESAS. Quito, Ecuador. pp. 279-366.
- Gasché, J. (2008b) “La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?”. En: M. Bertely J. Gasché, y R. Podestá (coords.) *Educando en la diversidad. Investigaciones y Experiencias educativas interculturales y bilingües*. Abya Yala. CIESAS. Quito, Ecuador. pp. 367- 379.
- Gómez, R. (2013). *La educación intercultural*. Madrid, Spain: Ediciones Díaz de Santos. Recuperado de <https://elibro.net/es/ereader/ulsaoaxaca/62784?page=5>
- Hirsch, S; González, H. & Ciccone, F. (2006), *Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes*. *Revista Indiana* 23, pp. 103-122
- Henderson, J. (1992). *Reflective Teaching: Becoming an Inquiring Educator*. Nueva York. Mac Millan.
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas*. Madrid. Tecnos.
- Jodelet, D. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En: Moscovici, S. (comp.). *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 469-494). Barcelona. Paidós.
- Lenkersdorf, C. (2000). *Filosofar en clave tojolabal*. México. Miguel Ángel Porrúa.

- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid. Machado Libros.
- Martinez, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México. CONACULTA.
- Miles, M. y Huberman, M. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. California. Sage.
- Moliner, L. y Moliner, O. (2010). Percepciones del profesorado sobre la diversidad cultural. Estudio de un caso. *Revista Educación Inclusiva*, 3(3), 23-33.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*. London, Sage.
- Riess, B. (2013). *Intraculturalidad y materiales didácticos. Metodología para la recuperación de saberes*. México. SEP-DGEIB
- Santorello S. y Bertely M. (2020). *Milpas Educativas para el buen vivir: Nuestra cosecha*. México. Ultradigital Press.
- Santorello, S. (2014). La Co-Teorización Intercultural de un Modelo Curricular en Chiapas, México. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. vol 19, núm. 6, pp. 73-101. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662014000100005
- Tovar, M. (Noviembre 5-9, 2007). *Cosmovisión y estilos de aprendizaje naturalmente Determinados*. Memoria electrónica del congreso nacional de investigación educativa, IX Consejo Mexicano de Investigación Educativa. Acapulco, México.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En Viaña, J., Tapia, L. y Walsh C., *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

SÍNTESIS CURRICULAR

David Castro Porcayo

Es licenciado en Administración educativa por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Cursó en la Universidad Nacional Autónoma de México la maestría y el doctorado en Pedagogía, ambas pertenecientes al Padrón de Excelencia del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Realizó

una estancia de investigación en la Universidad de Valencia. Ha ocupado diversos cargos en instituciones públicas y ha colaborado en proyectos internacionales en organismos como: el Banco Mundial, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT). Es miembro Titular en el Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE). Actualmente es docente investigador en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla y Docente por asignatura en la Universidad La Salle Oaxaca. Correo: llanero68@live.com.mx

TECNOLOGÍAS ANCESTRALES PARA LA SOSTENIBILIDAD EN COMUNIDADES PERIURBANAS

ANCESTRAL TECHNOLOGIES FOR SUSTAINABILITY IN PERIURBAN COMMUNITIES

Arlenis **Albornoz-Gotera**¹ y Yulana **Maldonado-De Fernández**²

Resumen

La fuerte presión que ejerce el urbanismo sobre los territorios rurales hace que estos se vean amenazados en sus modos de vidas y de producción, el éxodo de la generación joven amenaza la pérdida del conocimiento ancestral en el manejo de cultivos haciendo vulnerables la actividad agrícola. De allí, que el objetivo de este estudio fue evaluar la sostenibilidad de las tecnologías ancestrales en torno al cebollín en la comunidad de El Bajo, San Francisco, Zulia, Venezuela. El trabajo se enmarca en el episteme empírico-inductivo de tipo explicativa, correspondiente con un diseño no experimental o espostfacto, transeccional. Para el análisis se estimó el Índice de Sostenibilidad Gerencial compuesto por índices parciales económicos, sociales, ambientales y tecnológicos para cada índice se desplegaron indicadores valorados en escala de 0 a 2;

donde 0 representa baja sostenibilidad y 2 alta sostenibilidad, éstos se plasmaron en un cuestionario aplicándose a los agricultores. Además se realizó un análisis de componentes principales, que permitió establecer grupos a partir de los índices generados. Los resultados evidenciaron que la tecnología ancestral de producir bajo el sistema de “Barbacoas” presenta una sostenibilidad media 1,22 revelando que el factor económico (IPSE 0,9) representa el de más bajo aporte a la sostenibilidad y el factor tecnológico (IPST 1,45) el de mayor aporte, el uso de las “Barbacoas” está apoyado en el sólido conocimiento de prácticas agronómicas ecológicas que por décadas se han utilizado y que han sido heredadas de generación en generación. El análisis de componentes principales permitió identificar tres componentes o factores que explican el 77,2 % de la varianza total, el grupo 1, para quienes

¹ Departamento de Ciencias Sociales y Económicas. Facultad de Agronomía. Universidad del Zulia. arlenisalborno@gmail.com

² Departamento de Ciencias Sociales y Económicas. Facultad de Agronomía. Universidad del Zulia. ymsiembra@gmail.com

la tecnología de las Barbacoas como sistema de producción (ISPT 60,9%) tiene mayor peso, representado por agricultores experimentados, adultos mayores; el grupo 2, quienes producen basado en la generación de ingresos suficientes para satisfacer las necesidades elementales de la familia, dentro de estos, se encuentran los agricultores con un nivel de estudio medio (IPSE 86,5%) y en el grupo 3 los que conceden importancia a los aspectos relacionados con la protección del medio ambiente y su relación con la producción (IPSA 87,7%). A pesar de ser pocos los agricultores activos, los resultados revelan diferencias importantes que amenazan la continuidad de esta tecnología. El camino a la sostenibilidad de los territorios comienza con la unión y organización de los agricultores fomentando la interacción de instituciones, gobierno y comunidad.

Palabras clave: cebollín, agricultura familiar, desarrollo rural, desarrollo territorial.

Abstract

The strong pressure exerted by urban planning on rural territories means that they are threatened in their ways of life and production, the exodus of the young generation threatens the loss of ancestral knowledge in crop management, making agricultural activity vulnerable. Hence, the objective of this study was to evaluate the sustainability of ancestral technologies around green onion in the community of El Bajo, San Francisco, Zulia, Venezuela. The work is framed in the empirical-inductive exploratory episteme, correspondent a non-experimental ex post facto, transactional design. For the analysis, the Management Sustainability Index was estimated, compound of partial economic, social, environmental and technological indices. For

each index, indicators valued on a scale of 0 to 2 were displayed; where 0 represents low sustainability and 2 high sustainability, these were reflected in a questionnaire applied to farmers. In addition, an analysis of main components was carried out, which allowed establishing groups from the generated indices. The results showed that the ancestral technology of producing under the "Barbacoas" system has an average sustainability of 1.22, revealing that the economic factor (IPSE 0.9) represents the lowest contribution to sustainability and the technological factor (IPST 1.45) the one with the greatest contribution, the use of "Barbacoas" is supported by the solid knowledge of ecological agronomic practices that have been used for decades and that have been inherited from generation to generation. The principal components analysis allowed us to identify three components or factors that explain 77.2% of the total variance, group 1, for whom the technology of Barbacoas as a production system (ISPT 60.9%) has greater weight, represented by experienced farmers, older adults; group 2, those who produce based on the generation of sufficient income to satisfy the elementary needs of the family, within these, are the farmers with a medium level of education (IPSE 86.5%) and in group 3 those who attach importance to aspects related to the protection of the environment and its relationship with production (IPSA 87.7%). Despite the fact that there are few active farmers, the results reveal important differences that threaten the continuity of this technology. The path to the sustainability of the territories begins with the union and organization of farmers, promoting the interaction of institutions, government and community.

Keywords: green onion, family farming, rural development, territorial development.

INTRODUCCIÓN

Las tecnologías modernas empleadas en la agricultura ejercen una fuerte presión sobre el medio ambiente, estas abarcan la manipulación genética, agroquímicos, fertilizantes, maquinarias y mercados estandarizados. Ante esta realidad, se han divulgado alertas acerca de la sostenibilidad y el riesgo tener una creciente actividad agrícola contaminante.

En muchos casos los pequeños agricultores se ven influenciados a través de programas gubernamentales o financiamientos para implementar estas tecnologías, llevándolos a una encrucijada en torno al modo de llevar su actividad, debido principalmente a que estos basan sus prácticas de manejo en modelos heredados.

En Latinoamérica, según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 2018); el 80% de los alimentos del mundo vienen unidades de producción representada por pequeños asentamientos familiares, en los que se desarrolla una agricultura a pequeña escala, alternando la producción con otros rubros agrícolas vegetales y animales, donde la mano de obra permanente está conformada por productores y familiares de productores.

Entendiendo que los saberes ancestrales, son el conjunto de conocimientos y valores, que han sido transmitidos de generación en generación, dentro de un sistema de educación endógena y cuyo papel dentro de la sociedad ha sido el de colaborar al desarrollo de los individuos, a través de la enseñanza de las experiencias de sus antecesores (FAO, 2018). Estos saberes locales coadyuvan al productor a generar condiciones mínimamente adecuadas para producir alimentos de origen vegetal y animal preservando y mejorando la conservación de la biodiversidad de nuestros espacios rurales. (Loayza et al., 2020).

En este orden de ideas (UNESCO, 2005) citado por (Tapia, 2014) define los saberes ancestrales, como un conjunto de conocimientos, prácticas, mitos y valores, que han sido transmitidos de generación en generación, dentro de un sistema de educación endógena y cuyo papel dentro de la sociedad ha sido el de colaborar al desarrollo de los pueblos, a través de la enseñanza de las experiencias de sus antecesores en diferentes campos, como son los saberes ancestrales agrícolas (rituales de siembra, lluvia, abonado de los suelos, cosecha), los saberes culturales asociados al manejo de eventos cíclicos o bióticos (vestimentas y tejidos originarios); y los pecuarios (saberes ancestrales de lechería, técnicas de pastoreo, normas reproductivas y ritos de señalamiento y curaciones de animales mayores y menores, agregando además que el principal objetivo no solo es el de promover los valores dentro de las sociedades; sino que también ayudan a su desarrollo económico, tecnológico, científico, y ambiental, entre otros.

La producción de hortalizas representa uno de los rubros más importantes en estos sistemas de producción; su importancia radica en su valor alimenticio, ya que se encuentran dentro de los alimentos de alto consumo recomendado, según los nutricionistas mundiales. En Venezuela gran parte de la producción hortícola se caracteriza por este tipo de sistemas donde los modos de producción son variados y obedecen a la definición de un conjunto de factores relacionados con el tipo de cultivo, características agroecológicas, tradiciones productivas, lo que caracteriza las regiones o territorios.

En este sentido, cada territorio tiene sus propias características y modos, es así, como en el estado Zulia, Venezuela, la producción hortícola está representada principalmente por la producción de cebollín en pequeñas unidades de producción familiar. Sin embargo, la modernización agrícola, el surgimiento de nuevas tecnologías de producción, la urbanización de las zonas cercanas a las zonas de producción, el acceso a oportunidades de actividades económicas no agrícolas más rentables, el crecimiento de la familia, y la falta de políticas económicas y sociales para estimular las actividades agrícolas, son factores que pueden estar atentando contra estos sistemas de producción, haciéndolos más sensibles.

De manera que un territorio que décadas atrás era considerado rural de vocación agrícola, hoy es considerado como periurbano, estas tensiones territoriales impactan en las unidades de producción, limitando o potenciando la actividad ya que existen crecientes presiones entre las zonas urbanas y rurales, los espacios periurbanos se encuentran en conflicto y tensión, manifestándose una tendencia al desplazamiento y despojo de los horticultores/as. (Calderón y Soto, 2014).

Un factor adicional que vulnera estos sistemas de producción, ha sido la marcada emigración, debido al éxodo de la generación agrícola; los hijos de los agricultores han abandonado la actividad y con ello los conocimientos y las prácticas que son principalmente transmitidos de padres a hijos, es decir su capital cultural (Gómez, 2011). El desplazamiento de esa mano de obra se traduce en pérdida de conocimiento ancestral en el manejo del cultivo. Sin embargo, la generación de los abuelos, lucha por mantener viva la tradición y cultura por la siembra de cebollín, en una forma autóctona de producción.

Durante la última década la comunidad ha presentado problemas relacionados con el uso indiscriminado de agroquímicos, en ocasiones agua para riego de mala calidad, falta de mano de obra capacitada, carencia de insumos para trabajar lo que dificulta el desarrollo de las labores en el proceso de la producción, deterioro genético de variedades adaptadas a las condiciones del país, esta situación se ha traducido en una degradación ambiental y destrucción de recursos.

La escasez de insumos agrícolas, específicamente agroquímicos acentuó la problemática de la situación productiva en la zona, elevando la incidencia de plagas y enfermedades, reflejándose en los niveles de producción del cultivo, ello aunado con el continuo deterioro de la infraestructura de las barbacoas, lo cual afectó notablemente los rendimientos y en consecuencia los niveles de ingresos, la dificultades enfrentadas ante tales carencias generó que los agricultores que durante diferentes generaciones se han desarrollado en torno a la producción de cebollín, volvieron sus miradas hacia la utilización de prácticas agronómicas ancestrales, incorporando mecanismo agroecológicos de manejo y la utilización de prácticas agronómicas menos agresivas desde el punto de vista ambiental, disminuyendo costos de producción, generando un producto más saludable y de calidad.

La utilización de tecnologías ancestrales garantizan un mejor uso de los recursos disponibles en cuanto a material vegetativo, uso de abonos orgánicos, criterios de manejo de plagas y enfermedades, sobre la base de lo expuesto, surgen ideas que pueden convertirse en pilares fundamentales para la búsqueda de nuevas relaciones ser humano-naturaleza, manteniendo la pluralidad cultural y preservación de las identidades de los pueblos, bajo principios éticos requeridos en estos momentos como condición para alcanzar los objetivos del desarrollo sustentable a escala local y global (Castillo y Venegas, 2016).

Desde hace años la preocupación por el futuro del planeta se maneja entorno a la sostenibilidad de los ecosistemas y para ello, un elemento clave son los saberes ancestrales y la experiencia acumulada por los adultos mayores (Vargas et al., 2016). Es posible mediante la valoración de indicadores de sustentabilidad diferenciar que las prácticas agrícolas ancestrales y tradicionales se basan en la utilización de la diversidad como pilar fundamental del manejo, la fertilización orgánica y el cierre de los ciclos biogeoquímicos al interno de las fincas (Jarrin et al., 2018).

Los agricultores familiares tienen el potencial de promover la sostenibilidad ambiental de los sistemas agrícolas gracias a su comprensión de las ecologías locales y las capacidades de la tierra, y a la preservación de semillas y otros recursos genéticos. Sin embargo, para desempeñar un papel clave en el establecimiento de sistemas alimentarios sostenibles, la agricultura familiar necesita un entorno político propicio que convierta todo su potencial en realidad y aborde los desafíos actuales. (FAO, 2018).

El desarrollo sostenible de las regiones requiere que los ecosistemas se administren de tal forma que se les permita proporcionar bienes y servicios para los medios locales, al hacer frente a las cuestiones ambientales, económicas, sociales, culturales (FAO, 2018). El desarrollo sostenible está destinado a mejorar la vida de su población y los sistemas vitales de supervivencia de las tierras.

El camino a la sostenibilidad no es fácil y rápido, pasa por concientizar y empoderar el conocimiento al respecto del tema, concientizar a todos los actores involucrados: agricultores, familia, políticos, universidades e instituciones y empoderar acciones y actividades que apunten a lograrlo. El primer paso es conocer que hacen, como lo hace y porque lo hacen, y de allí establecer un plan de acompañamiento en la socialización del conocimiento.

Es por ello, que esta investigación pretende dar un paso más en la contribución a la sostenibilidad de los sistemas de producción agrícolas, especialmente aquellos que por la influencia del modernismo y globalización sobre los territorios, la agricultura ha trascendido hacia una agricultura periurbana, teniendo en cuenta que cada comunidad responde a un fenómeno local atravesado por instancias históricas, políticas y económicas.

Derivado de lo expuesto, el objetivo de esta investigación es evaluar la sostenibilidad de las tecnologías ancestrales empleando una metodología de generación de índices que permita medir la interacción de diferentes aspectos sociales, ambientales, tecnológicos y económicos, sobre el nivel actual de sostenibilidad en torno a una comunidad periurbana, para ello se estimará el Índice General de Sostenibilidad de los agricultores y del territorio.

MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Contextualización de la zona de estudio

El territorio al que se suscribe la investigación corresponde a la comunidad “El Bajo”, ubicado en Venezuela, Estado Zulia, Municipio San Francisco, Parroquia El Bajo, al margen del Lago de Maracaibo (Figura 1). Altura 7 msnm. Sus orígenes son reportados por los historiadores afirmando que hubo asentamientos indígenas que dominaron gran parte del territorio, sabían que los suelos no eran lo suficientemente fértil y quizá de allí surgió que utilizaran restos de madera, de viejos botes que ya no navegaban como recipiente para la siembra, así pudo gestarse la práctica agrícola a la que identificaron como “Barbacoas”, largas estructuras rectangulares elevadas del suelo ubicadas en la parte trasera de sus viviendas, donde cultivaron especies como el cebollín, lechugas y cilantro (Figura 2). Hoy este territorio esta circundado por una ciudad que crece aceleradamente.



Figura 1. Ubicación referencial de la zona de estudio. Fuente: Google Earth.2022.



Figura 2. Barbacoas de Cebollín.

Enfoque de la investigación

El estudio se enmarca dentro del episteme empírico-inductivo, ya que gran parte del conocimiento proviene de datos en contacto con la realidad (Padrón, 2007); se partió de casos particulares como las familias que producen en barbacoas de la zona periurbana con la finalidad de caracterizar las tecnologías ancestrales y las dimensiones de la sostenibilidad para determinar el índice de sostenibilidad. Asimismo, la investigación también tiene un enfoque racionalista-deductivo, en lo cual el conocimiento se obtiene de la modelación o invención; introspectivo-vivencial, donde el conocimiento se construye de la comprensión, relacionada con las vivencias en sistema de producción de barbacoas de cebollín y analizar las tecnologías ancestrales de las comunidades periurbanas.

En relación con el tipo de investigación o nivel de complejidad es de tipo explicativa, ya que trata de encontrar una explicación del fenómeno en cuestión, proporcionando un 'sentido de entendimiento' del fenómeno en estudio, es decir, procura entenderlo a partir de sus causas para lo cual busca establecer, de manera confiable, la naturaleza de la relación entre uno o más efectos o variables dependientes y una o más causas o variables independientes.

Datos, recolección y tratamientos

Desde la perspectiva de cómo se consideraron los datos, esta investigación se corresponde con el diseño no experimental o espostfacto ya que no se manipulan las fuentes de variación, sino que se observa el fenómeno tal y como ocurre; también es transeccional porque toma información en un solo corte en el tiempo, asimismo, es de campo con fuentes de información directas o primarias y secundarias (Hurtado, 2000).

Los datos primarios se obtuvieron de 18 unidades de producción familiares (UPF) que para el momento del estudio (2021 tenían producción, equivalente al 30% de las UPF de años anteriores, para recolectar la información se utilizó un cuestionario estructurado con preguntas cerradas. Además se realizaron observaciones de campo plasmadas en imágenes y videos las cuales permitieron verificar la información procedente del cuestionario. Los datos de fuentes secundarias consistieron en antecedentes como resúmenes, compilaciones e información de diagnósticos participativos y estudios realizados por las autoras en la comunidad y que sirvieron de base para la formulación de los indicadores planteados en el estudio.

Análisis de la información

Para medir la sostenibilidad de las tecnologías ancestrales se estimó el Índice General de Sostenibilidad (IGS) como un indicador macro, compuesto por el Índice Parcial de Sostenibilidad Económica (IPSE), el Índice Parcial de Sostenibilidad Ambiental (IPSA), el Índice Parcial de Sostenibilidad Social (IPSS) y el Índice Parcial de Sostenibilidad Tecnológica (IPST). Empleando la siguiente ecuación para su valoración:

$$\text{IGS} = (\text{IPSE} + \text{IPSA} + \text{IPSS} + \text{IPST}) / 4$$

Para la estimación de cada índice parcial se consideró la referencia de Palomares et al., (2014) que apuntan a uno o más criterios dentro de cada dimensión, y al valorarlos cuantitativamente muestran flujos en las interacciones para la sostenibilidad del agroecosistema. Los indicadores propuestos son deductivos e inductivos, los primeros son producto de la revisión bibliográfica que complementa el conocimiento regional cuando la comunidad no los infiere o reconoce, los segundos, sí surgen directamente del trabajo comunitario de las autoras y del intercambio de saberes entre los agricultores y las investigadoras.

Los indicadores, permiten medir la sostenibilidad de un sistema complejo (Belcher et al., 2004) estandarizados en una escala numérica (0 a 2) donde, el valor más bajo (0) representa una situación crítica para la sostenibilidad y el valor 2 representa un nivel alto de sostenibilidad. Metodológicamente, la estandarización facilita la comparación entre las unidades de producción; así como el análisis de las dimensiones económica, ambiental, social y tecnológicas de la sostenibilidad (Sarandón et al., 2006). Cada índice se encuentra conformado por diferentes números de categorías y diferentes números de indicadores, la puntuación de 0 a 2 que presenten se suma por el número de veces en que se repite cada criterio para cada uno de los indicadores y se establece un promedio que califica la sostenibilidad.

Índice Parcial de Sostenibilidad Económica (IPSE): hace referencia al patrimonio tangible que debe producir y que satisfaga las necesidades de la familia, que mantenga y mejore los procesos productivos y de transformación en equilibrio con su entorno, realizando aportes a la demanda local, y manteniendo la calidad del producto. Los indicadores estandarizados para este índice se muestran en la Tabla 1.

Tabla 1. Escala de valoración por indicador para el IPSE

Indicador	Escala de valoración (0: Crítica o baja; 1: Media; 2: Alta)
Ingresos familiares/ mes (IF/M)	Alta: mayores a 100 \$; Media: 40-90\$; Baja: menos de 30\$
Superficie en Número de Barbacoas (NB)	Alta: más de 10; Media: entre 5 y 9; Baja: menos de 5
Rendimiento (R)	Alto: 7 Kg/m ² ; Media: entre 4 y 6 Kg/m ² ; Baja: menos de 4 Kg/m ²
Número de cultivos en el predio (CP)	Alta: mayor a 4; Media: 2-3; Baja: 1

Número de especies de animals (EA)	Alta: mayor a 3; Media: 1-2; Baja: no tiene especies animales
Número de productos de auto consumo en la familia (AC)	Alta: mayor de 4 productos; Media: 2-3; Baja: menor a 2 productos
Número de sitios para la venta de productos agropecuarios (V)	Alta: mayor a 3 sitios; Media: venta en 2 sitios; Baja: venta en 1 sitio
Beneficio/ Costo (B/C)	Alta: mayor 1.5; Media: mayor de 1 y menor 1.5; Baja: igual a 1 o menor de 1
Ventas (V)	Alta: 81-100% de los producidos se vende en los mercados. Media: 60-80% de la producción es vendida mercados locales Baja: menos del 50% es comercializada en mercados locales

Fuente: Construcción Propia.

Para estimar el IPSE, se empleó la ecuación:

$$IPSE = (IF/M + NB + R + CP + EA + AC + V + B/C+V) /9$$

Índice Parcial de Sostenibilidad Ambiental (IPSA): hace referencia al uso adecuado de los recursos y al nivel de daño al medio ambiente, así como la preservación de su territorio y la aplicación y conocimientos de prácticas conservacionistas, en equilibrio con su entorno, enfocados en la diversidad animal, vegetal, calidad del suelo, y conservación del agua, entre otros. Los indicadores estandarizados para este índice se muestran en la Tabla 2.

Tabla 2. Escala de valoración por indicador para el IPSA

Indicador	Escala de valoración (0: Crítica o baja; 1: Media; 2: Alta)
Biodiversidad (B)	Alta: más de 4 especies; Media: 2-3; Baja: menos de 2
Disponibilidad de agua de riego (DAR)	Alta: Siempre dispone de agua de riego; Media: dispone de agua de riego a veces; Baja: No dispone de agua de riego.
Calidad del agua (CA)	Alta: Dulce; Media: Bajo niveles de sal; Baja: Salada

Manejo de residuos (MRS)	Alta: Separa los desechos, convierte en compost los residuos orgánicos, reutiliza los residuos; Media: Clasifica los residuos en orgánicos e inorgánicos, pero no los recicla; Baja: Dispone inadecuadamente los residuos
Prácticas conservacionistas (PC)	Alta: Utiliza prácticas de manejo integrado de plagas y enfermedades, utiliza con criterio de riego el agua, realiza prácticas de control de malezas manual; Media: Utiliza agroquímicos, pero con criterios de aplicación según el daño que se presente, utiliza adecuadamente el riego; Baja: Aplica en forma indiscriminada los agroquímicos, desperdicia agua en el riego
Crecimiento Urbano (CU)	Alto: Densidad de vivienda/manzana: N° Vivienda: 5 Presencia de infraestructura verde, Media: Densidad de vivienda/manzana: 15, N° Vivienda: 15, Presencia de infraestructura verde; Baja: Densidad de vivienda / manzanas: 30, N° Viviendas/manzana: 30, presencia de infraestructura verde
Identidad territorial (IT)	Alta: Reconocimiento de sus orígenes y raíces comunitarias, actitud positiva ante las acciones organizacionales y la cultura productiva, participación activa en las actividades de la organización. Media: Dudas sobre el origen de la comunidad y las prácticas que se utilizan en la producción, poco interés en las actividades organizativas y su cultura productiva, poca participación en las actividades organizacionales. Baja: Desconoce los orígenes comunitarios, Desconoce la cultura productiva, No participa en actividades organizacionales

Fuente: Construcción Propia.

Para estimar el IPSA, se empleó la ecuación:

$$\text{IPSA} = (\text{B} + \text{DAR} + \text{CA} + \text{MRS} + \text{PC} + \text{CU} + \text{IT}) / 7$$

Índice Parcial de Sostenibilidad Social (IPSS): hace referencia a la forma como los agricultores y sus familias se relaciona con el medio ambiente y con la sociedad en un marco de reconocimiento de tradiciones, valores y respeto por las actividades que realizan en un habitat digno, en equilibrio con su entorno, lo que garantiza sus estilos de vida a largo plazo, así como la capacidad de asociarse para gestionar la solución de los problemas comunes. Los indicadores estandarizados para este índice se muestran en la Tabla 3.

Tabla 3. Escala de valoración por indicador para el IPSS

Indicador	Escala de valoración (0: Crítica o baja; 1: Media; 2: Alta)
Participación en actividades comunitarias (PAC)	Alta: participa siempre en una actividad; Media: participa a veces; Baja: no participa
Participación en actividades de la asociación	Alta: participa siempre en las actividades, forma o forma parte de la directiva; Media: participa a veces y ha formado parte de la directiva; Baja: no participa
Participación en el cuidado de los bienes comunes (PCBC)	Alta: siempre participa en actividades de protección y conservación de fuentes de agua, Media: muy rara vez participa; Baja: no participa
Participación en el trabajo de las Barbacoas (PTB)	Alta: siempre participa el abuelo, la mujer y los hijos/as; Media: siempre participa el abuelo y los hijos; Baja: casi siempre los hijos.
Condiciones de la Vivienda (CV)	Alta: Cuenta con servicio de aguas blancas, red interna de aguas blancas, grises y negras, posee servicio eléctrico, presenta baño interno, tiene 4 ambientes bien definidos Media: Cuenta con servicio de aguas blancas; red interna de aguas blancas, grises y negras deficiente, posee servicio eléctrico, presenta baño interno; tiene dos ambientes bien definidos Baja: No cuenta con servicios de aguas blancas, ni red interna de distribución de las aguas, Baño en ambiente externo de la vivienda, vivienda con dos ambientes definidos
Acceso a la Salud (AS)	Alto: Conoce y accede a los servicios de salud de la comunidad. Media: Conoce pero no accede a los servicios de salud

Educación núcleo familiar (ENF)	<p>de la comunidad. Baja: no tiene acceso a los servicios de salud de la comunidad Alto: Al menos 1 miembro del grupo familiar adulto posee estudios medios o superiores y los menores están escolarizados; Media: Los miembros adultos del grupo familiar poseen estudios a nivel de secundaria y/o están escolarizados; Bajo: Más de la mitad de los miembros del núcleo familiar son analfabetas.</p>
Satisfacción de necesidades individuales y familiares (SNIF)	<p>Alto: Tiene acceso a los servicios básicos y servicios públicos, sus ingresos cubren los gastos de alimentación, salud, educación y esparcimiento. Media: Tiene acceso a los servicios básicos y públicos, sus ingresos cubren gastos de alimentación, educación. Baja: No tiene acceso a los servicios, sus ingresos solo cubren gastos de alimentación y educación.</p>
Integración familiar (IF)	<p>Alto: Cubre gastos de alimentación, salud, educación y esparcimiento. Media: Cubre gastos de alimentación, salud y educación, Baja: Cubre gastos de alimentación y salud o educación</p>
Acceso a Servicios público (ASP)	<p>Alto: Posee red externa interna de agua, electricidad, gas, disfrutan de servicio de recolección de desechos sólidos Media: Posee red externa de servicios y deficiente red interna, tiene servicio de gas, y recolección de desechos sólidos Baja; deficiente red interna y externa de servicio de electricidad, agua y gas, no disfruta de sistema de recolección de desechos sólidos.</p>
Conocimiento agroecológico (CA)	<p>Alta: Conoce y aplica practicas amigables con el ambiente, hace buen uso del agua para riego y los residuos orgánicos Media: Conoce practicas amigables con el ambiente pero nos las aplica, hace un uso poco adecuado del agua para riego , maneja inadecuadamente los residuos orgánicos, Baja: Desconoce las practicas amigables con el ambiente, no clasifica residuos y</p>

Conocimiento Tradicional (CT)	<p>maneja en forma inadecuada el agua de riego.</p> <p>Alta: Conoce y aplica las prácticas agrícolas para la producción de cebollín de varias generaciones y los cambios en el tiempo y transfiere información a la siguiente generación , Media: Conoce la evolución del cultivo pero desconoce las razones de los cambios en el manejo del cultivo, participa muy poco en la formación de la nueva generación Baja: Desconoce los cambios, y las causas en el manejo del cultivo y no participa en la formación de nuevas generaciones.</p>
Arraigo por la actividad (AA)	<p>Alta: Mas de dos generaciones han vivido de la producción del territorio, Media: dos generaciones han vivido de la actividad productiva, Baja: Solo una generación ha vivido de la actividad productiva</p>

Fuente: Construcción Propia.

Para estimar el IPSS, se empleó la ecuación:

$$IPSS = (PAC + PAA + PCBC + PTB + CV + AS + ENF + SNIF + IF + ASP + CA + CA + CT + AA) / 13$$

Índice Parcial de Sostenibilidad Tecnológicas (IPST): para este estudio la tecnología está representada por el tipo de sistema de producción (Barbacoas) y las prácticas de manejo que realizan en sus actividades agrícolas, de manera que este índice hace referencia a como los agricultores y la comunidad utilizan la tecnología, como valoran la forma en que es empleada, y como ésta se adecúan al entorno y al contexto social. Los indicadores estandarizados para este índice se muestran en la Tabla 4.

Tabla 4. Escala de valoración por indicador para el IPST

Indicador	Escala de valoración (0: Crítica o baja; 1: Media; 2: Alta)
Variedad criolla (VC)	Alta: Diferencian por el fenotipo la variedad típica de la zona, usan la

	<p>variedad que por décadas se adaptado en la zona. Media: Reconoce con dificultad la variedad característica de la zona, deficientes criterios de selección de material de propagación, Bajo: Desconocimiento de las variedades que se adaptan a la zona y su selección para la propagación</p>
Fertilidad del suelo (FS)	<p>Alta: Incorpora abono orgánico y abonos verdes; Media: solo abono orgánico; Baja: incorpora muy poco o nada de abono orgánico y fertilizantes</p>
Disponibilidad de agua de riego (DAR)	<p>Alta: Siempre dispone de agua de riego; Media: dispone de agua de riego a veces; Baja: No dispone de agua de riego.</p>
Manejo de maleza (MM)	<p>Alta: Reconoce las principales malezas y hace control ecológico, Media: Reconoce algunas de las malezas en el cultivo y las maneja adecuadamente ; Baja: Desconoce las malezas y su manejo</p>
Manejo fitosanitario (MF)	<p>Alto: Reconoce y maneja adecuadamente las principales enfermedades en el cultivo Medio: Reconoce algunas de las enfermedades que afectan el cultivo y las maneja deficientemente, Baja: Desconoce las enfermedades y su manejo</p>
Mano de obra (MO)	<p>Alta: cuenta con mano de obra calificada para las diferentes labores del cultivo dentro del núcleo familiar; Media: Requiere captar mano de obra contratada para ejecutar algunas labores del cultivo, Baja: Requiere contratar mano de obra fuera de su núcleo familiar para las labores de producción.</p>
Practicas Agroecológicas (PA)	<p>Alta: Conoce y aplica buenas prácticas agrícolas en el manejo de plagas, enfermedades, uso de controladores biológicos y manejo integrado de plagas, manejo de residuos vegetales entre otros, Medio: Reconoce las practicas amigables con el ambiente, manejo de plagas y enfermedades pero posee deficientes criterios del manejo de agroquímicos y</p>

Implementación de Tecnologías
Novedosas
(ITN)

controladores biológicos, **Bajo:** Desconoce las practicas amigables con el ambiente, utiliza agroquímicos con deficientes conocimientos de manejo **Alta:** Manifiesta interés sobre las innovaciones en las practicas agroecológicas y nuevas técnicas productivas, realiza ensayos de esas innovaciones y produce conocimiento empírico, **Media:** Conoce innovaciones en el plano productivo pero no posee motivación para implementarlas, **Baja:** Desconoce las nuevas tecnologías y no posee motivación hacia la búsqueda de información

Fuente: Construcción Propia.

Para estimar el IPST, se empleó la ecuación:

$$\text{IPST} = (\text{VC} + \text{FS} + \text{DAR} + \text{MM} + \text{MF} + \text{MO} + \text{PA} + \text{ITN}) / 8$$

Empleando el programa Excel se generó el Índice General de Sostenibilidad (IGS) de cada agricultor y sus índices parciales, para su análisis.

Los índices se consideraron como nuevas variables de estudio, además de las variables sociográficas del agricultor como: sexo, edad, grado de instrucción y años de experiencia, con apoyo del software estadístico SPSS versión 23, se realizó un análisis de componentes principales, extrayendo componentes con autovalores mayores a uno. Estos componentes permiten establecer grupos de agricultores a partir de los índices parciales de sostenibilidad con características similares.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La producción de cebollín bajo el sistema de estructuras de maderas elevadas “Barbacoas” representa para la comunidad de El Bajo una actividad que por décadas ha pasado de generación en generación persistiendo en el territorio el arraigo, la vocación y el interés por mantener esta forma de producción, sin

embargo, no hace falta solo querer y amar una actividad para que esta perdure, es así como el Índice de Sostenibilidad General permite hacer esa evaluación.

De acuerdo a los resultados, la mayoría de los agricultores se ubicaron en la frontera de niveles de sostenibilidad de media a baja (Figura 3), alcanzando un IGS de 1,2 ubicándose en niveles de sostenibilidad media, los niveles de desempeño alcanzados por los diferentes Índices Parciales permitieron precisar que el IPSE resultó el más crítico en cuanto a su contribución para alcanzar la sostenibilidad y el IPST el de mayor contribución (Figura 4).

El IPSE (0,9) revela que los indicadores económicos contribuyen poco a la sostenibilidad, de esta tecnología, en promedio las unidades producción cuentan con 10 Barbacoas de entre 10-15 metros de largo por 1,10 mts de ancho, sin embargo en producción están 40% de ellas, muchas con un alto grado de deterioro, la disminución en la producción a causa de la escasez de insumos, los bajos rendimientos y la poca capacidad de acceder a mercados han sido factores que han influido en el abandono de las Barbacoas y siendo hoy una actividad secundaria generadora de ingresos en la familia, además los subsidios a través de programas sociales a la población han influido en el interés por hacer de la actividad agrícola sus día a día.

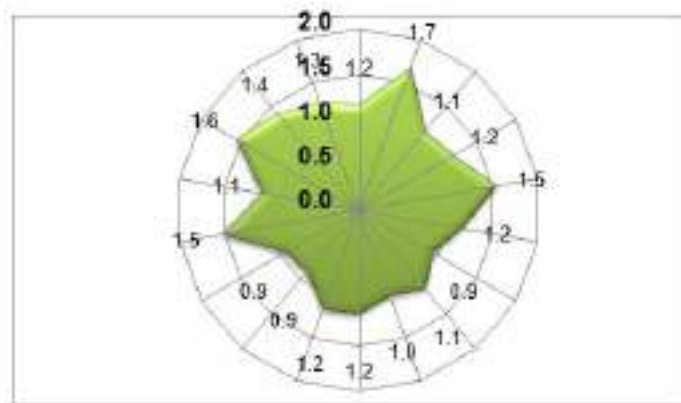


Figura 3. Niveles de Sostenibilidad General obtenido por los agricultores.

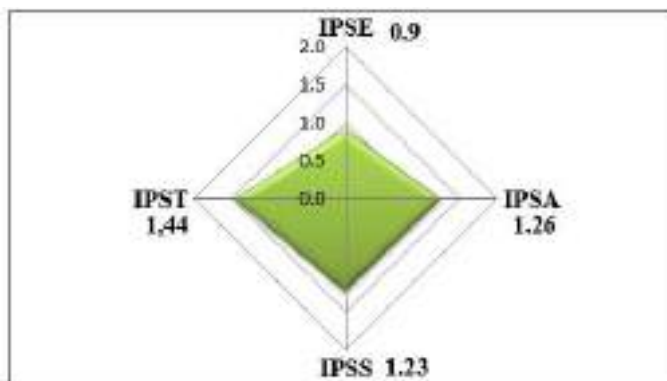


Figura 4. Índices Parciales de Sostenibilidad obtenido por los agricultores.

El IPSA alcanzó niveles medio (1,26) en el cual aspectos como la biodiversidad, el crecimiento urbanístico y la calidad de agua resultaron críticos, puesto que el 90% tienen un rubro, el cebollín y el agua que emplean para riego es de alto contenido salobre proveniente de pozos artesanales, por otro lado, la imposibilidad de la generación de los hijos de adquirir viviendas ha sido un factor clave por lo cual terrenos que se dedicaban a la producción agrícola ahora son parte de una vivienda. Sin embargo, destaca que el manejo de residuos, la disponibilidad constante de agua ya que todos cuentan con pozos y la fuerte identidad territorial marcada por el reconocimiento de sus orígenes y raíces comunitarias, así como la actitud positiva antes la aplicación de prácticas conservacionistas, en equilibrio con su entorno constituyen aspectos que contribuyen a encaminarse hacia la sostenibilidad.

En referencia al IPSS éste resultado en valores de sostenibilidad media (1,23) marcado por la poca participación del agricultor y su familia en actividades comunitarias y de atención a los bienes comunes, además de no contar con la capacidad de asociarse para gestionar la solución de los problemas comunes; las políticas sociales implementadas los últimos años en el país han sido determinantes para intentar fomentar la participación comunitaria, pese a los esfuerzos estos no han arrojados resultados positivos, los agricultores siguen aislados en sus modos de vida y producción. Es de resaltar que aspectos como el acceso a servicios de salud, electricidad y el crecimiento de actividades comerciales ha permitido el paso de más tres generaciones que han vivido de la actividad agrícola.

El IPST resultó con mejores aportes a la sostenibilidad (1,45) las “Barbacoas” como una tecnología de producción está apoyada en el sólido conocimiento de prácticas agronómicas ecológicas que por décadas se han utilizado y que han sido heredadas de generación en generación, destacan el uso de fertilizantes orgánicos,

el control de maleza manual y la mano de obra familiar representada principalmente por los abuelos y nietos; siendo el adulto mayor el responsable de las labores y quienes se niegan a emplear otra tecnología o forma de producción. El conocimiento ancestral valora la importancia de emplear estas prácticas agroecológicas cónsonas con el ambiente, su entorno y el contexto social del territorio.

De acuerdo a lo antes expuesto se evidencia la posible extinción de esta tecnología ante aspectos principalmente económicos pero que encuentra un aliado en el conocimiento, la vocación y arraigo agrícola de sus agricultores.

Sin embargo, estos agricultores por su cercanía a la ciudad afrontan circunstancias que influyen en las decisiones en cuanto a la actividad agrícola, aunque todos se enfrentan a situaciones comunes es posible encontrar diferencias en sus prioridades, clasificarlos permite precisar con más detalle la atención o necesidades de acuerdo a las características que tengan en común, basándose en los resultados en torno al Análisis de Componentes Principales (ACP) aplicado, el cual de acuerdo a la prueba de esfericidad de KMO y Bartlett's (Tabla 5) contrasta que existe correlación entre los datos, estos resultaron en valores que indican la conveniencia de realizar el análisis.

El ACP, permitió identificar tres componentes (Tabla 6) que explican el 77,2 % de la varianza total. Las variables cuya proporción de varianzas son mejor explicadas por el modelo fueron el IPSE (88%), el IGS (86,9%) y los años de experiencia (84,6%). La matriz de componentes rotados refleja la composición y peso de cada variable para explicar o describir el componente, es así como en el grupo 1, está representado por agricultores para quienes esta tecnología (60,9%) es valorada haciendo énfasis en mantener esta tradición ancestral, enfocado en los agricultores de mayores edades y experiencia que intentan mantener la tradición.

Al respecto del grupo 2, los aspectos económicos (86,5%) resultan de mayor importancia reflejando que a pesar de las circunstancias estos mantienen una producción constante capaz de generar ingresos suficientes para satisfacer las necesidades de sus familias, quienes gerencian la unidad familiar como un negocio agrícola del cual viven, participando activamente de las distintas actividades comunitarias y sociales. El grupo 3 representado por los agricultores que le prestan mayor atención a los aspectos relacionados con la producción y su entorno ambiental (IPSA

87,7%).

A pesar de ser pocos los agricultores activos para el momento del estudio, los resultados revelan diferencias importantes y prioridades distintas en cuanto al manejo de la unidad de producción familiar y la valoración de la tecnología, el camino a la sostenibilidad de los territorios comienza con la unión y organización

de los agricultores y el fortalecimiento de la tecnología en torno al cultivo de cebollín, es importante que todos centren sus esfuerzos en mantener dicha tecnología en consonancia con el ambiente, mejorando algunos aspectos económicos como los rendimientos, la reinversión, el mercado y motivando a la organización con estrategias para garantizar dicha sostenibilidad,

Tabla 5. Prueba de Esfericidad KMO and Bartlett's Test

Medida Kaiser-Meyer-Olkin de adecuación de muestreo		,625
Prueba de esfericidad de Bartlett	Aprox. Chi-cuadrado	128,612
	gl	36
Sig.		,000

Fuente: Construcción Propia.

Tabla 6. Varianza Total Explicada

Componen te	Autovalores iniciales			Sumas de rotación de cargas al cuadrado		
	Total	% de varianza	% acumulado	Total	% de varianza	% acumulado
1	3,743	41,587	41,587	3,233	35,922	35,922
2	1,948	21,641	63,228	2,393	26,589	62,510
3	1,258	13,974	77,202	1,322	14,691	77,202
4	,948	10,535	87,737			
5	,595	6,610	94,347			
6	,356	3,952	98,299			
7	,097	1,083	99,382			
8	,049	,545	99,928			
9	,007	,072	100,000			

Fuente: Construcción Propia.

Tabla 7. Matriz de componente rotada

	Componentes		
	1	2	3
IPSE	,297	,865	-,210
IPSA	-,043	-,071	,877
IPSS	,031	,779	,360
IPST	,609	,116	-,382
ISG	,518	,753	-,183
Años de experiencia	,891	,213	,079
Edad del Agricultor	,865	,187	,194
Nivel de Estudio	-,419	,604	-,276
Sexo	-,885	,096	,284

Método de extracción: análisis de componentes principales.

Método de rotación: Varimax con normalización Kaiser. a. La rotación ha convergido en 4 iteraciones.

Fuente: Construcción Propia

CONCLUSIONES

La sostenibilidad de las tecnologías ancestrales en torno a la producción de cebollín bajo el sistema de producción de Barbaocoas está en condiciones que amenazan su continuidad y con ello la tradición de más de 10 décadas de cultura agrícola.

El inminente crecimiento urbanístico y lo que este conlleva, acelera la dinámica de cambio de vocación que el territorio está experimentando, aun cuando a pesar de los esfuerzos de instituciones gubernamentales y académicas han realizado por mantener viva esta tradición entre sus habitantes, el desinterés de la generación de relevo vulnera la supervivencia de las Barbaocoas de cebollín del Bajo.

LITERATURA CITADA

- Belcher K.W., Boehm M.M. & Fulton M.E. (2004). Agroecosystem Sustainability: A system simulation model approach. *Agricultural systems* 79(2):225-241
- Calderón Cisneros, A y Soto Pinto, L. (2014). Transformaciones agrícolas en el contexto periurbano de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 1, enero-junio.
- Castillo, S y Venegas, Y. 2016. Saberes ancestrales y prácticas productivas del pueblo Pumé como premisas de sustentabilidad agroecológica. *NOVUM SCIENTIARUM NÚM. 2* (25 - 36).
- Gómez M, Raúl (2011). Estudio sobre la significación de la tecnología en predios familiares de ganadería extensiva de Tacuarembó (Uruguay). Tesis presentada para optar al título de Magister de la Universidad de Buenos Aires, Área Desarrollo Rural. En: <http://ri.agro.uba.ar/files/download/tesis/maestria/2011gomezmillerraul.pdf>.
- Hurtado, Jacqueline. (2000). Metodología de la Investigación Holística. En línea: <https://ayudacontextos.files.wordpress.com/2018/04/jacqueline-hurtado-de-barrera-metodologia-de-investigacion-holistica.pdf>
- Jarrín Zambrano, G; Balseca, M; Balseca Castro, J; Heredia Guaño, A y l Aguirre Merino CH. (2018). Saberes ancestrales y agroecología, contribuciones para el desarrollo sostenible.”, *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* (junio 2018). En línea: [//www.eumed.net/rev/caribe/2018/06/contribuciones-desarrollo-sostenible.html](http://www.eumed.net/rev/caribe/2018/06/contribuciones-desarrollo-sostenible.html)
- Loayza Aguilar, J; Blanco Capja, L; Bernabé Uño A y Ayala Flores, G. (2020). Saberes locales sobre tecnologías y estrategias de producción agropecuaria para la resiliencia climática. *J Selva Andina Biosphera*. Vol 8 (1):32-41.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). (2018). El trabajo de la FAO en la agricultura familiar. Prepararse para el Decenio Internacional de Agricultura Familiar (2019-2028) para alcanzar los ODS. En <http://www.fao.org/3/CA1465ES/ca1465es.pdf>
- Padrón, J. (2007). Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el siglo XXI. Cinta de Moebio. *Revista de epistemología de Ciencias Sociales*. Universidad de Chile. 28: 1-28.

- Palomares, R., Peña. M., Cañas, J. (2014). Las funciones Gerenciales y los resultados productivos en sistemas de ganaderos de doble propósito en Venezuela. Un estudio mediante índices.
- Sarandón S.J., Zuluaga M.S., Cieza R., Gómez C., Janjetic L. & Negrete E. 2006. Evaluación de la sustentabilidad de sistemas agrícolas de fincas en Misiones, Argentina, mediante el uso de indicadores. Agroecología 1:19-28.
- Tapia Barrera, M. R. (2014). Prácticas y saberes ancestrales de los agricultores de San Joaquín (Master's thesis).
- Vargas Huanca, D; Boada Junca, M; Araca Quispe, L; Vargas, W y Vargas, R. (2016).
- Sostenibilidad de modos ancestrales de producción agrícola en el Perú: ¿conservar o sustituir? Mundo Agrario, vol. 17, núm. 35, agosto, 2016, pp. 1-9

SÍNTESIS CURRICULAR

Arlenis Alborno Gotera

Ingeniera Agrónoma de la Universidad del Zulia (LUZ), Magister en Gerencia en Mercadeo de la Universidad Rafael Beloso Chacín (URBE) y Especialista en Economía Agraria y Desarrollo Rural de la Universidad de Córdoba-España. Docente, Investigadora adscrita al Departamento de Ciencias Sociales y Económicas de la Facultad de Agronomía. Directora del Instituto de Investigaciones Agronómicas de la Facultad de Agronomía de la Universidad del Zulia.

Yulana Maldonado de Fernández

Ingeniera Agrónoma de la Universidad del Zulia (LUZ), Magister en Gerencia de Agrosistemas de la Universidad del Zulia (LUZ). Docente, Investigadora adscrita al Departamento de Ciencias Sociales y Económicas de la Facultad de Agronomía. Directora de la División de Extensión Agrícola de la Facultad de Agronomía de la Universidad del Zulia.

LA SIGNIFICANCIA CULTURAL DE LA FIESTA EN EL PUEBLO YOREME; PERSISTIR PARA TRASCENDER

THE CULTURAL SIGNIFICANCE OF THE FESTIVAL IN THE YOREME PEOPLE; PERSIST TO TRANSCEND

Dolores Imelda **Romero-Acosta**¹; María Guadalupe **Ibarra-Ceceña**; Luz Bertila **Valdez-Román** y Juan Antonio **Delgado-Morales**

Resumen

Las fiestas o llamadas también cofradías son festividades tradicionales que celebran los grupos originarios que habitan en la nación mexicana. Son también el encuentro con el otro donde se dan las relaciones entre sí, la convivencia, el dialogo, la práctica, el lugar de la cultura, se integran una serie de significados y son estas una muestra objetiva de la existencia de los grupos originarios. A través de estas se puede observar la trascendencia del grupo, pero también es una muestra clara de constantes cambios y transformaciones, manifiesta en las prácticas culturales; lugares de encuentro, fiestas, rituales, celebraciones, responsos, velaciones, creencias religiosas entre otros, los cuales se han venido suscitado en la historia. Los hallazgos analizados indican que las fiestas tradicionales se encuentran en una constante transformación derivado del pensamiento

occidental, la educación tradicional y los preceptos del sistema monocultural visible en la poca participación de los yoremes en las fiestas.

Palabras clave: persistencia cultural, fiesta, trascendencia.

Abstract

The parties or also called brotherhoods are traditional festivities that celebrate the original groups that inhabit the Mexican nation. They are also the encounter with the other where relationships between themselves, coexistence, dialogue, practice, the place of culture, are integrated, a series of meanings are integrated and these are an objective sample of the existence of original groups. Through these you can see the transcendence of the group, but it is also a clear sign of constant changes and

¹ dimeldaromeroa@gmail.com

transformations, manifested in cultural practices; meeting places, parties, rituals, celebrations, responses, vigils, religious beliefs among others, which have been raised in history. The analyzed findings indicate that the traditional festivities are in a constant transformation derived from Western thought,

traditional education and the precepts of the monocultural system visible in the little participation of the Yoremes in the festivities.

Keywords: Persistencia cultural, fiesta, trascendencia.

INTRODUCCIÓN

Las fiestas tradicionales son una mezcla de creencias religiosas entre lo profano y lo pagano, lo ancestral proveniente de las prácticas culturales de los nativos de Mesoamérica con la imposición del clero católico desde la colonización española como resultado la existencia de una nueva creencia religiosa cohesionada que existe en los grupos originarios y la resignificación de la cosmovisión que se inclina más implícitamente y explícitamente en la devoción de la iglesia católica que a la adoración de deidades de origen popular o ancestral; cuestiones religiosas de mayor representación mediante las figuras e imágenes católica en figuras hechas de madera, yeso, papel, pinturas u otros materiales de consistencia sólida que la adoración por el juya ánia.

Durante las fiestas con motivo de la sema santa son pocos los yoremes mayores que participan en el ritual y son muchos los yoris, los fariseos prefieren danzar al son de la música regional que al son de los tambores la fiesta se convierte en un lugar de aprovechamiento para el relajo y la diversión, consumo de bebidas alcohólicas, que por devoción, significación o promesa propia, con ello no estoy afirmando que así ocurra siempre, porque es importante resaltar que en algunos de los casos hay personas sobre todo nos referimos entre 50 – 60 años o más que si participan en la fiesta con gran devoción y con fuerte arraigo cultural como es el caso de la entrevistada 12 (2021) “en mi caso soy fiestera mayor desde hace mucho, termino con el periodo que me corresponde que son tres años y a veces uno de pilón y vuelvo agarrar el compromiso de volver a hacer fiesta porque me siento a gusto así, porque no quiero que se deje esta tradición, lo hago de corazón”. En el caso de la entrevistada 3 hacer significación o promesa propia, en el post mortem de los yoremes los familiares están cambiando los responsos por las misas en la iglesia católica o simplemente se están dejando de realizar.

Otro aspecto importante en donde se observa cambios en las prácticas de los rituales de los yoremes es en la post mortem de un yoreme, habitualmente según la entrevista 10 (2021) “cuando fallecía uno de nosotros, teníamos que hacer el responso, en donde se reúnen los pascolas, venados, fiesteros y se hacia la fiesta en grande, toda la noche, cohetes, cigarros y bebidas” el responso es una

celebración por mortem donde se dan cita los yoremes para tocar sus instrumentos, bailar frente a un altar decorado con flores de colores donde se puede agregar imágenes religiosas, fotografías u otras cosa de mayor gusto por el difunto. Ahora “es triste ver que los familiares están cambiando los responsos por las misas en la iglesia católica o simplemente se están dejando de realiza”.

MÉTODO Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Para cumplir con el objetivo planteado se aplicaron instrumentos metodológicos mediante la observación directa y participativa, recorridos por las comunidades y lugares de encuentro, entrevistas semiestructuradas a personas; niñas, mujeres con cargos representativos no solo en las fiestas sino en estructura gubernamental de la congregación yoreme mayo del centro ceremonial de Mochicahui de manera presencial, lo que permitió tener un acercamiento directo entre la investigación y los sujetos de estudio en los lugares de mayor significación de los yoremes favoreciendo la obtención de la información, la utilización de instrumentos como diario de campo, grabadora, cámara facilitaron el trabajo empírico. La investigación sustenta su validez en los 22 sujetos de estudio, participantes claves en las fiestas tradicionales que practican los yoremes mayo durante el año en uno de los centros ceremoniales que congrega a más comunidades en el municipio de El Fuerte.

Los hallazgos analizados indican que las fiestas tradicionales se encuentran en una constante transformación derivados del pensamiento occidental, la educación tradicional y los preceptos del sistema monocultural manifiesto en la poca participación de los yoremes en las fiesta, obligando al grupo abrir las puertas de la cultura del otro, “yori” como lo llama el grupo yoreme mayo del norte de Sinaloa; el desconocedor que en ocasiones trastoca la cultura, confrontación de ideas o significados pero ese otro necesario para seguir y fortalecer las practicas ancestrales lo que pone en riesgo la alteración de las practicas ancestrales. Una de las limitantes de esta investigación se refiere a los estragos de la pandemia derivada de ello, el miedo o temor de posibles contagios impidió la congregación de personas la celebración de las fiestas, sin embargo, esto no fue impedimento pues afortunadamente antes de la pandemia ya había avances significativos del trabajo empírico. Logrando obtener 22 entrevistas a personas claves. El trabajo se llevó a cabo en una primera parte desde los albores del año 2019 hasta principios de 2021, en uno de los centros ceremoniales yoremes más importantes, Mochicahui que pertenece al municipio de El Fuerte, en el estado mexicano de Sinaloa. La elección de este lugar sagrado responde a varias razones: su accesibilidad, y ser uno de los centros ceremoniales que integra a más

comunidades; además por contar con el apoyo de conocidos, lo cual facilitó el acceso y la confianza a los encuentros y hogares visitados.

Historia de las fiestas o cofradías siglo XVI – XXI

Una de las fiestas tradicionales más significativas de los yoremes mayos es sin duda, la semana santa por ellos a continuación se describen aspectos importantes de este ceremonial ritual.

Algunas de las importantes investigaciones de larga data sobre los grupos originarios de la nación se encuentran escritos por grandes intelectuales como, Crumrine quien realizó uno de los primeros estudios en 1974 con los yoremes del sur de Sonora y Jesús Ángel Ochoa Zazueta.

En ambas obras podemos observar la palabra “cofradía” para referirse a lo que llaman los yoremes mayo del norte de Sinaloa y Sonora como “fiestas” las cuales son las celebraciones tradicionales como: semana santa, día de san juan, la santa cruz, niño Dios, las colgazonas entre otras.

En estudios reciente sobresalen trabajos como de Nicolas Gómez en el libro que publicó en año 2016 hace referencia a las celebridades como “fiestas” y cada fiesta o cofradía hace referencia a cada ceremonia que celebran a lo corto del año las cuales ya se encuentran determinada según los meses del año y las fiestas que se practican cada año, las cuales también se ubican en el calendario indígena y no indígena, lo que quiere decir que la nación por su composición se reconoce como pluricultural. En este sentido, sabemos que existen los grupos originarios con cada particularidad y cosmovisión, pero no con reconocimiento y respeto que se merecen por parte de la comunidad no indígena de la nación y en ocasiones ni en el seno de la comunidad originaria.

Etimológicamente la palabra cofradía que se deriva del latín “cum” con “frater” hermano, es decir con el hermano. En la época colonial fueron agrupaciones con fines espirituales y materiales que tuvieron repercusiones sociales y económicas sobre la población novohispana (Islas, 1997) Gibson considera que ofrecía a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que con la colonización española se ha venido perdiendo en las comunidades indígenas (1997).

Islas (1997:343), asegura que “las cofradías se fundaron desde el siglo XVI, pero adquirieron solides hasta el siglo XVII ya que fueron parte de la vida de los indígenas” Aparecieron en México con el establecimiento de la Iglesia y se fueron multiplicando a través del tiempo (Martínez, 1997: 46), durante estos siglos las cofradías eran sostenidas por cuotas que tenían que dar los suelos, funcionaban como agencias recaudadoras con riqueza (1977: 60) además funcionaban por las

donaciones voluntarias u obligatorias de los cofrades en bienes o especies que se hacían a la iglesia.

Para el siglo XVIII “La mayor parte de las cofradías se encontraban muy debilitadas por el alto costo económico y social que representaba para las comunidades indígenas” (Islas, 1997: 345) con la ley Lerdo en 1856 la cofradía se modificó, los liberales querían que los indios defendieran individualmente sus propiedades, en 1859 se le quitó el papel comunal a la cofradía y solo persistió su aspecto sacramental como se le conoce hasta nuestros días” (Martínez, 1977: 63).

Para el siglo XIX la identidad étnica de la cofradía se había perdido totalmente con las leyes de la reforma (1859) la cofradía también perdió su sentido corporativo o comunal, quedando solamente su aspecto sacramental hasta la actualidad. (Martínez, 1977: 60-65).

Definida desde el catolicismo, la definición cofradía es: “Congregación ó hermandad que forman algunos devotos con autorización competente para ejercitarse en obras de piedad. (Rendir culto a un santo, a la Virgen, etc.) ó prestar determinados servicios relacionados con culto.”¹ Por cofrade se define: Compañero, camarada. 2.- Perteneciente a una cofradía o hermandad.

Para Gómez García (2016: 7), la fiesta es “alabanza ritual y vivencia de este grupo autóctono” y “Los fiesteros son un grupo conformado por hombres y mujeres que pertenecen a la misma etnia, cuya misión es agradar a sus deidades a través de la música y la danza” (2016:9).

Françoise Neff comenta que la fiesta “Constituye el momento de organización del trabajo colectivo para los ‘santos’, borra los límites entre lo sagrado y lo profano; resplandece hasta en los lugares más ariscos y pobres, como un paraíso donde abunda la comida, la bebida y se multiplican los colores, olores, sonidos, ritmos y movimientos, a través de las danzas, de la música y de las ofrendas” (1994:5).

Romero Leyva señala que; “Para entender el pensamiento indígena, ¿se tiene que nacer indígena o se podrá pensar desde esa cultura? Ninguna de las características es condicionante, claro está, pero sí es una ventaja. Como docentes que trabajamos en investigación, como académicos y académicas de las universidades mestizas, estamos comprometidos éticamente a acompañar esa lucha cultural” (Romero, 2022, 374).

Históricamente estas fiestas se practican en las comunidades originarias desde antes de la época colonial las cuales han venido resistiendo mediante las festividades y los significados que están tienen para los grupos originarios y que se han transmitido de generación en generación con cambios y permanencias objetivas y tangibles en la vida cotidiana.

¹ <http://es.catholic.net/op/articulos/50455/diccionario-cofrade.html#> Consultado enero 28 de 2021.

Estas se encuentran establecidas, según los meses y días del año, bajo el calendario oficial en compaginación con el calendario indígena; es decir, la primera fiesta del año de las más popular y de mayor afluencia por la población no indígena las cuales inicia con la cuaresma con el primer miércoles de ceniza hasta la semana santa, la cual culmina con el domingo de ramos, le sigue la fiesta de la santa cruz el día 3 de mayo, de san Juan el 24 de junio y continua con la fiesta del niño Dios que inicia el primer domingo del día de muertos (2 de noviembre) pasando el día de muertos, entonces empiezan los matachines a danzar en los centros ceremoniales a la virgen de Guadalupe que se celebra el día 12 de diciembre y al niño Dios esta fiesta se celebra cada domingo hasta el día 31 de enero para dar la bienvenida al año nuevo. El segundo domingo de enero inicia la fiesta de las colgazonas que representa el compromiso entre padrino-ahijado el cual se pacta con la entrega del rosario por parte del padrino al ahijado, trayendo consigo el compromiso de en los siguientes 14 días del encuentro, el ahijado tiene el compromiso de regalar una canasta; esta canasta debe contener despensa misma que a los otros 14 días el padrino le regresa a su ahijado como significado de agradecimiento de esta manera concluye la fiesta del niño Dios. Para dar inicio a la primera fiesta del año posterior. Con la semana santa.

Estas fiestas o cofradías religiosas son representaciones de fuerte significación los grupos originarios estas con base a la cosmovisión propia, poseen muy peculiares particularidades que solo quien las conoce, entiende y siente puede sentirla como parte de lo propio. Que vistas desde el pensamiento no yoreme, occidentalizado no guardan ningún significado más que el de diversión.

Cuaresma y semana santa

Sobre las festividades yoremes, un punto sobre ellas lo ofrece el ex colono Danés Thomas Robertson del proyecto The Credit Foncier Company, quien arribó al norte de Sinaloa a finales del porfiriato. Robertson (1964, 157) comentó:

“Vivían los mayos una vida muy aparte, eran muy religiosos y fieles en celebrar sus días festivos, hacían sus fiestas los mayos en las antiguas misiones de Tehueco, Sivirijoa, Charay, Mochicahui, San Miguel y Ahome. Enfrente de las edificaciones de las antiguas misiones coloniales, tenían construidas sus enramadas y ahí se juntaban las mujeres vestidas de enaguas y blusas de otros colores vivos, blusa de otro color y reboso, casi siempre del color azul, entreverado con rayas blancas. Las fiestas de la semana santa son las más importantes del año para los mayos. Desde la cuaresma andaban grupos de indios mayos disfrazados con máscaras confeccionadas por ellos mismos, con piel de venado, jabalí o coyote”.

Semana santa en San Jerónimo de Mochicahui; el antropólogo Ocho Zazueta alude que esta celebración también pertenece a la cofradía “De otra cofradía

cantora”. Tradicionalmente es la fiesta más grande para los yoreme; regulada y calendarizada bajo el dominio del Estado, las festividades de los yoreme son una mezcla sincrética con dos visiones diferentes, por un lado, la cosmovisión del grupo y por otro lado desde la visión de la iglesia católica, más adelante intento explicar las atribuciones de esta afirmación.

La cuaresma no siempre inicia el mismo día o mes, por consiguiente, cada año es diferente fecha, durante los últimos cinco años tuvo sus albores entre febrero-abril y febrero-marzo, varía según el calendario oficial. La pasión de cristo inicia con el miércoles de ceniza todos los años y termina con el viernes de dolores para dar inicio a la semana mayor. Este día todas las personas de convicción religiosa acuden a la iglesia católica a ponerse la cruz de ceniza en la frente colocada por el sacerdote, ministro, u otra persona afinada.

Posteriormente a partir de este día se cuentan seis viernes consecutivos cada viernes dedicado a un santo patrono distinto celebrando la pasión de cristo, antes de la semana mayor el primer viernes de konti está dedicado al santo “Verónica” el segundo “Santa Magdalena” el tercero “María” cuarto “San José” quinto “San Lázaro” sexto “Dolores”, consisten en una procesión dedicada a Jesucristo, dirigida por el mismo grupo indígena, la cual inicia desde las 8:00 am y transcurre durante todo el día con largas corridas grupales de fariseos, desde que salen de sus comunidades caminando, trotando y corriendo por tramos, de casa en casa, de comunidad en comunidad; en donde las familias indígenas esperan su llegada y lo manifiesta mediante la cruz de madera, anclada en los patios de las casas, adornadas con flores o ramas de álamo verde (rama sagrada para el yoreme), en algunas casa la familia ofrece alimentos (atole, tamales, pan, fruta etc.) a Jesús colocándolos en la cruz, “ pues esos alimentos se los come el judío, pues es el que anda hambriento y usa sus artimañas para robar la comida” Durante la trayectoria los fariseos hacen escalas de descanso en las sombras de los árboles, hasta llegar al centro ceremonial de San Jerónimo de Mochicahui, punto de congregación de todas las comunidades indígenas del norte, sur, este y oeste hasta llegar al centro ceremonial para dar un descanso antes de transportarse a la iglesia católica y celebrar el konti, tan esperado por los seguidores.

La procesión inicia al bajar el sol en la iglesia católica se sacan a pasear los santos de la iglesia, encabezado por el grupo indígena; abanderadas, marías, maistro rezadero, fariseos, vigilantes, tenanchin, sekarias, alpéeres y acompañantes. Se lleva a cabo un recorrido alrededor de la iglesia que consta de 14 paradas, en cada parada los fariseos van derrumbando la cruz de madera ancada alrededor de la misma, en cada parada se reza una liturgia acompañada de cantos y alabanzas en español y algunos cantos en latín.

En cada parada el maistro rezador se arrodilla y reza en la castilla o español guiado por una liturgia en mano, mientras que dos acompañantes cantan alabanzas en la castilla, así como el personal seguidor en fe celestial, persiguen

la procesión con respeto, en algunas partes del recorrido se sintió incomodidad por el acceso de polvo que dificultaba la respiración del personal participante, sin embargo, para el rezador y marías esto no tuvo ningún efecto que perturbara el ritual.

Los fariseos por su parte tocan los tambores, bailan y juegan a su manera, los cuales, portan máscaras grotescas hechas con madera tallada y pieles de animales; como pieles de ganado ovino, porcino, vacuno etc., huaraches de vaqueta, carrillera hecha de palos de carrizo sujetos con hilos, tenabaris hechos de capullos de mariposas, y algunos juguetes grotescos, manto y camisa blanca decorados con flores, imágenes de santos o cruces pintadas o bordadas. Cabe mencionar que la mayor parte de las personas asistentes al evento no forman parte del grupo indígena, se observa muy poca o casi nula participación del mismo.

Al terminar la procesión la cual consiste en dar el recorrido alrededor de la iglesia, los santos regresan a la iglesia católica en ese momento los fariseos salen corriendo desplazándose rumbo a domicilios. En ese momento termina el konti. Sin embargo, las personas siguen alrededor de la plaza, surtida de pequeñas vendimias en su mayoría alimenticios; golosinas, aguas, frutas etc. otros aprovechan para conversar, caminar o jugar el caso de la niñez.

Semana mayor

Domingo de ramos

A partir de este día domingo de ramos inicia la semana mayor después del sexto viernes de konti. La procesión inicia antes de que salga el sol, los fariseos se dispersan por la alameda en busca de la rama fresca, la cual tumban de las palmeras. En referencia a semana santa 2017, este día por la mañana, el centro ceremonial se encontraba prácticamente vacío. Las personas del pueblo se concentraban alrededor de las 10:00 am en la gasolinera para dar inicio al recorrido del viacrucis en donde dirigido por la tradición indígena y el catolicismo religioso, para terminar con misa sacerdotal en la iglesia católica, sin duda alguna había una multitud de asistentes en donde se distinguió la presencia de la comunidad mestiza. Esta procesión era propia de la tradición indígena guiada por el sacerdote indígena, fariseos, marías, alawasi, beatas, fieles y todos los seguidores. También con la visión de la iglesia católica dirigido por el sacerdote católico y muchos creyentes celestiales en su mayoría no formaban parte de la tradición indígena. Este recorrido concluyó con una misa dirigida por el sacerdote en la iglesia católica, lugar donde se bendijo la palma, inmediatamente se repartió entre los asistentes. Mientras la misa se celebraba los fariseos se desplazaron al

centro ceremonial donde bailaban y tocaba los tambores, el templo lucio repleto de seguidores de la cultura, formaban la mayor asistencia de las personas, no se observó ningún canto ni rezos en la castilla mucho menos en la lengua en dicho lugar.

Miércoles de tinieblas

La fiesta de la semana mayor inicia con la aprensión de Jesús, pero el centro ceremonial se encontraba casi vacío solo se presenciaba la asistencia de tres señoras ancianas cumpliendo con la tradición y un señor mayor digiriendo bebidas embriagantes. En el templo estaban los santos, a oscuras por situaciones organizacionales hasta más tarde se pudo encender la luz, poco a poco fueron llegando escasas personas no más de seis.

Algunos individuos llegaron con despensa para la cena, en la cocina también se notaba poca presencia de los asistentes, en las hornillas de adobe (mezcla de tierra, estiércol) y hervía el agua en ollas grandes para el café. Estas condiciones muestran una debilidad que se hace presente al interior de la etnia, la poca o casi nula de participación de personas, lo cual representa falta de motivación, interés, organización de los mismo por preservar su cultura. Bernardo Esquer (2015), comenta que en Sinaloa los yoreme mayo se han ido debilitando y perdiendo sus costumbres y tradiciones, así como la práctica de la lengua afirma “la cultura yoreme no dura más de 50 años” piensa que este desuso de la lengua se debe principalmente a la prohibición del uso de la lengua en la educación, cuando se discriminaba a quien hablaba su lengua originaria, se le castigaba y los niños eran los que más lo sufrían. Así como a la religiosidad y a la influencia que tiene el desplazamiento.

Jueves santo

Inicia con las primera horas de día con la corrida de los fariseos simularán la búsqueda de Jesús y la tumba de cruces simbolizando su muerte, partió del centro ceremonial rumbo a la capilla de el Ejido El Mezquital, seguido El Teroque Viejo para después dirigirse a Zapotillo pasando por Higueras de los Natoches ejecutando la misma acción, concentrándose como punto final todos en Mochicahui como a las 6:00 am para dar por terminada la corrida hasta entonces se cumple la manda, del mismo modo inició en el mismo lugar el ritual nocturno con una procesión en la iglesia católica. Cabe mencionar que no es la única corrida correspondiente al mismo lugar porque se llevan a cabo de corridas en

sentidos diferentes. “la manda es un contrato con algo sobrenatural, con itom? Acai “cristo” por un desenlace feliz” (Crumrine, 1974).

Este recorrido los fariseos aparentarán la búsqueda de Jesús; conste en la derivación de las cruces de madera dando muerte a Jesús a quien ocultan con álamo verde. Por su parte la familia se siente comprometida, no obligadas a brindar ofrenda en la cruz para Jesús que se comen los traviesos judíos. En la capilla del Teroque viejo se observa a los fariseos bailando, tocando tambores y jugueteando unos con otros. Dentro del templo, la asistencia es poco nutrida, había pocas personas, las cuales observaban a los danzantes. En el templo tenían sus santos en una mesa cubiertos de álamo, esto representa que Jesús estaba escondido mientras los fariseos lo buscaban. La fiesta está impregnada de la presencia mestiza quienes no hablan ni practican la cultura yoreme mayo, como espectadores del ritual por costumbre y por gusto para quienes ni el fuerte sol y calor son un obstáculo para no darse cita en dicho lugar.

Posteriormente de El Teroque se desplazaron corriendo a Zapotillo y ahí fue muy similar había muchísima gente de las cuales son contadas, participan asistentes en la fiesta tradicional, los fariseos bailaban en la calle, había un discomóvil que tocaba cumbias y música de banda, las cuales bailan los fariseos, había vendimias de golosinas de aquí la corrida continuó a Higueras de los Natoches, aquí los fariseos suelen recorrer algunas casas, siguiendo la tradición, los representa una cruz de madera en sus patios significado de aceptación de la cultura, regularmente este día se reúnen en honor particularmente en casa un fariseo difunto. En Higueras de los Natoches, hay una casa donde en su momento vivió un ex fariseo, quien ya había fallecido.

Sin embargo, la familia del deudo, trata de mantener una relación cordial con los excompañeros del ahora fallecido con muestras de agradecimiento mediante la ofrenda de alimento a los fariseos, quienes danzan recordando al fallecido, tocaban sus tambores, se presenció gran número de personas que siguen la tradición en el domicilio particular, pero en su mayoría ni los asistentes ni la familia participan en la tradicional fiesta indígena menos hablan la lengua. Más tarde a las 8:00 pm en la iglesia católica se realizó el primer konti de la noche. Ochoa Zazueta (1998), también lo refiere como Konti. Los santos estaban en el fondo de la iglesia, frente al altar para iniciar la procesión. Las marías con una vela encendida en la mano se arrodillan al igual que el maistro rezandero y sus acompañantes de alabanzas de la liturgia haciendo oración de esta manera dieron inicio el primer konti. Como elementos distintivos en la indumentaria, el maistro vestía ropa usual, pantalón de azul de mezclilla con camisa de cuadro, tenis blancos, pañuelo rojo en el cuello, su liturgia en la castilla y un foco de mano para poder ver las letras, los acompañantes de alabanzas vestían ropa casual con la cabeza cubierta por un pañuelo rojo sus alabanzas sonaban en la castilla también.

El konti consistió en darle la vuelta a la iglesia aventando al suelo las cruces de madera las cuales significan las paradas. En cada parada se interpelan las gloriosas oraciones por el maistro, las marías tallan las imágenes, simbolizando limpiar la sangre de Jesús con un pañuelo blanco, avientan pétalos de rosas naturales, mientras que los seguidores guardan respeto mientras, por el contrario, los fariseos siguen su ritual grotesco. Al regresar al templo después del recorrido salen los fariseos corriendo y se dispersan en la explanada de la iglesia. A las 11:00 y a las 12:00 pm se realiza el mismo ritual. Estos espacios son una oportunidad en donde los fariseos aprovechan para beber bebidas alcohólicas o fumar cigarrillos, los cuales se forman en pequeños subgrupos a las orillas del templo, los incentiva el clima un tanto caluroso, la música, el placer entre otras razones.

Viernes santo

La fiesta en las Higueras de las Natoches con la participación de los fariseos de San Miguel Zapotitlán, presenta gran apogeo más por cientos de seguidores la congregación, consiste en un viacrucis que inicia en el Ejido La Línea para terminar en la iglesia católica de la Higueras de Los Natoches. Cabe mencionar que esta congregación la encabezan los mayos del ceremonial de San Miguel Zapotitlán, en la comunidad mencionada la cual corresponde al ceremonial de Mochichahui y de acuerdo con Crumrine en su libro el ceremonial de pascua de los mayos de Sonora, hace mención del mismo ritual para quien Olaa significa anciano y es la representación de cristo en el viacrucis. Ritual no ejecutado por los mayos del ceremonial de San Jerónimo, significa entonces que este ritual se ha perdido entre los mayos y que fue acaparado por la hegemonía de iglesia católica, quien lo preside a su manera. Continuando con la misma el centro de la población es el punto de concentración para realizar dicha actividad donde se congregan cientos de fariseos, haciendo juegos picarescos con lo que se les atravesase, en ese momento se asoma un asno, a quien un fariseo travieso monta mientras otros le jalaban la cola al animal, al fin el burro salió corriendo junto con el judío montado hasta que lo tumbó, de esta manera también llaman las miradas y risas de los espectadores así como también se distinguen por realizar bromas pesadas, con falos de madera o plástico, excremento o ropa interior femenina así como también truenan cohetes aventándolos a los pies de ellos mimos y de los seguidores, danzando, tocando los tambores y jugueteando. También se observa la participación de hombres y mujeres bailando venado o mäsö, se escuchan música de cumbias y canciones de banda que disponen los yoris para que bailen los fariseos, dos horas más tarde los fariseos recorren las casas previamente identificadas por los mismos. Esta tradición antigua, se realiza cada año. El recorrido por las casas consiste en tumbar todas las cruces de maderas al suelo, que se encuentran en los domicilios indígenas, simbolizando la

muerte de Jesús, se comparten en grupos para acelerar dicha actividad ya que no debe quedar si una cruz parada.

Al final se concentran todos en la última casa rumbo al bajío, lugar donde se encuentra una capilla con una mesa tendida cubierta de álamo verde. Las casas indígenas se distinguen de las demás por la cruz de madera que se encuentra en sus grandes patios traseros y es el símbolo de identificación de su cultura la cual permanece todo el año. En tiempos de cuaresma las cruces son adornadas cubiertas de flores de papel o naturales de colores o ramas de álamo fresco. Las casas habitación de los indígenas representa pobreza.

Los capakobam (fariseos) de San Miguel visten: El torso lo envuelven con una cobija que sujetan en la cintura con una faja, Sobre los hombros llevan un manto blanco. En las pantorrillas llevan tenabaris o capullos de mariposa. En la cabeza una máscara de pieles de animales con madera tallada, los pies usan huaraches vaqueta y en la mano portan una lanza y un cuchillo de madera. Crumrine (1974), nombra a los fariseos como capakobam y los define como protectores de las costumbres y de corregir la infracción de las mismas. Con el objetivo de derrumbar todas cruces los fariseos se dispersan unos en el sentido mencionado, otros de medio día para abajo realizan sus corridas a las localidades del otro extremo hasta llegar al punto que limita el centro ceremonial de otro, como lo es el caso de la localidad Benito Juárez.



Figura 1. Fariseo escarbando para sacar ofrendas, día viernes santo durante el derrumbe de cruces, Ejido Benito Juárez.

Fuente: Acervo personal.

Sábado de gloria

Este día significa la resurrección de Cristo por ello, se canta gloria, desde temprano nuevamente se reúnen los fariseos en el centro ceremonia y de allí parten a la iglesia católica, en punto de las doce del día se canta gloria para ser destruidos con la confirmación, despojándose de sus máscaras para dejar de ser demonios y convertirse nuevamente en hombres buenos, fariseo para Crumrine significa no sentir vergüenza. Por décadas el sacerdote quien desde arriba del techo de la iglesia se disponía a bañar a los fariseos y público en general, para el 2017 se negó hacerlo, en el 2018 el sacerdote indígena toma control sobre la confirmación de los fariseos uno a uno acompañado de sus padrinos pudiendo ser una persona o dos. Dicho evento consistió en el acompañamiento de padrinos quien colocaba un pañuelo de cualquier color en la muñeca izquierda del o la confirmada, el padre indígena mientras despliega una oración en presencia de una luz de veladora arroja agua bendita con una rosa y con su mano tocando la cabeza del confirmado, al finalizar los padrinos deciden se realizan la ofrenda voluntaria como agradecimiento de los contrario según las creencias esta mascara maligna se queda pegada a la piel del humano y causa actos maléficos, insomnios etc. Siguiendo la vida significativa de fariseo como proveniente del mal. La confirmación consiste al llegar las 12:00 am del medio día, sale el padre de la iglesia católica y arroja agua desde lo alto del techo de la casa de la iglesia y arroja agua con la manguera a los fariseos o judíos y a las personas en general. Para Padilla “El ritual representa la manera simbólica múltiples nexos, los propios de la vida comunitaria y familiar, pero también la representación del cosmos vinculada con derechos y deberes entre los hombres (González, 2011: 33).

En resumen, la fiesta tradicional indígena está impregnada por el grupo mestizo, dominado por el Estado mediante de la iglesia católica, se observa muy poca presencia y participación indígena durante las corridas, en el templo indígena y en la iglesia católica por el contrario se observa una asistencia enorme del mestizo.

Además, se analizó que las personas las cuales únicamente hablan la lengua materna yoreme son personas entre 50 años o más, siendo este un grupo muy limitado en el uso y práctica de la lengua, así como la poca participación en las procesiones, lo que coloca en riesgo su total desaparición en el futuro. Un reducido grupo de individuos forman parte de los cargos y participan en la fiesta desde su cosmogonía, algunos otros participan porque aspiran obtener un cargo que les permita abrir nuevos espacios en otras áreas, o por recibir un beneficio económico ya que el gobierno los estimula con pequeños paliativos desde 1980.

Existe participación de personas adultas de edad promedio de 30-50 años de edad, que desconocen la cultura e incluso entienden muy poco o nada la lengua materna, mucho menos saben hablarla al igual que los menores de edad. Durante

la fiesta participan cientos de fariseos, pero de acuerdo a entrevistas realizadas aleatoriamente a fariseos, la mayoría casi el cien por ciento no forman parte de la cultura indígena, no participan en sus costumbres y tradiciones mucho menos hablan la lengua materna.

Para los fariseos esos espacios son una oportunidad que aprovechan para divertirse bebiendo bebidas alcohólicas, fumando, entre otros, se forman en pequeños subgrupos a las orillas del ritual o en las comunidades, es lo que se observa en los alrededores o puntos de concentración. Los incentiva el clima un tanto caluroso, la música de cumbia o banda con discomóvil que dispone la comunidad para ellos, la sed, el cansancio, el gusto entre otras razones. Para el reducido grupo indígena la significación del ritual es sagrado, sin embargo cada vez es menos la participación y la unión del mismo, desde sus lugares de origen.

A pesar que Semana Santa es la fiesta más grande celebrada cada año el grupo indígena, con el paso del tiempo ha sido reconstruida a través de los años de generación en generación perdiendo la particularidad cosmogónica por ello Uzeta (2004:13), afirma que “las identidades indias han sido reconstruidas por una congregación” yoreme mayo del noroeste de Sinaloa, bajo un esquema de reconstrucción impulsada por el Estado mediante la modernización. En esta reconstrucción las historias locales, expresadas lo mismo en narraciones, han ocupado un lugar central.

En esta última década, la discusión sobre las identidades ha adquirido mayor importancia gracias a la persistencia de los grupos indígenas en la transformación social y política del país. Su acción, permeada los mismos por intereses coyunturales como por demandas históricas, han contribuido a configurar espacios de interacción muy complejos en los que las relaciones tradicionales, como las realizadas mediante la jerarquía de cargos han llegado a contraponerse y en ocasiones a coincidir con los proyectos de viejos y nuevos actores.

Por consiguiente, las identidades indias son reconstruidas y actualizadas a través de narraciones y prácticas culturales, herramientas para resignificar, resistir o asumir como ámbitos de recreación étnica.

Majistoro o maistro rezadero en la fiesta litúrgica. Religiosamente es la figura más respetada por el grupo.

También llamado como sacerdote indígena. El majistoro religiosamente es la figura más respetada es quien dirige el ritual con rezos, oraciones y cantos gloriosos en la castilla para presentar las paradas en las cruces de madera, las cuales se clavan alrededor de la iglesia católica para el desarrollo de la procesión o konti. Un caso de un sacerdote yoreme, es Santiago Cruz de poco más de 80 años de edad, cuenta la historia transmitida de su padre, que en la época de 1910 el maestro rezador indígena fue Juan García, originario de Jahuara I, hasta en latín cantaba, pero cuando la revolución, se separó y se fue a Sonora lugar donde